

شماره هفتم
شهریور ۱۴۰۲ / ۲۵۸۲ شاهنشاهی
صفحه ۷۰۸

زینب زار فرهنگی



مفهوم قانون سالاری

یک انقلاب ناانزوم

ویژه نامه ای در باب محافظه کاری:

نخستین بار در فارسی:

گفت و گو با هاروی منسفیلد

با آثاری از:

لئو اشتراوس

مایکل اوکشات

خوزه ارتگایی گاست

راجر اسکروتن

یورام هازونی

کاترین ناریتا



چنین یافتم اخترت را نشان
ز گفت ستاره شمر موبدان
که از پشت تو شهریاری بود
که اندر جهان یادگاری بود

حکیم ابوالقاسم فردوسی



شماره هفتم • شهریور ۱۴۰۲ / ۲۵۸۲ شاهنشاهی

شورای علمی: حامد گلستانی، فرهنگ نارویی، مالک بزرگمهر، مینو فردوسی
سردبیری: مسعود دباغی
دبیر شورای نویسندگان: فرهنگ نارویی
دبیر شورای مترجمان: ساحل کسروی
دبیر سرویس فرهنگ و تاریخ: م. الف. آشنا
شورای نویسندگان: داریوش بختیاری، سروش آریا، حمیرا سیروسی، محمد محبی
ویراستاران: رؤیا ثابتی، کامران لهراسبی
سرپرست گروه گرافیک و طراحی: آراد افشار
گرافیک و طراحی: همایون صالحی
مشاور هنری: الهه حسینی رامندی
امور فنی و سایت: صادق کرباسچیان، برزین ایرانی

ایمیل:

IrBozorg71@gmail.com

تلگرام:

<https://t.me/IrBozorg>

اینستاگرام:

<http://instagram.com/irbozorg>

فیسبوک:

<https://www.facebook.com/270702533061835>

توییتر:


<https://twitter.com/IrBozorg>

یوتیوب:

<https://youtube.com/@irbozorg71>

سایت نشریه:

<http://iran-bozorg.com>

با لمس نشانی‌ها به صفحه وب مورد نظر منتقل شوید 



<p>۲۰۳</p>	<p>بخش چهارم</p> <p>محافظه‌کاری</p>	<p>سخن‌سردبیر ۶</p>
<p>۲۰۴</p>	<p>قسمت اول: بنیان‌ها</p>	<p>بخش اول</p>
<p>۲۰۶</p>	<p>مدخل محافظه‌کاری</p>	<p>اندیشه انقلاب</p>
<p>۲۳۸</p>	<p>محافظه‌کاری</p>	<p>۱۵</p>
<p>۲۴۸</p>	<p>اساطین اندیشه محافظه‌کاری</p>	<p>۱۶</p>
<p>۲۶۴</p>	<p>ریشه‌های محافظه‌کاری</p>	<p>۳۳</p>
<p>۲۷۸</p>	<p>سنت محافظه‌کاری</p>	<p>وجوه دگرگونی و تطوّر انقلابی</p>
<p>۲۹۸</p>	<p>فلسفه، خطمشی و مجموعه اصول</p>	<p>شاه سوسیال رفور میست و یک انقلاب نالازم</p>
<p>۳۱۰</p>	<p>اندیشه محافظه‌کاری و مسئله اقتدار</p>	<p>بخش دوم</p>
<p>۳۲۰</p>	<p>پیامدها و تالی‌های محافظه‌کاری</p>	<p>اندیشه مشروطیت</p>
<p>۳۳۷</p>	<p>قسمت دوم: گفت‌وگو</p>	<p>۴۹</p>
<p>۳۳۸</p>	<p>مغز محافظه‌کاری؛ گفت‌وگو با هاروی متنسفیلد</p>	<p>۵۰</p>
<p>۳۴۴</p>	<p>محافظه‌کاری در گفت‌وگو با دکتر سید جواد طباطبایی</p>	<p>۶۲</p>
<p>۳۵۷</p>	<p>قسمت سوم: مردان اندیشه</p>	<p>۷۹</p>
<p>۳۵۸</p>	<p>ادموند برک پدر محافظه‌کاری</p>	<p>۹۲</p>
<p>۳۷۸</p>	<p>چالش در حق طبیعی مدرن</p>	<p>۱۱۵</p>
<p>۳۹۶</p>	<p>اندیشه سیاسی دیوید هیوم و نسبت آن با محافظه‌کاری</p>	<p>۱۴۷</p>
<p>۴۱۰</p>	<p>ذهن محافظه‌کار</p>	<p>۱۵۹</p>
<p>۴۴۱</p>	<p>قسمت چهارم: تقریرات</p>	<p>بخش سوم</p>
<p>۴۴۲</p>	<p>توده‌ها در دموکراسی نمایندگی</p>	<p>ارگانون</p>
<p>۴۵۸</p>	<p>در باب محافظه‌کار بودن</p>	<p>۱۷۱</p>
<p>۴۷۶</p>	<p>عصیان توده‌ها</p>	<p>۱۷۲</p>
<p>۴۸۴</p>	<p>علت مداخله توده‌ها در تمامی امور چیست؟</p>	<p>۱۷۶</p>
<p>۴۹۰</p>	<p>افول انقلاب</p>	<p>۱۹۱</p>
<p>۵۰۸</p>	<p>درآمدی بر اندیشه خوزه ارتگا یی گاست</p>	<p>بخش پنجم</p>
<p>۵۱۴</p>	<p>درآمدی برای جستارهای زیبایی‌شناختی</p>	<p>فرهنگ و هنر</p>
<p>۵۱۸</p>	<p>نظریه سیار و پیامدهای آن</p>	<p>۶۳۶</p>
<p>۵۳۶</p>	<p>از نظریه تا عمل سیاسی</p>	<p>۶۴۶</p>
<p>۵۵۴</p>	<p>قانون اساسی و دولت</p>	<p>۶۶۴</p>
<p>۵۷۴</p>	<p>مانیفست محافظه‌کاری</p>	<p>۶۷۴</p>
<p>۵۸۴</p>	<p>دین در ییل</p>	<p>۶۸۲</p>
<p>۶۰۳</p>	<p>قسمت پنجم: لیبرال‌های محافظه‌کار</p>	<p>۶۸۸</p>
<p>۶۰۴</p>	<p>جنبش روشنفکری محافظه‌کاری جدید در آمریکا</p>	<p>۶۹۵</p>
<p>۶۱۰</p>	<p>دادخواهی نادرست و دعاوی اغراق‌آلود فمینیسم رادیکال</p>	<p>۷۰۰</p>
<p>۶۲۲</p>	<p>فرهنگ رقیب؛ ضد غربگرایی منحط‌نخبگان فرهنگی</p>	<p>ایران باغ ابرج</p>
<td data-bbox="189 1691 1292 1734"> <p>باغ‌های خراسان در تاریخ بیهقی</p> </td> <td data-bbox="1292 1691 1378 1734"> <p>۶۳۶</p> </td>	<p>باغ‌های خراسان در تاریخ بیهقی</p>	<p>۶۳۶</p>
<td data-bbox="189 1734 1292 1776"> <p>مکتب‌های باغ‌آرایی</p> </td> <td data-bbox="1292 1734 1378 1776"> <p>۶۴۶</p> </td>	<p>مکتب‌های باغ‌آرایی</p>	<p>۶۴۶</p>
<td data-bbox="189 1776 1292 1819"> <p>مدخلی بر زیبایی‌شناسی باغ ایرانی</p> </td> <td data-bbox="1292 1776 1378 1819"> <p>۶۶۴</p> </td>	<p>مدخلی بر زیبایی‌شناسی باغ ایرانی</p>	<p>۶۶۴</p>
<td data-bbox="189 1819 1292 1862"> <p>پردیس هخامنشی خاستگاه باغ ایرانی</p> </td> <td data-bbox="1292 1819 1378 1862"> <p>۶۷۴</p> </td>	<p>پردیس هخامنشی خاستگاه باغ ایرانی</p>	<p>۶۷۴</p>
<td data-bbox="189 1862 1292 1904"> <p>باغ ایرانی: زبانی رمزآلود باغ و رمز «همیشه سرسبزی»</p> </td> <td data-bbox="1292 1862 1378 1904"> <p>۶۸۲</p> </td>	<p>باغ ایرانی: زبانی رمزآلود باغ و رمز «همیشه سرسبزی»</p>	<p>۶۸۲</p>
<td data-bbox="189 1904 1292 1947"> <p>آوای دولت، باغ ایرانی، باغ احساس</p> </td> <td data-bbox="1292 1904 1378 1947"> <p>۶۸۸</p> </td>	<p>آوای دولت، باغ ایرانی، باغ احساس</p>	<p>۶۸۸</p>
<td data-bbox="189 1947 1292 1989"> <p>باغ ایرانی، باغ ملل مطمح نظر در ایران و هند</p> </td> <td data-bbox="1292 1947 1378 1989"> <p>۶۹۵</p> </td>	<p>باغ ایرانی، باغ ملل مطمح نظر در ایران و هند</p>	<p>۶۹۵</p>

با لمس عنوان به صفحه مورد نظر منتقل شوید
و با لمس بالای صفحه به فهرست منتقل شوید

سخن سردبیر



مسعود دباغی

بیش از یک دهه بعد نیز در شمایل کارزاری سیاسی در حمایت از اصلاحات طلبی^۱، تا سال‌ها، زنده‌رود خروشان پتانسیل ملی ایرانیان را به باتلاقِ مصلحت‌نظام فرومی‌برد.

بنابراین در حوزه کلان، تحقیقاً دو گفتمان بیشتر موجود نیست. یکی، هواداران احیای^۲ حکومت قانون که به‌ظن قوی، بخش کلان جامعه در سطوحی متفاوت حامی آن هستند. دیگری، ایدئولوژی حاملان گفتمان ۵۷ است که مدعیات مدّ نظر جنبش دانشجویی سابق ایران را می‌توان تحت مفردات آن گنجانده. هدف اصلی از قیام ۱۴۰۱ که در تعدادی از شعارهای آن متبلور دیدیم: «پس گرفتن ایران» بود، و در مقابل، هواداران گفتمان ۵۷ وجود دارند که در پی «پس گرفتن انقلاب ۵۷» اند. این تضاد اساسی، ضرورتاً ایجاب می‌کند که «گفتمان انقلاب ملی» در برابر مصادره جنبش ۱۴۰۱، توسط مدافعان ۵۷ به‌ویژه بازماندگان جنبش دانشجویی سابق، موضع تحلیلی جامع و مانع خود را ارائه کند.

در اینجا، مقصود، تسویه حساب با دانشجویانی نیست که طی انقلاب ملی درفش کویانی برافراشتند. به نظر می‌رسد گفتمان عمده دانشجویان دانشگاه‌های ایران در حال حاضر همان گفتمان ملی است. منظور نواله‌خوران جنبش‌های دانشجویی سابق است، که تعدادی از ایشان، بخش‌های مهمی از فضای رسانه‌ای داخل و خارج از کشور را مدیریت می‌کنند. این‌ها می‌پندارند که انقلاب ملی در تداوم انقلابات سابق ایشان رُخ نموده است. فرضی غلط

در آستانه سالگرد قیام شهریورماه ۱۴۰۱، آن مجالی که می‌طلبید تا ناظر بی‌طرف، با فاصله گرفتن از کانون حرارت وقایع روز، رخت تحیر و شورمندی بیفکند و در تحلیل خود به کسوت ناقدان، نکته‌سنجی پیشه کند، به‌قدر کفایت فراهم آمده است؛

اجماع نانوشته‌ای در میان افکار عمومی وجود دارد که این قیام بزرگ از آغاز در مسیری هم‌سو با دو خیزش دی‌ماه سال ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ استقرار یافت. نگارنده به تاسی از شادروان دکتر جواد طباطبایی از این تقارن وضعیت، به «انقلاب ملی» تعبیر می‌کند. این‌که محتوای این جنبش، «ملی» است، به‌واسطه آنکه متکی به آگاهی ملی است و علیه سوبه‌های فراملی انقلاب ۵۷ برپا شده، جای بحث کمتری دارد، تا این پرسش که آیا با نوعی «انقلاب» سروکار داریم، یا به‌واسطه خصلت احیاگرانه‌ای که در ایده آن و شعارهایش نهفته، با نوعی از «رفورمیسم» شبیه به آنچه در فرانسه علیه رادیکالیسم ویرانگر انقلاب پدید آمد. بحث نقّادانه در این زمینه را به فرصتی مفصل موكول می‌کنیم. گفتیم که این انقلاب، «ملی» است. اکنون می‌افزاییم که به ضرورت «ملی» بودن، با حرکت‌های به‌ظاهر هم‌جهت سابق، ایجاد گسست کرده است. مقصود از جنبش‌های پیشین، جنبش‌های دانشجویی معاصر است که در دو مقطع به زیان مصلحت ملی ایران عمل کرده‌اند. نخست، هم‌سو با امواج انقلاب در سال ۵۷، نیروی محرکه طبقه متوسط ایران را به سقوط حکومت قانون منتهی کرده است؛ کمی

به‌ویژه، تأثیرات انتخابات پیشین آمریکا، از این جهت حائز اهمیت است که طی آن اتحادی از دموکرات‌ها، چپ‌ها و لیبرال‌ها در انتخاباتی پرحاشیه بر جمهوری خواهان پیروز شدند که از زاویه دید ناظر ایرانی می‌تواند معادل مفهوم محافظه‌کار برآورد شود.

مجله «ایران بزرگ فرهنگی» که سنگ بنای خود را از آغاز بر موضعی انتقادی به همه جریان‌های فکری مُد روز گذاشته، نخست مایل است که در باب این حکم بی‌چون و چرا که «گلوبالیسم برای ایران مضر است» کمی تشکیک کند. گلوبالیسم اگر به معنای ایجاد بستری برای ایجاد اقتصادی جهانی باشد، از آنجا که دستاوردهای فناوری کشورهایی را که با مصائب فراوان، قافله تمدن جهانی را در عصر جدید به این مرحله رسانده، با هزینه بسیار نازل‌تر از آن خون دل‌ها که خود خورده، در اختیار کشورهای قرار می‌دهند که سهم کمتری در خلق جهان جدید داشته‌اند، چیزی احتمالاً بسیار سودمند است. نمونه، ایران در زمان پهلوی که از مواهب گلوبالیسم جهت تأمین مصلحت ملی خود به کمال بهره برد.

دوم، گروهی که در ایران امروز خطمشی خود را وامدار سنت محافظه‌کاری می‌دانند، البته اگر منظورشان صرفاً این باشد که قصد دارند، به روشنگری درباره مضرات چپ‌روی بپردازند، کمتر ایرادی ندارد، اما اگر گمان برده می‌شود که نحله‌ای فکری با عنوان «محافظه‌کاری» در ایران می‌تواند معنی و مفهوم محصلی داشته باشد، احتمالاً می‌بایست در شرایط امکان استقرار آن تأمل بیشتری کرد. خاصه آنکه، اگر رویکرد ما در رابطه با دعوی مدعیان محافظه‌کاری در ایران منتقدانه باشد، منطقاً می‌بایست به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه می‌توان در مورد محافظه‌کاری پرونده‌ای قطور ترتیب داد، اما در اصل معتقد بود که این نحله فکری نامتناسب با وضع ایران است؟ شاید رندی بپرسد، آن همه تجویز محافظه‌کاری در مقالات را چگونه می‌توان با سرمقاله‌ای مختصر نفی کرد؟ طبیعتاً یا نمی‌بایست چنان ویژه‌نامه‌ای ترتیب داده شود و یا ضرورتاً باید از آن دفاع کرد.

آنچه در ادامه می‌خوانید در پاسخ به پرسش‌های بالاست. محافظه‌کاری به تعبیری سپر دفاعی تمدن‌ها از ازل تا ابد وجود داشته؛ منتها جوامعی داریم توسعه‌یافته با سنت متجدد که تجدد در آن‌ها منزلی در فرآیند تکامل تاریخی‌شان بوده است. بهترین نمونه در این زمینه بریتانیا است. محافظه‌کاری مدرن برای جامعه‌ای توسعه‌یافته اصلاً لازم است. ولی از محافظه‌کاری در جوامعی که سنت متجدد ندارند، یا تجدد در آن‌ها مانند اروپای قاره‌ای به زور انقلاب تزییق شده، خبری تا همین چندی پیش نبوده است. مثلاً در فرانسه تا پیش از دوگل، محافظه‌کاری

که اگرچه احیاناً با دادوستدها و وابستگی‌های مالی به پروژه‌های نان‌وآب‌دار شبکه‌های داخلی قدرت و سازمان‌های خارجی مرتبط است، در حوزه نظر نیز از پشتوانه‌های نظری - هرچند ضعیف - برخوردار است. منظور از «پشتوانه نظری» در اینجا البته تداوم انشانویسی‌های حزب توده است. نظیر آن خطای بزرگ اما به نظر سهوی که آجودانی با تفسیر توأم جنبش مشروطیت و انقلاب ۵۷ تحت یک نظریه مرتکب شد. این نوع تفاسیر دتر مینیستی مارکسیستی، به حرکت یک‌سویه تاریخ معتقد است. از این نظر با «انقلاب» خواندن جنبش مشروطه و «اجتناب‌ناپذیر» قلمداد کردن انقلاب ۵۷، در وضعیتی که سگه مارکسیسم از رونق افتاده، و رفقای سابق با نعلی که در سال ۵۷ روی دستشان مانده، به سنگر «آزادی خواهی» پناه آورده‌اند، سیر وقایع سیاسی تاریخ معاصر ایران را بی‌هیچ واپس‌روی و خلجانی، به‌سوی «آزادی» به تصویر می‌کشند. این اشتباه آجودانی به این معنا بود که جنبش مشروطه و انقلاب ارتجاعی ۵۷، هم‌سو هستند، و طبیعتاً اگر از نتایج فاجعه‌بار انقلاب ۵۷ گفته شود، ایرادات به گردن سلسله پهلوی - که گویا چهاردهه پس از آن شورش ویرانگر، هنوز تنها وضعیت مستقر در ایران است - انداخته می‌شود و یا به‌سادگی خواهند گفت که: «انقلابشان دزدیده شده است» تا در انقلاب ملی به دنبال گم‌شده ابدی خود بگردند.

به همین منوال، گفتمان ملی در تقابل میان انقلاب ملی با خیزش‌های سابق، به گسست باور دارد. علاوه بر آن معتقد است که بابت خصلت دکماتیک مختصات نظری جبهه مقابل، چنین گسلی آشتی‌ناپذیر نیز هست. به همین سیاق، رتوریک گفتمان ۵۷ معتقد است که اختلاف دو موضع بالا را می‌تواند تحت یک نظریه مرتفع کند. آن‌ها این تعلق نظر ما را به گسست، به تمامیت‌خواهی و حتی خشونت‌ورزی فکری متهم می‌کنند. مصداق چنین برخوردی را با گفتمان ملی در زدن برچسب توتالیتاریسم به مشروطه‌خواهان می‌توان عیان دید.

و اما شورای سیاست‌گذاری فصل‌نامه که همواره دغدغه بسط مباحث نظری در داخل گفتمان ملی را دارد، با تحلیل مباحث مطروحه در فضای اندیشه سیاسی کشور، شماره هفتم مجله را به موضوع «محافظه‌کاری» اختصاص می‌دهد. اما چرا محافظه‌کاری؟

با دقت به جو منفی که علیه جریان روشنفکری در کشور وجود دارد، به‌حدی که تبعات ویرانگر انقلاب ۵۷ محصول مالیخولیای روشنفکران قلمداد می‌شود؛ نیز ناظر بر تأثیرگذاری فضای سیاسی آمریکا و اروپا بر افکار عمومی ایران، تقید به «محافظه‌کاری»، راه‌حلی «جهان‌شمول» برای حل معضل «گلوبالیسم» و «فرآورده‌های روشنفکری چپ» انگاشته می‌شود.



بحث طباطبایی به‌طور خلاصه این است که به‌لحاظ نظری محافظه‌کاری در غرب اگرچه محلی از اعراب دارد، اما آنچه در ایران محافظه‌کاری خوانده می‌شود ربطی به نوع غربی آن ندارد و یا اگر بتوان نائینی یا مدرّس را محافظه‌کار اطلاق کرد، کدامیک از کسانی که خود را محافظه‌کار خطاب می‌کنند، مشی خود را در ادامه سنت این دو تعریف می‌کنند؟

نکته‌ای که می‌توانیم بر آنچه طباطبایی به‌عنوان نخستین نقطه‌نظرات در این باب بیان کرده بیفزاییم، آن است که متأثر از آرای فریدید، نصر، البته آل‌احمد و شریعتی و دیگر مدعیان سنت‌مداری، انقلابی در ایران رخ داده که آن را می‌توان مرتبط با ترم «انقلاب محافظه‌کارانه» دانست. مشابه چنین رخدادی در آغاز سده بیستم میلادی در جمهوری وایمار در آلمان رخ داد، که به‌لحاظ نظری اگرچه با افکار نازی‌ها لزوماً مترادف نبود، به‌لحاظ سیاسی پشتوانه محکمی برای ایدئولوژی نازیسم فراهم کرد.

اما در شباهت ایده موسوم به انقلاب محافظه‌کارانه در آلمان پس از جنگ جهانی اول تا به قدرت رسیدن هیتلر با آن تفکراتی که پشتوانه انقلاب محافظه‌کارانه ۵۷ شد، می‌توان به «نقادی از سنت»، در عین «ضدیت با مدرنیته» اشاره کرد. آثار شریعتی، آل‌احمد و فریدید پر است از نقد سنت ایرانی. شریعتی به مذهب سنتی شیعه، لقب شیعه صفوی داده بود، تا به‌جای این محصول تاریخی، شیعه‌ای خلاف خواص تاریخی آن علم کند که هم‌زمان

به‌معنای ارتجاع بورنی بود که هدفی جز اتحاد دوباره با کلیسای کاتولیک و کنار گذاشتن لائیسیتته و حتی پرچم سه رنگ فرانسه نداشت. در آلمان هم همین‌طور. در اسپانیا هم ایدون. در جنگ داخلی اسپانیا، جبهه محافظه‌کار وجود نداشت. از همین‌رو، فرانکو هنگامی که بعداً کشور را توسعه داد و مدرنیسم را آورد، نهایتاً در بادی امر مجبور شد که با کلیسا، فالانژها و جریانات ارتجاعی و سنت‌گرا کاملاً ائتلاف کند. بنابراین از فردای توسعه یافته شدن ما نیز باید صاحب جریانی محافظه‌کار مدرن باشیم. اما به‌عنوان فتح بابی بر مواضع ما، نخست واجب است خستو شد که همچون در بسیاری از دیگر حوزه‌ها، بهترین شروح را در فهم جایگاه محافظه‌کاری در ایران و نسبت آن با محافظه‌کاری در غرب در آثار شادروان دکتر «جواد طباطبایی» می‌توان یافت. در این رابطه، مصاحبه‌ای مربوط به هفده سال پیش را می‌توان نمونه آورد که در همین شماره بازچاپ شده است.

طباطبایی در این مصاحبه بر این باور است که:

«حساب سنت‌مداری و محافظه‌کاری اروپایی را باید از روایت وطنی آن جدا کرد. اگرچه من بحث‌های آنان را به‌طور کلی بی‌ربط می‌دانم، اما تصوّر می‌کنم که آنان توانسته‌اند نظرها را به برخی از ناهنجاری‌های ناشی از تجدّد جلب کنند، اما از بحث‌های آنان در ایران جز آشوب ذهنی نتیجه‌ای به بار نیامده است.»



فصل‌نامه ایران بزرگ فرهنگی، شماره سوم، احمد مسعود، کتابخانه دکتر محیی‌الدین مهدی، کابل

مدرنیته‌ستیز هم بود.

این جملات آل‌احمد را به‌دقت بخوانید:

«آدم غرب‌زده هرهری مذهب است. به هیچ چیز اعتقاد ندارد. اما به هیچ چیز هم بی‌اعتقاد نیست. یک آدم التقاطی است. نان به نرخ روز خور است. همه چیز برایش علی‌السویه است. خودش باشد و خورش از پل بگذرد. دیگر بود و نبود پل هیچ است. نه ایمانی دارد، نه مسلکی، نه مرامی، نه اعتقادی نه به خدا، یا به بشریت، نه در بند تحوّل اجتماع است، و نه در بند مذهب و لامذهبی. حتی لامذهب هم نیست هرهری است. گاهی به مسجد هم می‌رود. همان‌طور که به کلوپ می‌رود، یا به سینما.» مشابه با این حرف‌ها را با اغماض می‌توان در خلال نوشته‌های محافظه‌کاران آمریکایی مشاهده کرد. نظیر انتقاد آل‌احمد بر اخلاق عمومی ایرانیان را در کتاب خاطرات سفر ادوارد براون به ایران می‌توانید بیابید. با این تفاوت که آل‌احمد که منتقد چندوجهی بودن طبع ایرانی جماعت به‌عنوان پدیده‌ای است که حتی دین هم نمی‌تواند او را به خود چندان ملزم کند. این خلاف خواست آل‌احمد بود که می‌خواست چریک بسازد، سمپات حزبی تربیت کند، و مبارزان فدایی ایدئولوژی‌های ۵۷ تولید کند.

ادوارد براون اگر منتقد هرهری مذهب بودن ایرانیان بود، چون از بستری متفاوت یعنی از دریچه مؤمن مسیحی محافظه‌کاری، به «فارغ ز کفر و دین بودن» ایرانیان می‌نگریست. براون در کشوری بالیده بود که در آن غول‌هایی چون ادموند برک ظهور کرده بودند. کشوری که مشهور به سنت‌های پایداری است که در راه حفظ آن سنت‌ها عقلاً می‌توان محافظه‌کار بود. در مقابل، آل‌احمد اگرچه ظاهراً درد سنت دارد، خلاف محافظه‌کاری غربی معتقد به حفظ چیزی از دستبرد تجدد نیست. او حتی برخلاف شیخ فضل‌الله که زیر غلم او سینه می‌زند، خواهان تثبیت وضعیت حال، یا بازگشت به عقب نیز نیست، او صرفاً بازیگری در انقلاب محافظه‌کارانه چند دهه بعد است. انقلابی که اگرچه اسماً محافظه‌کارانه بود، خلاف مسماهی خود بساط سنت را برچید و در جای آن مبتذل‌ترین نوع همان غرب‌زدگی را نشان داد که خصم آن وانمود می‌کرد. بحث در این حیطة را به مجالی مفصل‌تر وامی‌گذاریم. چه خوانندگانی را که با پیچیدگی موضوع آشنایی ندارند، به بیراهه خواهد برد.

رفقای که مشی خود را محافظه‌کارانه قلمداد می‌کنند، اگر اندکی منتقدانه به مواضع خود بیندیشند، شاید روشن گردد که نمی‌توانند خود را در جلد محافظه‌کاران اروپایی یا آمریکایی قرار دهند و درون چنین قالبی برای ایران نسخه بپیچند. یک ایراد آن است که پس چه فرقی میان این عزیزان با همان چپ‌هایی

وجود دارد که منتقدشان هستند و سابقاً با رفتن داخل جلد نلین و گرامشی برای ایران نسخه می‌پیچیدند؟ مضر بودن این ایده‌ها برای ایران بابت نامنضم بودن آن‌ها به وضعیت ایران است، و نه خوبی یا بدی ذاتی‌شان، اگرچه خوب یا بد باشند. محافظه‌کار ایرانی اگر به جلد نویسنده کتاب «خدا و انسان در پیل» بخزد، آیا ممکن است که از منظر کشیشی مسیحی به وضعیت دانشگاه‌های آمریکا انتقاد کند؟ خیر! چون معادل چنین انتقاداتی در ایران برابر با مواضع رحیم پورازغدی و کجویی بر لامذهبی دانشجویان و دانشگاه‌هاست. اگرچه ویلیام باکلی می‌تواند بر چپ‌زدگی جو دانشگاه پیل انتقاد کند، اما ما نمی‌توانیم خود را جای او بگذاریم. سنت مسیحیت و وضعیت آمریکا حتی با اروپا هم متفاوت است، چه برسد به ما.

پرسی جدیدتر می‌توان مطرح کرد. آیا مشروطه‌خواه هوادار پهلوی بودن، با محافظه‌کار بودن، یک‌جا در زیر یک پرچم جمع می‌شود؟ پهلوی شمشیر برداشت و تمام آن سنت‌های اغلب ارتجاعی موجود را قطع کرد. رضاشاه یکصد سال پیش دستور داد، خلاف عرف حتی حال، بخشی از قبرستان سنگلج را که مادرش در آن به خاک سپرده شده بود با خاک یکسان کنند تا به‌جای آن خیابانی ساخته شود. پهلوی مجبور بود در دنیای جدید، جایی نو برای ایران تعریف کند. اغلب آنچه را که ما امروزه سنت خود می‌خوانیم، و احیاناً با مشی محافظه‌کارانه عزم حفاظت از آن را داریم، نوساخته‌های پهلوی است. نه که قبلاً نبوده؛ با این ترتیبات و محتوا برآمده از دولت مدرن پهلوی است. خواست ما باید این باشد که از نو و منوط به وضع جدید از آنچه پهلوی احیا کرد، تقلید کنیم. احیای دوباره نظام حکومت قانون می‌بایست مدنظر باشد. با زدن ماسک محافظه‌کاری، تحقیقاً چیزی از آنچه نمی‌فهمیم کاسته نمی‌شود.

مشکل دیگر، دشواری مرزبندی با «ارتجاع» است. جمهوری ۵۷، خود برآمده از ایده «انقلاب محافظه‌کارانه» است. این مطلب را می‌بایست دقیق‌تر شرح داد. اتخاذ مواضع محافظه‌کارانه در برابر ستیزه‌جویی‌هایی که جمهوری ۵۷ با سنت‌های ملی ایران می‌کند، به صرف ظرافت فوق‌العاده‌ای نیازمند است. از این بابت که احیای حکومت قانون در ایران و ارجاع به سنت‌های مدرنی که به‌لحاظ تاریخی حاصل تلاقی میراث ملی ما با مدرنیته بوده، با آنچه یک محافظه‌کار غربی درصدد حفظ آن از دستبرد مدرنیته است، اگرچه لفظاً هر دو محافظه‌کاری نامیده می‌شوند، اما در محتوا به‌واسطه زمینه‌های متفاوت، هریک در جهت خلاف آن دیگری حرکت می‌کند.

برای نمونه، تئوری‌پردازان جمهوری ۵۷ در حوزه موسیقی بسیار کوشیدند تا موسیقی ملی ایران را به عصر ماقبل اصلاحات کلنل





فصل نامه ایران بزرگ فرهنگی، شماره ۱ یکم، شادروان مرتضی ثاقب فر، فاز دوم شهرک اکباتان، تهران، تیرماه ۱۳۹۱

که می‌رفت در اثر حلول روح تجدد، به روده‌های پرخروش تبدیل شوند. به بیانی ساده، احتمالاً وجوهی از سنت‌های تمدن ایرانی در اثر انقلاب محافظه کارانه ۵۷ برابر همیشه از دست رفته باشد. خُب، با این حساب، اتخاذ موضعی محافظه کارانه در برابر اثرات ویرانگر انقلاب محافظه کارانه ۵۷، جز بدان معنا نیست که برای احیای سنت‌های خود، مجبوریم به دامان تجدد پناه ببریم. از طرفی دیگر، تقلید کورکورانه از محافظه کاری غربی ممکن است که آبی به آسیاب ارتجاع حاکم بریزد.

از دیگر سو، در صورت امکان برقراری نحله‌ای از محافظه کاری در ایران، مشروطه خواهان را بابت دفاع از آزادی‌های شکل گرفته در دوران پهلوی، با احتیاط و تسامح، می‌توان در ردیف «لیبرال‌های محافظه کار» قرار داد. در اینجا وجه تفاوت لیبرال‌های محافظه کار در دفاع از آزادی در مقایسه با رادیکال‌های چپ، در تعادلی است که محافظه کاران خود را ملزم می‌دانند که میان آزادی با مسئله امنیت و نظم اجتماعی ایجاد کنند. بنابراین می‌بایست مرز ظریفی میان وجوه سازنده محافظه کاری مدرن با ارتجاع ترسیم کرد. این ضرورت ایجاد تعادل میان آزادی با نظم اجتماعی به‌عنوان تجربه بازمانده از فجایع انقلاب فرانسه، نزد متفکرانی چون هگل بسیار مهم بود و بدین‌وجه هگل را به‌نوعی در زمره محافظه کاران مدرن می‌توان به شمار آورد.

نکته مدنظر ما در اتخاذ موضع منتقدانه در برابر محافظه کاری

بازگرداندن. این کوشش با هوشنگ ابتهاج در برنامه موسیقی رادیو، مدت‌ها پیش از رخداد سیاسی انقلاب ۵۷ آغاز شد. طی آن، نوازندگان و تصنیف‌سازان جریان موسیقی ملی به‌انحای مختلف از برنامه گل‌ها کنار گذاشته شدند تا عرصه به موسیقی سنتی‌ای واگذار شود که احساس می‌شد در برابر موسیقی ملی به آن اجحاف شده است. اشتباه نکنید، هر دو نوع موسیقی، سنتی بود. منتها یکی بار سنت را بر دوش خود حمل کرده، در عصر مدرن بر زمین گذاشته بود، اما دیگری اصرار داشت، که اصلاحات نوین، به سنت آسیب رسانده، پس واجب است که از عناصر مدرن غربی زدوده شود. این همان وجه محافظه کارانه انقلاب ۵۷ است که مشابه نمونه بالا در دیگر عرصه‌ها نیز اتفاق افتاده است. انقلاب محافظه کارانه ۵۷، با سنت‌های ملی ایران می‌ستیزید، یعنی منتقد سنت‌های ملی ما بود، چرا که از این فهم تهی بود که ادامه حیات سنت‌های ایرانی در عصر جدید، تنها از طریق پیوند با تجدد ممکن شده است. (یک لحظه آل احمد را به یاد بیاورید، که این لحظه فرخنده را نشانه استیلای غرب‌زدگی می‌پنداشت.) اما این تجددستیزی در گفتمان ۵۷، موجب شد که به‌جای آن سنت سنتی که در اوهم حضرات جریان داشت، غرب‌زدگی مبتدلی جایگزین شود. یعنی نه‌تنها اثرات تجدد غربی زدوده نشد، وجه مبتدل تجددستیزانه‌ای جای آن را گرفت که جویندگانی کم‌رمقی را برای ابد خشکانید

معاصر راه یافته است تا بابت آلوده بودن به ایدئولوژی‌های دوران خود، کل میراثشان نفی شود، ربطی به محافظه‌کاری ندارد. این چه نوع مشی محافظه‌کارانه‌ای است که طابق‌النعل بالنعل تیز «در خدمت و خیانت» آل‌احمد، «انگشت در جهان کرده و روشن‌فکر می‌جوید»؟ غرض آل‌احمد از این روش، تسویه‌حساب با میراث پهلوی و بر زمین زدن دولت‌مدن ایران بود. حال آنکه ما می‌بایست خلاف چنین روشی از این واقعیت سخن بگوییم که نهادهای مدرن پهلوی چگونه توانست میراث روشن‌فکرانی تا بدان حد ایدئولوژی‌زده را در خدمت فرهنگ و تاریخ ایران قرار دهد؟ این به معنی نفی نقادی علیه میراث شوم روشن‌فکری نیست. بلکه سوا کردن حوزه‌ها از یکدیگر است. اگر در مارکسیسم آن روزگار، همه‌چیز در خدمت ایدئولوژی قرار می‌گیرد، ما به همان بلایه مبتلا نتوانیم ماند. کسانی مثل شاملو یا ابراهیم گلستان، علی‌رغم کم‌توانی ذهنی در علم و عمل سیاسی، یعنی آنچه بابتش تخطئه می‌شوند، توسط نهادهای پهلوی به‌عنوان آجری در ساخت کاخ بلند فرهنگ ایران بکار گرفته شدند در این قطعه، محافظه‌کاری اگر معنایی داشته باشد، جز این نیست که از مصادره آثار این کسان توسط جریان‌های ضد ملی‌جولوگیری کنیم. محافظه‌کار که نمی‌تواند به‌طرزی رادیکال همه‌چیز را با یک چوب براند. در غرب جلوی سارتر، آرون غلم شد. در ایران، جلوی وجوه چپ در آثار نیما، خانلری وجود دارد. جلوی مصدق، فروغی.

آن است که ایران اگرچه تافته‌ای جدا بافته نیست، اما وضعیت آن آبستن تحولاتی پیش‌بینی‌ناپذیر است. ایران به‌قول یکی از «اهل معنا» چندان تکینگی (Singularity) دارد و فهم ما چندان از درک معمای او عاجز است که عاقلانه است در کاربرد هر اصطلاح و مفهومی احتیاط کرد. در بزنگاهی قرار داریم، یا در آستانه‌ای به سر می‌بریم که هر مفهوم انتزاعی می‌تواند با متضاد مینوی خود یک‌جا هم‌بستر شود. توضیح چنین وضعیتی و چرایی آن پیچیده است. شاید پرسیده شود که اگر وضعیت کنونی ایران تا بدین حد از اتخاذ مشی محافظه‌کارانه بی‌نیاز است، پس از چه بابت چند صد صفحه به این موضوع اختصاص داده شده است. خوب، طبیعتاً ما همان‌طور که بابت تجویز چیزی نیاز به شناخت درست از آن داریم، برای نطلبیدن آن نیز به‌طریق اولی نیازمند شناختی ژرف هستیم.

ثانیاً، ما اکنون در آستانه‌ای قرار داریم که از بستر تاریخ ایران می‌تواند مفاهیم نویی متولد شود. شاید نوعی از محافظه‌کاری که آن را نتوان با آنچه در غرب طی لفظی مشابه محافظه‌کاری اطلاق می‌کنند، قیاس کرد. بدین ترتیب، اگرچه منضم به پرسش‌های بنیادین ما به قطعیت نتوان مشخص کرد که محتوای محافظه‌کاری در ایران چه می‌تواند باشد و بر چه اصولی می‌تواند مستقر گردد، اما احتمالاً بتوانیم بگوییم که چه چیزهایی می‌تواند که نباشد. مثلاً تالی «چپ‌روی‌های کودکان» ی سابق، این هجمه‌ای که علیه همه شخصیت‌های فرهنگی، سیاسی و تاریخی

پی‌نوشت‌ها

۱. دکتر جواد طباطبایی به‌عنوان مبدع عنوان «انقلاب ملی» در بخش هفدهم از شرحی که بر آن دارد، می‌نویسد: «خاستگاه انقلاب ملی ایران، نوزایش آگاهی ملی و خودآگاهی مردم آن است. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، از ویژگی‌های مردم ایران، به‌عنوان ملتی تاریخی، همین خودآگاهی آنان است که از دیرباز تکوین و در همه دوره‌های تاریخی این کشور در همه شئون فرهنگی نیز جریان پیدا کرده است. در واقع، تاریخ ایران، به‌عنوان کشور خلاف‌آمد عادت‌ها، تاریخ دوره‌های ظهور این خودآگاهی است و همین ظهور خودآگاهی ملی و تداوم آن در تاریخ این کشور است که بقای آن را تضمین کرده است. انقلاب اسلامی و ایدئولوژی شریعتی چپی آن، واکنشی به این صورت جدید آگاهی ملی تجددخواه ایرانی بود. نسلی که در فاصله شهریبور بیست تا دهه چهل و پنجاه هنوز نتوانسته بود به این صورت نو خوکند «فجیع به کشتن خود برخاست»، اما بسیار زود متوجه شد که ترکیب ایدئولوژی شریعتی-چپی با آگاهی ملی تاریخی او سازگار نیست. با این همه، چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره کرده‌ام آن نسل تباہ حتی اگر می‌توانست در نظر بفرمهد که چگونه «فجیع به کشتن برخاسته است»، اما در عمل کار چندانی از او نمی‌شد انتظار داشت. اینجا بود که به تعبیری که پیش‌تر بکار بردم، آگاهی ملی سرپناهی نو پیدا کرد. جان و دل زنان، و جوانان به‌طور کلی، جایگاه همین سرپناه بود. فرق اساسی میان نسلی که در دهه اخیر، در «این روزگار غریب»، بالیده بود و نسل پیش از آن، این بود که این قدر توهم نداشت که نداند که «بر آتش سوسن و یاس قناری کباب می‌کنند». این نسل می‌دانست، از پدران خود یاد گرفته بود که «نور رادر پستوی خانه نهان باید کرد». اینک، این نسل به میدان آمده است؛ اینان «سریداران» زمان ما هستند و سری ندارند که بتوان کلاه بر آن گذاشت. این نسل، به‌خلاف پدران خود که «در عمل» در دوران جدید زندگی می‌کند که با آن «معاصر» واقعی است. نخستین بار در تاریخ معاصر ایران است که نسل جدید آن در حسرت آرزوی «بازگشت به خویش» بود، «در حال»، در دورانی زندگی می‌کند که با آن «معاصر» واقعی است. آنچه در این پدیدار شدن نسل جدید کربلاهای بسیار گذشته نیست، بلکه، «یک دست جام باده و یک دست زلف یار»، به میانه میدان آمده و آماده دست‌افشانی است. آنچه در این پدیدار شدن نسل جدید شگفت‌انگیز است، و البته درافتادن با او را مشکل می‌کند، این است که ساحت جهانی و تجددخواه او مانع از بسط ساحت آگاهی ملی او نشده است. نسل متفاوتی از ایرانی پا به میدان گذاشته است، از او شگفتی‌ها پدید خواهد آمد؛ آنچه من می‌توانم بگویم این است که از میدان بیرون نخواهد رفت!»

۲. «اصلاحات طلبان»، در اصل همان «انقلابیون رادیکال» ی بودند که علیه «اصلاحات» اساسی پهلوی به‌ویژه اصلاحات محمدرضا شاه که به «انقلاب» سفید موسوم بود، شورش کردند.

۳. احیا به بازگشت سلطنت به انگلستان در سال ۱۶۶۰ می‌گویند. بازگشت چارلز دوم به‌عنوان پادشاه (۱۶۶۰-۱۶۸۵) پس از دوره حکمرانی الیور کرامول.

۴. جنبش دانشجویی در ایران با ایده اصلی «تعهد به جای تخصص» ریشه در جنبش‌های دانشجویی دهه ۶۰ آمریکا، به‌ویژه ماه مه ۱۹۶۸ فرانسه دارد.











بخش اول

اندیشه انقلاب

وجوه دگرگونی و تطوّر انقلابی - استنفورد کوهن

شاهِ سوسیال رفورمیست و یک انقلاب نالازم - بهرام روشن ضمیر



وجوه دگرگونی و تطوّر انقلابی

استفورد کوهن
مترجم: یاسمین نادری

نخستین و چه بسا دشوارترین موضوعی که در بحث از دگرگونی انقلابی با آن برخورد می‌کنیم، تعریف اجزای تشکیل‌دهنده انقلاب است و نکته اینجاست که نه تنها حجم انبوه ادبیاتی که به مفهوم انقلاب پرداخته‌اند نیز کمکی شایانی به ما نمی‌کند، بلکه برعکس کاربرد این اصطلاح در ادبیات مزبور آن قدر متنوع و گسترده است که هر یک از آثار مربوطه معنای بسیار متفاوتی از آن را مدنظر دارند. این مسئله تا اندازه‌ای پیچیده شده که بعضی از بررسی‌ها تا آنجا پیشرفته‌اند که در فصول مختلف یک کتاب انقلاب را به شیوه‌های مختلفی تعریف کرده‌اند. محقق‌ی مثل امان^۱ بر این نظر است که دلیل عمده‌ای برای دلواپسی بابت این تکثر تعریفی وجود ندارد. در واقع، برای یک مفهوم انتزاعی و مجرد، هیچ تعریف اکمل و «حقیقی» وجود ندارد: تعریف، نه انعکاسی از مثل مطلق افلاطونی، بلکه صرفاً وسیله‌ای مربوط به معانی کلمات می‌باشد که ممکن است مفید باشد یا نباشد. بی‌گمان، از یک نظر سخن امان سخن راست و درستی است؛ هیچ تعریف «حقیقی» در کار نیست اما این مسئله موجب آرامش خیال پژوهشگری که با گستره وسیعی از انتخاب‌ها روبروست، نمی‌گردد و به‌طور مشخص باید گفت که برخی تعاریف برای تحلیل مفهوم انقلاب به‌نحو چشمگیری از سایر تعاریف سودبخش‌ترند.

گستره مفهومی اصطلاح انقلاب متغیر است و فقط راجع به تحولات و تغییرات سیاسی بنیادین به کار نمی‌رود. در معانی وسیع‌تر، این کلمه در خصوص انتقال از عصر کشاورزی به دوره صنعتی به‌ویژه در ممالک غربی، به کار برده می‌شود که در آنجا صنعتی شدن به‌همراه شهرنشینی که محصول آن بوده، بر آخرین مرحله توسعه این جوامع اثرات بسیار چشمگیری داشته است و این‌گونه ما صاحب پدیده‌ای گشته‌ایم که اکنون به‌عنوان انقلاب صنعتی شناخته می‌شود. نزدیک‌تر از آن دوره، ما انقلابی را در زمینه وسایل ارتباطی تجربه کرده‌ایم: اول اینکه، رادیو و تلویزیون امر انتقال اطلاعات را دستخوش انقلاب قرار داده است. دوم اینکه، پیشرفت‌های عظیم در تکنولوژی کامپیوتر و تلفن این امکان را مهیا ساخته است که پژوهش‌های علمی به یک نرخ رشد بی‌سابقه و شگفت‌انگیزی دست یابند.

همچنین به‌واسطه حمل و نقل انبوه با قطار ماشین یا هواپیما امکان حرکت سریع مردم به وجود آمده است. در دیگر ابعاد زیست نیز پیشرفت‌های به‌دست‌آمده در

تکنولوژی غذایی باعث پیدایش پدیده‌ای شده که به‌ویژه در بسیاری از کشورهای در حال توسعه به «انقلاب سبز» مشهور گشته است. اگرچه در این زمینه، همچنان شاهد مشکلاتی هستیم اما به هر روی، محصولات غذایی در بسیاری از نقاط به‌طرز چشمگیری افزایش یافته است. همچنین در حال حاضر، جوامع صنعتی با تغییرات ریشه‌ای در ارزش‌های مربوط به نقش جنسیت‌های مختلف دست به‌گریبان‌اند. این انقلاب جنسی باعث ایجاد گروه‌هایی نظیر نهضت آزادی زنان و جنبش آزادی جنسی شده و سازمان‌های برنامه‌ریزی مربوط به خانواده را بیش از پیش مهم ساخته است. با توجه به این کاربرد وسیع اصطلاح انقلاب، دیگر جای تعجبی ندارد که کرین برینتون در شروع کتاب خود این عبارت را می‌آورد: «انقلاب واژه انعطاف‌پذیر و قابل انبساطی است.» به‌درستی می‌توان گفت درکی شهودی وجود دارد که بر اساس آن اصطلاح «تغییر انقلابی»^۲ مفهوم واقعه‌ای بنیادین را پیش چشم می‌آورد که طی آن قالب‌های کهن از میان رفته و یا دست‌کم در حال جایگزین شدن با نگرش‌های جدید و معمولاً تجربه‌ناشده می‌باشد. بدین ترتیب، آن هنگام که از فنون نوینی در علم پزشکی همچون استفاده از کبد مصنوعی یا از شیوه‌های نگارشی جدیدی مثل آنچه جیمز جویس به کار برده، سخن می‌گوییم، قدر متیقن صفت «انقلابی» صفت مناسبی است. حتی وقتی عنوان انقلابی را بر فنون نظامی مدرن می‌نهییم، اصطلاح مناسبی را به کار برده‌ایم. جنگ برق‌آسای^۳ آلمان در طی دومین جنگ جهانی با اجرای هماهنگ حملاتی که برای نخستین بار نیروهای مکانیزه زمینی و هوایی را به کار می‌گرفت به‌نحو مؤثری هنر جنگ را دستخوش انقلاب ساخت. قدرت و تحرک آلمان در این جنگ نمایانگر دگرگونی و تحول کاملی در استراتژی‌های به کار گرفته شده در جنگ جهانی اول بود. در جنگ جهانی اول، انجام حمله در امتداد یک جبهه مستقیم و با به‌کارگیری نیروهای پیاده‌نظام و سواره‌نظام معمول بود. در نبردهای سال‌های ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵، آلمانی‌ها لشکرهای خود را در نواحی انتخاب‌شده‌ای متمرکز ساخته و از تانک به‌عنوان یک سلاح تهاجمی استفاده کردند. سایر کشورها برای آنکه بتوانند به‌صورتی موفق در برابر آلمان‌ها ایستادگی کنند، باید اقدام به متحول‌سازی سیستم‌های نظامی خود می‌کردند. ولی تا زمان انجام این تغییر، آنان علی‌رغم برتری قدرتی که از لحاظ شمار تسلیحات و

در دوره‌های اخیر، این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند؟» و یا «چه کسی باید قدرت را در دست داشته باشد؟» با پرسش دیگری تکمیل شده است. علمای علم سیاست معاصر، توجه خود را به مسئله عملی نحوه توزیع قدرت در جامعه معطوف ساخته‌اند. لیکن این محققین نتوانسته‌اند به تعریفی از قدرت که مورد قبول اکثریت باشد دست یابند



لشکرها داشتند از مقابله با آلمان عاجز و ناتوان بودند. بدین ترتیب، از طریق درک اشارات ضمنی این گونه دگرگونی‌هاست که می‌توانیم تصویری از معنای انقلاب به دست آوریم. با این همه، هیچ اتفاق نظری در میان نظریه‌پردازان اجتماعی و جامعه‌شناسان بر روی هیچ تعریف مفهومی رضایت‌بخش و پذیرفته‌شده‌ای راجع به این مفهوم وجود ندارد. به‌طور مثال، تعریف انقلاب به‌مثابه تغییر گروه حاکمه در یک کشور از راه توشل به خشونت، با تعریف انقلاب به‌معنای دگرگونی بنیادین ارزش‌های موجود و مستقر در جامعه شباهتی ندارد. البته این تنها اصطلاح انقلاب نیست که چنین بغرنج است و مشکل‌آفرین. برای به‌فهرست درآوردن تعاریف بی‌شماری که در علم سیاست متداول است کوشش‌های درخور پسند و ستودنی‌ای انجام پذیرفته است. با وجود این، چنین جهدهایی آن‌چنان که انتظار می‌رود اثربخش نبوده و همچنان ما شاهد آشفتگی مفهومی زیادی هستیم. به‌عنوان مثال، از زمان شکل‌گیری اولیه علم سیاست افراد بسیاری، قدرت را به‌عنوان داده اصلی این دانش تلقی نموده‌اند. تا پیش از دوره افلاطون، فلاسفه به مسئله توزیع قدرت در درون یک جامعه علاقه‌مند بودند. این ملاحظه هنجاری که در یک جامعه خاص، چه کسی باید قدرت داشته باشد و چه کسی نباید صاحب قدرت باشد برای بیش از دو هزار سال مطرح بوده است. با توجه به واقعیت برخورد‌های مداوم و رو به افزایش مردم با اولیای امور در کلیه جوامع، ظاهراً امکان وصول به پاسخ پرسش مذکور، امروزه نیز به‌هیچ‌وجه آسان‌تر از زمانی نیست که فلاسفه یونان نگران و دل‌مشغول این مسئله بودند. به‌احتمال زیاد، مشکل یادشده در امروز

◇ دو مسئله را می‌توان به‌عنوان عوامل دشوارتر شدن مطالعه پدیده انقلاب ذکر کرد: اول اینکه، در میان بسیاری از پژوهشگران انقلاب تفاوت چشمگیری در زمینه تعریف این پدیده وجود دارد. دوم اینکه، آن جوهری از انقلاب که غالب محققین مایل به ارتباط دادن آن‌ها با این پدیده هستند، از حیث اندازه‌گیری و سنجش بسیار دشوارند

نسبت به گذشته پیچیده‌تر هم شده است. انقلاب در وسایل ارتباط جمعی به ایجاد توده‌ای مطلع‌تر و آگاه‌تر کمک بسیاری نموده است. امروزه، رهبران بیشتر از گذشته در معرض قضاوت توده‌های تحت حاکمیت خود هستند. از جهت احتمال وجود شکاف نسلی این امکان وجود دارد که پاسخ هر یک از این دو دسته به این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند»، به‌طرز چشمگیری با یکدیگر تفاوت داشته باشد. در دوره‌های گذشته که [جوامع] شاهد ثبات بیشتر و تحوّل کمتری بوده‌اند، توده‌های کم‌اطلاع‌تر به‌ندرت حق حکمران یا حکمرانان خاص را در زمینه دست داشتن مواضع اصلی اقتدار به‌زیروسؤال می‌کشیدند.

در دوره‌های اخیر، این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند؟» و یا «چه کسی باید قدرت را در دست داشته باشد؟» با پرسش دیگری تکمیل شده است. علمای علم سیاست معاصر، توجه خود را به مسئله عملی نحوه توزیع قدرت در جامعه معطوف ساخته‌اند. لیکن این محققین نتوانسته‌اند به تعریفی از قدرت که موردقبول اکثریت باشد دست یابند. در واقع، ریشه مجادلات مربوط به توزیع قدرت در یک جامعه، ناشی از همین ناتوانی برای دستیابی به توافق نظر پیرامون مفهوم اصطلاح «قدرت» است. در نتیجه تفاوت بودن تعاریف، یافته‌های پژوهش نیز از الگوهای مختلفی پیروی می‌کنند. مشکل اینجاست که دقیقاً معلوم نیست که آیا این یافته‌ها، منعکس‌کننده تعاریف مختلفی هستند که کار پژوهش با آن‌ها آغاز شده یا نمایانگر شرایط خاص سیستم‌هایی می‌باشند که مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. به‌طور مثال، برخی از پژوهشگران ترتیبات هر می‌شکل و سلسله‌مراتبی قدرت، و برخی دیگر آرایش به نسبت پراکنده قدرت را مشخص ساخته‌اند. آیا این یافته‌ها به‌راستی نمایانگر ترتیبات اجتماعی خاص جوامع مورد تحلیل هستند یا اینکه تنها ناشی از تعریف خاصی از قدرت‌اند که در تحلیل به کار رفته است؟ ریکر^۴ در مقاله‌ای که خصوصاً مربوط به تجزیه و تحلیل تصوّرات یا تعاریف گوناگون قدرت است، خاطر نشان می‌سازد که در پرداختن به این اصطلاح «طبقه‌بندی تا آن میزانی که نیاز است، پیشرفت نکرده است به‌طوری که هنوز هم در زمان کاربرد لفظ قدرت به‌هیچ‌وجه مطمئن نیستیم که درباره چه چیزی سخن می‌گوییم».

وی سپس به بررسی پنج تعریف صوری مختلف از قدرت می‌پردازد. ریکر از طریق بیان هر یک از آن‌ها به





چشمگیری در زمینه تعریف این پدیده وجود دارد.

دوم اینکه، آن وجوهی از انقلاب که غالب محققین مایل به ارتباط دادن آن‌ها با این پدیده هستند، از حیث اندازه‌گیری و سنجش بسیار دشوارند. در پرداختن به هر یک از تئوری‌ها و مدل‌های مورد مطالعه، تعریفی را که به‌عنوان نقطه شروع به کار می‌رود باید دقیقاً درک کرد. بدین ترتیب، نه فقط می‌توان به تشریح امری پرداخت که از دید آن تئوری یا مدل به‌عنوان انقلاب شناخته می‌شود، بلکه همچنین پیامدهای آن تعریف یعنی اینکه چه چیزی انقلاب نیست را نیز می‌توان مشخص ساخت. این نکته به‌ویژه در هنگام بررسی آن دسته از قیام‌های خشونت‌آمیزی مثل تظاهرات دانشجویی در ایتالیا، یونان یا مکزیک که بر اساس باور من نمی‌توان آن‌ها را انقلاب دانست، از اهمیت چشمگیری برخوردارند. از طرفی دیگر، یک انتخابات در شیلی و روی کار آمدن رئیس‌جمهوری مارکسیست و متعهد به ایجاد تحولات عمیق اجتماعی می‌گردد، به‌نحو قابل‌تصویری می‌تواند واقعه‌ای از یک انقلاب باشد.

تعریف انقلاب

به‌طور کلی، تعاریف ارائه‌شده برای انقلاب در دو طبقه بسیار کلی قرار می‌گیرند. البته در این میان، تعاریفی هم وجود دارند که در چارچوب این طبقه‌بندی دوگانه قرار نمی‌گیرند. دسته نخست، شامل آن‌گونه تحولاتی است که می‌توان آن‌ها را انقلاب کبیر نامید. کرین برینتون، جورج پتی، زیگموند نیومن و برخی از چهره‌های سرشناس سنت مارکسیستی مانند لنین و مائو و کاسترو، از جمله کسانی هستند که تعریفشان از انقلاب در این دسته جای می‌گیرد. این‌گونه انقلابات شامل انقلاب‌های فرانسه و آمریکا متعلق

زبان ریاضی در می‌یابد که این تعاریف «نقاط اشتراک اندکی دارند». او در پایان نتیجه می‌گیرد که برای چنین ابهامی «جایی در فلسفه یا علم وجود ندارد». به‌استثنای زمانی که درباره امر مورد مطالعه خود وقوف کامل داریم، نتایج بررسی ما باید همواره مورد تشکیک قرار گیرد و همین امر دلیلی است بر آنکه در دانش مسائل سیاسی جایی برای ابهام مفهومی وجود ندارد. اصطلاحات باید برای افراد دخیل در یک رشته خاص از تحقیق، روشن و واضح باشد زیرا همان‌طور که همپل^۵ می‌گوید هدف از تشریح اصطلاحات «کاهش محدودیت‌ها، ابهامات، و ناسازگاری‌های موجود در کاربرد متداول اصطلاحات از طریق ارائه تعابیر جدیدی است که وضوح و دقت این اصطلاحات و نیز قابلیت کاربرد آن‌ها را در فرضیه‌ها و نظریه‌ها به مدد نیروی تبیین‌گر و پیشگویی‌کننده افزون می‌سازند».

فرضیه‌ها را می‌توان به آزمون کشید و نتایج را می‌توان به مقایسه گذاشت، و در خلال مقایسه این نتایج ممکن است امکان بسط اصول کلی سودمندی فراهم آید که بعدتر به پیدایش بعضی تئوری‌ها منجر گردد. اما در صورتی که پژوهشگران مفاهیم خود را به‌روش یکسانی تعریف نکنند مقایسه اگر نه ناممکن دست‌کم قابل‌تردید جلوه می‌نماید. چنان‌که ریکر گفته است اگر تعاریف گوناگون و متنوع باشند، محققین در اصل به بررسی پدیده واحدی نخواهند پرداخت. در عین حال که بسیاری از تعاریف انقلاب دارای برخی وجوه مشترک‌اند ولی از طرف دیگر تنوع قابل‌ملاحظه و چشمگیری در میان سایر تعاریف وجود دارد. این اختلاف در برخی موارد چنان عمیق است که اصولاً می‌توان نتیجه گرفت که نویسندگان مذکور در مورد پدیده یکسانی سخن نمی‌گویند. به‌علاوه، باید متذکر شد که برخی از جنبه‌های تحول انقلابی که در تعاریف ارائه‌شده توسط اکثر نویسندگان از عمومیت خاصی برخوردارند (به‌خصوص وجه استحاله ارزش‌ها و خشونت) در واقع، به فهم انقلابات و علل وقوع آن‌ها کمک چندانی نمی‌کنند. استحاله ارزش‌ها و خشونت آن‌چنان مفاهیم دشواری برای اندازه‌گیری و ارزیابی هستند که از حیث تفکیک علل و پیامدهای انقلابات شاید عوامل دیگر برای تحلیل سیستماتیک کارسازتر باشند. بدین ترتیب، دو مسئله را می‌توان به‌عنوان عوامل دشوارتر شدن مطالعه پدیده انقلاب ذکر کرد: اول اینکه، در میان بسیاری از پژوهشگران انقلاب تفاوت

اگر انتقال قدرت به صورت قانونی انجام پذیرد نمی‌توان آن را یک انقلاب نامید. حتی پیروزی انتخاباتی حزب کارگر انگلیس در سال ۱۹۴۵ و برنامه قانون‌گذاری متعاقب آن نیز که به تحولات ژرفی در برخی ابعاد زندگی انگلیسی‌ها انجامید را نمی‌شود تحت انقلاب لحاظ کرد. چنین تحولاتی صرفاً بخشی از روند سیاسی عادی این کشورها محسوب می‌شوند



نازیسم عوض جمهوری وایمار در سال ۱۹۳۳ را نباید چنین قلمداد کرد. اگر انتقال قدرت به صورت قانونی انجام پذیرد نمی توان آن را یک انقلاب نامید. حتی پیروزی انتخاباتی حزب کارگر انگلیس در سال ۱۹۴۵ و برنامه قانون گذاری متعاقب آن نیز که به تحولات ژرفی در برخی ابعاد زندگی انگلیسی ها انجامید را نمی شود تحت انقلاب لحاظ کرد. چنین تحولاتی صرفاً بخشی از روند سیاسی عادی این کشورها محسوب می شوند.

در واقع، در میان کلیه نویسندگان این طبقه، گرایشی در جهت تلقی انقلابات نه به مثابه بخشی از روند سیاسی عادی و «هنجارمند» آن کشور بلکه به عنوان تغییراتی بزرگ و ناگهانی، یا دگرگونی هایی فوق قانونی وجود دارد. نتیجه نهایی این روند سیاسی «هنجارمند» ممکن است به طرز چشمگیری متفاوت از حالت ابتدایی باشد ولی این موضوع اهمیتی ندارد. اگر روند انتخابات منجر به قدرت یابی طبقه جدیدی از حاکمان شود که پس از روی کار آمدن دست به دگرگون سازی و تحوّل در ساختارهای سیاسی و اجتماعی آن کشور خاص بزنند، بر مبنای مفهوم گسترده تر انقلاب نباید قائل به وقوع انقلاب شد. این شرط در خصوص مکتب انقلابات کبیر نیز صادق است. تفاوت اساسی بین این دو مکتب آن است که نظریه پردازان مکتب «انقلابات کبیر» گرایش به اتخاذ دیدگاهی انحصارگرایانه در مورد اجزای تشکیل دهنده انقلاب دارند. به نظر آنان، تنها تعداد اندکی از موقعیت هایی که در آن ها تحولات ریشه ای حادث می شود را می توان انقلاب نامید. مکتب دوم فقط دو جنبه از تحوّل اجتماعی را به بررسی می گذارد. این مکتب تنها این پرسش را طرح می کند که «تحوّل چگونه صورت گرفته است؟» پس عملاً آن قدری که به جنبه «قانونی یا غیرقانونی بودن» و خشونت آمیز یا مسالمت آمیز بودن تحولات علاقه مند است، به موضوع تحوّل یا میزان گستردگی آن، یا اینکه در واقع آیا دگرگونی دیگری هم رخ داده است یا نه علاقه نشان نمی دهد. مطابق تعریف این مکتب یک انقلاب صرفاً عبارت است از تحوّل غیرقانونی و خشونت آمیز. مکتب «انقلابات کبیر» تنها به نحو جزئی متوجه قانونی بودن روند تحوّل یا کیفیت وقوع آن می باشد. اعضای این مکتب عموماً متفق القول هستند که تغییرات قانونی قدرت، بخشی از وضعیّت انقلابی را تشکیل نمی دهند اما نظریه پردازان انقلابات کبیر از این هم فراتر می روند. اینان بر این نظرند که تحوّل انقلابی ابعاد متعدّدی دارد و تنها با

به قرن هیجدهم و دو انقلاب عمده قرن بیستم یعنی انقلاب روسیه و انقلاب چین می گردد. گفتنی است که انقلاب های الجزایر، کوبا و مکزیک را نیز هرچند با قدری تسامح و البته مناقشه آمیز می توان در این طبقه قرار داد. اما از طرفی دیگر، وقایعی نظیر تسخیر قدرت توسط ارتش برزیل در سال ۱۹۶۴ را نمی توان در این دسته بندی جای داد. هرچند که این بدان معنا نیست که همه کودتاهای نظامی بنا به تعریف، خارج از این گروه قرار می گیرند، چرا که کودتای ارتش مصر در سال ۱۹۵۲ را می توان بنا به دلایلی به عنوان بخشی از یک انقلاب تلقی کرد.

نمونه تعریفی این چنینی از انقلاب را پتی عرضه کرده است. وی یک انقلاب کبیر را به عنوان «تجدید بنای دولت» تعریف می کند و می گوید که این نوع انقلاب در بردارنده نتایج عظیمی برای جامعه یا جوامع مورد نظر می باشد. پیامدهای این نوع انقلاب چنان است که حالت نهایی و حالت ابتدایی نظام از برخی جهات هیچ تشابهی با هم ندارند. محتمل است که چنین تغییراتی در اسطوره دولت، ترتیبات ساختاری، اشکال رهبری یا نهادهای سیاسی حادث شود. دومین دسته از تعاریف، به نحو بارزی گسترده تر بوده و البته غالب تحولات عمده دسته نخست را نیز شامل می شود. علاوه بر این، چنین طبقه ای در برگیرنده کلیه انتقال قدرت های فوق قانونی و یا خشونت آمیز نیز می گردد.

چالمرز جانسون، رودولف رومل^۶، ریموند تانتر^۷، پیتر کالورت^۸ و جیمز دیویس از جمله نظریه پردازان این مکتب اخیر هستند. مطابق دیدگاهی که در این نوع تعریف لحاظ شده، کودتای سال ۱۹۶۷ ارتش یونان را که طی آن ارتش قدرت را به دست گرفت، می توان یک اقدام انقلابی به حساب آورد؛ در مقابل اما جایگزینی

حتی اگر انقلاب باعث دگرگونی و تغییر بنیادین ارزش های یک جامعه هم نگردد (چرا که با توجه به انعطاف پذیری پارادایم های فرهنگی چنین رخدادی از جانب بعضی محققین انقلاب واقعه ای نامحتمل به حساب می آید) اما شرکت کنندگان در انقلاب این طور احساس می کنند این نظم کهنه که در حال اضمحلال و فروپاشی است، از صحنه تاریخ محو خواهد شد





علی‌رغم اهمیت بنیادین عنصر تغییر ارزش‌ها در تعاریف انقلاب، باید توجه داشت که این مفهوم اساساً به دشواری تن به بررسی علمی می‌سپارد. سخن گفتن از استحاله بنیادین ارزش‌ها یا اسطوره جامعه بسیار ساده است. ما در زمانی که از «منش ملی» سخن به میان می‌آوریم، در واقع به طور ضمنی به وجود الگوهای رفتاری معینی اشاره داریم که ارزش‌های مورد وثوق مردم را در خود منجلی می‌کند

نظر گرفتن همه یا برخی از این ابعاد است که انسان قادر به تبیین این مطلب می‌گردد که آیا انقلابی در گذشته رخ داده است، یا در زمان حاضر در حال وقوع است، و یا در آینده رخ خواهد داد.

استحاله ساختار ارزشی یا اسطوره‌های آن سیستم خاص، تغییر ساختار اجتماعی، تحوّل در نهادهای سیاسی، قانونی بودن یا غیرقانونی بودن تحوّل، تغییر نخبگان چه از نظر افراد و چه از نظر ترکیب خشونت اجتماعی، و عنصر خشونت در زمره ابعاد و وجوه انقلاب هستند که مطرح می‌باشند.

این ابعاد از رهیافت‌های متعددی که درباره انقلاب صورت گرفته استخراج شده است. ابعاد فوق نمایانگر آن است که در میان بسیاری از دانشمندان توافق نسبی وجود دارد؛ اما نه به این صورت که هر نظریه‌پردازی از مکتب «انقلابات کبیر» لزوماً درباره تمامی این ابعاد نظر موافق داشته باشد. تنها معدودی از تعاریف شامل همه این ابعاد می‌شوند و غالب تعریف‌ها تنها شمار اندکی از این ابعاد را شامل می‌شوند. برخی از ابعاد فوق‌الذکر دلالت گسترده‌تری نسبت به سایرین دارند، و در واقع ممکن است متضمن وجود یا شمول سایر ابعاد باشند.

استحاله ارزش‌ها

بسیاری از نظریه‌پردازان، استحاله ارزش‌ها را نقطه عطف و شاید مهم‌ترین وجه مشخصه یک انقلاب به شمار می‌آورند، این مطلب به‌ویژه درباره نظریه‌پردازان غیرمارکسیست صادق است. به‌طور مثال، پتی عقیده دارد که یک انقلاب کبیر انقلابی است که در آن تجدید بنای نهاد دولت توأم با این فرآیند است که یک اسطوره به‌عنوان راهنمای عمده انسجام‌آفرین در فرهنگ، به‌جای اسطوره‌ای دیگر می‌نشیند. هانتینگتون نیز انقلاب را یک تحوّل داخلی سریع، بنیادین و خشونت‌آمیز در زمینه ارزش‌های مسلط و اسطوره یک جامعه تعریف می‌کند. نیومن انقلاب را به گسترده‌ترین نحو مورد ملاحظه قرار داده و آن را به‌مثابه یک تحوّل جامع و بنیادین در... اسطوره مسلط نظم اجتماعی می‌شناسد. البته این به معنی آن نیست که استحاله ارزش‌ها تنها معیار مورد استفاده در خصوص انقلاب باشد چرا که در واقع نیز چنین نیست. تغییر شخصیت‌ها و خشونت نیز مهم‌اند اما برای اندازه‌گیری میزان تحوّل که به‌عنوان پیامد انقلاب رخ می‌دهد، مسئله استحاله ارزش‌ها

مقیاس اساسی‌تری است. کووه‌ن در اثری که تأثیر بسزایی بر دانش سیاسی و نیز بر علوم طبیعی داشته بیان می‌دارد که علت وقوع انقلابات سیاسی آن است که «جناح‌های انقلاب در مورد چارچوب نهادینی که تغییر سیاسی باید در داخل آن چارچوب کسب شده و ارزیابی شود اختلاف نظر دارند». بدین ترتیب، عدم توانایی در رفع اختلاف موجود میان شیوه‌های متفاوت «نگرش به جهان»، نهایتاً به الغای شیوه قبلی ارزیابی اهداف و مسائل اجتماع و جایگزین کردن آن با دیدگاهی جدید از جهان منجر می‌شود. انقلاب مارتین لوتر در آلمان در آغازهای سده شانزدهم و یا فاصله گرفته سلطنت انگلیس از کلیسای رم در دوره تئودور می‌تواند مصداق چنین تحوّل در حوزه مذهبی باشد. در عرصه علمی نیز انقلاب کوپرنیکی بیانگر چنین تحوّل است. حتی اگر انقلاب باعث دگرگونی و تغییر بنیادین ارزش‌های یک جامعه هم نگردد (چرا که با توجه به انعطاف‌پذیری پارادایم‌های فرهنگی چنین رخدادی از جانب بعضی محققین انقلاب واقعه‌ای نامحتمل به حساب می‌آید) اما شرکت‌کنندگان در انقلاب این‌طور احساس می‌کنند این نظم کهنه که در حال اضمحلال و فروپاشی است، از صحنه تاریخ محو خواهد شد. هانا آرنت بر این عقیده است که مفهوم جدید انقلاب «امری غیرقابل انفکاک از این تصوّر است که سیر تاریخ

در بردارنده کوششی در راستای معلوم ساختن احساس شرکت کنندگان در انقلاب دایر بر این باشد که جهان در شرف تغییر است. همچنین ممکن است متضمن طرح این پرسش باشد که آیا ارزش‌های هدایت‌کننده اعمال افراد تغییر یافته‌اند یا نه. اگر وجه ارزشی، تنها وجه مورد استفاده در تعریف انقلاب باشد، بنابراین شیلی در دوران ریاست‌جمهوری سالوادور آلنده یک انقلاب را تجربه نموده است. از سوی دیگر، کشور ایرلند که در طی سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۳، دوره‌ای از خشونت قابل‌ملاحظه را از سر گذراند و در آخر به استقلال رسید، ابداً انقلابی نداشته است. ظاهراً ارزش‌های دموکراسی پارلمانی که توسط بریتانیایی‌های مسلط بر ایرلند ترویج یافته بود، پیش از جنگ استقلال وجود داشته و از آن زمان تا کنون نیز تغییری در این امر رخ نداده است. دموکراسی پارلمانی ایرلند از زمان بنیان‌گذاری دولت آن کشور بی‌وقفه به کار خود ادامه داده و موفقیت آن دلیلی است بر اینکه نهال این سیستم جدید در زمین حاصلخیزی کاشته شده است.

علی‌رغم اهمیت بنیادین عنصر تغییر ارزش‌ها در تعاریف انقلاب، باید توجه داشت که این مفهوم اساساً به دشواری تن به بررسی علمی می‌سپارد. سخن گفتن از استحاله بنیادین ارزش‌ها یا اسطوره جامعه^۱ بسیار ساده است. ما در زمانی که از «منش ملی»^۲ سخن به میان می‌آوریم، در واقع به‌طور ضمنی به وجود الگوهای رفتاری معینی اشاره داریم که ارزش‌های مورد وثوق مردم را در خود متجلی می‌کند.

اگر از مجموعه تغییراتی که پس از جنگ جهانی دوم در رفتار و نگرش آلمانی‌ها بروز کرده است حرفی به میان می‌آوریم، در واقع داریم به استحاله ارزش‌ها اشاره می‌کنیم. ولی اثبات وقوع چنین تغییراتی به‌طور کل مسئله‌ای دیگر است. تعیین ارزش‌های یک جامعه باثبات کاری بسیار دشوار است، چه برسد به پرداختن به ارزش‌های در حال تحول که چه‌بسا دشوارتر هم هستند. با این وجود، خوشبختانه از طریق کاوش در سایر جنبه‌ها می‌توانیم در این مورد که «آیا استحاله‌ای در ارزش‌های یک جامعه رخ داده است یا نه» اظهار نظر کنیم. تعاریفی که حول سایر ابعاد تحول انقلابی دور می‌زنند در مقایسه با دیدگاهی که معتقد است انقلاب را می‌توان به‌وسیله میزان دگرگونی ارزش‌های جامعه موردسنجش قرار داد قابلیت کاربرد و بررسی بسیار بیشتری در جهان واقع دارند.

ناگهان از نو آغاز می‌شود و داستانی تازه که هرگز هیچ‌گاه گفته یا دانسته نشده به‌زودی آشکار می‌گردد». تلقی انقلاب به‌عنوان احساس آغازی نو با تحولات خاصی پیوند دارد که در غرب در دوران قبل از انقلابات فرانسه و آمریکا رخ داده است. دنیوی شدن یا سکولار شدن سیاست، هرچند تنها تحولی نبود که به احتمال فزاینده وقوع دگرگونی انقلابی منجر گشت ولی مهم‌ترین تغییر بود. در اعصار گذشته پادشاهان به اتکای حق الهی حکومت می‌کردند اما در طول سده‌های شانزدهم و هفدهم میلادی، نقش پادشاهان از حیث قانونی زیر سؤال رفت و پیش از وقوع دو انقلاب اولیة فرانسه و آمریکا، سلطنت از ردای مذهبی خود خلع شده بود. این عرفی شدن امور سیاسی به فرآیندی طولانی منجر گشت که اکنون به‌عنوان انقلاب انگلیس و نیز انقلابات آمریکا و فرانسه شناخته می‌شود. در جریان انقلاب انگلیس نقش پادشاه و پارلمان برای همیشه دگرگون شد، به‌طوری که شاه دیگر توانایی این را نداشت که قدرت خود را به‌وسیله اشاره به حق الهی حکمرانی توجیه نماید. بنابراین، وجه مهمی از هرگونه تصویری پیرامون انقلاب را باید در ایده تغییر ارزش‌ها یافت. این جنبه‌ها را می‌توان به‌وسیله تحلیلی کاملاً نظری در خصوص بنیان‌های فلسفی دوره‌های ماقبل و مابعد وقوع تغییر در گروه‌های حاکمه نشان داد. این تحلیل، ممکن است



تغییر و تحوّل ساختاری^{۱۱}

تغییر ساختار اجتماعی موجود به عنوان نشانه تحوّل انقلابی دومین وجه و جنبه‌ای است که در موضوع تعریف انقلاب می‌توان به کار گرفت؛ چرا که بسیاری از نظریه‌پردازان، تحوّل ساختاری را مؤلفه عمده انقلاب می‌شناسند. به عنوان نمونه، نیومن معتقد است که تغییر ساختار اجتماعی و نحوه کنترل ثروت اقتصادی عناصر اساسی فرمول انقلابی هستند. اما از میان همه افرادی که انقلاب را به عنوان تحوّل ساختار اجتماعی می‌شناسند هیچ‌کدام به اندازه مارکس مؤثر و بانفوذ نبوده‌اند. سنت مارکسیستی در کل به شدت آمیخته به اندیشه‌ای است که می‌گوید انقلاب یعنی استحاله ساختار اجتماعی. به عقیده مارکس، انقلاب گذار یا انتقال از یک دوره تاریخی به دوره‌ای دیگر است. هر دوره تاریخی خاص به وسیله یک شیوه تولید مشخص می‌شود و رابطه و مناسبات میان طبقات که نمایانگر وجه تولیدی خاصی است با انتقال از یک دوره تاریخی به دوره بعد متحوّل می‌گردد و همراه با توسعه شیوه تولید، وضعیت طبقه بهره‌ده رو به وخامت می‌گذارد. بر این اساس، انقلاب یا تغییر شکل یک نظام کامل، هنگامی واقع می‌شود که طبقه‌ای از انسان‌ها برای خروج از وضعیت فلاکت‌بار خویش راه دیگری جز دست زدن به انقلاب نمی‌بینند. بر اساس مکتب مارکسیسم، انقلاب نهایی با از میان رفتن ستیز طبقاتی و برچیدن بساط دولت خاتمه خواهد یافت زیرا دولت به طور کل چیزی جز بازتاب منافع طبقه مسلط در دوره مورد نظر نیست. این دیدگاه مارکس برخی نظریه‌پردازان را از خود متأثر ساخته است. از هنگامی که مارکس می‌نوشت یک جنبش انقلابی نیز پا گرفت. این جنبش از همان آغاز نام مارکس را بر بسیاری از موقعیت‌های انقلابی که نظریه‌پردازان فوق‌الذکر خود را با آن مواجه می‌دیدند حک کرده است. برخی از این نظریه‌پردازان مانند ژا لوکزامبورگ به طور خاص به فعالیت‌های طبقه کارگر علاقه و دلبستگی داشتند.

گرچه مارکسیست‌ها پرنفوذترین گروهی هستند که انقلاب را بر پایه تحوّل ساختار اجتماعی پیشین تعریف می‌کنند ولی آنان در این مسیر یگانه و تنها نیستند. در این زمینه، یک اثر برجسته غیر مارکسیستی به وسیله رالف دارندورف ارائه شده است که به بررسی آنچه خود وی «مشکل آلمان» نامیده اختصاص دارد. مشکل آلمان در این است که چرا نازی‌ها موفق شدند در دوران جمهوری دموکراتیک وایمار به قدرت برسند و به چه دلیل دموکراسی لیبرال نتوانست در آلمان پابرجا بماند و تداوم یابد. دارندورف معطوف به عوامل ویژه‌ای است که مردم آلمان را به رأی دادن به نفع نامزدهای حزب ناسیونال سوسیالیست و از این طریق به حمایت از هیتلر کشاند. وی اساساً چنین استدلال می‌کند که در ابتدای دوران حکومت نازی‌ها در آلمان به راستی یک انقلاب رخ داده است. در آلمان عصر وایمار، نظام اجتماعی عملاً بر روابطی اقتدارگرایانه اتکا داشت و بدین لحاظ کوشش وایمار برای بر پا کردن دموکراسی، از آغاز محکوم به شکست بود: «بنیان اجتماعی اقتدارگرایی^{۱۲} آلمان و بنابراین مبنای مقاومت جامعه آلمان را در برابر تجدّد و لیبرالیسم

لنین اما چاره‌ای نداشت جز اینکه با مشکل ناشی از سروکار داشتن با هر دو طبقه کارگر و دهقان مقابله کند. مائو نیز ناگزیر بود که برای حمایت انقلابی، تقریباً به طور کامل به طبقه دهقان اتکا کند. اما همه این ایده‌پردازان انقلابی، انقلاب را بی‌کم و کاست به عنوان دگرگونی ساختار اجتماعی پیشین قلمداد می‌کردند. به طور مثال، صرف این امر که نخستین مقاله از مجموعه آثار چهار

جلدی مائو به تجزیه و تحلیل طبقات موجود در جامعه چین اختصاص دارد، مسئله بی‌اهمیتی نیست. اوسعی در تبیین این مسئله داشت که کدام‌یک از طبقات را می‌توان به عنوان متحد انقلاب تلقی کرد و کدام‌یک را بایستی دشمن شمرد. علی‌رغم عدم وجود پرولتاریای قابل دسترسی در دوران بعد از سال ۱۹۲۷، مائو باز هم تحلیل انقلابی خویش را بر پایه تضاد طبقاتی شایع در چین مبتنی ساخت.

گرچه مارکسیست‌ها پرنفوذترین گروهی هستند که انقلاب را بر پایه تحوّل ساختار اجتماعی پیشین تعریف می‌کنند ولی آنان در این مسیر یگانه و تنها نیستند. در این زمینه، یک اثر برجسته غیر مارکسیستی به وسیله رالف دارندورف ارائه شده است که به بررسی آنچه خود وی «مشکل آلمان» نامیده اختصاص دارد. مشکل آلمان در این است که چرا نازی‌ها موفق شدند در دوران جمهوری دموکراتیک وایمار به قدرت برسند و به چه دلیل دموکراسی لیبرال نتوانست در آلمان پابرجا بماند و تداوم یابد. دارندورف معطوف به عوامل ویژه‌ای است که مردم آلمان را به رأی دادن به نفع نامزدهای حزب ناسیونال سوسیالیست و از این طریق به حمایت از هیتلر کشاند. وی اساساً چنین استدلال می‌کند که در ابتدای دوران حکومت نازی‌ها در آلمان به راستی یک انقلاب رخ داده است. در آلمان عصر وایمار، نظام اجتماعی عملاً بر روابطی اقتدارگرایانه اتکا داشت و بدین لحاظ کوشش وایمار برای بر پا کردن دموکراسی، از آغاز محکوم به شکست بود: «بنیان اجتماعی اقتدارگرایی^{۱۲} آلمان و بنابراین مبنای مقاومت جامعه آلمان را در برابر تجدّد و لیبرالیسم



هانا آرنت بر این عقیده است که مفهوم جدید انقلاب «امری غیرقابل انفکاک از این تصور است که سیر تاریخ ناگهان از نو آغاز می‌شود و داستانی تازه که هرگز هیچ‌گاه گفته یا دانسته نشده به زودی آشکار می‌گردد»



پر کردن جای طبقه‌ای که نابود شده بود باید پرولتاریای انقلابی جدید رشد می‌یافت؛ لذا بروکراسی شوروی برای آنکه بتواند تا آن زمان از طرف این پرولتاریای جدید «متولی» انقلاب گردد، چاره‌ای جز گسترش خود نداشت. این بروکراسی به اعمال قدرتی بیش از آنچه هر طبقه غنی در قرون جدید اعمال می‌نمود، دست زده است. اما میان این طبقه حاکمه جدید و نظم کهن تزاری یک تفاوت اساسی وجود دارد. قدرت بروکراسی شوروی ریشه در مالکیت ثروت یا کنترل آن ندارد. برعکس، سلطه این بروکراسی صرفاً بر پایه یک حالت توازن سیاسی استوار است؛ و این حالت توازن، شالوده‌ای است که از هرگونه ساختار استوار و کهن روابط مالکیت که قانون، مذهب، و سنت بدان قداست بخشیده باشند بسیار شکننده‌تر است». بدین ترتیب، ساختار اجتماعی جدیدی در اتحاد جماهیر شوروی پدیدار گشت که بنیان آن عمیقاً متفاوت از نظام قشربندی اجتماعی سابق است. کسی چون لن^{۱۵} نیز دریافت مشابهی با دویچر دارد. وی استدلال می‌کند که در زمان ما قشربندی اجتماعی در شوروی متفاوت از نظام قشربندی دموکراسی‌های صنعتی غرب نیست. در واقع، فرضیه وی چنین است: «هرچند ریشه‌های نظام قشربندی اجتماعی را باید در نظام سیاسی یافت ولی پس از یک تحوّل انقلابی، بسیاری از الگوهای نابرابری به تدریج با قشربندی اجتماعی سایر جوامع صنعتی شباهت می‌یابند». استدلال لن تفاوتی با شرح دویچر دارد زیرا وی بر این اعتقاد است که احتمال دارد الگوهای ساختار اجتماعی در کلیه جوامع صنعتی بی‌توجه به اسطوره اجتماعی مسلط آن جوامع به یکدیگر شباهت داشته باشد. با این حال، او نیز همچون دویچر عقیده دارد که نظام قشربندی اجتماعی موجود در شوروی واقعاً دارای خاستگاه‌های سیاسی ریشه‌گرفته از انقلاب است. از همین رو، وی می‌گوید به نظر من تفاوت واقعاً اساسی میان نظام قشربندی اجتماعی شوروی و جوامع غربی عبارت است از فقدان یک طبقه صاحب دارایی خصوصی مالک که دارای تمرکز ثروت چشمگیری باشد لذا این امر معیاری است برای سنجش اختلاف میان شوروی و سایر جوامع صنعتی و نیز اختلاف میان اتحاد جماهیر شوروی و روسیه تزاری.

تغییر نهادها^{۱۶}

ممکن است تعاریف انقلاب وابسته به برخی تصوّرات



باید در ساختار بیمارگونه‌ای دید که مردم را در درون بندهای اجتماعی مقید می‌ساخت و آنان را از مشارکت کامل بازمی‌داشت. مردم آلمان خود را بدهتاً در درون شبکه این قید و بندهای اجتماعی یافته بودند».

تنها به‌واسطه جایگزین کردن «شکل‌بندی‌های ماشینی به‌جای ساختارهای اجتماعی ارگانیک» بود که حزب نازی توانست جامعه سنتی آلمان را به‌نحو چشمگیری دگرگون سازد. نازی‌ها ایالت‌ها را که منابع اصلی وفاداری محلی بودند از میان برداشتند. آنان به عقلایی کردن اتحادیه‌های کارگری پرداخته و تمامی جنبه‌های زندگی فردی را سازمان‌بندی کردند. بررسی دارندورف تنها اثر منحصربه‌فرد تاریخی و جامعه‌شناسانه‌ای نیست که انقلاب را بر حسب تغییر ساختار اجتماعی مورد امعان نظر قرار می‌دهد. آثار گوناگونی که ساختار اجتماعی جدید پس از انقلاب را در اتحاد جماهیر شوروی مورد کندوکاو و بررسی قرار داده‌اند نشان می‌دهد که مسئله تحوّل ساختاری نسبت به تحلیل عملی نیز پاسخگوست.

دویچر^{۱۶} در یک سلسله از مقالات خود عنوان می‌دارد که طبقه کارگر انقلابی اولیه در اتحاد جماهیر شوروی در خلال دوران جنگ‌های داخلی نابود شده است. برای

بازتاب تحوّل و دگرگونی در ارزش‌ها و ساختار اجتماعی و به‌ویژه نمایانگر استحاله ارزش‌هاست. این نظریه، تلویحاً به این موضوع اشاره دارد که تغییر نهادی تابع استحاله ارزش‌هاست و لذا استحاله ارزشی باید مقدّم بر تغییر نهادها باشد. از آنجا که تحوّل ارزشی در این دیدگاه منادی تغییر نهادهاست لذا مشتمل بر آن نیز می‌باشد. همچنین به‌طور ضمنی، فرض شده که تغییر نهادی یک تعریف عملی برای مفهوم تحوّل ارزش‌هاست. به‌عبارت دیگر، از طریق بررسی تحوّل نهادها عملاً می‌توان میزان استحاله ارزش‌ها در اجتماع موردنظر را مورد ارزیابی قرار داد.

انقلاب روسیه مثال مهمی از چنین تحوّل است. یکی از جالب‌توجه‌ترین ویژگی‌های سلطنت روسیه آن است که نظام سلطنتی این کشور در سال ۱۹۱۷ به‌سادگی بسیار سرنگون شد، حال آنکه خاندان رومانوف^{۱۱} برای بیش از سیصد سال بر روسیه حکم رانده بود و در سال ۱۹۰۵ نیز یک سلسله شورش‌های قابل‌ملاحظه را از سر گذرانده بود. اما دوازده سال بعد، این خاندان از طریق اعتصاب‌هایی در پتروگراد پایتخت کشور از اریکه قدرت به زیر کشیده شد. مسلماً این خود نشانه اعتبار این نظریه است که استحاله ارزشی بین سال‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ مقدّم بر تغییر نهادی بوده است.

با این‌همه، ممکن است موضوع بالا نشان‌دهنده دیدگاهی باشد که بی‌جهت محدود شده است. ما تغییر نهادی را به‌عنوان بعد جداگانه‌ای از انقلاب به کار می‌بریم زیرا در واقع ممکن است تغییر نهادها مقدّم بر تحوّل ارزش‌ها رخ بدهد. احتمال دارد که پس از تغییر نهادها و پیش از تحوّل ارزش‌های مسلط بر یک جامعه چندین نسل سپری شود. از طرفی، ممکن است در میان بخش‌هایی از مردم ارزش‌ها هیچ‌گاه واقعاً دگرگون نشوند. نظام سلطنتی فرانسه احتمالاً از سال ۱۸۴۸ به بعد برای همیشه منسوخ شد اما بخش بزرگی از مردم تا سال‌ها بعد در ذهن خویش برای انگاره سلطنت یا رهبری مقتدر احترام قائل بودند. همین قضیه در آلمان پس از کنار رفتن قیصر در انتهای جنگ جهانی اول نیز وجود داشت. در این دوره، علی‌رغم تأسیس مجموعه جدیدی از نهادها، ارزش‌های جامعه آلمان اساساً به همان صورتی باقی ماند که قبل از سقوط قیصر بود. یک نمونه دیگر، از تقدّم تغییر نهادی بر استحاله ارزشی را می‌توان در ژاپن یافت. با پایان جنگ جهانی دوم، متفقین اصرار داشتند که ژاپنی‌ها در کشور خود یک دمکراسی پارلمانی

در زمینه تحوّل نهادها باشند. به‌طور مثال، مور به ارائه زنجیره‌ای از تحوّل اجتماعی پرداخته است که انقلاب در پایان آن قرار دارد. او انقلاب را به‌عنوان آن نوع تحوّل می‌شناسد که خشونت‌آمیز بوده، بخش قابل‌ملاحظه‌ای از مردم را درگیر ساخته و باعث ایجاد تحوّل در ساختار نظام سیاسی می‌شود.

وجه تمایز تغییر نهادها از تغییر کلی‌تر ساختارها این است که تحوّل نهادی اشاره دارد به برخی تحولات در نهادهای سیاسی، حال آنکه منظور از تحوّل ساختاری می‌تواند تغییر روابط طبقاتی کلی جامعه باشد. بدین ترتیب، تحوّل نهادی ممکن است مشتمل بر انواع مختلفی از دگرگونی و تغییر نظیر تغییر سلطنت یا منسوخ شدن آن، تأسیس یا برچیده شدن یک مجلس قانون‌گذاری یا تغییری اساسی در وظایف خاص قوه قانون‌گذاری در جامعه باشد. متمایز ساختن یک تحوّل نهادی از دگرگونی ارزش‌ها یا تغییری کلی‌تر در ساختار اجتماعی امر کاملاً دشواری است زیرا می‌توان استدلال کرد که تغییر نهادهای سیاسی به‌احتمال نمایانگر تحوّل در ارزش‌های مسلط و ساختار اجتماعی است. ادواردز به طرح این نظر می‌پردازد که در انقلاب یک سیستم قانونی جای یک سیستم دیگر را می‌گیرد. وی مراد مقصود خود را در چارچوب این عبارات بیان نموده است: «هر نهادی هر قدر هم که نامعقول یا زیان‌بار باشد صرفاً اگر ریشه‌های قدرتمندی در آداب و رسوم جامعه داشته باشد می‌تواند علی‌رغم وجود واضح‌ترین براهین بر زیان‌بار بودنش تا زمانی که ضرورت محض منسوخ شدن آن را لازم نیاورده است، تداوم یافته و به حیات خود ادامه دهد. انسان تا اندازه زیادی آفریده عادات و سنت‌هاست. اغلب نهادهای وی محصول احساس است نه عقل، هر چند ممکن است وی رنج و زیان فراوانی را متحمل شود ولی هرگز از نظم اجتماعی خود، نهادی را که مدت‌زمان زیادی به آن خو گرفته است، حذف نخواهد کرد. یک نهاد جدید ممکن است تا حد زیادی نسبت به نهاد قدیمی برتری داشته باشد اما به هر حال قدمت آن را ندارد و بنابراین تنها با اکراه و بر اثر فشار ضرورت‌های آشکار، پذیرفته خواهد شد.» به عقیده ادواردز، تجمیع و سامان مردم حول این اندیشه که برانداختن حکومت موجود تنها راه خروج از یک وضعیّت تحمّل‌ناپذیر است به دلیل ارزش‌هایی که عمیقاً مورد اعتقاد مردم اند حداقل سه نسل زمان می‌برد. بدین ترتیب، بر اساس این دیدگاه تغییر نهادها تنها

وجه تمایز تغییر نهادها از تغییر کلی‌تر ساختارها این است که تحوّل نهادی اشاره دارد به برخی تحولات در نهادهای سیاسی، حال آنکه منظور از تحوّل ساختاری می‌تواند تغییر روابط طبقاتی کلی جامعه باشد. بدین ترتیب، تحوّل نهادی ممکن است مشتمل بر انواع مختلفی از دگرگونی و تغییر نظیر تغییر سلطنت یا منسوخ شدن آن، تأسیس یا برچیده شدن یک مجلس قانون‌گذاری یا تغییری اساسی در وظایف خاص قوه قانون‌گذاری در جامعه باشد.



با این وجود، تمام اجزای چنین تصویری از انقلاب نمی‌تواند کارساز باشد. اگر تغییر نخبگان را مقید به این شرط کنیم که به اتکای خشونت انجام گیرد، در این صورت سقوط حکومت‌ها را در دمکراسی‌های پارلمانی نظیر بریتانیا و هلند از ملاحظه خود کنار گذاشته‌ایم، ولی از سوی دیگر، موارد بی‌شماری را که در آن‌ها چیزی به جز تغییر خشونت‌آمیز نخبگان رخ نمی‌دهد نگاه داشته‌ایم. تایلند از سال ۱۹۵۰ به بعد چندین کودتای نظامی را تجربه نموده است، با استفاده از تعریف فوق باید علی‌رغم این حقیقت که هر یک از این کودتاها در بردارنده چیزی غیر از عوض شدن شخصیت‌ها نبوده‌اند، نتیجه بگیریم که در این کشور چندین انقلاب روی داده است. اما بدیهی است که در وضعیت زندگی روزمره مردم این کشور تغییر مختصری رخ داده است. به علاوه در تمامی این کودتاها منشأ گروه جدید رهبری بیشتر همان خاستگاه طبقاتی گروه‌های حاکمه قبلی بوده است. همین استدلال را می‌توان در مورد کشورهای نظیر سوریه و ویتنام جنوبی نیز اقامه کرد. در نهایت، تنزل وجه تغییر نخبگان تا سرحد تغییر ساده شخصیت‌ها به معنای تضعیف مفهوم انقلاب است. وقتی درباره تحول انقلابی می‌اندیشیم، تصویری از یک دگرگونی ریشه‌ای و یک استحاله عمده را در ذهن خود داریم و نه صرفاً تصوّر تغییر بازیگرانی را که به ایفای یک سلسله نقش‌های لایتغیر می‌پردازند. به یقین ممکن است تغییر اشخاص، جزئی از وضعیت انقلابی باشد ولی ظاهراً این تغییر به مثابه یک شاخصه منحصر به فرد و یا جامع یک انقلاب، آن‌چنان که باید و شاید کافی نیست.

در انتهای دیگر زنجیره تغییر نخبگان، یک تعریف دیگری نیز از انقلاب عرضه شده که این تعریف را لاسول به دست داده است. تعریف وی ما را به شکل مشخصی از این اندیشه که انقلاب تنها وابسته به تغییر ساده اشخاص است فراتر می‌برد. او انقلاب را به صورت تغییری در ترکیب طبقاتی نخبگان تعریف می‌کند اما سهولت این تعریف نباید نکات ملحوظ در آن را از نظر پنهان سازد. وجه نخبگان، عنصری اساسی در هر فرمول اجتماعی است. چه این فرمول مربوط به ثبات اجتماعی باشد و چه مربوط به دگرگونی اجتماعی. تغییرات نخبگان به خوبی می‌تواند نمایانگر تحولات چشمگیری در جهت گیری‌های ارزشی و یا ساختار اجتماعی یک جامعه خاص باشد. چنین تغییراتی همچنین می‌تواند

بر پا کنند که در آن امپراتور از «موجودی الهی» به یک پادشاه قانونی از نوع پادشاهان غربی تنزل مقام می‌یافت. با پذیرش این فرض که ارزش‌های مربوط به سلطنت مشروطه و پارلمان‌تاریسم دمکراتیک اکنون قویاً در ژاپن ریشه گرفته است این مورد نیز مثال روشنی از تقدّم تغییر نهادی بر استحاله ارزشی خواهد بود. بر اساس دلایل فوق، تغییر نهادی را بُعد جداگانه انقلاب به حساب می‌آوریم. هرچند میان این تغییر و استحاله ارزشی ارتباط بسیار وثیقی برقرار است ولیکن با آن یکی نبوده و حتی لزوماً نتیجه استحاله ارزش‌ها نیز به حساب نمی‌آید، بلکه کاملاً برعکس ممکن است تغییر نهادی بر استحاله ارزش‌ها مؤثر افتد.

تغییر نخبگان^۸

یکی از کارسازترین ابعاد تحول انقلابی، آن بُعدی است که می‌توان آن را «بُعد نخبگان» نامید. تعریفی که متوجه این بعد است به بررسی صورت‌بندی خاص رهبری در جامعه و میزان تحول این رهبری در طی دوره انقلاب می‌پردازد. شاید این نکته، امر به نسبت روشن و واضحی به نظر آید؛ مسلم است که هر انقلابی مطابق کاربرد معمول این اصطلاح، شامل تغییری در گروه نخبگان حاکم هم هست.

اما در خصوص ماهیت تغییر در رهبری، شاهد اختلافات عمده‌ای میان تئوری‌های مختلف هستیم. اگر زنجیره‌ای از تغییر نخبگان بسازیم، در یک سر آن تغییر اشخاص قرار خواهد گرفت. در انتهای دیگر این زنجیره، تغییر ریشه‌ای نخبگان قرار دارد که متضمن تغییر خاستگاه طبقاتی نخبگان است. دیدگاه نخست معتقد است که «در جایی که گروهی از شورشیان از راه غیرقانونی و یا به اتکای قهر و زور بر سر تصرف نقش‌هایی در ساختار اقتدار سیاسی به نبرد با نخبگان حاکم می‌پردازند، می‌توان قائل به وجود یک انقلاب شد. یک انقلاب موفقیت‌آمیز در جایی رخ می‌دهد که شورشیان در نتیجه معارضه با نخبگان حاکم، در نهایت کامیاب در تصرف نقش‌هایی اساسی در درون ساختار اقتدار سیاسی میشوند».

نظریه پرداز دیگری در همین مسلک عقیده دارد که انقلابات عبارت‌اند از «آشوب‌های داخلی خشونت‌آمیزی که باعث جابجایی یک گروه حاکمه با گروه دیگری می‌شوند که از پایگاه مردمی وسیع‌تری برخوردار می‌باشد».

یک نمونه دیگر، از تقدّم تغییر نهادی بر استحاله ارزشی را می‌توان در ژاپن یافت. با پایان جنگ جهانی دوم، متفقین اصرار داشتند که ژاپنی‌ها در کشور خود یک دمکراسی پارلمانی بر پا کنند که در آن امپراتور از «موجودی الهی» به یک پادشاه قانونی از نوع پادشاهان غربی تنزل مقام می‌یافت. با پذیرش این فرض که ارزش‌های مربوط به سلطنت مشروطه و پارلمان‌تاریسم دمکراتیک اکنون قویاً در ژاپن ریشه گرفته است این مورد نیز مثال روشنی از تقدّم تغییر نهادی بر استحاله ارزشی خواهد بود



به نسبت متفاوتی است که به‌طور معمول اعم و کلان‌تر از مفهوم قانونیت می‌باشد. مشروعیت ناظر به حمایت و پشتوانه مردمی در یک جامعه، نسبت به نظام سیاسی و نقش‌های آن نظام است. این حمایت و پشتوانه، به حکام حق «اخلاقی» حکومت کردن را می‌بخشد. مشروعیت مسئله‌ای است که برای تمام نظریه‌پردازان مشکل‌آفرین است مگر برای نظریه‌پردازان مارکسیست که مسئله اقتدار را عمدتاً بر پایه زور می‌دانند. رز^{۲۲} عنوان می‌کند که «نوع اقتدار اعمال شده از جانب یک رژیم را می‌توان بر مبنای این موضوع سنجید که مردم آن تا چه میزان مطابق با مقرراتی که با بقای رژیم در ارتباط است و در جهت اشاعه سوگیری‌های فرهنگی مورد تأیید حکومت عمل می‌کنند». بنابراین، اگر رژیمی پشت گرم به توده یا اعضای از توده که واجد برجستگی سیاسی هستند، باشد، در این صورت برای حفظ نظم در جامعه تنها به نیروی بسیار اندکی نیاز خواهد داشت اما اگر مخالفت‌های فراگیری در مقابل آن رژیم وجود داشته باشد، در این صورت به حجم نسبتاً چشمگیری از اجبار محتاج می‌باشد. یکی از مکاتب جامعه‌شناسی یعنی مکتب کارکردگرایی مسئله مشروعیت را مضمون اصلی مطالعه خود در خصوص انقلاب قرار داده است. اکثر نظریه‌پردازان انقلاب در این نکته متفق‌القول هستند که بنا به تعریف، انقلابات تماماً عبارت‌اند از شکست کنترل سیاسی گروه موجود نخبگان حاکم. مسئله اساسی برای این دسته آن است که چگونه باید فقدان کنترل سیاسی را مورد سنجش و تحلیل قرار داد. ولی آنان لزوماً بر نکته دیگری اتفاق نظر ندارند. دان^{۲۳} بر

منادی تحول ارزش‌های آن جامعه در آینده باشد. لاسول بر این عقیده است که برای تعیین مقدار تغییری که در اشخاص حاکم بدست می‌آید، مسئله اساسی، بررسی پیشینه طبقاتی آنان نیست. مهم‌ترین مسئله آن است که تغییر مزبور نمایانگر چه تغییری در مناسبات اجتماعی است. با مینا قرار دادن تعریف لاسول می‌توان تسخیر قدرت توسط نازی‌ها در سال ۱۹۳۳ و پیامدهای آن را با توجه به اختلافات مشخصی که رهبری نازی از حیث پیشینه کلی و طبقاتی با گروه‌های نخبه قبلی آلمان داشت یک انقلاب دانست. لرنر^{۱۹} مدلل کرده که گروه نخبگان نازی در مقایسه با رهبری سابق آلمان یقیناً یک گروه «حاشیه‌ای» بوده‌اند. همچنین، گروهی که پس از جدایی ایرلند از بریتانیا در این کشور به قدرت رسیدند به لحاظ پیشینه جمعی و طبقاتی خود با رهبران اولیه گروه پارلمانی قدیمی ایرلند به نحو بارزی تفاوت داشته و در تمایز بودند. با به کارگیری تعریف لاسول، کودتای مصر را نیز می‌توان بخشی از یک انقلاب دانست چرا که خاستگاه طبقاتی سرهنگانی که ملک فاروق را در سال ۱۹۵۲ برکنار ساختند با خاستگاه طبقاتی حکام مصر قبل از کودتا فرق داشت. آن دسته از تعاریفی که تغییر اشخاص را به عنوان شاخص انقلاب در نظر می‌گیرند، مورد آلمان را در زمره انقلابات قرار نمی‌دهند چرا که در امر جانشین شدن نازی‌ها به جای حکام قبلی هیچ‌گونه خشونت‌ی به کار نرفت. مطابق این دیدگاه، موارد ایرلند و مصر و نیز هر یک از کودتاهای اخیر سوریه و کودتای نظامی سال ۱۹۶۷ یونان را شاید بتوان در جرگه انقلابات جای داد. البته این دو کودتای آخری را بنا به تعریف لاسول نباید در زمره انقلابات جای داد. زیرا در این کودتاها خاستگاه طبقاتی حکام جدید و حکام برکنار شده یکسان بوده است.

قانونیت و مشروعیت^{۲۱}

در تعریف انقلاب پنجمین جنبه، محصول آن دسته از تصوّراتی درباره انقلاب است که کودتاهای نوع سوریه تجلی آن‌هاست. این بُعد به تقابل میان انتقال قانونی و غیرقانونی قدرت مربوط می‌شود و به‌طور حاشیه‌ای با مسئله گمراه‌کننده و بسیار کلی مشروعیت در ارتباط است. وقتی از تحولی قانونی در تقابل با تحولی غیرقانونی یا صدقانونی سخن می‌گوییم به تغییراتی اشاره داریم که بر پایه قواعد قانونی یا ضد آن و یا سنتی یک جامعه صورت گرفته است. ولی مشروعیت مفهوم



آن دسته از دولت‌های خارجی که این گروه را به رسمیت می‌شناخته‌اند، مغایر با قانون لحاظ می‌شود اما گروه جدیدی که قدرت را در دست گرفته و حتی عموم مردم چنین برداشتی ندارند.

آن دسته از قوانین اساسی که مبنای معنوی اندکی دارند به آسانی تغییر پیدا می‌کنند و قوانین جدید نیز ممکن است دوباره با قانون دیگری جایگزین شوند. لذا، تنها می‌توان به تکرار نکته مورد اشاره ادواردز پرداخت که در انقلاب یک سیستم قانونیت جایگزین سیستمی دیگر می‌شود. به محض انهدام و فروپاشی رژیم سابق، رژیم جدید در وضعیتی است که توانایی این را دارد تا بنیاد قانونی خاص خود را بگذارد. حال این مسئله که آیا حمایت معنوی نیز در پی خواهد آمد یا نه، موضوع دیگری است.

خشونت^{۲۴} و وقایع خشونت‌آمیز

همه نظریه‌پردازان به این موضوع قائل نیستند که انقلاب‌ها عبارت‌اند از اقدامات خشونت‌آمیز. به طور مثال، ادواردز بر این نظر است که تحول انقلابی الزاماً «با دست یازیدن به خشونت و زور تحقق نمی‌یابد»، اما او در پذیرفتن چنین نظری تنه‌است. این امر طبیعی است، زیرا تصور توده‌هایی که از اطراف شهرها یورش آورده و شهرها را از اشرار پاک‌سازی می‌کنند ذهنیت متداولی است که انقلاباتی نظیر انقلاب مکزیک و چین نیز آن را تقویت نموده است. تصویر انقلاب روسیه که

این نظر است که یک انقلاب، حتی یک انقلاب عقیم نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر در جایی که رژیم قبلی به دلیل ضعف یا شرارت خویش حق اعمال حاکمیت را از دست داده باشد. این استدلال خاص را می‌توان معکوس نقطه‌نظری دانست که معتقد است انقلابات عمدتاً حاصل فعالیت گروه‌هایی فاقد پایگاه وسیع اجتماعی هستند. بر اساس یک دیدگاه، انقلاب ویت کنگ در ویتنام جنوبی را دست کم می‌توان به دو شیوه متفاوت تفسیر کرد. جنگ‌های ویتنام را یا می‌توان قیامی مردمی داخلی در نظر گرفت و یا باید آن را به‌عنوان بخشی از توطئه کمونیسم بین‌الملل محسوب داشت که سمت و سوی آن را نیروهای خارج از ویتنام جنوبی برنامه‌ریزی می‌کردند و فاقد حمایت توده وحشت‌زده بوده است. حتی اگر تحول انقلابی را با انتقال غیر قانونی یا ضد قانونی قدرت برابر بدانیم باز هم نمی‌توان به راحتی پذیرفت که انقلاب از چشم خود رژیم هم نمایانگر شکست یا نقص رژیم باشد. اولاً، با تلقی انقلاب به‌عنوان انتقال غیرقانونی قدرت، یک مشکل واقعی پیش می‌آید که ناشی از شمار وسیع مواردی است که به احتمال زیاد به این خاطر در این تعریف گنجانده می‌شوند. همین‌طور با تصور انقلاب به‌عنوان تغییر افراد و اشخاص، هر کودتایی در داهومی یا سیرالئون و نیز هر نوع به‌دست‌گیری قدرت توسط نظامیان در امریکای لاتین یک انقلاب خواهد بود. ثانیاً، چنین انتقال قدرتی تنها از منظر هیئت حاکمه پیشین و نهایتاً شاید از سوی



همان ابزارهای خشونت به جای نظریه پردازان حزبی در مفهوم سنتی تر لنینیستی-مائوئیستی انقلاب، هسته و فراهم کننده تئوری انقلابی هستند. دبره عقیده دارد که اندیشه مائوئیستی انقلاب، مندرس و کهنه شده است. امروزه تحت شرایط معین، حوزه سیاسی و حوزه نظامی از هم جدا نیستند، بلکه یک کل ارگانیک را در قالب ارتش خلقی تشکیل می دهند که هسته آن ارتش چریکی است.

حزب پیشتاز می تواند در شکل همان هسته چریکی وجود داشته باشد. در واقع نیروی چریکی، همان حزب در حالت جنینی است. بدین ترتیب، به جای آنکه حزب بر رشد نیروهای رزمنده تقدم داشته باشد، امروزه قضیه برعکس شده است. به سخن وی، امروزه ارتش یعنی ابزار خشونت به صورت مبنای تئوری حزبی در آمده است.

البته، هیچ یک از کسانی که خشونت را جزء اصلی یک تحول انقلابی می دانند همه اقدامات خشونت بار را به عنوان فعالیت هایی انقلابی به رسمیت نمی شناسند؛ زیرا آشکار است که در واقع نیز چنین نیست. همان طور که دال بیان کرده: «آن زمان که می خوانم غارت دستگاه های تلویزیون از فروشگاه های اطراف، عملی حاکی از خشونت انقلابی است تردید پیدا می کنم که آیا سیاست و نمایش به نحوی که به زبان هر دو است به هم آمیخته نشده اند.» هر چند ممکن است عواملی که موجب اعمال خشونت بار یک جوان می شوند مبنای تمایل رفتاری یک فرد انقلابی نیز قرار گیرند ولی با این حال، غالب اعمال خشونت آمیز، انقلابی یا در جهت حمایت از یک انقلاب نیستند. بر اساس برخی تصورات در باب انقلاب چنین تمایلی ممکن است نمایانگر رفتار ضد اجتماعی باشد که یک حالت بیمارگونه است. اما اگر تعریف انقلاب را به طور کلی مبتنی بر وجود خشونت در امر انتقال قدرت سازیم، مشکلاتی پدیدار خواهد شد. گویا برای خشونت نیز همچون اصطلاح انقلاب تعریف روشن و دقیقی وجود ندارد که از مقبولیت عموم برخوردار باشد. مثلاً کالورت در مقاله ای که انقلاب را به عنوان سیاست خشونت مورد بررسی قرار می دهد هیچ گاه مقصود واقعی خویش از خشونت را برایمان روشن نمی کند. با این وجود، وی معتقد است که «خشونت از نظر سیاسی کارساز نیست». از آنجا که درباره منظور او از خشونت اطمینان کامل نداریم، تعیین صدق و کذب مدعی وی کاری به غایت دشوار است.

به وسیله هنر شوروی ترسیم شده نیز تصویر توده های است که برای کنار زدن حاکمان عملاً قیام نموده اند. پژوهشگرانی که درباره انقلاب دست به قلم برده اند عموماً بر سر این نکته توافق دارند که خشونت جزء اصلی و لاینفک وضعیت انقلابی است. دان می گوید «انقلاب نوعی تحول اجتماعی توده ای، خشونت بار و شتابان است». در تعریف هانتینگتون از انقلاب نیز خشونت مؤلفه اصلی و جزء سازنده می باشد. کالورت قدمی فراتر از تمامی این نظریه پردازان برداشته و انقلاب را صرفاً با به کارگیری عنصر خشونت تعریف می کند. از نظر او، انقلاب صرفاً «گونه ای از تغییر نظام سیاسی با توسل به خشونت است». نظریه پرداز دیگری که معتقد است انقلابات شکلی از تحول غیرقانونی هستند تفاوت چندانی ندارد.

در تصور مارکسیستی انقلاب نیز خشونت جزء اصلی را تشکیل می دهد، لیکن برداشت این مکتب در مورد خشونت با تلقی سایر اندیشمندان غیر مارکسیست به نحو چشمگیری تفاوت دارد. نظریه پردازان پیرو سنت مارکسیستی به این جهت گرایش دارند که گناه خشونت را به گردن انقلابیون بگذارند، حال آنکه مارکس از این جهت نظام سیاسی را مقصر قلمداد می کند. غیر مارکسیست ها بر این عقیده اند که اگر حکومت برای مبارزه با رفتار انقلابی به زور متوسل می شود در واقع، صرفاً در پاسخ به تحریکات خشونت آمیز شورشیان است. اما از آن سو، یک نظریه پرداز مارکسیست، دولت را به عنوان ابزار طبقه مسلط قلمداد می کند. بدین ترتیب، خشونت چیزی نیست مگر رفتار ضد انقلابی رهبری نظام سیاسی.

آن هنگام که پرولتاریا یعنی طبقه تحت سلطه، اقدام به شورش می کند، قیام وی صرفاً واکنشی است به خشونت حساب شده ای که از سوی بورژوازی علیه او اعمال گردیده است. مائو از همان سال ۱۹۲۷ نوشته بود که انقلاب یک مهمانی شام، یا نگارش یک مقاله یا کشیدن یک نقاشی یا گلدوزی کردن نیست؛ انقلاب نمی تواند امری تا این حد لطیف، فراغت بار، ملایم، معتدل، شفقت آمیز و بر پایه ادب و بزرگ منشی باشد. انقلاب یک شورش است؛ عملی است خشونت بار که از طریق آن یک طبقه، به سرنگونی طبقه دیگر اقدام می کند. رژی دبره^{۲۵} انقلاب را نه تنها شامل خشونت یا تحریکات نظامی می داند بلکه آن را به عنوان فرآیندی می شناسد که در آن رهبران نظامی انقلاب، یعنی

تمایز ساختن یک تحول نهادی از دگرگونی ارزش ها یا تغییری کلی تر در ساختار اجتماعی امر کاملاً دشواری است زیرا می توان استدلال کرد که تغییر نهاد های سیاسی به احتمال نمایانگر تحوّل در ارزش های مسلط و ساختار اجتماعی است

مدرسه بایستد، و جمعیتی گردهم آیند و فردی از درون جمعیت، آن کودک را مورد ضرب و شتم قرار دهد، بر پایه تعریف جانسون در این حالت، اقدام فرد مزبور ناشی از خشونت این کودک است. کودک مورد نظر با ادامه دادن به رفتاری حاکی از بی‌اعتنایی به رسوم اجتماعی عملی نامتجانس با رفتار توده مردم انجام داده است. عمل فیزیکی کتک زدن این بچه کار خشونت‌آمیزی نیست، چرا که این عمل با رفتار سایر سفیدپوستان داخل جمعیت تجانس دارد و در جواب عمل خشونت‌بار آن کودک انقلابی صورت گرفته است. تصور جانسون از انقلاب به‌عنوان عملی خشونت‌آمیز، به‌سان تعاریف اغلب نظریه‌پردازان، اشارات ضمنی بیشتری هم دارد. در طول سده بیستم همه ما با تصور انقلاب غیرخشونت‌آمیز آشنایی بیشتری پیدا کرده‌ایم.

جنبش مردمی هند به رهبری گاندی که به کسب استقلال هند یاری رساند، متکی بر فلسفه عدم خشونت بود که خود گاندی ایدئولوگ آن به حساب می‌آمد. این درست است که در این جنبش اعمال خشونت‌آمیزی نیز رخ داد ولیکن چنین اعمالی را می‌توان واکنشی در مقابل مبارزات مقاومت منفی گاندی به حساب آورد. در مورد جنبش حقوق مدنی در ایالات متحده که در دورانی حساس به‌وسیله مارتین لوترکینگ رهبری شد نیز قضیه از همین قرار بود. لوترکینگ نیز با همان ایمان به عدم خشونت که گاندی موعظه‌گر آن بود زندگی می‌کرد و حیات هر دوی آن‌ها نیز با یک اقدام خشونت‌آمیز به پایان رسید. به نظر می‌آید که این نه انقلاب بلکه ضد انقلاب است که اجتناب‌ناپذیر بودن خشونت را پیش می‌کشد.

با توجه به ضرورت وجود خشونت در انقلاب از دید اغلب نظریه‌پردازان، قاعدتاً انقلاب غیرخشونت‌آمیز باید برای آنان یک اصطلاح متناقض‌نما باشد. مطابق این دیدگاه، باید جنبش استقلال در هند و جنبش حقوق مدنی در آمریکا را از مقوله تحولات انقلابی کنار نهاد. البته به فرض به‌کارگیری تعریف جانسون از خشونت، چنین جنبش‌هایی را می‌توان انقلابی قلمداد کرد ولی در این صورت گاندی و لوترکینگ عنوان انسان‌های پیرو عدم خشونت را از دست داده و در زمره انقلابیون خشونت‌گرایی نظیر مائو و کاسترو قرار می‌گیرند. بنابراین، علی‌رغم این واقعیت که عمده نظریه‌پردازان انقلاب، خشونت را به‌عنوان جزیی لازم در فرمول انقلابی وارد می‌کنند ولی افزودن این بُعد موجب آسانی

ممکن است کسانی بگویند هر چند ممکن است خشونت نتایج ناراحت‌کننده‌ای در پی داشته باشد اما در عین حال، سریع‌ترین و کم‌هزینه‌ترین به‌معنی کارآمدترین شیوه رسیدن به غایت مطلوب، استفاده از خشونت است. خواه این غایت مطلوب، نابودی رژیم موجود به‌دست انقلابیون باشد یا از بین بردن انقلابیون توسط رژیم موجود. مشکلاتی را که ممکن است در اثر تعریفی نادقیق یا کلی از خشونت پیش آید می‌توان در آثار چالمرز جانسون مشاهده کرد. وی هرگونه تلاش در جهت تفکیک تصور انقلاب از ارتکاب اقدامات خشونت‌بار را بی‌فایده و مهمل می‌داند. دیدگاه وی در مورد انقلاب بر این استدلال استوار است که یک شیوه راهیابی به مفهوم انقلاب بررسی آن به‌عنوان جلوه‌ای از خشونت می‌باشد. او در قسمت دیگری از اثر خویش اظهار می‌دارد که انقلاب صورتی از تحوّل اجتماعی است. به‌بیان دیگر، انقلاب را می‌توان هم در پایان زنجیره تحوّل اجتماعی قرار داد و هم در زنجیره‌ای از رفتار خشونت‌آمیز. اما خشونت و تحوّل می‌توانند دو پدیده‌ای باشند در نفی دیگری. عمق تحوّل اجتماعی لزوماً با بیشتر شدن میزان خشونت اعمال‌شده افزایش نمی‌یابد و هر یک از این دو پدیده می‌تواند در غیاب دیگری رخ دهد. جانسون در زمینه تعریف خشونت با مشکلات بیشتری روبروست. او خشونت را به‌صورت کاربرد ساده‌زور از جانب حکومت یا از جانب حزب و یا ارتش انقلابی تعریف نمی‌کند. برعکس از نظر وی، خشونت به‌مثابه عملی است که عمدی یا غیرعمدی ناهمنشین با رفتار دیگران است. این تعریف دارای نتایج گسترده‌ای است. در سال‌های پیش، نویسندگانی در شوروی به زندان افتاده، به اردوگاه‌های کار اجباری یا به مؤسسات روان‌درمانی فرستاده شده و یا تبعید گردیده‌اند. این نویسندگان با پیگیری هنر خود، جامعه خویش را مورد حمله قرار داده‌اند. بر اساس تعریف جانسون، می‌توان چنین استدلال کرد که این نویسندگان مرتکب اعمالی خشونت‌آمیز شده‌اند چرا که بنا به تعریف افرادی ضداجتماعی هستند. همچنین مطابق تعریف وی، یک کودک سیاه‌پوست با ورود به مدرسه‌ای در آمریکا که تا پیش از این کلیه دانش‌آموزانش را سفیدپوستان تشکیل می‌داده‌اند، مرتکب رفتاری انقلابی شده است. اگر فرماندار یکی از ایالات جنوبی آمریکا برای ممانعت از ورود کودک مزبور جلوی درب ورودی

احتمال دارد که پس از تغییر نهادها و پیش از تحوّل ارزش‌های مسلط بر یک جامعه چندین نسل سپری شود. از طرفی، ممکن است در میان بخش‌هایی از مردم ارزش‌ها هیچ‌گاه واقعاً دگرگون نشوند. نظام سلطنتی فرانسه احتمالاً از سال ۱۸۴۸ به بعد برای همیشه منسوخ شد اما بخش بزرگی از مردم تا سال‌ها بعد در ذهن خویش برای انگاره سلطنت یا رهبری مقتدر احترام قائل بودند



استدلال می‌کنند که هیچ کودتایی را نمی‌توان انقلاب دانست زیرا کودتا تقریباً متضمن هیچ‌گونه خشونتی در راستای دست‌به‌دست شدن قدرت نیست. سایرین معتقدند که همه کودتاها انقلاب‌اند، چرا که ناگزیر شامل انتقال غیرقانونی قدرت می‌باشند. نمونه دیگری از آشفتگی، در زمینه کوشش برای تعیین زمان وقوع انقلاب مشاهده می‌شود. در مورد روسیه، ما از انقلاب فوریه و انقلاب اکتبر سخن می‌گوییم و قصدمان این است که میان فروپاشی استبداد تزاری با تسخیر قدرت توسط بلشویک‌ها تفاوت قائل شویم. البته تعیین زمان وقوع یک انقلاب همیشه هم به این سادگی‌ها نیست. اینطور به نظر می‌رسد که تعیین زمان وقوع انقلاب چین به سادگی انقلاب روسیه نیست چرا که «تسخیر قدرت» به وسیله کمونیست‌ها در پی بیش از بیست سال جنگ تحقق یافت. بیان این مطلب که انقلاب چین در اول اکتبر ۱۹۴۹ یعنی در هنگام اعلام رسمی جمهوری خلق چین وقوع یافته، نادیده انگاشتن سال‌ها مبارزه انقلابی می‌باشد. مشکل بزرگی که به واسطه بالا کشیدن عنصر خشونت و واقعه خشونت‌آمیز تاسرحد اینکه وجه اساسی انقلاب دانسته شود، آنجا پیش می‌آید که بدین وسیله امکان سنجش و وسعت انقلاب از طریق اندازه‌گیری میزان تغییرات صورت گرفته در یک محدوده زمانی خاص مردود شمرده می‌شود؛ حال آنکه اغلب تعاریف انقلاب یا به‌طور صریح و یا به‌طور تلویحی به این امکان قائل‌اند. پس اگر تحوّل اندک و خرد باشد نمی‌توان قائل به وقوع انقلاب شد. از سوی دیگر، اگر دگرگونی و تحوّل «بنیادین» و «ریشه‌ای» باشد، می‌توان گفت که

و سهولت بررسی نمی‌شود؛ حتی باعث نمی‌گردد که جریان انقلاب به راحتی برای ما ترسیم شود. همچنان که گفته شد، تعریف خشونت از نوعی ضعف در دقت رنج می‌برد و این عدم دقت مشکل‌آفرین است. محور قرار دادن وجه خشونت این نتیجه را به دنبال دارد که تحولات ریشه‌ای جوامع موجود را به دلیل فقدان عنصر خشونت، نمی‌توان در طبقه انقلابات جای داد. حال آنکه اقدامات خشونت‌آمیزی را که از وضعیت‌های فاقد خشونت تغییر بسیار کمتری را باعث می‌شوند به‌صرف خشونت بار بودن تغییر گروه نخبه حاکم باید انقلابی نامید. آرنست کسی بود که این مشکل نمودار شده را در این بخش به خوبی روشن ساخته است. وی می‌گوید «در حوزه تشریح انقلاب، مفهوم خشونت کارآیی بیشتری از لفظ تغییر ندارد. ما تنها در جایی می‌توانیم از انقلاب سخن بگوییم که تغییری به معنی یک شروع جدید رخ دهد، یعنی در جایی که خشونت برای ایجاد شکل کاملاً متفاوتی از نظام سیاسی و صورت‌بندی یک جامعه سیاسی جدید به کار گرفته شود؛ در جایی که هدف از رهایی از سرکوب، دست‌کم برقراری آزادی باشد».

بدین ترتیب، برخی از رفتارهای خشونت‌آمیز ممکن است انقلابی باشند ولی همه رفتارهای خشونت‌آمیز را نمی‌توان در زمره انقلاب‌ها جای داد. همان‌گونه که متذکر گردید، پژوهندگان انقلاب با اتکاء به تعاریفی که خشونت را در آن لحاظ می‌کنند، ناچارند که در صورت عدم وقوع خشونت، اندیشه وقوع انقلاب را حتی اگر تغییری بنیادین حادث شده باشد منکر شوند.

افزون بر این، توجه اینان همواره بر روی اقدام خشونت‌آمیز متمرکز خواهد بود ولو آنکه این اقدام چیزی بیش از یک رویداد خشونت‌آمیز و فاقد اهمیت بلندمدت نباشد. اما این شیفتگی نسبت به وقایع خشونت‌آمیز به مسئله دیگری نیز می‌انجامد. با تعریف انقلاب به‌عنوان واژگون‌سازی خشونت‌آمیز رژیم، آن را به‌عنوان یک فرآیند تغییر بنیادین قلمداد نکرده‌ایم. بر عکس، در این حالت انقلاب بنا به تعریف، لحظه‌ای از زمان خواهد بود که در آن وقت رژیم سابق فروپاشیده و گروه حاکمه جدید جانشین آن می‌شود. هرگاه این دگرگونی واحد با خشونت همراه باشد گفته می‌شود که یک انقلاب رخ داده است. برخی آشفتگی‌های موجود در گستره اصطلاحات را می‌توان در این‌گونه استفاده از اصطلاح «انقلاب» دید. یک نمونه از این آشفتگی در طبقه‌بندی کودتاها مشاهده می‌شود. برخی، چنین

مشروعیت ناظر به حمایت و پشتوانه مردمی در یک جامعه، نسبت به نظام سیاسی و نقش‌های آن نظام است. این حمایت و پشتوانه، به حکام حق «اخلاقی» حکومت کردن را می‌بخشد. مشروعیت مسئله‌ای است که برای تمام نظریه‌پردازان مشکل‌آفرین است مگر برای نظریه‌پردازان مارکسیست که مسئله اقتدار را عمدتاً بر پایه زور می‌دانند



مهم‌تر از همه این‌ها، گستردگی تغییراتی است که این جامعه در طی محدوده زمانی موردنظر از سر گذرانده است. این گستره زمانی شامل دوره ماقبل انتقال قدرت و شاید مهم‌تر از آن، دوره بعد از زمانی است که گروه جدید بر سر کار می‌آید. آرنت این‌گونه به موضوع پرداخته است: «اگر به خاطر سپرده شود که غایت شورش‌رهایی است و غایت انقلاب، پی‌ریزی آزادی، در این صورت، اندیشمند سیاسی دست‌کم خواهد دانست که چگونه از دام پنهان مورش بپرهیزد. در مسئله قیام بر علیه ستمگران یک مورش معمولاً به ضرر دومین مرحله آرام‌تر انقلاب و تدوین قانون، تأکید خویش را بر مرحله نخست و خشونت‌آمیز شورش و آزادی قرار می‌دهد؛ زیرا کلیه چشم‌اندازهای برجسته داستان او گویی در نخستین مرحله انقلاب قرار دارد و نیز شاید دلیل این رفتار آن است که آشوب ناشی از رهایی در اغلب موارد انقلاب‌ها را به شکست کشانده است.»

غالب نظریه‌پردازان و مدل‌سازان انقلاب به تحول اجتماعی آن‌چنان که از سوی مارکس و آرنت تعریف شده توجه چندانی ندارند. برعکس، آنان طرح‌هایی از فروپاشی رژیم‌ها ترسیم کرده‌اند که با درجاتی از خشونت در جامعه همراه می‌باشد. متأسفانه بیشتر این پژوهشگران حتی از تعریف خویش نیز پیروی نمی‌کنند. گرچه به نظر می‌رسد که این تعاریف در واقع متوجه میزان تغییر موجود در حالت نهایی نظام باشند اما مدل‌ها و تئوری‌های مزبور به‌جای آنکه توجه خود را به دوره‌ای معطوف سازند که در آن رژیم جدید خود را پا برجا می‌سازد، صرفاً به روشن ساختن کیفیت و علت فروپاشی رژیم سابق کمک می‌کند.

انقلاب روی داده است. در این دیدگاه، مکانیسم انتقال قدرت ذاتاً از اهمیت چندانی برخوردار نیست. بدین ترتیب، اگرچه ممکن است برخی از کودتاها، در زمره انقلاب تلقی شوند اما یک کودتا به‌خودی‌خود و به‌صرف غیرقانونی بودن، انقلاب نیست. به‌علاوه، اگر انقلاب را به‌جای یک رخداد، یک فرآیند بدانیم، آنگاه انقلاب‌های روسیه نه در یک لحظه خاص بلکه در طی دوره‌ای مابین سال ۱۹۰۵ به‌عنوان اولین سال شورش کارگری و حوالی سال ۱۹۳۹ که سال پایان یافتن تصفیه‌های استالینی است وقوع یافته است؛ اما حتی این تاریخ‌گذاری نیز از دقت زیادی برخوردار نیست.

چنان‌که ملاحظه شد یکی از معیارهای انقلاب که آن را از سایر اشکال تحول اجتماعی متمایز می‌سازد میزان تفاوت حالت نهایی نظام از شکل اولیه آن است. بر همین اساس، با مطالعه اوضاع روسیه در خلال یک دوره سی ساله می‌توان به حجم کامل تغییرات آن کشور پی برد. شگفت اینجاست که وقتی ایده خشونت را در فرمول انقلابی وارد می‌سازیم، یا وقتی بحث از وقایعی را پیش می‌کشیم که به انقلاب (انقلاب به‌مثابه واقعه‌ای که سقوط رژیم را مشخص می‌سازد) منجر می‌گردند این تصور از میزان تغییرات معمولاً به فراموشی سپرده می‌شود. این امر باعث تأسف است. اگر انقلاب یک رخداد باشد، بنابراین ارتباط دادن آن به وقوع تدریجی تحول در ارزش‌ها، ساختارها، نخبگان یا نهادها دشوار خواهد بود. از سوی دیگر، اگر انقلاب تغییر بنیادین یک جامعه خاص یا گروهی از جوامع باشد، پس فهم کیفیت وقوع این تغییر تنها یکی از جنبه‌های انقلاب است که باید در نظر گرفته شود.

◇

اگر انقلاب یک رخداد باشد، بنابراین ارتباط دادن آن به وقوع تدریجی تحول در ارزش‌ها، ساختارها، نخبگان یا نهادها دشوار خواهد بود. از سوی دیگر، اگر انقلاب تغییر بنیادین یک جامعه خاص یا گروهی از جوامع باشد، پس فهم کیفیت وقوع این تغییر تنها یکی از جنبه‌های انقلاب است که باید در نظر گرفته شود

◇

پی‌نوشت‌ها

1. Amann
2. Revolutionary Change
3. Blitzkrieg
4. Riker
5. Hampel
6. Rudolf Rummel
7. Raymond Tanter
8. Peter Calvert
9. Alteration of Values
10. Myth of Society
11. National Character
12. Structural Alteration
13. Authoritarianism

14. Deutscher
15. Lane
16. Institutional Change
17. Romanov Dynasty
18. Alteration of the Elite
19. Lerner
20. Legality
21. Legitimacy
22. Rose
23. Dunn
24. Violence
25. Régis Debray





شاهِ سوسیال رفورمیست ویک انقلاب ناالزم

بهرام روشن ضمیر

چکیده:

ساده‌سازی‌هایی ساختارگرایانه بر اساس تئوری‌هایی برآمده از جاهایی بی‌ربط به بافتار ایرانی دست زده‌اند. اکنون نیز نمی‌توان ادعا کرد که انقلاب ۵۷ را کاملاً می‌شناسیم. تنها می‌دانیم که تک‌بعدی نبود و اگر اساساً هر انقلاب و هر تحوّل را در تاریخ، پیچیده بدانیم، باز هم باید انقلاب ایران را به نسبت دیگر رویدادها، پیچیده‌تر بگیریم. در این مقاله تلاش بر آن است تا ضمن راستی‌آزمایی نظریه‌پردازی‌های انقلاب، نگاهی دوباره به انقلاب ایران و زمینه‌های بروز آن اندازیم.

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ مهم‌ترین رخداد سیاسی ایران در دوره معاصر و یکی از مهم‌ترین رخدادهای سیاسی جهان در سده بیستم بوده است. با این حال، حتّی پس از گذشت ۴۴ سال هنوز نظریه‌ای جامع و همه‌پذیر درباره آن مطرح نشده است. بیشتر پژوهش‌ها، انقلاب ایران را با اهدافی سیاسی - ایدئولوژیک بررسی کرده و چگونگی وقوع آن به

کلیدواژگان: انقلاب اسلامی، جامعه‌شناسی سیاسی، مارکسیسم، پست مدرنیسم.

مقدمه

به جرئت می‌توان گفت که تا کنون اثری جدّی به بررسی دلایل انقلاب اسلامی ایران نپرداخته که نهایتاً توانسته باشد پیشنهادات خود را مورد قبول بخش بزرگی از جریانات کشور بیابد. آنچه شده عمدتاً تلاش‌هایی مذبوحانه از سوی جریانات ایدئولوژیک و احزاب و جناح‌های سیاسی رسمی داخل کشور و اپوزیسیون خارج از کشور بوده که از طرف گروه‌های دیگر به کلی رد یا نادیده انگاشته شده است. شاخه اقلیت اپوزیسیون شاه که مدّت اندکی پس از انقلاب، از قدرت و حتّی از حیات در داخل ایران عزل شد، چون از اساس نیز تفسیرها و تئوری‌های خود را بر تخیلات و ذهنیات و نه بر روی زمین، بنا نهاده بود، پس از این شکست نیز به عالم ذهنیات پناه برد و انتقام خود را از تاریخ با روایت دلخواه از تاریخ گرفت. بر پایه این روایت، ایران در دوره پهلوی به‌ویژه در سال‌های پایانی در اوج تیرگی و سیاهی از همه‌نظر بود و هیچ راهی به جز انقلابی تمام‌عیار باقی نمانده بود. پس قهرمانان تاریخی ایران یعنی اپوزیسیون وارد عرصه شد و ملت ایران نیز به پشتیبانی از آن پرداخت تا از تیره‌روزی و نکبتی همه‌جانبه خلاصی یابد. اما مسیر حوادث پس از انقلاب به سمت و سوی دیگری رفته و طبق معمول آنچه در تمام روایت‌های جریانات شکست‌خورده در انقلاب‌ها می‌بینیم با رتوریک «انحراف، مصادره و سرقت انقلاب مردم» (بخوانید انقلاب آن جریان شکست‌خورده) روبرو می‌شویم. این بخش دوم موضوع ما نیست، اما با بهره‌گیری از تئوری‌های انقلاب تلاش می‌کنیم نگاهی نو به

علی‌رغم تلاش‌های جامسکی‌ها و ژبژک‌ها و راجر واترزها در جریان جنبش ملی ۱۴۰۱ ایرانیاں لفظ شیک مترقی را اگر بپذیرند ولی به محتوای غربی پراگسیوتن نمی‌دهد چون مصادیق آنچه جریان روشنفکری چپ و پست مدرن مترقی می‌گوید برای ایرانیان اتفاقاً پژواک همان ارتجاع سرخ پنجاه و هفتی است که امروز نام آن را مترقی گذاشته‌اند و مترقی بودن را در تعاریف نامتعارف و آنارشستی از زن، زندگی، آزادی می‌دانند و حتّی از اشاره به میهن و آبادی و تمامیت ارضی و یکپارچگی کشور و ملت ایران وحشت دارند و آن را ارتجاعی و گاه فاشیستی می‌خوانند



انقلاب ۵۷ بیندازیم. همین‌جا باید تذکر دهیم که منظور ما از بهره‌گیری از واژه انقلاب اشاره به فرم این نوع تحوّل سیاسی عمیق و گسترده مردمی است که از پایین به جابه‌جایی قدرت و تغییر اساسی رژیم سیاسی می‌انجامد و قضاوتی در مورد پرسش‌های دیگر نمی‌کنیم. پرسش‌های مهمی چون آیا تحوّل ۵۷ شایسته واژه انقلاب است؟ و آیا اساساً در طول تاریخ، بشر هرگز انقلابی چنین سیاه و واپس‌گرایانه یا ارتجاعی که به دنبال از میان بردن تجدّد و تحولات مدرن باشد را تجربه کرده بوده یا رخداد ۵۷ تنها یک نمونه از آن است؟



خود را دست کم بر بورژوازی و طبقات بالا و متوسط گذاشت که به نارضایتی منجر شد. ولی باید توجه شود که چنان که دیویس تأکید کرده سقوط اجتماعی-اقتصادی یک علت لازم ولی ناکافی برای بروز انقلاب است. حال آنکه شرایط ذهنی و احساس سرخوردگی نسبی، برای انقلاب هم لازم است هم کافی.^۹ مثلاً در شرایطی که فضای باز سیاسی و عدم سانسور از تابستان سال ۱۳۵۶ تا مهر ۱۳۵۷ به مرور ایجاد شده و مطبوعات نه تنها آزاد که یکسره به دامن جریانات مخالف و منتقد رها شده بودند و زندانیان سیاسی نیز در پاییز سال ۱۳۵۷ کاملاً آزاد شده و در مقابل انبوهی از مدیران پیشین به زندان افکنده شده بودند،^{۱۰} با این حال، باور یا سیاه‌نمایی با تأکید بر وجود استبداد تا روز آخر در میان انقلابیون و در نتیجه در گفتمان هژمون جامعه وجود داشت.^{۱۱} تا امروز همچنان این کلیشه تکرار می‌شود که انقلاب ۱۳۵۷ بر ضد استبداد صورت گرفت و این در حالی است که انقلاب ایران در لحظه‌ای پیروز شد که نه تنها حتی یک نفر مخالف حکومت در زندان نبود، بلکه برخی از موافقین حکومت به زندان افکنده شده بودند. از این رو، ضد استبدادی دانستن انقلاب ایران و آن را در کنار انقلاب فرانسه که با فتح زندان باستیل رخ داده و یا انقلاب‌های دیگر، نامعقول است. جنبش انقلابی در ایران در آزادترین زمان از ربع قرن پیش از آن فروزان شد و در لحظه‌ای پیروز شد که کفه استبداد و سانسور بیشتر به نفع اپوزیسیون حس می‌شد و نه حکومت و اتفاقاً بی‌درنگ پس از پیروزی انقلاب بود که در عرض چند ماه چند صد نفر به دلایل گوناگون در دادگاه‌هایی نامنصفانه و حتی بدون دادرسی اعدام و چندین هزار نفر زندانی شدند و سرکوب اقشار گوناگونی که ادعا می‌شد به اندازه کافی هم‌رنگ گفتمان انقلاب نیستند، آغاز شد و در رأس آنان زنان و پیروان مذاهب و فرقه‌ها و نحله‌های غیر از شیعیان حزب‌اللهی بودند. از این رو، انقلاب ایران نه پایان استبداد بود (چنان که حکومت جمهوری اسلامی ادعا می‌کند) و نه تغییر ماهیت استبداد از نظامی به روحانی (چنان که اپوزیسیون می‌گوید)، بلکه آغاز استبداد برای عامه مردم بود.

پیش از دیویس، الکسی دوتوکویل پس از بررسی دقیق انقلاب فرانسه گفته بود، «این درست

حسین بشیریه با بهره‌گیری از مطالعات ادواردز، پتی^۲ و برینتون^۳ که انقلاب فرانسه را عمومیت داده و به یک پارادایم برای مسیر انقلاب‌ها رسیدند، ساختار کتاب خود (زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران) را سامان بخشیده است. بر این مبنای هر انقلابی-از جمله انقلاب ایران- به چهار مرحله حکومت میانه‌روها، برتری تندروها، دوران ترور و فضیلت و نهایتاً ترمیدور تقسیم می‌شود. میانه‌روها بورژوا هستند و به انقلابی سیاسی بسنده می‌کنند. ولی تندروها که ریشه در طبقات پایین دارند، برابری طلب‌اند و با بسیج نیروهای مردمی در پی برهم زدن ساختارهای اجتماعی برمی‌آیند. سپس تندروها ماشین ترور را به حرکت درآورده و عصر وحشت را می‌آغازند. و بالاخره ترمیدور یا واکنش ضد انقلابی رخ می‌دهد. به این معنی که عصر وحشت و تندروی و به بیان دیگر، وضعیت انقلابی پایان یافته و یک گروه یا طبقه جدید به قدرت می‌رسند، یا به شکل ساده‌تر دولت که با انقلاب سرنگون شده بود، انقلاب را شکست داده و برمی‌گردد و انقلاب به پایان می‌رسد.^۴ بشیریه تا دوره اصلاحات گمان می‌کرد که انقلاب ایران از همین الگوی کلاسیک پیروی می‌کند.^۵ حال آنکه این اتفاق با اصلاحات هم رخ نداد و وضعیت انقلابی ایران در غیاب دولت تا امروز ادامه یافته است. تعارض واقعیات در ایران با این تئوری‌ها به خوبی نشان می‌دهد که باید از دل تاریخ ایران به ساختارهای نظری رسید و نه اینکه با ترجمه ساختارهای غربی به فهم تاریخ ایران دست بزنیم.

دلایل روان‌شناختی انقلاب

جیمز دیویس یکی از برجسته‌ترین نظریات را درباره انقلاب‌ها و زمان وقوع آن‌ها ارائه کرده و بر بنیاد آن «انقلاب زمانی رخ می‌دهد که پس از یک برهه طولانی از رشد اقتصادی، یک دوره کوتاه از رکود شدید رخ بدهد»؛^۶ این تا حدودی با شرایط سال‌های ۵۵-۵۶ می‌خواند که پس از بیش از یک دهه رشد توأم با تورم تک‌رقمی، اقتصاد کشور تورم ۱۶-۲۵ درصدی را تجربه کرد.^۷ اگرچه باز هم شرایط به معنای واقعی بد نبود و عامل آن نه حکومت در ایران که شرایط جهانی بود،^۸ ولی احتمالاً تأثیر روانی

تا امروز همچنان این کلیشه تکرار می‌شود که انقلاب ۱۳۵۷ بر ضد استبداد صورت گرفت و این در حالی است که انقلاب ایران در لحظه‌ای پیروز شد که نه تنها حتی یک نفر مخالف حکومت در زندان نبود، بلکه برخی از موافقین حکومت به زندان افکنده شده بودند. از این رو، ضد استبدادی دانستن انقلاب ایران و آن را در کنار انقلاب فرانسه که با فتح زندان باستیل رخ داده و یا انقلاب‌های دیگر، نامعقول است



نیست که همیشه انقلاب وقتی پیش می‌آید که اوضاع رو به وخامت می‌رود. برعکس، معمولاً انقلاب وقتی پیش می‌آید که مردم درمی‌یابند که حکومت از فشارهای خود کم کرده است و در نتیجه علیه آن شورش می‌کنند. بنابراین نظامی که به وسیلهٔ انقلاب سرنگون می‌شود معمولاً بهتر از نظام ماقبل آن است.^{۱۳} این نظریه کاملاً متعارض با کلیشهٔ بسیار تکرارشونده است که انقلاب‌ها حاصل حماقت حکومت‌ها در بستن بیش از اندازهٔ فضای سیاسی و سرکوب وحشتناک جامعه است! بر بنیاد این اشتباه رایج، جامعه به دیگی زودپز تشبیه می‌شود که اگر سوپاپ اطمینان آن مسدود شود منفجر می‌گردد. حال آنکه جامعهٔ بشری به‌ویژه در عصر مدرن هرگز شرایط بسته و ایزولهٔ همچون دیگ زودپز را پیدا نمی‌کند و در هیچ کجایی از جهان در طول تاریخ نیز، یک حکومت استبدادی فوق‌العاده سرکوبگر، ناگهان توسط انقلاب مردمی سرنگون

انقلاب ایران نه پایان استبداد بود (چنان‌که حکومت جمهوری اسلامی ادعا می‌کند) و نه تغییر ماهیت استبداد از نظامی به روحانی (چنان‌که اپوزیسیون می‌گوید)، بلکه آغاز استبداد برای عامهٔ مردم بود

نشده است، بلکه برعکس، انقلاب‌های کلاسیک بر ضد حکومت‌هایی نرم‌خو و اوضاعی نیمه‌باز همچون دورهٔ لویی شانزدهم، نیکلای دوم و اواخر حکومت محمدرضاشاه انجام گرفته است. انقلاب‌های مدرن رنگین اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم نیز در جوامعی اروپایی یا متأثر از غرب که روابطی نزدیک با بلوک غرب داشتند (آفریقای جنوبی، مصر و...) انجام گرفت که هیچ‌یک اساساً پتانسیلی برای اختناق کامل و سرکوب شدید و ادامه‌دار را نداشتند. در مقابل رژیم‌های توتالیتر فاشیست، نازیست، کمونیست یا دیکتاتوری‌های نظامی جاپان، روان‌پریش چون صدام و قذافی تنها با جنگ و کودتا و اختلافات درونی مضمحل شده‌اند و بقیه مانند کوبا و کرهٔ شمالی و چین هنوز سرنگون نشده‌اند. بنابراین امروز نظریهٔ قدیمی اندیشمند فرانسوی را تاریخ این سیصد سال تأیید می‌کند که بر پایهٔ آن رژیمی که با انقلاب مردمی بتوان آن را از پایین سرنگون کرد، قطعاً رژیمی چندان سرکوبگر نبوده و نمی‌خواسته و یا نمی‌توانسته حمام خون راه بیندازد و جامعه نیز در حالت سانسور و خفقان کامل نبوده و صورتی از جامعهٔ مدنی و اجتماعات و کانون‌های مستقل مردمی در داخل کشور وجود داشته است که جنبش اعتراضی به سرنگونی انجامیده است. همهٔ این‌ها خلاف شعارهای انقلابیون برای انقلاب مردمی و مدنی بر ضد یک حکومت سرکوبگر ضد مردمی، دارای تناقض درونی است.

بشیریه در کتاب انقلاب و بسیج سیاسی می‌نویسد انقلاب زمانی آغاز می‌گردد که انحصار قدرت در دست حکومت به‌صورتی مؤثر به خطر افتد و تا زمانی که انحصار قدرت دوباره برقرار گردد، جنبش می‌تواند ادامه یابد.^{۱۳} از گذشته‌های دور هم ارسطو گفته بود که انقلاب و شورش در شرایطی رخ می‌دهد که عامه چون در برخی زمینه‌ها پیشرفت می‌کنند به این تصوّر ذهنی آرمانی می‌رسند که پس می‌توان در همهٔ زمینه‌ها به آرمانی‌ترین حالات ممکن دست یافت.^{۱۴} این نظریات نیز با شرایط ذهنی ایرانیان در دورهٔ محمدرضاشاه هم‌خوانی دارد. در میان ایرانیان مثالی هست که می‌گویند «برای حکومت بر ایرانیان باید آنان را گرسنه و بی‌سواد نگه داشت». جالب توجه است که اگر

شاه‌درفت

اطلاعات

• نمایندگان مجلسین
و اعضای شورای سلطنت
خارج شوند
• کشاورزان بیشتر بکارند
و جلوی خروج گندم
را بگیرند
• از لشکر جلوی بیرون بردن
سلاح‌های امریکایی بگیرند
• بانک‌های اسلامی
به کشاورزان کمک کنند
• از زمین را تبدیل به وسیع
ترین نظاهرات ملی کنید

مصر امروز منتظر شاه است

دستورات انقلابی امروز امام خمینی

ماز جونی از
از نشید تصویر
آغاز شد
کارکنان
سفارت امریکا
از دستباز اهدی
راز اهنمیدهند

عراق
احساس
دشمنی
با امام
خمنینی
ندارد

مواظب
سرعت
حرکت
باشید
مردم
مبارک
مبارک

تکلیف پرداخت
حقوق کارکنان
دولت در این ماه
جزئیات موضوع در اطلاعات امروز



روبرو شد. حال آنکه ناپلئون‌ها و رژیم قیصر آلمان با جنگ دشمنان خارجی سرنگون شده بود و نه از سوی عاظمه مردم.

دیگر نظریه‌پرداز برجسته، ساموئل هانتینگتون متفکر سرشناس قرن بیستم است که درباره نارضایتی طبقه متوسط شهری و روشنفکران از حکومت‌ها می‌نویسد: «اصلاحات نمی‌تواند مخالفت‌ها را تعدیل کند، بلکه حتی ممکن است آن را تشدید سازد. این نوع مخالفت در بیشتر موارد از کامیابی‌های مادی [عینی] سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از امنیت روانی، از خودبیگانگی و احساس گناه شخصی و نیز نیاز شدید به احساس هویت مایه می‌گیرد. طبقه متوسط شهری شأن ملی،



مشروطه را نخستین حرکت جدی مدنی مدرن ایرانیان بدانیم و جنبش انقلابی ۱۴۰۱ را واپسین آن، هیچ کدام آنان در اعتراض به گرسنگی نبوده است، بلکه برعکس یا ارتباط تنگاتنگی با طبقه متوسط و نخبگان سیاسی - اجتماعی - فرهنگی جامعه داشته است و توسط آنان تحریک و تشویق شده است و یا حتی در موردی مانند جنبش دی ۱۳۹۶ و آبان ۱۳۹۸ که ظاهراً جرقه آن در اعتراض به معیشت و گرانی بود (و از سوی بوق‌های تبلیغاتی طبقه متوسط شامل روزنامه‌های و جریانات اصلاح طلب داخلی و بی‌بی‌سی و رسانه‌های رسمی خارج نیز حمایت نشد) باز هم جنبش سمت و سویی کاملاً سیاسی یافت و شعارهایی در یادکرد از رضاشاه سر داده شد. رضاشاه کمتر برای معیشت و بیشتر برای اعاده نظم و امنیت قانونی و ایستادگی جلوی روحانیت و همچنین عمران و آبادانی کشور و به بیان ساده ولی جامع برای تأسیس «دولت» در ایران معروف است. ظاهراً روان‌شناسی جامعه رومی و اروپایی متفاوت بوده است. ناپلئون‌ها و بیسمارک به تقلید از ژول سزار بر پایه پیش‌انگاشت‌های خود سیاست‌های عوام‌پروری خود را با هدف تضمین جایگاه حکومت اقتدارگرا پی می‌گرفتند.^{۱۵} اما گویا باید تصویری بازسازی شده از روان‌شناسی ملی ایرانیان در نظر آوریم که کاملاً در تعارض با جوامع غربی است. چه، ظاهراً برکشیدن طبقه متوسط و افزایش رفاه عمومی اتفاقاً بزرگ‌ترین تهدید بر علیه حکومت‌ها در ایران است. زیرا پهلوی که تالی سزارها و ناپلئون‌ها و بیسمارک‌ها بود، با همان سیاست‌ها با انقلاب ۵۷

پیشرفت و هدف ملی و فرصت اشتراک در بازسازی سراسری جامعه را خواستار است و این‌ها هدف‌هایی آرمانی‌اند. این درخواست‌ها را هیچ حکومتی نمی‌تواند به‌راستی برآورده سازد.^{۱۶} هانتینگتون این تعبیر را پیش از دیدن نخستین انقلاب مذهبی جهان در سال ۵۷ به کار گرفت. بر این اساس می‌توان «هویت و شأن و هدف مذهبی» را به‌جای هویت و شأن و هدف «ملی» در مورد ایران به کار برد. انقلاب ۵۷ از دهه ۱۳۲۰ در اذهان طیف روشنفکری چپ شکل گرفت و حتی به اسلام‌یون هم سرایت کرد. به‌گونه‌ای که از اواخر این دهه، شاهد نخستین همکاری‌های گروه‌های مارکسیست و سوسیالیست و گروه‌های اسلامی بودیم که نقطه اوج آن نهضت ملی نفت، ترور رزم‌آرا و قیام ۳۰ تیر ۱۳۳۱ بود. آنچه در ادامه اتفاق افتاد بزرگ شدن طبقه متوسط شهری بود که در دوره پهلوی از ۲۵ درصد، برای اولین بار در تاریخ به حدود نصف جمعیت ایران رسید. اکنون مرحله هرگز پیش‌تر تجربه‌نشده در تاریخ ایران یعنی داشتن یک جامعه مدرن شهری دو میلیونی در تهران با کانون‌هایی مثل دانشگاه و خیل کارمندان و کارگران ماهر و متخصص بود. آن ذهنیت مارکسیستی - اسلامی پیشین اکنون به طبقات متوسط و روشنفکری و دانشگاهی رخنه کرد و سیاسی بودن مترادف شد با انقلابی بودن. هرگونه انتقادی به وضعیت سانسور و بسته بودن فضای سیاسی و عدم چرخش دموکراتیک حاکمان در این دوره نادیده گرفتن وضعیت ذهنی - روانی ایران در آن دوره است. چون آزاد شدن فضا در هر لحظه‌ای

◇
جامعه بشری به ویژه
در عصر مدرن هرگز
شرایط بسته و ایزوله
همچون دیگ زودپز را
پیدا نمی‌کند و در هیچ
کجایی از جهان در طول
تاریخ نیز، یک حکومت
استبدادی فوق‌العاده
سرکوبگر، ناگهان توسط
انقلاب مردمی سرنگون
نشده است، بلکه برعکس،
انقلاب‌های کلاسیک
بر ضد حکومت‌هایی
نرم‌خو و اوضاعی
نیمه‌باز همچون دوره
لویی شانزدهم، نیکلای
دوم و اواخر حکومت
محمدرضا شاه انجام گرفته
است



می‌گیرد.^{۱۹} بدبختانه به‌جز تاریخ‌نویسی جریان روشنفکری چپ که بعد از شکست در میدان ایران به فتح آکادمی پرداخت و در آنجا جنبش مبارزه با شاه را ادامه داد و روایت مطلوب ولی خیالی خود از ۱۳۵۷ را به جامعه قالب کرد، شاهد سبک بیمارِ خاطره‌نویسی رجالِ درجه دوم و سوم دوره پهلوی هم بودیم که جمله تکراری همه آنان این است: «من به اعلیحضرت تذکر دادم ولی ایشان عنایت نفرمودند». برآیند این خاطره‌بازی‌ها که قاعدتاً هیچ تاریخ‌نگار حرفه‌ای نباید قضاوت‌های آن را جدی بگیرد، این است که همه می‌دانستند که انقلاب می‌شود و مدام دنبال حل مشکل بودند، به‌جز شاه!

شرایط ایران در آستانه انقلاب چگونه بود؟

برخلاف جو حاکم بر ادبیات رسمی حکومت جمهوری اسلامی - که از سال ۱۳۵۸ با سخنان مهدی بازرگان، نخست‌وزیر انقلابی در انتقاد از اقتصاد دوره پهلوی آغاز شد و تا امروز در صدها کتاب و هزاران مقاله و یادداشت و برنامه تلویزیونی و رادیویی تکرار شده - بشیریه تأکید می‌کند که رشد و توسعه اقتصادی دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ قابل انکار نیست. برای نمونه منصور روحانی وزیر اسبق کشاورزی ایران در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ که پس از انقلاب به زندان افتاد، در پاسخ به ادعای مهندس بازرگان، از درون زندان، با استناد به اعداد و ارقام می‌گفت بخش کشاورزی در ایران پس از اصلاحات ارضی نه‌تنها نابود نشد که رشد یافت. منتها این رشد، کمتر از رشد بخش صنعت بود و کمبود مواد غذایی و رشد واردات گندم، نه به‌دلیل تحلیل رفتن بخش کشاورزی که به‌دلیل افزایش مصرف حاصل از رشد بی‌سابقه جمعیت - ناشی از افزایش بهداشت و کاهش مرگ و میر - و افزایش رفاه مصرف‌کنندگان بود.^{۲۰} اسکات کوپر رشد اقتصادی ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ را ۱۰ درصد می‌داند.^{۲۱} بشیریه می‌نویسد، بحران اقتصادی ایران در ۱۳۵۴-۱۳۵۶ ناشی از یک بحران جهانی بود.^{۲۲} ظاهراً نه پیش از انقلاب که حتی پس از آن کسی توجهی به این مسئله نداشت. از آنجا که نرخ رشد سالانه بورس تهران از سال ۱۱۵ درصد، به ۱۶ درصد در سال ۱۳۵۶ رسید،^{۲۳} می‌توان پی برد که رشد و رونق ایران در آستانه انقلاب فقط کند شده بود، نه متوقف.

پیش از ۱۳۵۶-۱۳۵۷ یعنی جلوانداختن آن انفجار بزرگ. نظریه دیگر، متعلق به آلن تورن است که بر بنیاد آن، در یک شرایط نسبتاً جبری، جنبش‌های اجتماعی و انقلابات در جوامع پس از انقلاب صنعتی قطعاً رخ خواهند داد.^{۱۷} بر پایه این نظریه نیز فارغ از ویژگی‌های خاص ایران و ذهنیات این جامعه شیعی مذهب ایدئولوژی زده در قرن بیستم، اساساً در ایران می‌بایست دست کم یک دوره انقلابی تجربه می‌شد. پهلوی بیش از نیم سده آن را عقب انداخت. مرتضی مردیها این ویژگی‌ها را برای یک انقلاب برمی‌شمرد: «احساس‌گرایی، اصالت عمل و پرهیز از ظرافت‌پردازی‌های عقلی، اعتماد به بی‌گناهی توده‌ها، اعتقاد به گناهکاری حاکمان، ساده‌انگاری در آسیب‌شناسی وضع موجود، ترسیم چشم‌انداز دلربایی از آرمان‌هایی چون عدالت، آزادی و رفاه، سراغ کردن ریشه عمده ناکامی‌ها در «مشکلات توزیع لذت» و نه «مشکلات تولید آن»، وصل کردن سرخ تمام یا غالب مشکلات به سلطه طبقه حاکم، ایمان به امکان و ضرورت تغییرات بنیادی، اعتقاد به اصلاح‌ناپذیری حکومت، آشتی‌ناپذیری و هم‌ارز کردن مصالحه و خیانت، اعتقاد به خشونت به‌عنوان نخستین یا تنها ابزار تحوّل، غلبه هیجان و خشم، تخریب نظم مستقر از سوی توده‌های خشن و حمایت جدی و جامع این حرکت از سوی روشنفکران».^{۱۸} او انقلاب را در مجموع آمدنی-شدنی می‌داند تا انجام‌شدنی توسط مردم. او تلاش می‌کند پتانسیل انقلابیون غالب و حکومت مغلوب را لازم ولی نه کافی بداند. از نظر او مهم‌ترین عامل سرنگونی پهلوی نه ناکارایی در اقتصاد یا سیاست خارجی - که در دیگر انقلاب‌های مهم تاریخ دیده شده - که ناکارایی در سرکوب است. از نظر مردیها، عقاید اردوگاه چپی - مصدقی (همچون کاتوزیان و آبراهامیان) درست نیست که انسداد سیاسی یا آنچه «شبه‌مدرنیسم بدون زیربنا» خوانده می‌شود باعث انقلاب شده است. او به‌درستی تأکید می‌کند که هر پی‌آمدی منتج از پیش‌آمدش نیست، بلکه این پی‌درپی بودن می‌تواند اتفاقی باشد. او پیش‌بینی انقلاب، به‌ویژه انقلاب ایران را ناشدنی دانسته و پیشگویی‌ها پیش از رخ دادن این قبیل رخدادها را ناشی از بخت و اقبال و بدون اعتبار در نظر

از نظر هانتینگتون
در یک سیر تاریخی
مهاجرت روستاییان به
زاغه‌های شهری یک
دگرگونی تعیین‌کننده
و اجتناب‌ناپذیر در کل
جهان بوده است و ارتباط
خاصی با ایران معاصرو
سیاست‌های دولت‌های
آن ندارد تا قابل نقد
باشد. مهاجرت از روستا
به شهر از ملزومات انقلاب
صنعتی در اروپا و آمریکا
(که اصلاحات ارضی به
این شیوه نداشتند) بود
و پدیده حاشیه‌نشینی
مهاجران از پدیده‌های
رایج در شهرهای بزرگ
غربی بوده و هست



را اشتباهی بزرگ دانست،^{۲۶} بی‌توجهی شده است. در نتیجه وارون‌تئوری دترمینیسم^{۲۷} تاریخی مارکس^{۲۸} آنچه در آستانه انقلاب در ایران رخ داد صرفاً القای یک احساس انقلابی است که کائوتسکی آن را نوعی وُلونتاریسم^{۲۹} یا حتّی آوانتوریسم^{۳۰} دانست. انقلاب شد چون اولاً انقلابیون خواستند که انقلاب کنند و دوم اینکه حکومت نخواست یا نمی‌توانست جلوی انقلاب بایستد. بر سر اینکه شاه می‌خواست ولی نتوانست سرکوب کند و یا برعکس نیز می‌توان بحثی دامنه‌دار داشت که موضوع سخن ما نیست. ولی پریداست که دلیل اینکه حکومت آن حجم از خریدهای نظامی سنگین را برای تجهیز ارتش به جدیدترین تسلیحات و آموزش آنان انجام داد و خود را برای یک جنگ تمام‌عیار خارجی آماده کرد، بی‌آنکه حتّی کوچک‌ترین آمادگی برای یک شورش شهری داشته باشد، قطعاً نخواستن بوده است و نه نتوانستن. یعنی شاه در زمان انقلاب نخواست سرکوب کند چون نمی‌توانست و نمی‌توانست سرکوب کند چون از قبل هم نخواستی بوده.

رستاخیز، یک بدفهمی بزرگ همگانی

در نخستین مجلس جمهوری اسلامی، ۹۸ نفر روحانی، ۵۱ نفر بازاری، ۶۴ نفر پزشکی، حقوق‌دان، معلم و کارمند و یک نفر کارگر حضور داشت و

یکی دیگر از مهم‌ترین انتقادها به وضعیّت اجتماعی دوره محمدرضاشاه پرداختن به پدیده مهاجرت از روستا به شهر است که با مشکلاتی چون حاشیه‌نشینی و زاغه‌نشینی هم همراه بود. معمولاً این مسئله به سیاست‌های غلط محمدرضاشاه در جریان اصلاحات ارضی گره زده شده و او محکوم می‌گردد. اما از نظر هانتینگتون در یک سیر تاریخی مهاجرت روستاییان به زاغه‌های شهری یک دگرگونی تعیین‌کننده و اجتناب‌ناپذیر در کل جهان بوده است و ارتباط خاصی با ایران معاصر و سیاست‌های دولت‌های آن ندارد تا قابل نقد باشد.^{۳۴} مهاجرت از روستا به شهر از ملزومات انقلاب صنعتی در اروپا و آمریکا (که اصلاحات ارضی به این شیوه نداشتند) بود و پدیده حاشیه‌نشینی مهاجران از پدیده‌های رایج در شهرهای بزرگ غربی بوده و هست. افزایش دستمزدهای کارگری در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ که به رفاه یا اشرافیّت کارگری انجامیده بود، به‌قول بشیریه در مهاجرت روستاییان به شهر مؤثرتر بود.^{۳۵} به این ترتیب، باید حکومت محمدرضاشاه را محکوم کنیم که چرا جامعه را توسعه داد و مدرن کرد و شرایط رفاهی خوبی برای کارگران و کارمندان شهری ایجاد کرد. او باید همچنان شرایط وخیم و بحران شهری را حفظ می‌کرد تا مبادا روستاییان به شهرها هجوم نیاورند. با این‌همه، دیدیم که پس از انقلاب که جنگ گرم و سرد و تحریم و آشفتگی و رشد منفی اقتصادی را تجربه کردیم نیز حرکت روستاییان به شهرها به همین دلایل بالا ادامه یافت و امروز درصد جامعه شهرنشین از ۷۰ درصد فراتر رفته و برای نخستین بار با پدیده متروکه شدن روستاها یا خالی شدن آنان از جوانان روبرویم. جمعیت ابرشهر تهران نیز بیشتر از جمعیت کشور رشد کرده است.

به‌صورت خلاصه، در مورد شرایط ایران در آستانه انقلاب باید گفت که حکومت پیشین، در اوج سیاست‌های کاپیتالیستی‌اش (دهه ۳۰ و ۴۰)، در اوج غرب‌گرایی و ارتباط تنگاتنگش با آمریکا و انگلیس (۱۳۲۲-۱۳۵۲) و در اوج سانسور سیاسی‌اش (۱۳۴۲-۱۳۵۶) سقوط نکرد. بلکه برعکس زمانی ساقط شد که همه این موارد تعدیل گشته بود. از فضای نسبتاً باز سیاسی دوره آموزگار و فضای کاملاً باز دوره شریف‌امامی تا بختیار خبر داریم. ولی غالباً به دوره پیش از آن به‌بهانه حزب رستاخیز که خود شاه آن



خبری از دهقان و کشاورز نبود.^{۳۱} این در حالی است در دوره حزب رستاخیز (۱۳۵۷-۱۳۵۴)، حضور زمین‌داران و اشراف در سیاست به حداقل می‌رسد و در واقع، واپسین مجلس مشروطه در ایران با چنین ترکیب شگفت‌انگیزی تشکیل می‌شود: ۲۵ نفر پزشک، ۷ نفر استاد، ۷ نفر حقوق‌دان، ۱۱ نفر کارگر، ۳۴ نفر کشاورز، ۶ نفر مدیرکل، ۴ نفر از مقامات بالا و چند نفر بازرگان.^{۳۲} از آن زمان تا امروز، سیاست تک‌حزبی رستاخیزی را نهایت استبداد شاه دانسته‌اند. حال آنکه اگرچه فرم رستاخیز، پرداخته برای یک رژیم تک‌حزبی استبدادی بود، محتوای آن پوپولیستی (مردم‌گرایانه) بود.^{۳۳} بشیریه می‌نویسد کارکرد اصلی حزب رستاخیز، همگانی کردن سیاست و سیاسی‌سازی مردم بود. ۵۰ هزار سلول حزبی در سراسر کشور ایجاد شد و در انتخابات، با رد صلاحیت بیشتر از نیمی از نمایندگان پیشین، زمینه‌ای ایجاد

شد تا ۸۰ درصد کرسی‌های مجلس به افراد تازه برسد.^{۳۴} انتقاد از سیاست تک‌حزبی رستاخیزی، بجا می‌بود اگر پیش از آن احزاب به‌معنای واقعی آزاد بودند. وقتی می‌دانیم پیش از رستاخیز، احزابی تشریفاتی و دولت‌ساخته شامل بلندپایگان دولتی چون ایران نوین، در انتخاباتی مهندسی‌شده پیروز می‌شدند و احزاب دیگر به‌کل زیرزمینی و غیرقانونی بودند، پس نمی‌توان از حزب فراگیر رستاخیز انتقاد کرد. این حرکت اگرچه فرهنگ سیاسی را دموکراتیک نمی‌کرد، ولی فرهنگ عامه را سیاسی کرد، یعنی فرهنگ‌ساز بود. از آنجا که رستاخیزی‌ها در همه زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی به دخالت در امور پرداخته و از همه شخصیت‌ها به‌جز شاه انتقاد می‌کردند و بر همه ارکان به‌جز دربار نظارت داشتند، دوره رستاخیز را نباید سرکوبگرانه‌تر از قبل دانست. باز به گفتاری بسیار اندیشه‌برانگیز از هانتینگتون برمی‌خوریم که می‌گوید نظام‌های دو حزبی از بالا به پایین و نظام‌های تک‌حزبی از پایین به بالا ساخته می‌شوند.^{۳۵} رستاخیز گنشی‌چپ‌گرایانه و پوپولیستی مانند دیگر حرکات این سوسیالیست‌ترین حکومت تاریخ ایران یعنی دوره پهلوی بود. هدف نه تثبیت جایگاه حکومت و طبقه حاکم که برعکس بالا کشیدن زوری جامعه به‌سوی کنش‌ورزی مدرن بود. درست مانند اعطای حق رأی سیاسی به زنان در جریان رفورم موسوم به انقلاب سفید که منتقدان بی‌آنکه خودشان بدانند چه می‌گویند، چنین خرده می‌گیرند که مگر مردان حق انتخاب سیاسی داشتند که به زنان دادند؟ یعنی منتقد آشکارا بیان می‌کند که حتماً باید مانند اروپای فئودال و حتماً بر پایه اندیشه‌های محافظه‌کارانه عامه مردان چندین قرن زودتر از زنان اجازه یابند به عرصه انتخاب سیاسی راه یابند. حکومت محمدرضاشاه (درست یا غلط) اما توسعه اجتماعی فرهنگی را مقدم می‌شمرد بر تحمیل یک فرهنگ دموکراتیک سیاسی بر عموم جامعه‌ای نامتوازن: نظیر آنچه در شبه‌قاره می‌بینیم که در آن فرهنگ سیاسی چندان فاصله‌ای با انگلیس ندارد، حال آنکه فرهنگ عامه در حدود قرون وسطا و حتی متجرب‌تر از قرون وسطا سیر می‌کند.

حکومت ایران در دهه ۵۰ با یک سیاست اقتصادی سوسیال در قالب موسوم به دولت رفاه به‌شدت



مسکن رایگان حتی از این هم دیرتر و پس از پایان کار مطرح شد و شعار دادن پول نفت مستقیماً به مردم اساساً شایعه‌ای در حد کوچه و بازار بود. بنابراین باید پذیرفت که انقلاب ۵۷ تقریباً مستقل از تحولات اقتصادی، رفاهی و معیشتی بود.

یک انقلاب اجتماعی؟

یکی از سیاست‌های عجیب پیش از انقلاب کاهش مالیات‌ها در پی افزایش قدرت نفتی دولت در دهه ۱۳۵۰ بود. در واقع حکومت‌های حمایت‌گر و رفاه‌گرا مالیات بر درآمد را افزایش داده و در ازای آن از اقشار ضعیف پشتیبانی می‌کنند و حکومت‌های توسعه‌گرا مالیات را کاهش می‌دهند تا هم سرمایه‌داری در جامعه رشد یابد و هم حکومت ذهنیت خود را بیشتر بر توسعه کشور به جای رفاه عمومی بگذارد. ایران در دوره محمدرضاشاه نخست حکومتی توسعه‌گرا بود و سپس به حکومتی رفاه‌گرا تحول یافت. در هیچ‌کدام از این دو حالت بار فشار بر روی دوش مردم قرار نگرفت. نه توسعه پهلوی توسعه خشن از جنس کره جنوبی بود که چندین دهه زندگی ساده و نرمال را از یکی دو نسل از مردم دریغ کرد تا نهایتاً به جایی رسید که لازم بود،^{۴۰} و نه دولت رفاه پهلوی معنایی مشابه با اروپا داشت که در آن مالیات مدام افزایش می‌یافت. در این دوره سهم مالیات در بودجه از ۳۲ درصد در سال ۱۳۵۱ به ۱۱ درصد در سال ۱۳۵۳ و ۲۲ درصد در سال ۱۳۵۶ رسید.^{۴۱} یعنی حکومت تمام تلاش خود را می‌کرد تا از نفت به جای مالیات بهره بگیرد. حتی کابینه نولیبرال آموزگار نیز سهم مالیات را برای سال ۱۳۵۷ از ۲۹ درصد بالاتر نبرد. یعنی مالیات‌گیری در این دوره شیبه منفی داشت! حال آنکه اصول اقتصادی درست حکم می‌کند که مالیات‌ها حتی برای کشوری نفتی چون ایران هم ۵۰ تا ۹۰ درصد هزینه‌های دولت را تأمین کند.

نکته دیگر درباره سیاست‌های سوسیالیست پیش از انقلاب اسلامی، تغییر قانون مالکیت شرکت‌های خارجی بود که از ۴۹ درصد حق تملک به ۲۵ درصد کاهش پیدا کرد که نشان می‌دهد رژیم اقتصادی ایران مدام هم از مدل سرمایه‌داری غربی و از خود بلوک کاپیتالیست غرب فاصله می‌گرفت.^{۴۲} سیاست‌های لیبرالیستی اقتصادی و حمایت تام از سرمایه‌داری که از دهه ۱۳۳۰ آغاز و در دهه

به کنترل قیمت‌ها در بازار می‌پرداخت به قیمت نارضایتی تولیدکنندگان و تجار بزرگ به منافع مصرف‌کنندگان می‌انداشید. بشیریه در کتابش به درگیری حکومت با کارخانه‌داران برای بهبود وضعیت کارگران و در نتیجه پیوستن کارخانه‌داران و سرمایه‌داران (و نه کارگران) به انقلاب پرداخته است.

در واقع، شتاب چپ‌گرایان و کمونیست‌ها در مبارزه با حکومت در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ بیشتر به این دلیل بود که حکومت شاه پهلوی یک‌به‌یک نقاط آرمانی آرمان‌شهر کذایی چپ‌گرایان را فتح و مصادره می‌کرد و آنان می‌دیدند که به‌زودی دیگر مطالبه‌ای باقی نمی‌ماند که بخواهند به‌نام آن انقلابی اجتماعی برپا کنند. پروژه‌ای که در همین دوره در سوئد و فرانسه و بقیه کشورهای شمال اروپا هم در قالب دولت‌های رفاه^{۴۳} بستر تقلیدی چپ‌گرایان را به نابودی کشاند و باعث عدم حمایت مردمی از جنبش رادیکال ۱۹۶۸ شد.

اما با روی کار آمدن کابینه نولیبرال آموزگار در سال ۱۳۵۶، آزادی به بازار برگشت و این‌بار مصرف‌کنندگان از گرانی‌ها ناراضی شدند.^{۴۴} به تورم سال‌های ۱۳۵۴-۱۳۵۶ بیش از اندازه لازم توجه شده و حتی آن را دلیل انقلاب دانسته‌اند. این تورم که امری جهانی بود، اتفاقاً در ایران کمتر از بقیه جاها به مردم آسیب زد. چرا که دولت به افزایش دستمزدها متناسب با آن دست زده بود. با کسر درصد افزایش دستمزد از تورم سالیانه، پی می‌بریم که تنها در سال ۱۳۵۶ بود که کارگران در ازای ۳۰ درصد تورم و ۲۵ درصد افزایش دستمزد، در قدرت خرید خود ۵ درصد تضعیف شدند.^{۴۵} انتقاد از تورم ۳۰ درصدی سال ۱۳۵۶ باید با آگاهی از این نکته باشد که این شاخص پس از انقلاب در سال ۱۳۵۸ به ۴۷ درصد رسید و از آن مهم‌تر، نرخ بیکاری که در سال ۱۳۵۷ تک‌رقمی بود شش ماه پس از انقلاب عدد ۲۷٪ را دید،^{۴۶} بی‌آنکه عصبانیت و عصیان سیاسی خاص و جهت‌دهی به همراه داشته باشد. از سوی دیگر در شعارهای انقلابیون تا چند هفته پیش از پیروزی انقلاب نیز خبر چندان از رفاه و معیشت نبود و تنها پس از چند وعده از سوی بختیار در همان ماه آخر بود که رهبر انقلاب نیز تازه پس از رسیدن به تهران سخن از مسائلی چون آب و برق و اتوبوس مجانی زد.

رستاخیز گنشی چپ‌گرایانه
و پوپولیستی مانند
دیگر حرکات این
سوسیالیست‌ترین حکومت
تاریخ ایران یعنی دوره
پهلوی بود. هدف نه
تثبیت جایگاه حکومت و
طبقه حاکم که برعکس
بالاکشیدن زوری جامعه
به سوی کنش‌ورزی مدرن
بود. درست مانند اعطای
حق رأی سیاسی به زنان
در جریان رفورم موسوم به
انقلاب سفید که منتقدان
بی‌آنکه خودشان بدانند
چه می‌گویند، چنین خرده
می‌گیرند که مگر مردان
حق انتخاب سیاسی داشتند
که به زنان دادند؟



۱۳۴۰ موتور محرکه صنعت نوپای ایران بود، در دهه ۱۳۵۰ اگر نه تعطیل ولی تا حد زیادی تعدیل شد. اگر انقلاب ایران به جای سال ۱۳۵۷ در سال ۱۳۵۱ رخ می داد بی گمان می شد کاپیتالیسم و لیبرالیسم اقتصادی را با ذکر این کلیشه که «ثروتمندان ثروتمندتر و زحمت کشان فقیرتر می شدند» دلیل اصلی خشم توده ها بر ضد حکومت دانست. اما حکومت ایران در دوره شاه در عرض چند سال (۱۳۵۰-۱۳۵۴) از یک دولت توسعه گرا به یک دولت رفاه تغییر کرد که اولویت اصلی اش رضایت شهروندان و

نه شاخص های اقتصادی بود. رشد اقتصادی به پای بزرگ شدن سفره مردم قربانی شد. به طوری که به دلیل کسری بودجه تقریباً هیچ طرح بزرگ عمرانی در دهه ۱۳۵۰ اجرا نشد. اگر حکومت همان فرمان دهه ۱۳۴۰ را ادامه می داد فرودگاه آریامهر (فرودگاه امام)، شهرستان پهلوی (برج میلاد)، متروی تهران، نیروگاه اتمی، کتابخانه بزرگ پهلوی تا انقلاب افتتاح شده یا تقریباً آماده شده بودند. ولی دولت به وضوح تغییر مسیر داده و هدفش را رضایت افکار عمومی - که به تحریک روشنفکران و رهبران مذهبی،



در واقع، شتاب چپ گرایان و کمونیست ها در مبارزه با حکومت در دهه های ۴۰ و ۵۰ بیشتر به این دلیل بود که حکومت شاه پهلوی یک به یک نقاط آرمانی آرمان شهر کنایه چپ گرایان را فتح و مصادره می کرد و آنان می دیدند که به زودی دیگر مطالبه ای باقی نمی ماند که بخواهند به نام آن انقلابی اجتماعی برپا کنند

مخالف این همه این طرح‌ها بود - گذاشت. از این به اصطلاح «بلند پروازی‌های شاه» در دهه ۱۳۵۰ فقط خریدهای سنگین نظامی و هواپیمایی باقی ماند. چیزی که مخالفان از بختیار تا بازرگان و یزدی تا آنجا که توانستند آن را لغو کرده و پولش را پس گرفتند و تا شروع جنگ به تمسخر و تحقیر و بی‌فایده‌گی آن می‌پرداختند و حتی هنوز هم هواداران جریانات مصدقی ابراز پشیمانی از این اشتباهات اسفناک عذرخواهی نکرده‌اند که حتی می‌تواند به خیانت ملی تعبیر شود.

به کاریکاتوری‌ترین شکل ممکن توسعه دوره شاه را به درآمدهای سرشار نفتی گره زده‌اند و گفته‌اند که شاه کاری نکرد جز ریخت و پاش با پول‌های بادآورده نفتی که باعث کمی عمران و سازندگی شد ولی مردم ناراضی بودند چون این پول به آنان نرسید و در نتیجه به جنبش انقلابی پیوستند. بی‌توجه به اینکه اولاً درآمد نفتی تا انفجار قیمت جهانی نفت در دهه ۱۳۵۰ چیز دندان‌گیری نبود و در دهه ۱۳۵۰ نیز با هدایت شخص شاه این درآمد خرج کنترل معیشت و افزایش رفاه شهروندان شد و حکومت چنان در این مورد زیاده‌روی کرد که با کسری بودجه مواجه می‌شد.

ژاندارم آمریکا در منطقه؟

امروز از روابط سال به سال در حال تیره‌تر شدن ایران و آمریکای بعد از نیکسون (۱۳۵۲-۱۳۵۷) به خوبی آگاهیم. اگر انقلاب ایران به جای سال ۱۳۵۷ در سال ۱۳۵۱ رخ می‌داد بی‌گمان می‌شد این بهانه را به عنوان یکی از دلایل ناراضی‌آپوزیسیون و در نتیجه تسریع بخش در انقلاب مطرح کرد. پهلوی از زمان رضاشاه تا دهه ۱۳۵۰ تز و اندیشه و فلسفه‌ای از خود نداشت. دانش‌آموختگان از فرنگ برگشته را به کار می‌گرفت تا تجدّد یا مدرنیسم را به همان شکل که در غرب پیاده شده بود در ایران نیز پیش ببرند. در این میان البته محمدرضاشاه باهوش‌تر بود و می‌دانست که به غرب نمی‌توان اتکای ۱۰۰ درصدی داشت. از این رو نه فقط سیاست تنش‌زدایی با شوروی را در عین پیمان نظامی با غرب (سنتو) پیش گرفت بلکه می‌توان گفت کمک تکنولوژیکی بلوک شرق (شوروی، چکسلواکی، یوگسلاوی، رومانی و...) به ایران در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ حتی از کمک‌های غرب

داشته باشد!

با این حال تا دهه ۱۳۵۰ ایران دست کم از نظر فکری-فلسفی غرب‌گرا بود. اما در این زمان شاهد جذب نیروها و روشنفکرانی با ایدئولوژی ۱۸۰ درجه مخالف تفکرات پهلوی هستیم. حسن نصر رئیس دفتر شهبانو فرح پهلوی که در انجمن شاهنشاهی فلسفه فعالیت می‌کرد به همراه احسان نراقی و داریوش شایگان و رضا قطبی و دیگران حلقه‌ای ایجاد کرده بودند که تلاش داشت با اتکا به «آنچه خود داشت» و نوعی بومی‌گرایی فلسفی، «ایدئولوژی ایرانی» تولید کند تا نیازی به کاپیتالیسم و لیبرالیسم و مارکسیسم و دیگر «ایسم»‌های خارجی نباشد. امروزه در ضعیف، غلط و بی‌جا و اشتباه بودن این‌ها تردیدی نداریم. اما بحث ما چیز دیگری است و آن اینکه انقلابیون واقعاً در این مورد که شاه و حکومتش چیزی جز وابستگی مالی-سیاسی-فکری به غرب نیستند نیز کاملاً دروغ می‌گفتند و مردم پیوسته به انقلاب نیز کاملاً فریب خورده بودند.

چه کسی انقلاب کرد؟

آبراهامیان انقلاب ایران را از سوی طبقه متوسط سنتی (بازار) و جدید (کارمندان و تحصیل‌کردگان شهری) می‌داند.^{۴۳} حکومت در سال‌های دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ طبقه متوسط جدید و بورژوازی^{۴۴} را تقویت کرد. حتی می‌شود گفت حکومت به‌ویژه در دوره محمدرضاشاه طبقه متوسط جدید و بورژوازی ایرانی را خلق کرد. چه، این گروه برای نخستین بار به وزنه‌ای مهم در معادلات جامعه ایران تبدیل شد. هم‌زمان رفاه‌کارگری و زمین‌دار شدن دهقانان بدون نابودی طبقه متوسط سنتی را شاهد بودیم. اینجا پرسش پیش می‌آید که پس چرا به‌جز روحانیون و

اگر انقلاب ایران به جای سال ۱۳۵۷ در سال ۱۳۵۱ رخ می‌داد بی‌گمان می‌شد کاپیتالیسم و لیبرالیسم اقتصادی را با ذکر این کلیشه که «ثروتمندان ثروتمندتر و زحمت‌کشان فقیرتر می‌شدند» دلیل اصلی خشم توده‌ها بر ضد حکومت دانست. اما حکومت ایران در دوره شاه در عرض چند سال (۱۳۵۰-۱۳۵۴) از یک دولت توسعه‌گرا به یک دولت رفاه تغییر کرد که اولویت اصلی‌اش رضایت شهروندان و نه شاخص‌های اقتصادی بود



چندین سال پیش از انقلاب نوشت، مخالفت با شاه در تهران متمرکز است و تداوم حیات حکومت به رضایت روستائیان وابسته است.^{۴۷} پیش‌بینی‌ای که کاملاً درست از آب درآمد. اسکاچپول که انقلاب را ناشی از درگیری طبقات بالا (نه پایین) با دولت می‌داند، در مورد انقلاب ایران استثناء قائل شده و آن را ایدئولوژیکی اعلام کرد.^{۴۸} با این حال هرچه هست، هیچ طبقه‌ای در ایران به‌واسطه آسیب دیدن و متضرر شدن یا جا ماندن از منافع شورش نکرده بود و انقلاب ایران به‌هیچ‌وجه خاصیت اجتماعی نداشت.



نتیجه‌گیری

بر پایه این بررسی به نظر می‌آید اگرچه مشکلاتی اقتصادی و اجتماعی دو سه سال پایانی دوره پهلوی پیش آمد، در مجموع شرایط ملموس و عینی آن‌چنان نامناسب نبود که پتانسیلی برای تبدیل نارضایتی‌های اجتماعی و اقتصادی به یک جنبش سراسری ضدحکومت تبدیل شود. از منظر سیاسی و بحث بحران مشارکت، بر خلاف آنچه گفته می‌شود حکومت مشروطه پادشاهی^{۴۹} در اوج استبداد و خفقان سیاسی سقوط نکرد. حزب رستاخیز با تمام محدودیت‌ها و اشتباهات خرد و کلانی که در آن صورت گرفت، به دنبال حل بحران مشارکت سیاسی در بدنه جامعه بود و نه سرکوب و سانسور و فاصله گرفتن از جامعه، چنان‌که معمولاً گفته می‌شود. چون پیش از آن احزاب دولت‌ساخته پیشین تهدیدی به حساب نمی‌آمدند و در سال ۱۳۵۳ اساساً خطری برای حکومت حس نمی‌شد که شاه برای سرکوب بیشتر، احزاب را تعطیل کند. ضمناً حزب رستاخیز بر خلاف آنچه گاهی گفته می‌شود نه اقتباس از کشورهای کمونیستی که اقتباس از ترکیه نظام آتاترک در ترکیه بود. در واقع، شاه به دنبال آن بود که عموم مردم را در امر سیاسی و حزبی مشارکت دهد و این حرکت در رخداد‌های انقلاب بی‌تأثیر نبود. همچون طغیان طبقه متوسط جدید و بورژوازی که مخلوق شاه بودند و بر ضد شاه، در این مورد نیز شاهد طغیان جامعه حزبی-سیاسی شده بر ضد حزب و حکومت پشتیبان حزب بودیم. بنابراین نظریه توکوویل در انقلاب ایران مصداق می‌یابد که می‌گوید معمولاً انقلاب وقتی پیش می‌آید که مردم

ملاک‌ها، دیگر طبقات یا مانند طبقه متوسط جدید و سنتی به مخالفان سرسخت حکومت تبدیل شدند و یا مانند کارگران و دهقانان دست کم حمایتی از حکومت نکردند؟

پاسخ جامع به این پرسش در اینجا ممکن نیست. در مورد طبقه متوسط جدید، هانتینگتون می‌گوید دشمنی آنان با شاه مدرنیست، قاعده‌ای همه‌جایی و طبیعی است.^{۴۵} این در واقع به طبیعت طبقه متوسط جدید و بورژوازی شهری برمی‌گردد. شاه نوگرا و نواندیش با شهر متمدن جمع نمی‌شود. اگر می‌شد، در یونان باستان علاوه بر دو نوع شهر، یکی زیر چکمه مستبدان کهنه‌اندیش و سرکوبگر (تورانی) و دوم شهر در کنترل شهروندان مرد آزاد (دموکراسی مستقیم) باید شاهد نوع سوم نیز می‌بودیم. به همین دلیل، بخش اروپایی یونان در برابر داریوش و خشایارشا بپا خاست. چون در ذهنیت آنان پادشاه لاجرم باید چیزی شبیه به همان مستبدان (توران‌ها) یونانی می‌بود و نمی‌توانستند بپذیرند که شاهنشاه هخامنشی از جنس دیگری است.^{۴۶}

بحث طبقه متوسط سنتی در ایران مستقل است و قاعدتاً آنان نباید از انقلاب استقبال می‌کردند. بلکه باید مانند سال ۱۳۳۲ پشت شاه می‌ایستادند. اما ارتباط تنگاتنگ همیشگی طبقه متوسط سنتی با روحانیت تومار حکومت مشروطه را درهم پیچید. چون بر خلاف ۱۳۳۲، در ۱۳۵۷ روحانیت به شاه پشت کرده بود و طبقه متوسط سنتی نیز ترجیح داد به همان مسیر برود. کارگران هم نهایتاً به این موج پیوستند ولی نقشی تعیین‌کننده نداشتند، حال آنکه دهقانان هیچ نقشی نداشتند. هانتینگتون

تعارض واقعیت در ایران
با این تئوری‌ها به خوبی
نشان می‌دهد که باید
از دل تاریخ ایران به
ساختارهای نظری رسید
و نه اینکه با ترجمه
ساختارهای غربی به فهم
تاریخ ایران دست بزنیم



در می‌یابند که حکومت از فشارهای خود کم کرده است و در نتیجه علیه آن شورش می‌کنند و به این ترتیب، نظامی که به وسیله انقلاب سرنگون می‌شود تقریباً همیشه بهتر از قبل است، چون لابد حکومت بدی نبوده که از پایین سرنگونی پذیر بوده است. همچنین دیدیم که بر خلاف آنچه در شعارهای اپوزیسیون شاه در سال ۱۳۵۷ و بعد از آن در تصویرسازی‌های انقلابیون از رژیم سابق مطرح شده و تا امروز هم تکرار می‌شود، حکومت پادشاهی مشروطه در اوج سیاست‌های کاپیتالیستی و سرمایه‌دارانه و در اوج وابستگی و درهم‌تنیدگی سیاست و اقتصاد و فلسفه‌اش به غرب سقوط نکرد. انقلاب بر ضد دولت رفاهی که به جای مالیات به نفت تکیه می‌کرد، تحصیل و بهداشت را بیش از پیش رایگان می‌کرد و سوبسید را توسعه می‌بخشید، نمی‌تواند انقلابی ضد سرمایه‌داری باشد. اساساً محمدرضا شاه و دوره‌اش به اصلاحات ارضی و واگذاری سهام کارخانه‌ها که حرکتی کاملاً سوسیالیستی بودند نیز معروف است و نه صرفاً به توسعه صنعتی و عمرانی ایران.

یک نگاه ساده به کتاب «به‌سوی تمدن بزرگ» اثر شاه که در ۱۳۵۶ منتشر شد و در مدارس تدریس می‌گشت، نشان می‌دهد اندیشه پهلوی فرسنگ‌ها از آنچه تجدّد غرب گرایانه یا به تعبیر آل‌احمد غرب‌زدگی خوانده می‌شد فاصله گرفته بود. اینکه آیا آل‌احمد و شریعتی و فردید و مطهری بر شخص شاه هم اثر گذاشته بودند یا شاه صرفاً تظاهر می‌کرد تا اتهامات را از خود و حکومتش بزداید، پژوهشی دیگر می‌طلبد. آنان بر حکومتی طغیان کردند که «آمریکایی»، «غربی»، «کاپیتالیست»، «پراتوری»، «پاسبان منافع آمریکا و انگلیس»، «ضد اسلامی» و «ازخودبیگانه» نبود.

انقلاب ایران ضرورت نداشت. حکومت سابق قابل اصلاح بود و اساساً با کنار گذاشتن اغراق‌ها و دروغ‌های اپوزیسیون شاه، آن حکومت حتی به اصلاح فوری و عمیق نیز نیاز نداشت. حکومت در هر کشوری ضرورتاً باید در نقطه توازن و تعادل نیروهای سیاسی جامعه بایستد و به حفظ این بالانس سیاسی کمک کند و هدف متعالی او هم باید تلاش برای برداشتن گام‌هایی در مسیر و جهت حرکت تاریخ باشد. رضاشاه در ۱۳۰۴، محمدرضا شاه در ۱۳۲۰

و در ۱۳۳۲ در نقطه توازن و تعادل سیاسی و یا نزدیک به آن ایستاده بودند و محمدرضا شاه تا اندکی پیش از انقلاب این وضع را تجربه می‌کرد و سپس با از دست دادن این نقطه (نه به این جهت که او جابجا شده باشد، بلکه به دلیل جابجاشدن جامعه اتفاقاً به دلیل رفورم‌های خود حکومت)، سقوط کرد. این ایستادن در نقطه توازن به معنی نزدیکی و هم‌راهی کامل با هر یک از نیروها نیست که کسی با اشاره به دشمنی شدید برخی نیروهای مهم و سنگین وزن با این دو پادشاه نتیجه بگیرد که آنان در نقطه توازن و تعادل نایستاده بودند! این نقطه می‌تواند با قطب‌های پیرامون خود گسستی بزرگ و پرناشدنی داشته باشد ولی همچنین جایی درست در میانه باشد. تفاوت ماهیتی اساسی شماره یک حکومت مشروطه پادشاهی در دوره پهلوی با حکومت جمهوری اسلامی همین ایستادن در تعادل و توازن و به معنای واقعی کلمه «دولت» بودن است. اما تفاوت بزرگ و اساسی دوم حرکت در مسیر و جهت تاریخ است که آن را خود تاریخ ارزیابی و داوری می‌کند و نه حاکم یا مخالفان و یا قلم‌به‌دستانی با عنوان پروفیسور و دکتر و استاد و مورخ! چرا که درک هم‌راستایی مسیر و جهت سیاست‌های یک حکومت یا یک جنبش با مسیر و جهت حرکت روح تاریخ، در لحظات تاریخی روشن نمی‌شود. امروز ما به درک نسبی و نه مطلق رسیده ایم که آیا پهلوی در جهت درست تاریخ حرکت می‌کرد و یا اپوزیسیون پهلوی؟ اپوزیسیونی که تا امروز همچنان استوار در جایگاه خود به دور از نقطه تعادل و توازن جامعه ایرانی ایستاده و هویت خود را همچنان اپوزیسیون پهلوی می‌داند.

ایران اکنون بیش از همه تاریخ خود درهم‌تنیده در نظام نوین جهانی است. یعنی همان چیزی که بر ضدش انقلاب شده بود. تاریخ را با «اگر» نمی‌نویسند ولی شاید بتوان احتمال داد که اگر انقلاب نشده بود، ایران اکنون یک الگوی مستقل از غرب از توسعه و مدرنیته داشت که در آن اسلام و روحانیت و سنت در بهترین شکل خود با تجدّد (و البته با چربش و غلبه همه‌جانبه تجدّد) در هم آمیخته بود.

در بُعد جهانی نیز انقلاب ایران یک آبروریزی بین‌المللی برای جریان ناقص مدرنیته بود. با توجه

◇
انکای اقتصادی به غرب
 در دهه ۱۳۳۰ جای خود را
 به انکای غرب به ایران در
 دهه ۱۳۵۰ داده بود. آنچه
 استثمار نفت ایران توسط
 کنسرسیوم شرکت‌های
 غربی گفته می‌شد نیز در
 سال ۱۳۵۲ به پایان رسید و
 صنعت نفت ایران نه فقط
 واقعاً ملی شد که فراتر
 از آن شرکت نفت ایران
 حالا در خارج از مرزهای
 ایران در حال استعمار
 بود. مصدق و کاشانی و
 فاطمی و مکی در دوره
 نهضت ملی حتی فکرش را
 نمی‌کردند که تنها دو دهه
 بعد شرکت نفت ایران در
 دریای شمال در آب‌های
 بریتانیا سکوی نفتی داشته
 باشد!



به اینکه فوکو نیز از تر «آغاز دومینوی فروپاشی مدرنیته از ایران» ناامید شد و با توجه به اینکه امروز فضای روانی ایران را در نزدیک‌ترین حالت به مدرنیته و راست‌گرایی در میان کشورهای منطقه و مسلمان می‌یابیم و با کشوری روبرو هستیم که حتی دانشگاهش نیز چپ‌گرا نیست، باید بیش از پیش از رخداد انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ تعجب کنیم. انسان موجود پیچیده‌ای است و جامعه انسانی پیچیده‌تر. پس اگر گاهی هیچ دلیل منطقی برای رفتار یک انسان، جز تبعیت از احساسات لحظه‌ای و بهره بردن از حق آزادی انتخاب (که در هیچ جانور دیگری در این سطح نیست) نمی‌بینیم، شاید بد نباشد که بگوییم، «انقلاب دلیلی که ما بتوانیم بفهمیم نداشت، بلکه خود انقلاب دلیل ماست». انقلاب ایران ارتباطی با عینیت نداشت و از ذهنیت آمد و به همین دلیل به انقلاب عمیق‌تری در ذهنیت ایرانی انجامید تا امروز ایران متجددترین و بی‌دین‌ترین جامعه جهان موسوم به اسلام را تشکیل دهد، هرچند حکومتش یک پای در قرون وسطا دارد. علی‌رغم تلاش‌های چامسکی‌ها و ژنیک‌ها و راجر واترزا در جریان جنبش ملی ۱۴۰۱ ایرانیان لفظ شیک مترقی را اگر بپذیرند ولی به محتوای غربی پراگرسو تن نمی‌دهد چون مصادیق آنچه جریان روشنفکری چپ و پست‌مدرن مترقی

می‌گوید برای ایرانیان اتفاقاً پژواک همان ارتجاع سرخ پنجاه و هفتی است که امروز نام آن را مترقی گذاشته‌اند و مترقی بودن را در تعاریف نامتعارف و آنارشویستی از زن، زندگی، آزادی می‌دانند و حتی از اشاره به میهن و آبادی و تمامیت ارضی و یکپارچگی کشور و ملت ایران وحشت دارند و آن را ارتجاعی و گاه فاشیستی می‌خوانند. جنبش ملی ۱۴۰۱ اگرچه راهنما به چپ زد ولی به راست پیچید چون جامعه ایرانی می‌داند از گردش به چپ ۱۳۵۷ راه خود را گم کرد. این جامعه متجدد و مدرن (ولی نه «مترقی») به آن تعبیری که روشنفکری چپ می‌خواهد امروز برای روشنفکری چپ چیزی نیست جز ابتذال یک جامعه مصرف‌گرا! جامعه‌ای که این‌بار نه برای آرمان‌ها که «برای حسرت یک زندگی معمولی» به پاخاسته و می‌خواهد ایران را پس بگیرد. سخن از ارتجاع و حتی رجعت نیست. سخن از بازیابی است. بازیابی دولت و بازیابی ایران با ارجاع به دوره پیش از ۱۳۵۷.

این نوشتار تلاشی است برای گذار از دلایل نامرئی و کشف‌ناشدنی ۱۳۵۷ به موضوع مهم‌تر و حیاتی‌تر تأثیرات و عواقب خواسته و ناخواسته ۱۳۵۷ بر ایران، منطقه و جهان. شاید این‌بار ایرانیان قصد داشته باشند انحراف حرکت جهان‌شمول تاریخ را اصلاح کنند.

فهرست ارجاعات

- ارسطو. ۱۳۶۴. سیاست. ترجمه حمید عنایت. امیرکبیر.
باقی، عمادالدین. ۱۳۸۲. تولد یک انقلاب: بررسی انقلاب ایران. سرایی.
بشیریه، حسین. ۱۳۸۷. دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران. نگاه معاصر.
پهلوی، محمدرضا شاه. ۱۳۵۶. به سوی تمدن بزرگ.
حاضری و حسین‌زاده فرمی و ضحی معتمدی، ۱۳۹۰. «تأملی بر بازار. مطالعه تحولات بازار در دهه اول پس از انقلاب اسلامی». فصل‌نامه مطالعات انقلاب اسلامی. سال هشتم. شماره ۲۶. صص ۱۷۹-۲۱۰.
رحمت‌الهی، حسین و سیدشهاب موسوی‌زاده، ۱۳۹۱، «نقش طبقه متوسط جدید در مطالبات مردم‌سالارانه دوره پهلوی»، جامعه‌شناسی ایران، سال دوازدهم، شماره ۴. صص ۵-۴۲.
روحانی، فواد. ۱۳۵۲. تاریخ ملی شدن صنعت نفت. فرانکلین.
زاهد، سعید. ۱۳۸۹. جنبش‌های اجتماعی معاصر ایران. سروش/طه.
کدی، نیکی. آر. ۱۳۸۳. نتایج انقلاب ایران. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. ققنوس.
همو. ۱۳۶۹. ریشه‌های انقلاب ایران. ترجمه عبدالرحیم گواهی. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
فاتح، مصطفی. ۱۳۳۵. پنجاه سال نفت ایران. علم.
فیضی، سیروس. ۱۳۹۰. منطقه نفوذ. استراتژی قدرت‌های بزرگ. فصلنامه مطالعات راهبردی جهان اسلام. ۴۵-۲۰. ۵۷-۲۰.
- متینی، جلال. ۱۳۸۴. دکتر علی شریعتی در دانشگاه مشهد، ایران‌شناسی، سال پنجم، صص ۸۲۵-۸۹۹.
مردیها، مرتضی. ۱۳۸۸. «نقش تقارن در تحول انقلابی». راهبرد. شماره ۹.
موحد، محمدعلی. ۱۳۹۷. خواب آشفته نفت. کارنامه.
ویر، ماکس. ۱۳۸۵. اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. علمی و فرهنگی.
هانتینگتون، ساموئل. ۱۳۷۰. سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی. ترجمه. محسن ثلاثی. علم.
Davis, James (ed). 1971. When Men Revolt and Why. A Reader in Political Violence and Revolution. New York: Free Press.
Cooper, Andrew Scott. 2016. The Fall of Heaven. The Pahlavis and the Final Days of Imperial Iran, New York: Henry Holt and Co.
Skocpol, Theda. 1982. "Rentier State and Shia Islam in the Iranian Revolution". In Theory and Society. Vol 11. pp. 283-265.
Rahnama, Ali and Farhad Nomani, 1990, The secular miracle: religion, politics and economic policy in Iran. London; New Jersey: Zed books.
World Bank, World Development Report: 1982. Oxford.
تارنماهای سودمند
انقلاب مشروطه در ایرانیکا
<http://iranicaonline.org/articles/constitutional-revolution-ii>



https://mashruteh.org/wiki/index.php?title=املاک_سلطنتی

جوابیه منصور روحانی وزیر کشاورزی دوره پهلوی به بازرگان
http://tarikhirani.ir/Modules/files/Phtml/files.PrintVersion.
Html.php?Lang=fa&TypeId=58&filesId=607

گزارش گاردین از قیمت نفت در ایران در دهه ۱۹۷۰
https://www.theguardian.com/environment/2011/mar/1970/03s-oil-price-shock

گزارش والدهایم دبیرکل سازمان ملل در واشینگتن پست
https://www.washingtonpost.com/archive/politics/04/01/1980/waldheims-mission-to-iran-ends-with-no-sign-of-progress/d2ee49bb826-f4-a9-55c81-32a5f7470ce9/

قانون اساسی مشروطه

https://fa.wikisource.org/wiki/قانون_اساسی_مشروطه

سندشناسی نامه آیت الله کاشانی

http://iscq.ir/?part=menu&inc=menu&id=142

مصاحبه با موسی غنی نژاد درباره مصدق

http://tarikhirani.ir/fa/news/4/bodyView/631/

رساله کاپیتولاسیون اثر مصدق

http://www.iranboom.ir/drmosadegh/-9158capitolasion-iran5-.html

گاه‌نگار اصلاحات ارضی

پی‌نوشت‌ها

۲۵. بشیریه، ص ۱۳۴.
۲۶. پهلوی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۵.
۲۷. جبرگرایی
۲۸. بشیریه ۱۳۷۴، ص ۳۳.
۲۹. تأثیر اراده شخصی و گروهی بر روندهای تاریخی.
۳۰. ماجراجویی انقلابی.
۳۱. بشیریه، ص ۲۴۸.
۳۲. بشیریه، ص ۱۶۱.
۳۳. در فارسی معمولاً پوپولیسم را به اشتباه با عوام‌فریبی (دماگوژی) یکی می‌گیرند.
۳۴. بشیریه، ص ۱۳۹.
۳۵. هانتینگتون، ص ۶۰۵.
۳۶. Welfare state
۳۷. بشیریه، صص ۱۵۰-۱۵۴.
۳۸. همان، ص ۱۵۴.
۳۹. همان، ص ۲۰۸.
۴۰. برای نمونه در کره جنوبی، هم‌زمان با دوره شاه، خودروسازی برجسته بود با این تفاوت که خودروی بی کیفیت کره‌ای را به جامعه تحمیل می‌کرد و واردات خودروی خارجی ممنوع بود. در عوض در ایران واردات آزاد بود و خودروی با کیفیت داخلی با آن رقابت می‌کرد.
۴۱. بشیریه، ص ۱۴۸.
۴۲. همان، ص ۱۴۴.
۴۳. آبراهامیان، ۱۳۹۲، ص ۵۳۳.
۴۴. سرمایه‌داران بزرگ.
۴۵. همان، ص ۲۳۸.
۴۶. البته فیلسوفان یونانی چون افلاطون و کسنفون مدت‌ها بعد از این جنگ‌ها توضیحاتی درباره تفاوت شاهنشاه ایرانی با توران یونانی دادند.
۴۷. همان، ص ۶۳۳.
48. Skocpol, 1982.
۴۹. به اشتباه حکومت پهلوی گفته می‌شود. پهلوی هرگز نام حکومت ایران نبوده است. پهلوی نام یک دوره از حکومت پادشاهی مشروطه ایران است. چرا که به سال ۱۳۰۴ در ایران تغییر رژیم رخ نداد که بتوانیم از تأسیس حکومت پهلوی سخن بگوییم. مجلس قانونی کشور ماده واحده‌ای تصویب کرد که به موجب آن پادشاهی را از خاندان قاجار گرفت و تعیین تکلیف در این باره را به مجلس مؤسسانی محول کرد که بعداً تأسیس شد و آن مجلس با تغییر جزئی در قانون اساسی هر جا کلمه قاجار آمده بود را به پهلوی تغییر داد و دولت با استمرار و تداوم کامل به کار خود ادامه داد. در سال ۱۳۲۰ نیز با کناره‌گیری اجباری رضاشاه از پادشاهی ولیعهد قانونی کشور به پادشاهی رسید و در سال ۱۳۳۲ به دلیل بحران سیاسی که در کشور پیش آمده بود شاه بدون استعفا و در اعتراض از کشور خارج شد ولی با موفقیت مخالفان مصدق در تهران و فروافتادن او، شاه به کشور بازگشت. هیچ‌یک از این فراز و نشیب‌ها باعث نمی‌شود بتوانیم از مفهومی به نام تغییر حکومت یا رژیم سخن بگوییم. در هیچ‌یک از اسناد قانونی آن دوره نیز به کلمه حکومت یا رژیم یا نظام پهلوی بر نمی‌خوریم، بلکه این عبارات اختراع انقلابیون است که در ادبیات جمهوری اسلامی یا ادبیات آکادمیک به کار رفته است.
1. Edwards, L. . ۱۹۷۰. *The Natural History of Revolution*.
2. Petee, G. ۱۹۶۰. *The Process of Revolution*.
3. Brinton, C. ۱۹۶۰. *The Anatomy of Revolution*.
۴. چنان‌که جریان‌ات آنارشیستی می‌گویند در اینجا مارکس هم اشتباه می‌کرد که گمان می‌برد می‌توان پس از انقلاب دولتی انقلابی ترتیب داد. حال آنکه انقلاب ضد اساس دولت است و نه صرفاً سرنگونی حکومت وقت و هنگامی که در وضعیت انقلابی باشیم، یعنی دولت در محاق است و هرگاه دولت با حکومت و نظمی نوین استوار شود، یعنی انقلاب به پایان رسیده است. By revolution we do not mean just the insurrection, but we must avoid replacing one state of coercion by another. We must clearly distinguish between the revolutionary act which destroys as much as it can of the old regime and puts in its place new institutions, and government which comes afterwards to halt the revolution and suppress as many of the revolutionary conquests as it can. Errico Malatesta *The Anarchist Revolution*, ۲۰۰۹
۵. بشیریه، ص ۱۹.
6. Davis, 1971, pp.23-218
۷. آمار بانک مرکزی به نقل از www.eghtesadgarden.com/fa/news/1264
۸. در ایران توجه کافی به اینکه حتی در آمریکا دهه ۱۹۷۰ تورم دو رقمی شده و به ۱۵٪ رسیده نشده است. بنگرید به https://www.federalreservehistory.org/essays/great_inflation
9. Davis, 1971p. 318f
۱۰. بشیریه، ص ۱۷۷
11. Rahnema and Nomani, 1990, *The secular miracle: religion, politics, and economic policy in Iran*. p.8.
12. Tocqueville 1966, p.195.
۱۳. بشیریه، ۱۳۷۴، ص ۲
۱۴. ارسطو، ۱۳۶۴، ص ۲۰۳
۱۵. مارتین لپست، سیمور؛ دائرةالمعارف دموکراسی، ترجمه: کامران فانی و نورالله مرادی، تهران، کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۸۲.
۱۶. هانتینگتون، ۱۳۷۰، ص ۵۳۶.
17. Touraine 1981, p.11.
۱۸. مردیها، ۱۳۸۸.
۱۹. همانجا.
20. <http://tarikhirani.ir/Modules/files/Phtml/files.PrintVersion.Html.php?Lang=fa&TypeId=58&filesId=607>
21. Cooper 2016, p.126
۲۲. بشیریه، ص ۱۶۲.
۲۳. همانجا.
۲۴. هانتینگتون، ۱۳۷۰، ص ۱۱۰.





بخش دوم

اندیشه‌مشروطیت

مارسیلیه پادوایی و مبانی فکر مشروطه‌خواهی - آلن گیورث

پادوایی؛ پیشگام در مشروطیت - مک الوین

قانون‌سالاری - دیوید فلمن

اجزای تحدید و توزیع اقتدار در نظریه مشروطه - ام.جی.سی. وایل

تاریخ مفهومی استبداد - ملوین ریشر

نقش پادشاهی در دموکراسی‌های مدرن - رابرت هازل/باب موریس

پیرامون مناسبت درونی حکومت قانون و دموکراسی - یورگن هابر ماس



مارسیلیه پادوایی و مبانی فکر مشروطه خواهی

آلن کیورث
مترجم: آرین نصر

مشروطیت را عموماً مفهومی پیچیده می‌دانند و متفکران مختلف، آن را در معانی متعدّد به کار گرفته‌اند. اگرچه استفاده از این مفهوم در متن حاضر تا حدّی سلیقه‌ای است اما در عین حال هسته اصلی این مفهوم را نیز مورد عنایت دارد. مشروطیت یک معنای سلبی واضح دارد که جدای از مصائبی که معمولاً در تعریف دقیق حکومت مشروطه به آن‌ها برمی‌خوریم، از قوت خاصی برخوردار است. به نحوی که به وضوح می‌توان گفت که حکومت مشروطه چه چیزی نیست. حکومت مشروطه که نمونه اعلای آن قانون اساسی ایالات متّحده و اسناد مشابه در سایر نظام‌های مبتنی بر قانون است، تقابل قاطعانه‌ای با اعمال قدرت خودسرانه و رژیم جبارانه دارد. حکومت مشروطه حکومتی، محدود و مقید است و حاکم، توانای بر مطلقه شدن نیست؛ او نمی‌تواند دلبخواهانه دست به اقداماتی بزند و همواره بایستی در راستای منافع ملت حکم براند؛ بنابراین ما می‌توانیم سخن خود را با محدودیت‌ها و قیودی بر قدرت سیاسی آغاز کنیم هرچند که مفهوم مشروطیت معنایی بیش از این را افاده می‌کند. در قرون وسطا پادشاهان مطلقه یعنی کسانی که حکومت مشروطه در تقابل و مخالفت با آنان پرورانده شد، قدرتی داشتند که به شیوه‌های گوناگون محدود می‌شد. بالاترین و مهم‌ترین این محدودیت‌ها تکلیف و الاثر اتباع نسبت به خداوند بود. این فرمان کتاب مقدّس که «از خدا اطاعت کنید نه از انسان» حد و قید بسیار مستحکمی بر قدرت حکومت می‌گذارد. اما حکومت‌های خاص آن دوره را که به این نحو محدود شده بودند بعید است بتوان در زمره «حکومت مشروطه» تعریف کرد. حکومت مشروطه نه تنها باید محدود باشد بلکه باید به «شیوه خاصی» محدود شود. در خلال قرون وسطا، به‌ویژه در آلمان، در بسیاری زمان‌ها به چیزی به‌عنوان راه علاج متوسّل می‌شدند که «خودیاری» خوانده می‌شد. اگر حاکمی قانون یا حقوق اتباع را نقض می‌کرد افراد ستم‌دیده علیه او سلاح برمی‌داشتند. این شکل از عمل، وقتی که حاکمان قدرت اجبارکننده محدودی داشتند می‌توانست معنایی داشته باشد اما اگر «خودیاری» گسترش پیدا می‌کرد آشکارا نظم عمومی را به هم می‌زد و به یک شورش تمام‌عیار مبدّل می‌شد. مهم‌تر از آن اینکه برای مقصودی که ما دنبال می‌کنیم نمی‌توانیم این نوع عمل و ترتیبات را تحت «مشروطه» قلمداد

کنیم. حکومت مشروطه نه تنها محدودیت‌هایی را بر قدرت حاکم تحمیل می‌کند بلکه این تحمیل باید به دست نهادهای قانون‌دار یا همیشگی و به صورت «رویه» انجام گیرد. به‌طور مثال، ماده شصت و یکم «منشور کبیر آزادی» را در نظر بگیرید که شاه‌جان در انگلستان در ۱۲۱۵ مجبور به امضایش شد: «... بارون‌ها بیست و پنج بارون را از قلمرو پادشاهی انتخاب خواهند کرد... که با تمام قدرتشان ملزم خواهند بود بر صلح و آزادی‌هایی که ما [شاه‌جان]... با این منشور عطا کرده‌ایم... نظارت داشته باشند و حفظش کنند و موجب رعایتش نشوند... تا اگر ما... یا هر یک از مقامات در هر امری خطایی نسبت به کسی مرتکب شدند یا هر یک از مواد این صلح‌نامه را نقض کردند و این تعرّض بر چهار بارون از آن بیست و پنج بارون گفته شده محرز گردید... آن چهار بارون به ما مراجعه خواهند کرد. و از ما خواهند خواست این تعرّض بی‌هیچ تأخیری جبران و اصلاح شود و اگر ما این تعرّض و تخطی را اصلاح نکردیم... در عرض چهل روز... آن چهار بارون موضوع را به بقیه آن بیست و پنج بارون با هم و با جماعت کل سرزمین، به همه طرق ممکن ما را در محاصره و اضطراب قرار خواهند داد. قلعه‌ها یعنی زمین‌ها، املاک و دارایی‌های ما را ضبط خواهند کرد و به هر کار دیگری که می‌توانند دست خواهند زد تا آنکه جبران و اصلاح صورت پذیرد...».

دستاورد بزرگ منشور کبیر آزادی، تحمیل محدودیت‌هایی بر قدرت شاهی نیست که اصلی شناخته‌شده از قدیم بود، آنچه آن را شاخص



دستاورد بزرگ منشور

کبیر آزادی، تحمیل

محدودیت‌هایی بر

قدرت شاهی نیست که

اصلی شناخته شده از

قدیم بود، آنچه آن را

شاخص می‌کند تأسیس یا

تثبیت مرجعی برای تنفیذ

این محدودیت‌هاست.

همان‌گونه که یکی

از مفسران می‌گوید

مشروطیت یک ویژگی

اساسی دارد و آن، تحمیل

محدودیتی قانونی بر

حکومت است

در شرایط مطلوب بایستی امتیازاتی به آن‌ها بدهند، از جمله، متوقف کردن امتیازات ویژه اضافی. این مسئله، مسیر را در جهت بیشتر شدن قدرت مجالس و مبارزات بعدی بر سر جانشینی میان آنان و قدرت شاهی هموار کرد.

بسیار جالب‌توجه است که بدانیم منبع و سرچشمه سنت غربی حکومت مشروطه، چه در مقام نظر چه در مقام عمل، عمدتاً کلیسا است. در سرتاسر قرون وسطا، کلیسا از جهات مهمی بسیار پیشرفته‌تر و جلوتر از قدرت‌های دنیوی بود و بنابراین پیش از این قدرت‌ها، گرفتار کشمکش‌هایی دربارهٔ کانون قدرت شد. به گفتهٔ فیگیس «در قرون وسطا کلیسا یک دولت نبود بلکه خود دولت» بود؛ دولت یا بهتر است بگوییم اقتدار دولتی صرفاً بخش پلیسی کلیسا بود.

مطابق تلقی گرت متینگلی، کلیسای دوران قرون وسطا «پیشاپیش، خبر از شکل‌گیری دولت مدرن می‌داد و همچنین خصوصیات دولت مدرن را از خود بروز می‌داد». از همین رو، متینگلی با توجه به کارکردها و مناسبات سازمانی کلیسا چنین نظر می‌دهد که در غرب لاتینی، کلیسا نخستین بار سلسله‌مراتب دادگاه‌ها را با قوانین وضعی مکتوب، لویایح دفاعی و مجاری قانونی شکایت سازمان داده بود. کلیسا اولین نظام عقلانی جمع‌آوری مالیات و هزینه آن را دایر کرده بود و نخستین بار کلیسا بود که کار تهیهٔ درآمدها را از طریق فروش مناصب باب کرد؛ چیزی که بعدتر در میان پادشاهی‌های اولیهٔ مدرن رایج شد. لازم به گفتن است که کلیسا نخستین ادارهٔ امور



می‌کند تأسیس یا تثبیت مرجعی برای تنفیذ این محدودیت‌هاست. همان‌گونه که یکی از مفسران می‌گوید مشروطیت یک ویژگی اساسی دارد و آن، تحمیل محدودیتی قانونی بر حکومت است. نوآوری بزرگ منشور کبیر آزادی، تأسیس نهادی قانون‌مدار و همیشگی برای نگه داشتن حاکم در محدوده‌ای مشخص و تعیین‌شده می‌باشد بدون آنکه تهدید غیر لازمی علیه نظم و امنیت عمومی ایجاد شود. نهادهایی که این وظیفه را عهده‌دار می‌شوند باید با ترتیباتی نظیر تفکیک قوا و موازنهٔ قوا فراتر از کنترل حاکم باشند. عنصر دیگری در حکومت مشروطه که باید آن را متذکر شد، رابطهٔ نهادهای مربوطه با جماعت است. در یک نظام مشروطهٔ تمام‌عیار، قدرت بنا به حقوق متعلق به مردم یا جماعت است و تنها به امانت به حاکم سپرده می‌شود که از آن نایستی علیه منافع مردم استفاده گردد.

از آن جهت که نهادهای مهارکنندهٔ قدرت، نمایندهٔ مردم هستند باید برخاسته از مردم و پاسخ‌گوی آنان باشند. بنابراین، اندیشهٔ مهارهای قانونی مشروطه همراه با پیدایش مجالس نمایندگی بود که در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم در بسیاری از کشورهای اروپایی تکوین پیدا کردند. نخستین جلسهٔ پارلمان انگلستان در ۱۲۹۵ و اولین جلسهٔ اتاژنوی فرانسوی در ۱۳۰۳ میلادی برگزار گردید. نیز مجالس مشابهی، با نام‌های متفاوت در سایر نقاط اروپا تشکیل شدند، به‌عنوان نمونه، در آراگون و کاستیل در اسپانیا. از آن روی که رضایت این مجالس عموماً برای اخذ مالیات ضروری بود، حاکمان

اتکا و ابتنای مناسبات بر حقوق رومی تا اندازه‌ای به پر کردن خلأ موجود در اندیشهٔ قرون وسطایی مدد می‌رساند. چیزی شبیه همان عواملی که در مرجعیت ارسطو نقش داشتند. در غیاب نظریه‌های ساخته و پرداختهٔ قرون وسطایی دربارهٔ قانون، نوعی آمادگی طبیعی برای استفاده از مجموعه‌ای از آموزه‌های حقوقی و قانونی وجود داشت که هم متقاعدکننده بودند و هم مفید. به دلیل عدم تمایزگذاری روشن میان جنبه‌های دنیوی و روحانی جامعه، آموزه‌های حقوقی‌ای که یک طرف اتخاذ کرده بود، به سهولت به آن سوی دیگر نیز انتقال یافت





هنگامی که کلیسا اداره و کنترل سازمانی خود را متمرکز ساخت، بیش از پیش مفاهیم برگرفته از حقوق رومی را برای تفسیر روابط میان بخش‌های مختلف خود به استخدام درآورد. اتکا و ابتدای مناسبات بر حقوق رومی تا اندازه‌ای به پر کردن خلأ موجود در اندیشه قرون وسطایی مدد می‌رساند - چیزی شبیه همان عواملی که در مرجعیت ارسطو نقش داشتند. در غیاب نظریه‌های ساخته و پرداخته قرون وسطایی درباره قانون، نوعی آمادگی طبیعی برای استفاده از مجموعه‌ای از آموزه‌های حقوقی و قانونی وجود داشت که هم متقاعدکننده بودند و هم مفید. به دلیل عدم تمایزگذاری روشن میان جنبه‌های دنیوی و روحانی جامعه، آموزه‌های حقوقی‌ای که یک طرف اتخاذ کرده بود، به سهولت به آن سوی دیگر نیز انتقال یافت. لذا، تفسیر حقوقی و قانونی کلیسا سرانجام تأثیر چشمگیری بر فهم کلی از امور دنیوی گذاشت. آن چیزی که برای پروراندن نظریه مشروطیت پربعدتر، هم در قلمرو روحانی هم در قلمرو زمینی اهمیت داشت، استفاده کلیسا از قانون رومی شرکت‌های سهامی بود. نتیجه‌اش این شد که کلیسا - و متعاقب آن قلمرو زمینی - را هم حامیان و هم مخالفان قدرت پاپی به چشم یک شرکت سهامی نگاه کردند که روابطی میان اجزا و کل، رئیس و اعضای آن برقرار بود که بر اساس الگوی شرکت سهامی تفسیر می‌شد. اگر خلاصه بگوییم، مشخصه شرکت سهامی، چهار ویژگی اصلی است.

نخست، قانون قدرت: در شرکت سهامی، قدرت غایی در بدنه یا اعضا به صورت یک کل است و نه در دست رئیس.

دوم، نمایندگی: صاحب‌منصبان یا کارمندان شرکت

خارجی و هیئت‌های دیپلماتیک را دارا بود و همچنین نخستین ارتش ثابت مزدبگیران را اختیار نمود که گرد نخستین پرچم در یک میدان نبرد اروپایی جمع شده بودند. و این پرچم، پرچمی شخصی یا دارای علامت خاندانی فئودالی نبود، بلکه نماد جاودانه دولتی دائمی و همیشگی و ابدی بود. و طبیعتاً دیر یا زود با همان مسائل عمده مشروطه‌ای روبرو شد که بعدها دولت‌های سرزمینی را هدف گرفت. در درون کلیسا، مبارزاتی مشروطه‌خواهانه میان پاپ که خواهان کنترل متمرکز بود و اسقف‌ها و سراسقف‌هایی که تلاش داشتند حدی از استقلال را برای خود حفظ کنند و پاپ را مشروط به شورا بگردانند، در گرفت. بنابراین علاوه بر نزاع میان کلیسا و قدرت‌های دنیوی (پادشاهان و امپراتور...)، کشمکش بر سر کانون قدرت در خود کلیسا نیز پیامدهای سیاسی مهمی داشت. این دو نوع کشمکش، پیوندهای بسیار مهمی با یکدیگر داشتند. اسقف‌ها، در کارزاری علیه کلیسای روم، غالباً از تلاش‌های قدرت‌های دنیوی برای محدود کردن قدرت پاپی پشتیبانی می‌کردند و در مقابل، اربابان فئودال هم که درگیر مبارزه با مقامات شاهی یا امپراتوری متمرکز بودند، غالباً از کلیسا در برابر آنان حمایت می‌کردند. اما نکته حیاتی این بود که در اواسط قرن دوازدهم گرایش‌های تمرکزگرا در کلیسا قاطعانه پیروز شدند و سلسله‌ای از پاپ‌ها توانستند در کلیسا مدعی «ولایت مطلقه» شوند. در عمل، این به معنای قدرت پاپ برای عزل و نصب مقامات در کلیسا، کنترل مرکزی بر دارایی‌های کلیسا و بر فرایندهای پژوهشی و استینافی ناظر به وظایف قضایی کلیساهای محلی و نیز توانایی بیشتر برای مداخله در امور سیاسی دنیوی بود.

این گونه بود که اینونکتیوس دوم که از ۱۱۹۸ تا ۱۲۱۶ مقام پاپی را عهده‌دار بود، در انتخاب امپراتور، در یک مورد بسیار مناقشه‌برانگیز دخالت کرد و مدعی حق حکمیت در منازعه‌ای فئودالی میان جان پادشاه انگلستان و فیلیپ پادشاه فرانسه شد.

اینونکتیوس، همچنین به پادشاه بلغارستان کمک کرد که به تخت بنشیند، جهد بسیاری برای عزل پادشاه نروژ انجام داد و مرزهای کشورهای پاپی را در ایتالیا گسترش داد. او در ضمن، انگلستان را به صورت یک فیفا فئودالی در اختیار گرفت و در مقام ارباب فیفا، حکم به ابطال منشور کبیر آزادی داد. هرچند در این مورد خاص، مداخله او تأثیر چندانی نداشت.

بسیار جالب توجه است که بدانیم منبع و سرچشمه سنت غربی حکومت مشروطه، چه در مقام نظر چه در مقام عمل، عمدتاً کلیسا است. در سرتاسر قرون وسطا، کلیسا از جهات مهمی بسیار پیشرفته‌تر و جلوتر از قدرت‌های دنیوی بود و بنابراین پیش از این قدرت‌ها، گرفتار کشمکش‌هایی درباره کانون قدرت شد. به گفته فیگیس «در قرون وسطا کلیسا یک دولت نبود بلکه خود دولت» بود؛ دولت یا بهتر است بگوییم اقتدار دولتی صرفاً بخش پلیسی کلیسا بود»



نیست را نظریه «حق الهی حاکمان» نامیده‌اند. چنین دیدگاهی را شکسپیر با ظرافت تمام در نمایشنامه ریچارد دوم بیان کرده است که در آن ریچارد دوم که در آستانه برکناری از تخت سلطنت به دست اشراف خشمگین است، می‌گوید: «تمامی آب‌های خروشان دریای متلاطم نمی‌توانند به لسان پادشاه تدهین شده را بشویند، نفس انسان‌های خاکی نمی‌تواند عزل کند نماینده‌ای را که برگزیده خداوند است».

اما برخلاف نگاه فوق و در نگرش و دیدگاه قدرت «از پایین» قدرت در اصل به جامعه عطا شده است. اگر حکومتی توانایی آن را یافته که قدرت را در دست بگیرد، برای این است که این قدرت را به نحوی از انحاء از جامعه دریافت کرده است و نه مستقیماً از خداوند. یکی از پیامدهای مهم نگره قدرت از پایین این است که آن قدرتی که حکومت را به چنگ می‌آورد بایستی محدود و مقید به خیر جامعه باشد. حاکمان با حق الهی قدرت را به دست نمی‌آورند و بنابراین نمی‌توانند به هر صورتی که میل دارند عمل کنند. در درون کلیسا، پشتیبانان پاپ به حمایت از نظریه قدرت پاپی «از بالا» پرداخته و پاپ را حاکم بر کلیسا می‌دانستند که از جانب خداوند نصب شده است، درست مشابه امپراتوران روم یا قرون وسطا و البته در مقامی رفیع‌تر. از جمله دلایل اختیار مفاهیم حقوق رومی توسط کلیسا این بود که بتواند این نظر را به پاپ تعمیم دهد. از آن جهت که حقوق رومی در نظام امپراتوری شکل گرفته بود، حامیان ولایت مطلقه پاپ آن را قابل اعمال بر کلیسا می‌دانستند و همان امتیازات ویژه امپراتور را برای پاپ قائل بودند. یکی از فرامین ویژه که به تعیین حوزه اقتدار حاکم مبادرت می‌کرد، لکس رگیا یا قانون شاهی بود که مطابق آن «خواست «پرینکس» [امپراتور] همان قدرت و نفوذ قانون را دارد چون بنا به لکس رگیا که در مورد قدرت او به تصویب رسیده است، مردم همه قدرت و اقتدار خویش را به او تفویض کرده و به دست او می‌سپارند».

اعطای کلیدهای ملکوت آسمان به پاپ چنان که در اناجیل آمده است، نشانه بخشیدن مستقیم قدرت به پاپ دانسته می‌شد که به او همان قدرت‌های یک حاکم را می‌بخشید. چون او واجد همان اقتدار «پرینکس» رومی بود و به بیانی خواست و اراده او هم همان قدرت و نفوذ قانون را داشت. از قرن دوازدهم به بعد پاپ‌ها مدعی قدرت تام و

سهامی قدرتشان را از اعضا می‌گیرند تا نماینده اعضا باشند.

سوم، قدرت محدود: صاحب‌منصبان یا کارمندان از این اقتدار برخوردار نیستند که هر کاری را بنا به میل انجام دهند بلکه باید نماینده منافع اعضا، طبق وظیفه محوله باشند.

چهارم، پاسخگویی: اگر صاحب‌منصب یا کارمندی وظیفه‌اش را درست انجام ندهد، باید پاسخگوی اعضا باشد؛ در موارد تعرض و تخطی حاد، می‌توان او را از منصبش برکنار کرد.

این چهار ویژگی در قانون مُدرن هم مثل قانون قرون وسطا و قانون کلاسیک شناخته شده‌اند. مثلاً می‌توان این ویژگی‌ها را در شرکت‌های سهامی خصوصی دید که هیئت‌مدیره را صاحبان سهام انتخاب می‌کنند تا نماینده منافع آنان باشد. این ویژگی‌ها را در ضمن در مجموعه‌های سیاسی مشروطه هم می‌توان باز یافت. در این سازمان‌ها، اعضا همان شهروندان هستند و صاحب‌منصبان انتخاب شده، صاحب‌منصبان یا کارمندان شرکت سهامی‌اند.

یکی از مفسران، این نوع قدرتی را که در شرکت‌های سهامی وجود دارد، قدرت «از پایین»^۲ در برابر «قدرت از بالا»^۳ نامیده است. مطابق نظریه قدرت «از بالا»، قدرت را خداوند به‌طور مستقیم به حاکم اعطا می‌کند، چنان که در فصل سیزدهم رساله رومیان آمده است. این نظریه که معتقد است قدرت سیاسی از جانب خداوند بخشیده می‌شود و قدرت سیاسی پاسخگوی جامعه

این اعتقاد که اقتدار کلیسا در اعضایش است و نه در پاپ به عنوان رئیس کلیسا، به «شوراگرایی» مشهور شده است. شوراگرایان به‌طور عمده، قدرت را متعلق به شورای کلیسا می‌دانستند. چه این افراد روحانی باشند چه غیرروحانی





اهداف ویژه‌ای به او می‌دهند و معنای ضمنی دیگرش آن است که اگر این قدرت به طرز درستی به کار گرفته نشود، می‌توان آن را باز پس گرفت.

آموزه قدرت تام و تمام از سایر جنبه‌های قانون شرکت سهامی پرورانده شد، خصوصاً اندیشه نمایندگی طبق قانون خصوصی شرکت سهامی. در اینجا شرکت سهامی «شخصیتی» فراتر و بالاتر از شخصیت‌های اعضای آن دارد. بنابراین، رأی عده‌ای از اعضا می‌تواند همه را ملزم کند چنان‌که در حکومت اکثریت چنین است. بر همین وجه، صاحب‌منصبان یا کارمندان شرکت سهامی می‌توانند تصمیماتی بگیرند که کل مجموعه را ملزم و مسئول کند. برای نمونه، آن‌ها قادرند از دارایی‌ها و اموال شرکت برای خرید استفاده کنند، بدون آنکه ملزم به مشورت با هر یک از اعضا باشند. این نوع نمایندگی یا وکالت برای آنکه سازمانی پیچیده،

تمام و اعمال اقتدار تمام‌عیار در کلیسا شدند. یکی از مفسران به توصیف و تشریح این قدرت پرداخته است: «اقتداری منحصر به فرد و همه‌جانبه که تنها به شخص پاپ منحصر است و فقط از جانب خداوند اعطا می‌شود و نوع این قدرت از بنیان متفاوت از قدرت اسقف‌های رده پایین‌تر است، چرا که منبعی است که هرگونه اقتدار دیگری از آن سرچشمه می‌گیرد». مطابق با اصطلاحات حقوقی، قدرت تام و تمام به درک و برداشت مدرن از «حاکمیت» نزدیک می‌شود که به معنای قدرت سیاسی غائی در یک نظام معین است. این نخستین مفهوم قرون وسطایی بود که قرابت زیادی به مفاهیم مدرن پیدا کرد. مهم‌ترین وجه این قدرت تام و تمام حاکمیت، قدرت قانون‌گذاری است اما در ضمن شامل قضاوت درباره دعاوی و مرافعات و تنفیذ و به اجرا گذاشتن نتیجه قضاوت هم می‌شود. حاکمیت همچنین در برگیرنده قدرت اعلام جنگ و مذاکره با حکومت‌های بیگانه و سایر قدرت‌های مشابه برای دوام و حفظ دولت نیز می‌شود. بنابراین، مدافعان ولایت مطلقه پاپی، مدعی موقعیتی برای پاپ در کلیسا بودند که تقریباً معادل موقعیتی است که قدرت حاکم غائی در دولت مدرن دارد. اما، بدون آنکه کسی التفات کامل داشته باشد، فرایند حمایت از موقعیت پاپ از طریق توسل به قانون رومی، موجبات انتقادات جدی از قدرت مطلقه و برتر پاپ را فراهم آورد. مشکل و مسئله در همان لکس رگیا قابل مشاهده است. اگر در نقل فوق دوباره بنگریم، خواهیم دید که این قانون دو عبارت دارد. حامیان ولایت مطلقه پاپ بر جمله اول تأکید می‌کردند: «خواست پرنکس همان قدرت و نفوذ قانون را دارد» اما مخالفان بسط پد پاپ توجهشان را به جمله دوم معطوف می‌کردند که درباره سرچشمه قدرت می‌گوید: «بنا به لکس رگیا... مردم همه قدرت و اقتدار خویش را به او تفویض کرده و به دست او می‌سپارند.»

در نظر مخالفان ولایت مطلقه پاپ، این واقعیت که حاکم/پاپ قدرت خود را از مردم می‌گیرد حکایت از این موضوع دارد که قدرت در حقیقت از آن مردم و در دست مردم است و حاکم قدرت خویش را به‌نحو مستقیم از خداوند نمی‌گیرد. علاوه بر این، این پرسش پیش کشیده می‌شود که چرا و به چه دلیل مردم این قدرت را به حاکم تفویض می‌کنند. یک معنای ضمنی آن، این است که مردم این قدرت را برای مقاصد و

کل است و پاپ فقط می‌تواند این اموال را اداره کند و این کار را باید طبق منافع کل مجموعه انجام دهد. اگر او از این اقتدارش سوءاستفاده کند درست به‌مانند یک مدیر خصوصی می‌توان او را از منصبش عزل کرد. وی می‌نویسد: «... پاپ در مقام رئیس و عالی‌ترین عضو کلیسای جهانی، توزیع‌کننده جهانی همه دارایی‌های کلیسا اعم از روحانی و دنیوی است. اما او ارباب آن‌ها نیست. تنها اجتماع کلیسای جهانی است که ارباب و مالک همه دارایی‌ها به‌طور کلی می‌باشد و اجتماعات و کلیساها منفرداً بر دارایی‌های مربوط به خودشان مسلط هستند.»

ماحصل این سخن این است که پاپ نمی‌تواند آزادانه اموال کلیسا را به تصرف خود درآورد و هر چیزی را که خواست در اختیار بگیرد. این مورد فقط در صورتی درست می‌بود که او خدا باشد اما چون او توزیع‌کننده دارایی‌های یک اجتماع است و صداقت، شرط چنین حاکمیتی به شمار می‌آید، تنها قدرتی که پاپ نسبت به این دارایی‌ها دارد، مربوط به ضروری بودن یا مفید بودن آن‌ها برای کلیسا است.»

حال اگر پاپ از این اعتماد سوءاستفاده کند و به تعهد خویش وفا نکند می‌توان اقداماتی علیه او انجام داد. اگر او دارایی‌های کلیسا را به تصرف درآورد می‌توان او را وادار کرد تا این دارایی‌ها را مسترد کند. حتی می‌توان او را از منصب و مقامش عزل کرد؛ و درست همان‌طور که صومعه‌ای می‌تواند راهبی را عزل کند یا یک کلیسای خاص می‌تواند اسقفی را که دست به حیف و میل اموال صومعه یا کلیسا زده است و دارایی‌ها را برای نفع شخصی و نه نفع عمومی به مصرف رسانده برکنار کند، درست همان‌طور هم می‌توان پاپ را عزل کرد، مشروط به اینکه به او اخطار داده شده باشد اما او همچنان به رویه ناصواب خود ادامه دهد و اصرار بورزد.

چنان‌که گفته شد، حامیان قدرت مطلقه پاپی می‌توانستند برای دفاع از این نظرشان که پاپ قدرت خویش را به‌طور مستقیم از خداوند می‌ستاند، به کتاب مقدس و اشاره‌اش به کلیدهای ملکوت آسمان متوسل شوند اما مخالفان قدرت مطلقه پاپی این عبارت را به‌گونه‌ای متفاوت تفسیر می‌کردند. در چشم آنان پطرس در مقام نماینده کلیسا و از طرف «کل کلیسا» این کلیدها را دریافت کرده بود. قدرت کلیدها هم در دست جماعت مسیحی بود. این اعتقاد که

توانایی عمل داشته باشد ضروری است. باز به‌عنوان مثال، اگر فلان شرکت سهامی بخواهد با طرف‌های دیگر وارد مذاکره شود عاملان آن شرکت باید بتوانند تصمیماتی بگیرند که کل مجموعه را متعهد و ملزم کند. نیاز به تأمین رضایت همگانی برای هر اقدام پیشنهادی امکان عمل را از سازمان کاملاً سلب می‌کند.

برای مدافعان قدرت مطلقه پاپی، اندیشه نمایندگی خوشایند و دلپذیر بود چرا که آن‌ها تمایل داشتند توضیح دهند که چگونه تصمیمات پاپ و سایر صاحب‌منصبان می‌تواند کلیسا را در کل ملزم و متعهد کند. قدرت قاهره و تمام‌عیار، به‌آسانی با آموزه نمایندگی آمیخته می‌شد چون طبق این آموزه، پاپ نماینده کلیسا بود و قدرت منحصر به فردی داشت. اما بار دیگر، وقتی کلیسا را یک شرکت سهامی در نظر بگیریم مخالفان پاپ اذهان را به دیگر جنبه‌های قانون شرکت سهامی توجه می‌دادند، به‌ویژه به این جنبه که در قانون رومی صاحب‌منصبان یک شرکت سهامی در قبال اعضا مسئول هستند و نمی‌توانند خلاف منافع اعضا عمل کنند.

یکی از مهم‌ترین موارد به‌کارگیری اندیشه‌های شرکت سهامی در مورد کلیسا را می‌توان در اندیشه ژان دوپاری در اوایل قرن چهاردهم یافت. دوپاری کسی بود که در نزاع فیلیپ چهارم و پاپ بنیفاکیوس جانب فیلیپ را گرفت و علیه پاپ قلم می‌زد. او در قطعه‌ای از به‌کارگیری اندیشه‌های شرکت سهامی در مورد نقش پاپ در مقام اداره‌کننده اموال کلیسا سخن می‌گوید. حامیان پاپ چنین نظر می‌دادند که پاپ بنا به قدرت تام و تمامی که دارد مالک همه اموال کلیساست و بنا به میل خویش می‌تواند آن‌ها را به مصرف برساند یا از آن‌ها چشم‌پوشی کند اما به نظر دوپاری اموال موردنظر متعلق به کلیسا، به‌صورت یک



«چه کسی» می‌تواند اعلام کند که پاپ بدعت‌گذار شده است.

مشخص و روشن است که تعیین بدعت‌گذار شدن یا نشدن پاپ نمی‌توانست در اختیار خود او باشد. اما بدین ترتیب، معنای ضمنی آن این می‌شد که «مرجع دیگری» می‌تواند به داوری پاپ بپردازد و بنابراین این مرجع «بالتر» و افضل از پاپ است اما طبق آموزه کلیسا، هیچ مرجعی بالاتر از پاپ وجود ندارد: «تنها پطرس قدرت تام و تمام داشت، پس مشاهده می‌کنید که این کدامین خدمتگزار است که بر این خانه و خانواده حاکم است. نایب حقیقی عیسی مسیح جانشین پطرس که خداوند تدهینش کرده است، خدای فرعون جای گرفته میان خدا و انسان که پایین‌تر از خدا اما بالاتر از انسان که همه را داوری می‌کند اما کسی او را داوری نمی‌کند...».

به‌هنگام بحث دربارهٔ ویژگی‌های شرکت‌های سهامی، دریافتیم که قدرت صاحب‌منصبان محدود است و دیدیم که اگر آن‌ها از محدوده‌شان تجاوز کنند می‌شود آن‌ها را از منصبشان عزل کرد. آموزهٔ شرکت سهامی برای آنکه نفوذ و اعتبار واقعی داشته باشد باید رویه‌های این‌گونه تحدیدات و عزل‌ها را مشخص کند و معین نماید که دقیقاً چه کسی یا کسانی می‌توانند چنین کاری را انجام دهند. از این جهت شورآگری و مشروطیت سازگار با یکدیگرند. برای آنکه دیدگاهی شورایی در عمل قدرت داشته و نافذ باشد، باید از نوعی مهارهای قانونی، منظم و نهادی بر حاکم دفاع کند که این همان مهارهایی است که در حکومت مشروطه وجود دارد. یکی از دلایل جایگاه رفیع منشور کبیر آزادی در تاریخ مشروطیت، همین مشخص کردن رویه‌ها در آن است. تعیین تکلیف حیاتی در منشور کبیر بر عهدهٔ کمیتهٔ بارون‌هاست که پیش‌تر ذکر شد. بر همین وجه، آن هنگام که مسئلهٔ عزل رئیس‌جمهور ایالات‌متحده پیش می‌آید رویه‌اش در مادهٔ اول قانون اساسی ایالات‌متحده مشخص شده است. این تنها مجلس نمایندگان است که قدرت عزل رئیس‌جمهور را دارد؛ البته مجلس سنا نیز حق داوری در چنین مواردی را دارد و برای تنفیذ آن حداقل دوسوم سناتورها باید به آن رأی بدهند.

البته گفتنی است که این‌گونه پاسخ‌های روشن در خصوص داوری پاپی مستقر وجود نداشت. هوگوچو، یکی از دانشوران کلیسایی مهم قرن دوازدهم راه‌حلی

اقتدار کلیسا در اعضایش است و نه در پاپ به‌عنوان رئیس کلیسا، به «شورآگری»^۲ مشهور شده است. شورآگریان به‌طور عمده، قدرت را متعلق به شورای کلیسا می‌دانستند. چه این افراد روحانی باشند چه غیرروحانی.

در این میان، چنین به نظر می‌رسد که مارسیلیه پادوایی جالب‌ترین و رادیکال‌ترین نظریه‌پرداز شورآگری بود. وجه تمایز و تفاوت او از دیگر چهره‌های شهیر قائل به شورآگری در این است که او کمتر به قانون رومی و قانون شرع تکیه می‌کرد و در مقابل از منظر اقتدار یا حکمرانی سیاسی به اقامهٔ برهان و استدلال می‌پرداخت و این در تداوم نگرش ارسطو بود. پادوایی با بی‌اعتنایی به قانون شرع، برخلاف اکثر نظریه‌پردازان شورآگرا چندان وزنی برای آن به‌عنوان منشأ اقتداربخشی قائل نبود. به‌دلیل این تفاوت و این واقعیت که وی مرتدی رسوا بود، نتوانست تأثیر زیادی بر تکوین و پرورش بلافصل نظریهٔ شورآگری داشته باشد، اگرچه اندیشه‌های او در نهایت امر بسیار تأثیرگذار شدند.

اندیشه‌های شورایی از همان آغاز شکل‌گیری، تنها باعث جلب‌توجه نخبگان و چهره‌های علمی نشد بلکه شمولیت بسیاری یافت و گسترهٔ علاقه به این اندیشه‌ها بسیار وسیع‌تر بود. حتی آن هنگام که پاپی نیرومند زمام امور کلیسا را در کف داشت، اندیشه‌های شورایی بر آستانه ایستاده و مترصد فرصت بودند. حتی موقعیت نیرومندترین پاپ‌ها ضعف‌های آشکاری داشت. اول از همه، پاپ باید انتخاب می‌شد و بنابراین تردیدی نبود که پاپ قدرتش را از بدنهٔ کلیسا می‌گیرد - یا دست‌کم بدنهٔ کاردینال‌هایی که او را انتخاب می‌کردند. علاوه بر این، به‌دلیل مسئولیت عظیم پاپ در قبال رستگاری ابدی همهٔ اعضای کلیسا قدرت او آشکارا محدود بود و وی قادر به انجام هیچ کاری نبود که باعث شود این رستگاری ابدی به خطر بیفتد. به‌طور خاص، پاپ نمی‌توانست بدعت‌گذار شود و احتمال بدعت‌گذار شدن پاپ قطعاً غیرقابل‌تحمل بود. با این احتمال می‌بایست مواجه شد زیرا بسیاری، دست‌کم یک پاپ یعنی آناستاسیوس دوم را بدعت‌گذاری رسوا می‌دانستند. پس احتمال اینکه پاپی بدعت‌گذار شود رخنه و خدشه‌ای مهم در قدرت تام و تمام پاپ به شمار می‌آمد زیرا علاوه بر این ادعا که پاپ بدعت‌گذار قابل‌قبول نیست، این پرسش هم به وجود می‌آمد که

◇
اندیشه‌های شورایی از همان آغاز شکل‌گیری، تنها باعث جلب‌توجه نخبگان و چهره‌های علمی نشد بلکه شمولیت بسیاری یافت و گسترهٔ علاقه به این اندیشه‌ها بسیار وسیع‌تر بود. حتی آن هنگام که پاپی نیرومند زمام امور کلیسا را در کف داشت، اندیشه‌های شورایی بر آستانه ایستاده و مترصد فرصت بودند. حتی موقعیت نیرومندترین پاپ‌ها ضعف‌های آشکاری داشت



همراه با حکومت مطلقه حاکمان و فرمانروایان در حوزه دنیوی، دوباره سر برآورد. با این حال، اصول شورایی اعلام شده در کنستانس تأثیرات عظیمی بر اندیشه‌های مشروطه‌خواهی بعدی داشت. به تعبیر فیگیس، احتمالاً انقلابی‌ترین سند رسمی در تاریخ جهان فرمان شورای کنستانس است که بر تفوق آن بر پاپ تأکید می‌کند و می‌کوشد اقتدار الهی یک هزارساله را به مشروطیتی ملایم تبدیل کند.

حکومت مردمی

گفته می‌شود برای آنکه حکومتی قادر باشد تا به درستی تکالیف خود را به انجام برساند، قدرت قانون گذاری باید در دست مردم باشد. حمایت پادوایی از حکومت مردمی تا اندازه‌ای اعتدالی است. او می‌گوید قانون گزار یا علت اولیه و علت فاعلی درست قانون، مردم هستند. کل بدنه شهروندان یا جزئی از آنکه وزن بیشتری دارد و از طریق انتخابات یا اراده‌ای که با کلمات در مجمع عمومی شهروندان بیان می‌شود قانون می‌گذارد. او در ادامه می‌افزاید «منظورم از جزئی که وزن بیشتری دارد در نظر گرفتن کمیّت و کیفیت اشخاصی در آن جامعه یا اجتماع است که قانون برای آن وضع می‌شود». «جزئی که وزن بیشتری دارد» با چیزی غیر از قاعده اکثریت مطلق معین می‌شود. آن تفاوت کیفی که وی به آن اشاره می‌کند احتمالاً راجع به میزان ثروت، مرتبه اجتماعی، تحصیلات و نجیب‌زادگی است. پادوایی به‌هنگام بحث درباره اجزای دولت در پاراگرافی، تفاوت میان «طبقه شریف» و «توده مردم» را متذکر می‌گردد.

ارسطو در کتاب چهارم سیاسات می‌نویسد: «دولت شهر از دو عنصر فراهم می‌آید یکی کیفیت و دیگری کمیّت. مراد از کیفیت، آزاده‌تباری و ثروت و تربیت و نجیب‌زادگی است و مراد از کمیّت، فزونی توده مردم در شماره است». ما می‌دانیم که پادوایی متأثر از ارسطو بود و به احتمال فراوان عواملی نظیر همین عوامل و یا شاید دقیقاً همین قطعه را در مشخص کردن تفاوت‌های کیفی میان شهروندان در نظر داشته است. شهروندان برتر، وزین‌الرأی بوده و صاحب‌رأی گران‌قدرتری هستند، اگرچه تفصیلات و جزئیات آن بازگو نمی‌شود. در نهایت، اگرچه پادوایی صورتی از دموکراسی بی‌میانجی را توصیه نمی‌کند، اما ستون اصلی دیدگاه او تقریباً همین است و انصاف حکم

بدیع و ابتکاری برای این مسئله تدارک دید. او می‌گفت تحت شرایطی معین، پاپی که بدعت‌گذار می‌شود در نهایت خودش، خودش را عزل می‌کند. به دلیل این بدعت‌گذاری یا ارتداد او دیگر پاپ نیست و بنابراین از منصبش کنار گذاشته می‌شود. بنابراین، هرگز نیازی به این نیست که شورایی با احتمال داوری کردن پاپی مستقر مواجه شود. قابل ذکر است که هوگو تچو این آموزه را به مسائلی فراتر از بدعت و ارتداد هم بسط داد. ارتکاب هر عملی که به طرز فاحشی علیه بهترین منافع کلیسا باشد می‌تواند موجب عزل شود، اگرچه در عمل در مواردی از این دست مسئله حیاتی چگونگی تعیین تکلیف لاینحل می‌ماند.

تفوق شورا بر پاپ، مدّت زمانی آموزه‌ای پذیرفته شده در کلیسا بود. چیزی که این شرایط را پیش آورد شکاف بزرگ^۵ بود که در ۱۳۷۸ رخ داد. به دلایلی پیچیده که عمدتاً ناشی از نقل مکان دستگاه پاپی به آوینیون بود، کلیسا دچار شقاق شد و کار تا آستانه جنگ داخلی پیش رفت زیرا پاپ‌های رقیبی که در آوینیون و رم مستقر بودند سخت به همدیگر حمله بردند و هرکدام دیگری و پیروانش را تکفیر کردند. آن دسته اقداماتی هم که برای حل مسئله از طریق شورایی که در ۱۴۰۹ در پیسا تشکیل شد وضع را وخیم‌تر کرد و مدّعی سومی برای مقام پاپی ظاهر شد. این شقاق را فقط شورایی عمومی می‌توانست رفع کند که برتری اش بر پاپ‌های رقیب پذیرفته شده باشد. چهره‌های مهمی در تاریخ اندیشه مشروطیت در خصوص این قضیه به بحث و استدلال پرداختند که در بین ایشان، ژان ژرسون و پیرد/ آیلی اثر بسیار زیادی نهادند. در ۱۴۱۴ در کنستانس یک شورای مناسب تشکیل شد و به شقاق پایان داد. شورای کنستانس اعلام کرد شورا به‌نحو کامل بر پاپ تفوق و برتری دارد:

«شورای مقدّس کنستانس... اعلام می‌کند که اولاً این شورا به‌طور قانونی با روح مقدّس تشکیل شده است و یک شورای عمومی است که نماینده کلیسای کاتولیک به حساب می‌آید. بنابراین اقتدارش را بدون واسطه و مستقیم از مسیح می‌گیرد؛ و اینکه همه انسان‌ها از هر رده‌ای و صنفی و در هر وضعی از جمله شخص پاپ ملزم به اطاعت از این شورا در امور ایمانی، لغو شقاق و اصلاح کلیسای خداوند در رأس و بدنه اعضا هستند».

هرچند که پیروزی شورا دیری نپایید و تفوق پاپی

هرچند که پیروزی شورا دیری نپایید و تفوق پاپی همراه با حکومت مطلقه حاکمان و فرمانروایان در حوزه دنیوی، دوباره سر برآورد. با این حال، اصول شورایی اعلام شده در کنستانس تأثیرات عظیمی بر اندیشه‌های مشروطه‌خواهی بعدی داشت. به تعبیر فیگیس، احتمالاً انقلابی‌ترین سند رسمی در تاریخ جهان فرمان شورای کنستانس است که بر تفوق آن بر پاپ تأکید می‌کند و می‌کوشد اقتدار الهی یک هزارساله را به مشروطیتی ملایم تبدیل کند



می‌کند او را مدافع حکومت مردمی بدانیم، البته با همان قید و شرطهایی که گفته شد. او برای حمایت از حکومت مردمی چهار استدلال متمایز را ارائه می‌نماید هرچند که این استدلالات بدیع نبوده و از آن خود وی نیستند.

نخست، قوانین را باید به تصویب هیئتی رساند که توانایی اخذ بهترین تصمیمات را دارد. ملاحظه اصلی در اینجا این است که مردم نسبت به منافع خودشان جانب‌دار هستند. برخی از افراد طبیعتی معیوب دارند؛ و با تصمیم عمومی به دلیل شرارت یا جهلشان مخالفت می‌کنند. برای آنکه نفوذ چنین افرادی باعث نادیده گرفته شدن نفع عمومی نشود مرجعی که قانون وضع می‌کند باید کل مردم یا جزئی از آن باشد که وزن بیشتری دارد. پادوایی اعتماد و باور بسیاری به مردم عادی دارد. از نظر او، مردم عادی بیشتر از گروه‌های قلیل‌تر شهروندان در آرزوی خیر عمومی هستند «زیرا عده قلیل نمی‌تواند به اندازه شمار کثیر کل شهروندان نفع عمومی را به‌طور برابر تشخیص دهد یا خواهان آن باشد. در واقع سپردن کار وضع قوانین به صلاح‌دید عده‌های قلیل... دور از احتیاط است».

استدلال دوم، ارتباط وثیقی با استدلال نخست دارد. از آن روی که پادوایی در استدلال نخست خویش بیان

می‌کند که کل جمعیت در فضیلت از عده قلیل برتر است، در استدلال دوم نیز ابراز می‌کند که آنان در داوری هم برترند. او در اینجا به کتاب سوم فصل هفتم سیاسات ارسطو اتکا می‌کند. ارسطو (برخلاف افلاطون) مدعی است که حکومت، علم مصرف‌کنندگان است. صاحب صلاحیت‌ترین افراد برای قضاوت درباره طعم و کیفیت یک غذا، آن‌هایی هستند که آن غذا را می‌خورند. صاحب صلاحیت‌ترین اشخاص برای داوری درباره یک خانه کسانی هستند که در آن خانه زندگی می‌کنند. اگرچه خردمندان اگر فرد به فرد در نظر گرفته شوند، بر سایر مردم برتری دارند، اما کل جمعیت حتی بر خردمندترین شخص به‌تنهایی در این قبیل داوری‌ها برتری دارد بنابراین طبق نظر پادوایی، «عیب و نقص در یک قانون پیشنهادی را شمار بیشتر افراد بهتر تشخیص می‌دهند تا شمار کمتر».

استدلال سوم، مبتنی بر چگونگی تبعیت و اطاعت از قوانین است. قوانین باید به تصویب یک مجموعه باشد چرا که این باعث می‌شود به بهترین نحو از قوانین تبعیت شود. از آن جهت که احتمال تبعیت مردم از قوانینی که خودشان تصویب کرده‌اند بسیار بیشتر است، پس شمار کسانی که قوانین را وضع می‌کنند باید تا جای ممکن بیشتر باشد.

◇

اگرچه پادوایی سخن از اقتدار و حکمرانی به میان می‌آورد ولیکن حاکم مورد نظر او در نهایت یک پادشاه مشروطه است. قدرت غایی در دست قانون‌گذار مردمی است که حاکم را انتخاب می‌کند و حاکم در برابر قانون‌گذار پاسخگوست. او باید قوانینی را که قانون‌گذار وضع می‌کند تنفیذ کند که در صورت عمل نکردن به این وظیفه، می‌توان او را تأدیب یا حتی برکنار کرد

◇



باشد؛ قدمی که تا سده‌های بعدتر برداشته نشد. با این‌همه، پادوایی به دفاع جانانه از حکومت مردمی می‌پردازد. وی با ملاحظاتی مشابه، «افزودن، حذف، تغییر کامل، تفسیر یا تعلیق قوانین را جزو اختیارات مردم می‌داند و نه در ید قدرت عده‌ای قلیل. ایضاً مدافع نظارت مردم بر انتخابات است. نکته جالب اینجاست که او این نکته را به درون مناسبات کلیسا نیز تعمیم می‌دهد و با ملاحظاتی مشابه از حکومت مردم در کلیسا نیز همچون دولت حمایت می‌کند.

اگرچه بایستی قوانین را مردم وضع کنند اما ملاحظات عملی، تنفیذ قوانین به دست آنان را قدری با مشکل مواجه می‌کند. بنابراین آن‌ها باید یک حاکم، یا جزء حاکم کشور را برای انجام این وظیفه بگمارند. اگرچه حاکم می‌تواند یک تن یا چند تن باشد، می‌توانیم عموماً فرض کنیم که یک شخص منصوب خواهد شد که پادشاه است. اگرچه او تمایل قلبی داشت که از امکان پادشاهی موروثی حمایت کند اما ترجیح می‌دهد که هر حاکمی انتخابی باشد ولیکن این قید را نیز می‌گذارد که «قانون‌گذار می‌تواند وارث پادشاه را اگر فردی مناسب باشد برگزیند». علاوه بر این، او بایستی شماری از مردان مسلح را در اختیار داشته باشد تا از طریق آنان بتواند احکام مدنی‌اش را با نیروی قاهره و اجبارکننده بر افراد شورشی یا نافرمان جاری کند. قدرت اجبارکننده حاکم باید بیشتر از هر شهروندی باشد تا اطمینان حاصل شود که هر شهروندی را می‌توان مجبور به اطاعت از قانون کرد. اما این قدرت نباید تا آن اندازه عظیم باشد که این خطر را برای کشور به وجود بیاورد تا حاکم وسوسه شود که به یک مستبد تبدیل گردد. تذکر این نکته مهم است که حاکم در دولت مدنظر پادوایی، مجری قوانین است و نه واضع قوانین. چنان که دیدیم اقتدار وضع قوانین در دست مردم است.

بنابراین اگرچه پادوایی سخن از اقتدار و حکمرانی به میان می‌آورد ولیکن حاکم موردنظر او در نهایت یک پادشاه مشروطه است. قدرت غایی در دست قانون‌گذار مردمی است که حاکم را انتخاب می‌کند و حاکم در برابر قانون‌گذار پاسخگوست. او باید قوانینی را که قانون‌گذار وضع می‌کند تنفیذ کند که در صورت عمل نکردن به این وظیفه، می‌توان او را تأدیب یا حتی برکنار کرد. به گفته مارسیلیه: «حال قضاوت درباره تأدیب حاکم، حکم به آن و اجرای آن به دلیل بی‌کفایتی

مارسیلیه پادوایی به‌خوبی بدین نکته واقف است که عده کثیر شهروندان از همه جهات بر عده قلیل شهروندان خردمند برتری ندارند، اگرچه در نوع داوری لازم برای تصویب قوانین این برتری را دارند اما به دلیل برتری برخی از شهروندان در مسائل ظریف و فنی که نیاز به تخصص دارد، شهروندان بایستی هیئتی از خردمندان را مأمور تحقیق کشف و واری قوانین ممکن کنند. با این‌همه، مرجعیت و اقتدار این هیئت خردمندان در همین‌جا به اتمام می‌رسد و تصویب قوانین همچنان در ید قدرت مردم است. گفتنی است که در موضع پادوایی درباره حکومت مردمی تنش وجود دارد. چهار استدلالی که برشمردیم از مشارکت حداکثری حمایت می‌کند. اما در ضمن دیدیم که وی در جایی از این موضع عقب می‌نشیند. بنابراین حیرت می‌کنیم که چرا او از حکومت مردمی بی‌مهار، به نفع جزئی که وزن بیشتری دارد چشم می‌پوشد؟ پاسخ در اینجا روشن نیست. شاید دموکراسی محض، خیلی پیش‌تر از زمانه او بود، درست همان‌طور که نامعقول است از او انتظار داشته باشیم که مدافع حق رأی زنان



هر شأن و مرتبه‌ای که داشته باشد و به هیچ گروهی، هیچ نوع حق حاکمیت یا اختیار قضایی اجبارکننده بر هر شخص دیگری در این جهان تعلق نمی‌گیرد، مگر اینکه این اقتدار به آنان به شکلی بی‌واسطه از طرف خداوند یا از طرف قانون‌گذار بشری عطا شده باشد.»

پیامدها و معانی تلویحی نظر او بسیار پیچیده است. در مورد موقعیت حاکم در جامعه، مارسیلیه پادوایی مدافع حکومت مشروطه است. اگرچه او تکیه زیادی به آموزه‌های قانون شرکت سهامی نمی‌کند، خصوصاً آن‌گونه که در کلیسا پروراند شده بودند، اما از طریق تحلیل شرایط ضروری برای صلح مدنی به هدفی مشابه می‌رسد. قدرت در دل جامعه است که آن را به حاکم می‌بخشد تا منافع جامعه را پیش ببرد و می‌توان او را به دلیل سوءاستفاده از قدرت تأدیب یا برکنار کرد. از آن جهت که مارسیلیه به بساختن یک چارچوب ویژه حقوقی و قانونی اقدام نمی‌کند، نظریه ساخته و پرداخته‌ای نیز درباره اینکه چگونه حاکم نماینده مردم است عرضه نمی‌دارد. به عبارتی، رویه‌های دقیقی را که طبق آن‌ها می‌توان از او درخواست کرد را معین نمی‌کند. اما برداشت کلی او آشکارا مشروطه‌خواهانه است که در آن اقتدار مردم موجب تحدید و تقیید اقتدار حاکم می‌شود. اما از منظری دیگر، حکومت مارسیلیه حکومت مطلقه است. قانون‌گذار اقتدار حکمرانی دارد اگرچه قانون‌گذار با وساطت حاکم عمل می‌کند اما اقتداری دارد که دارای هیچ محدودیتی نیست. موقعیت قانون‌گذار در کشور چیزی شبیه به موقعیت امپراتور در امپراتوری یا پاپ مبسوط‌الید در کلیسا است. چنین به نظر می‌رسد که مارسیلیه «دولت پایدار و جاودانه‌ای» را پی می‌افکند که نه در بند امپراتوری است و نه در بند کلیسا. در این معنا، او بشارت‌گر تکوین و احداث دولت‌های نوظهور بعدی در سراسر اروپای غربی می‌باشد.

یا تخطی حاکم، باید به دست قانون‌گذار یا شخص یا اشخاصی که قانون‌گذار به این منظور منصوبشان کرده است انجام گیرد و حاکمی که باید تأدیب شود بهتر است برای مدتی از منصبش معلق شود خصوصاً در نسبت با شخص یا اشخاصی که باید درباره تخطی او قضاوت کنند زیرا در غیر این صورت در جامعه یا اجتماع، تعدد حکومت به وجود می‌آید که حاصلش شقاق، آشوب اغتشاش و جنگ است؛ در ضمن به این دلیل که او، نه در مقام حاکم، بلکه در مقام یکی از اتباع که از قانون تخطی کرده است تأدیب می‌شود.»

اینکه چرا حاکم باید تابع قانون‌گذار باشد، امری واضح و آشکار است. هدف حکومت حفظ صلح است و بنابراین وجود بیش از یک حکومت در یک کشور به معنای آشفتگی، رقابت و احتمالاً جنگ داخلی است. اگر حاکم تابع قانون‌گذار نباشد، خودش یک قانون دیگر قدرت می‌شود که پذیرفتنی نیست. در اینجا به این نکته رهنمون می‌شویم که در اندیشه پادوایی قدرت حکومتی باید یگانه و یکپارچه باشد. او می‌نویسد: «مردمان در یک شهر یا ایالت یک شهر در [نسبت با دیگر ساکنان] یک کشور خوانده می‌شوند، چرا که دوست دارند حکومتشان یکی باشد. مارسیلیوس در این اعتقادش که قدرت اجبارکننده باید تحت نظر قانون‌گذار و یگانه باشد به یکی از ویژگی‌ها محوری و قانونی دولت‌های معاصر نزدیک می‌شود. مطابق توصیف ماکس وبر که بسیار هم نقل می‌شود «دولت یک اجتماع انسانی است که مدعی انحصار استفاده مشروع از قوه قهریه در یک سرزمین معین است».

قانون‌گذار مردمی مارسیلیه نیز مدعی چنین انحصار قدرتی در سرزمینش است. مردم یا باید به هرگونه استفاده از قوه قهریه احترام بگذارند یا از امکان صلح چشم‌پوشند. بنابراین، وی می‌گوید: «به هیچ فردی با

پی‌نوشت‌ها

۱- فیود یا فیف (fief) یا تیول، شکل تکامل‌یافته اقطاع بنفیس (Bénéfice) بود. اقطاع بنفیس موقتی و غیرارثی بود در حالی که فیف حالتی موروثی داشت. اقطاع بنفیس هم معمولاً به اراضی اطلاق می‌شد که پادشاهان به تصرف درمی‌آوردند یا از کلیسا باز پس می‌گرفتند و به منظور تقویت بنه نظامی به واسال‌ها (کارگزاران) واگذار می‌کردند.

- 2- Ascending
- 3- Descending
- 4- Conciliarism
- 5- Great Schism





پادوایی؛ پیشگام در مشروطیت

مک الوین
مترجم: سیاوش جواهر

وی در برابر دیدگاه پاپی به طبیعت کلیسا و اقتدار پاپ در درون آن، بدیل مهمی عرضه می‌کند که برگرفته از گزارشش از حاکمیت یا اقتدار سیاسی و تفسیر غیرتمثیلی و تاریخی کتاب مقدس است. مفسران گفته‌اند که نگرش پادوایی تأثیر گرفته از وضعیت شهرهای ایتالیایی بود که منبع نخستین تجربه سیاسی او به حساب می‌آمدند. با اینکه می‌توان تأثیر مسائل مربوط به دولت‌شهرهای ایتالیایی و عناصر آن را در اندیشه او دید ولیکن شیوه استفاده او از آن عناصر بکر و اصیل است. باز هم از آن شگفت‌تر به کار گرفتن اصولی مشابه در مورد کلیساست. اندکی پس از آنکه پادوایی کتاب دفنسور پاکیس را به اتمام رساند، پاپ یوآنس بیست و دوم حکم به ارتداد او داد. جالب آنکه دویست و چهل مورد ارتدادی و بدعت‌گذارانه در این اثر شناسایی شده بود. در ۱۳۴۳، پاپ کلمنس ششم چنین گفت که دفنسور پاکیس ارتدادی‌ترین و بدعت‌گذارانه‌ترین اثری است که در تمام طول عمرش مطالعه کرده است. اصالت و نوآوری سترگ پادوایی در سه حوزه برای فهم مدرن سیاست اهمیت محوری دارد. این سه حوزه عبارت‌اند از: مشروطیت، حکمرانی و حکومت مبتنی بر مردم. او برای ساختن و پرداختن نگاهی به ساخت حکومت که امری کاملاً مستقل از مدعیات پاپی است، به براهین طبیعت‌گرایانه متوسل می‌شود و دلیل صدور حکم ارتداد و اتهام بدعت‌گذاری به او چیزی نیست مگر به‌کارگیری براهینی مشابه در مورد کلیسا. پادوایی در ارائه نظریات خویش در خصوص رابطه میان قدرت‌های زمینی و قدرت‌های روحانی و ساختار حکمرانی و اقتدار در درون کلیسا، پاپ و در واقع کل سلسله‌مراتب کلیسایی را از هرگونه اختیار و امتیاز ویژه در این جهان محروم می‌کند. اگرچه به‌احتمال زیاد پادوایی این هدف را در سر داشت تا نگرش متفاوت خود به مسئله کنترل اجتماعی قدرت سیاسی را بپروراند، اما شرح او از حکومت و کارکردهای آن اهمیت پایدار و طولانی‌مدتی داشت. با اینکه پادوایی به‌طور رسمی محکوم به ارتداد و بدعت‌گذاری شده بود و اندیشه‌اش بسیار

مارسیلیوس پادوایی، یکی از جالب‌توجه‌ترین متفکران اواخر قرون وسطا است. مردی که گاهی از او به‌عنوان مدرن‌ترین نظریه‌پرداز سیاسی یاد می‌گردد. وی در حدود سال ۱۲۷۵ میلادی به دنیا آمد و نام اصلی‌اش مارسیلیو د مایناردینی^۱ بود. ما درباره زندگی و وجوه خاص حیاتش اطلاعات بسیار اندکی داریم. او فرزند مانماتئو دئی مایناردینی، سردفتر دانشگاه پادوا بود و این‌طور گفته می‌شود که گویا مارسیلیوس نیز تحصیلات خود را در همان دانشگاه به پایان رساند. احتمال دارد او در رشته طب تحصیل کرده باشد و از این حیث ارتباطی هم با ارسطو پیدا کرد؛ گرایشی که در نوشته‌های او هویدا است^۲. پادوایی با درجه ممتاز از دانشگاه فارغ‌التحصیل شد و این خود دلیلی است بر اینکه چرا به سمت رئیس دانشگاه پاریس در ۱۳۱۲ منصوب گردید. شهرت وی، به‌دلیل تأثیرات عمیقش بر اندیشه مشروطه‌خواهی به‌ویژه با اثر گران‌سنگش در فلسفه سیاسی، «دفنسور پاکیس» - مدافع صلح- است که در ۱۳۲۴ آن را به اتمام رساند. علت قلمی کردن این اثر نیز نزاع میان پاپ یوآنس بیست و دوم و لودویگ باواریایی بود که نقطه عزیمت مهمی به حساب می‌آمد. لودویگ در ۱۳۲۲ پس از نزاعی طولانی، امپراتور امپراتوری مقدس روم شد اما پاپ به مخالفت و مقاومت پرداخت. مارسیلیوس پادوایی در زمان پیشروی لودویگ به‌جانب رم و در آخر اخراجش از آنجا در معیت لودویگ بود. او باقی عمر خود را نیز تحت حمایت لودویگ سپری کرد. اگرچه شرایط مرگ پادوایی روشن نیست، اما در بیانیه پاپ کلمنس ششم در ۱۳۴۳ از او به‌عنوان فردی درگذشته یاد شده است. دفنسور پاکیس با نظر به مبارزه میان امپراتور و پاپ شکل گرفته بود. هرچند شاید یورش پیگیرانه و منسجمی بود بر علیه مدعاهای پاپ برای اعمال اقتدار سیاسی در این جهان. او برای رد این دسته مدعیات، شالوده و اساس آن‌ها را هدف قرار می‌دهد. پادوایی در مخالفت با نگاه پاپی به طبیعت و کارکرد جامعه سیاسی، بدیلی ساخته و پرداخته عرضه می‌کند که عمدتاً مبتنی بر اندیشه سیاسی ارسطو است.

پادوایی در مخالفت با نگاه پاپی به طبیعت و کارکرد جامعه سیاسی، بدیلی ساخته و پرداخته عرضه می‌کند که عمدتاً مبتنی بر اندیشه سیاسی ارسطو است. وی در برابر دیدگاه پاپی به طبیعت کلیسا و اقتدار پاپ در درون آن، بدیل مهمی عرضه می‌کند که برگرفته از گزارشش از حاکمیت یا اقتدار سیاسی و تفسیر غیرتمثیلی و تاریخی کتاب مقدس است



پادوایی به جای تمرکز بر اهداف و غایاتی که قدرت سیاسی باید به آن‌ها نائل شود، وسایل و ابزار رسیدن به آن اهداف را در مرکز توجه قرار می‌دهد. به بیان روشن‌تر، صفاتی که باید یک حکومت به آن آراسته باشد تا بتواند به ایفای مؤثر وظایفش بپردازد

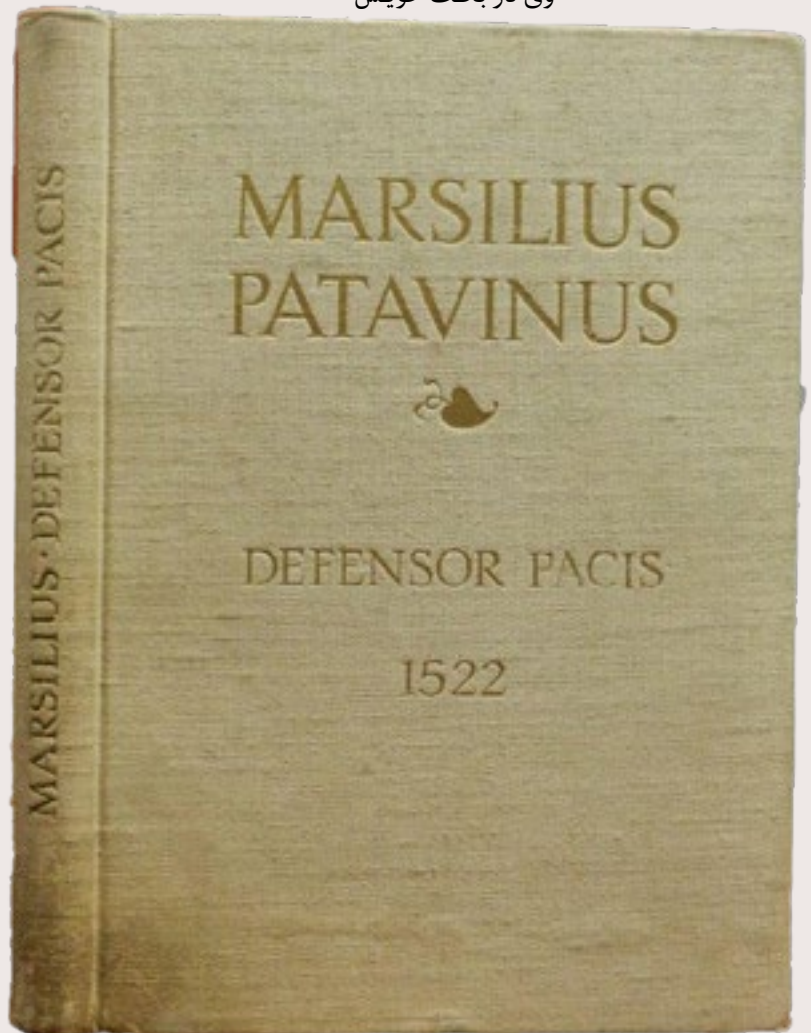
جلوتر از زمانه خود بود، ولیکن تأثیر چندانی بر نویسندگان بعدی قرون وسطایی نگذاشت. دفنسور پاکیس در آینده در دوره‌های مبارزه انقلابی علیه قدرت خودکامه پادشاهان بود که مجدداً چاپ و بازنشر شد و مورد بحث قرار گرفت.

سیاسات پادوایی را در سه بخش کلی می‌توان به بحث گذاشت. در واقع، با تمرکز بر سه نگرش وی می‌شود رد تأثیرش بر اندیشه سیاسی اندیشمندان بعدی را پی گرفت.

حکومت طبیعی

مارسیلیوس پادوایی به تصریح هدف خود را در کتاب مدافع صلح، مقابله با ادعای پاپ نسبت به قدرت دنیوی معرفی می‌کند. این اثر به سه بخش یا سه جستار، تقسیم شده است. در بخش نخست شرحی است از حکومت و طبیعت و کارکردهای آن. وی در بحث خویش

به شدت ملهم از آثار ارسطو می‌باشد. در بخش دوم، او به نحوی مشابه به بحث درباره کلیسا می‌پردازد. بخش سوم به عنوان موجزترین بخش، به نتیجه‌هایی پرداخته می‌شود که می‌توان از بخش اول و دوم گرفت. درست است که چنین به نظر می‌آید که موضوع بحث در بخش اول و دوم با یکدیگر تفاوت دارند اما پادوایی تنها از طریق استدلال است که آن دو را از هم متمایز می‌کند. به قول خود وی، جستار نخست بر پایه عقل استدلالی پیش می‌رود: «با روش‌های مطمئنی که عقل بشری کشف کرده است و مبتنی بر گزاره‌های بدیهی برای هر ذهنی که طبیعت آداب و رسوم، یا عواطف گمراه‌کننده، فاسد و تباهش نکرده است». او یادآور می‌شود که «مجموعه همه فیلسوفان» نتوانسته‌اند تا باورها و اعتقاداتشان راجع به زندگی ابدی را بر پایه استدلال به اثبات برسانند. بنابراین، او به‌طور کلی چنین دل‌مشغولی‌هایی را از شرح خویش درباره وضع طبیعی که تنها بر اساس عقل طبیعی مورد بررسی قرار می‌گیرد، کنار می‌گذارد. پادوایی در جستار دوم تلاش می‌کند تا نتیجه‌گیری‌های گفتار اول را با «شواهد ثابت‌شده حقیقت ابدی و مرجعیت مفسران مقدس آن و دیگر معلمان تأییدشده دین مسیحی» تثبیت کند. بنابراین ما با استدلال‌هایی مقایسه‌شده مبتنی بر عقل و ایمان مواجه می‌شویم. پادوایی در زمان استفاده از وحی و ایمان در ارائه استدلال‌هایش از اصول تثبیت‌شده قرون وسطایی می‌گسلد تا براهین علمی شگفتی را عرضه کند. چنان‌که گفته شد پادوایی به احتمال بسیار در رشته طب تحصیل کرده بود و از این جهت نیز ارتباطی با ارسطو می‌یافت. او نیز به‌مانند ارسطو جامعه را به شکل یک ارگانیزم می‌بیند و پرسش‌هایی مربوط به پایداری و ناپایداری را در کانون توجه قرار می‌دهد اما دغدغه آشکار وی آن چیزی است که ارسطو اصلاً راجع به آن بحث نمی‌کند. در عصر وسطایی کسی مثل توماس آکویناس از استدلال‌های ارسطویی برای نجات دادن قلمرو طبیعی خودمختار که



در درون آن عرضه می‌کند. شرحی از فرمانروایی سیاسی که بسیار وام‌دار سیاسات ارسطو بوده و از آن خوشه‌چینی‌ها شده است.

همچنین بخش‌هایی از تحلیل پادوایی متأثر از اوضاع ناآرام و مسائل حل‌نشده در ایتالیاست، چنان‌که در همان اوایل کتابش می‌نویسد مردمان ایتالیا که بر اثر نفاق و نزاع گمراه گشته و به مسیر خطا قدم گذاشته‌اند از زندگی آسوده محروم شده و به‌جای آرامشی که در پی آن بودند، به بدترین مصائب دچار شده‌اند و به‌جای آزادی، یوغ سنگین جباران به گردنشان افتاده است. اما علی‌رغم اینکه او دغدغه ایتالیا را دارد اصول سیاسی‌ای که طرح می‌کند به‌منظور به کار گرفته شدن در همه رژیم‌هاست.

تحلیل وی از امور سیاسی در نگاه اول شباهت زیادی به تحلیل‌هایی دارد که نزد ارسطو و توماس آکویناس می‌یابیم. پادوایی به تبعیت از ارسطو بر این عقیده است که حکومت به جهت صیانت از زیست و زندگی به وجود آمد اما به دلیل زندگی در آسایش و راحتی انسان‌ها بنا به طبیعتشان باید در جامعه زندگی کنند. آن‌ها چون توانایی این را ندارند که با داشته‌های خویش به رفع همه نیازهای خود بپردازند، لاجرم باید نیروهایشان را سرجمع کنند. اما آن‌ها نمی‌توانند بدون نفاق و نزاع با هم زندگی کنند مگر آنکه قواعدی برای عدالت داشته باشند و حکومتی که این قواعد را تنفیذ کند. پس حکومت برای هستی و زندگی انسان‌ها ضروری است. نوع بشر بدون جامعه یا اجتماع قابلیت بقا ندارد و جامعه و اجتماع نیز بدون وجود حکومت امکان دوام ندارد. اصالت و ابتکار بزرگ پادوایی در این است که این استدلال را توسعه می‌بخشد و بسط می‌دهد که دوام جامعه ضرورت دارد.

نقطه افتراق پادوایی از سایر نظریه‌پردازان قرون وسطایی آنجاست که آن نظریه‌پردازان عمدتاً تمرکزشان بر اهدافی بود که حکومت وظیفه داشت مردم را به‌جانب آن اهداف هدایت کند، ولیکن پادوایی کیفیات و صفاتی را مدنظر داشت که بایستی حکومت از آن‌ها برخوردار باشد تا

حکمرانی سیاسی در رأس آن قرار دارد، بهره‌ها برد. با این‌همه آنچه در اینجا مهم است این است که توجه آکویناس به کتاب اول سیاسات است، به طبیعت بشر به‌عنوان حیوانی سیاسی که می‌تواند تنها در جامعه مدنی به هدف خوشبختی زمینی نائل شود. پیامد این استدلال آکویناس این بود که چون سعادت ابدی هدفی بس والا تر است و بر خوشبختی زمینی اولویت دارد، مقامات سیاسی باید تابع کلیسا باشند. اما در مقابل، شیوه استفاده پادوایی از ارسطو به‌نحو شگفتی متفاوت است. وی به‌جای آنکه از کتاب اول سیاسات و هدفی که باید به دست بیاید شروع کند، این را مسلم می‌گیرد و از کتاب پنجم کار خود را آغاز می‌کند که در آن ارسطو به بحث درباره پایداری و ناپایداری سیاسی می‌پردازد. زیرا انسان تنها در صورتی می‌تواند به خوشبختی نائل شود که رژیم پایدار باشد و بتواند از مزایای صلح برخوردار شود. دل‌مشغولی و دغدغه پادوایی در تمام کتاب مدافع صلح حفظ پایداری یا صلح است. اگرچه شرح ارسطو از ارزش بسیار فراوانی برخوردار می‌باشد ولی علتی وجود دارد که به گفته پادوایی «ارسطو نمی‌توانسته بداند و هیچ‌کسی هم پس از او که می‌توانسته این علت را بداند دست به پژوهش درباره آن نزده است». از همین رو، وی تکمله‌ای بر کتاب پنجم سیاسات می‌نویسد تا به یک علت خاص مبارزه و کشمکش بپردازد که بعد از دوران ارسطو ظهور کرده است. این علت خاص همان ادعای پاپ نسبت به قدرت «تام و تمام» و «صلاحیت قضایی اجبارکننده همگانی بر کل جهان» است: «این باور نادرست برخی از اسقف‌های رومی و همچنین شاید تمنای بیمارگونه آنان برای حکمرانی که اصرار می‌ورزند به دلیل قدرت تام و تمامی که به ادعای خودشان، مسیح به آنان عطا کرده است، از حق حکمرانی برخوردارند و اعمال اقتدار حق آنان است - این است آن یگانه علتی که گفتیم باعث ناآرامی و نفاق و نزاع در شهر یا کشور می‌شود». او برای اسقاط و رد نگرش پاپی، شرحی بدیل کاملاً ساخته و پرداخته از طبیعت دولت و نقش و ساختار کلیسا

پادوایی به تبعیت از ارسطو بر این عقیده است که حکومت به جهت صیانت از زیست و زندگی به وجود آمد اما به دلیل زندگی در آسایش و راحتی انسان‌ها بنا به طبیعتشان باید در جامعه زندگی کنند... اصالت و ابتکار بزرگ پادوایی در این است که این استدلال را توسعه می‌بخشد و بسط می‌دهد که حکومت برای بقا و دوام جامعه ضرورت دارد.



حيوان ضروري است صلح هم براي تأمين زندگي كه بزرگ‌ترين خير براي انسان است، ضروري است: «پس ميوه‌هاي صلح و آرامش، چنان‌كه گفتيم، بزرگ‌ترين خير هستند و اضرار آن يعني جنگ و نزاع و كشمكش، شرهاي تحمّل ناپذيرند». حكومت ضروري است زيرا اجزاي اجتماعات پيچيده، طبيعتاً در معرض درافتادن در كشمكش با هم هستند. بدون وجود حكومت، جامعه ويران مي‌شود:

«چون ميان مردماني كه بدین نحو گرد هم آمده‌اند مشاجرات و نزاع‌هاي رخ مي‌دهد كه اگر با هنجار عدالت تنظيم و به سامان نگردهد مي‌تواند سبب جنگ و جدال و جدایی و در نهايت ویرانی کشور شود. بنابراین در این اجتماع باید یک معیار عدالت برقرار و یک حافظ یا نگهبان یا سازنده این معیار استقرار پیدا کند». هر حكومتي نمی‌تواند مانع فروپاشی اجتماعي شود. براي حفظ صلح، حكومت باید يگانه باشد. در هر يك كشوري تنها باید يك حكومت وجود داشته باشد، يا اگر حكومت بيش از يكي باشد، در آن زمان مي‌بايست در ميان آن‌ها يكي برترين باشد تا همه حكومت‌ها تابع آن باشند.

دليل اين امر نيز آشكار و روشن است «اگر در يك شهر يا كشور حكومت‌هاي متعدّد وجود داشته باشد و آن‌ها تحت يك حكومت برتر نظم و سامان نيافته باشند، آنگاه داوري، فرمان دادن و اجرائي امور مربوط به منافع و عدالت معطل خواهد ماند و چون آسيب‌هايي كه به افراد وارد مي‌شود بدون مجازات باقي مهم‌اند، نتيجه‌اي جز جنگ و مبارزه جدایی و سرانجام ویرانی شهر و کشور نخواهد داشت. اگر بيش از يك حكومت وجود داشته باشد اتباع نمی‌توانند تشخيص دهند كه بايد از کدام يك پيروي و اطاعت كنند. اتباع وقتي با اوامر متناقض مواجه مي‌شوند، دست‌دهسته شده و روی به خشونت می‌آورند كه محصولش بزرگ‌ترين شرور است». اين الگوي بنيادين استدلال، ديگر نتيجه‌گيري‌هاي پادوايي را تثبيت مي‌كند. براي آنكه كشور محفوظ و در امان بماند بايد واجد صفاتي چند باشد. كشور نه‌تنها بايد با يك

بتواند وظيفش را به‌درستي به انجام برساند. به‌عبارت ديگر، پادوايي به‌جاي تمرکز بر اهداف و غاياتي كه قدرت سياسي بايد به آن‌ها نائل شود، وسايل و ابزار رسيدن به آن اهداف را در مركز توجه قرار مي‌دهد. به‌بيان روشن‌تر، صفاتي كه بايد يك حكومت به آن آراسته باشد تا بتواند به ايفاي مؤثر وظيفش پردازد.

پادوايي نيز به‌مانند ارسطو بر اين نظر است كه دولت را مي‌توان با يك ارگانيسم مقايسه كرد يك كل پيچيده كه متشکل از اجزاي است. براي آنكه يك ارگانيسم سلامت باشد اجزاي آن بايد كنش و واكنشي هماهنگ داشته باشند. صلح يا آرامش در دولت همانند سلامتي در جسم است: «آرامش وضع مطلوب شهر يا دولت است كه در اين حالت اجرائي آن مي‌توانند وظيف محوله خود را به‌نحو احسن مطابق عقل و مطابق وضع موجود، انجام دهند». همان‌گونه كه سلامتي براي آسايش

پادوايي را نخستين

ارسطويي قرون وسطايي مي‌نامند كه از مرجعيت ارسطو استفاده كرد تا مدلل كند كه روحانيت نيز مثل ساير اجزا جزئي از حكومت است و براي توضيح دادن رابطه حكومت و كليسا بايد از همين نقطه بحث را آغاز كرد



اما می‌گوید اگر هبوطی در کار نبود، فرمانروایی سیاسی هم ضرورتی پیدا نمی‌کرد. البته انسان نیک و بر صورت خدا آفریده شد و وضع نخستین او، معصومیت، عدالت و رحمت بود. در این وضع، نیازی به حکومت نبود چرا که طبیعت آن امتیازات و لذاتی را که برای تأمین زندگی در این کرهٔ خاکی یا بهشت قرین شادکامی لازم بود فراهم می‌آورد، بی‌آنکه مجازات یا رنجی برای انسان در کار باشد. پس این هبوط است که منشأ حکومت است زیرا در نتیجهٔ گناه، آدمیان مجبور شدند برای ارضای نیازها و مایحتاج خویش گرد هم بیایند و بدین ترتیب، حکومت ضروری شد. فرمانروایی سیاسی در این معنا «طبیعی» است چون پاسخگوی ضرورت‌های طبیعت بشری است اما آن طبیعت بشری که با نافرمانی آدم و حوا و هبوطشان صدمه‌ای جبران‌ناپذیر دیده بود.

پادوایی و مفهوم قانون

به‌جرئت می‌توان گفت که دیدگاه پادوایی دربارهٔ قانون، به‌جهت تأکید وی بر ماهیت حکمرانی سیاسی، گسستی تمام‌عیار از درک و برداشت رایج از قانون در قرون وسطا می‌باشد. برای روشن کردن مقصود، مقایسهٔ دیدگاه‌های پادوایی با توماس آکوئیناس می‌تواند آموزنده باشد. آکوئیناس «قوانین وضعی» را صرفاً یکی از چهار نوع قانون در نظام پیچیدهٔ فکری‌اش می‌داند. قوانین وضعی معتبر باید برخوردار از دو جزء سازندهٔ اصلی باشند، آن‌ها باید برگرفته از قوانین طبیعی و در سازگاری با آن واقع گردند. همچنین، بایستی از جانب مرجعی وضع شده باشد که قدرت تنفیذشان را هم دارد. آکوئیناس قانون ابدی را نقشهٔ الهی خداوند می‌داند که موجودات به‌شیوه‌های مختلفی در آن مشارکت دارند و ایفای نقش می‌کنند. قانون طبیعی درک موجودات عقلانی از قانون ابدی است و همین باید پایهٔ قوانین وضعی باشد؛ قوانین وضعی ناسازگار با قانون طبیعی نیروی الزام‌آور ندارند. اگرچه قانون طبیعی موجودات عقلانی را به‌سوی خیر خودشان هدایت می‌کند اما اوامر و

قدرت غائی که آشکارا به رسمیت شناخته شده است متحد شود بلکه باید طبق قانون بر آن حکومت شود و این قانون را باید جمیع شهروندان وضع کنند. بر همین وجه، شهروندان باید زمام حکومت را در دست داشته باشند و حاکم باید با انتخابات برگزیده شود و تابع اصلاح باشد. قدرت کلیسا باید به‌جد محدود شود و عضویت در کلیسا باید تحت کنترل دولت باشد. در تمامی این موارد، ملاحظهٔ تعیین‌کننده این است که اگر ترتیبات امور به‌گونه‌ای دیگر باشد وحدت قدرت سیاسی و غائی بودن حکم آنکه برای حفظ صلح ضروری است، خدشه‌دار می‌شود. این سیر استدلالی پیامدهای شگفت و تکان‌دهنده‌ای برای رابطه میان قدرت دنیوی و روحانی دارد. پادوایی به پیروی از کتاب هفتم سیاسات ارسطو، شش جزئی را که یک جامعه و حکومت باید داشته باشد چنین برمی‌شمارد: کشاورزی، صنعتگری، نظامی، مالی، روحانیتی و قضایی یا شورایی. چون همهٔ این اجزا باید تابع فرمانروایی سیاسی برتر و یگانه باشند، پس نتیجه می‌گیریم که جزء روحانیت نیز بایستی پیرو همین فرمانروایی باشد. چنان‌که مشهور بوده، پشتوانهٔ ادعای پاپ‌ها برای به دست گرفتن قدرت سیاسی، مسئولیت کلیسا در قبال هدف برین انسان یعنی رستگاری ابدی بود. اما بار دیگر، پادوایی با تمرکز بر وسایل لازم و نه اهداف، نتایج متفاوتی می‌گیرد. او را نخستین ارسطویی قرون وسطایی می‌نامند که از مرجعیت ارسطو استفاده کرد تا مدلل کند که روحانیت نیز مثل سایر اجزا جزئی از حکومت است و برای توضیح دادن رابطهٔ حکومت و کلیسا باید از همین نقطه بحث را آغاز کرد. همان‌گونه که الن گویرت ابراز می‌کند، پادوایی در هیچ جایی نمی‌گوید که فرمانروایی سیاسی طبیعی است یا انسان بنا به طبیعتش حیوانی سیاسی یا سیاسی و اجتماعی است، بلکه بالعکس، دولت وابسته به «هنر و عقل» است. او از این استدلال توماس آکوئیناس فاصله می‌گیرد که فرمانروایی سیاسی پیش از هبوط هم وجود داشته است و بنابراین پیامد گناه نیست. پادوایی هم دربارهٔ هبوط بحث می‌کند

مارسیلیه پادوایی به‌هنگام
پروراندن دیدگاهش
دربارهٔ قانون، بیش از
آنکه دغدغهٔ اهدافی
را داشته باشد که قانون
محقق می‌کند، دل مشغول
چگونگی کارکرد و عملی
شدن قانون است.
دیدگاهی که از این روند
حاصل می‌گردد به‌طور
کل قانون طبیعی را نادیده
گرفته و به پوزیتیویسم
حقوقی نزدیک می‌شود



این ادعا است که تنها ملاحظه مؤثر دربارهٔ اینکه آیا قانونی نیروی الزام آور دارد یا نه این است که این قانون چگونه وضع شده است. اگر قانونی را مراجع ذیصلاح طبق رویه‌های مناسب، وضع کرده باشند، آن قانون الزام آور است. این نظر در واکنش به دیدگاه قانون طبیعی ساخته و پرداخته شد که می‌گوید هر قانونی، فارغ از اینکه چگونه وضع شده است الزام آور نیست مگر آنکه محتوای آن با قانون طبیعی سازگار باشد.

عقل متعارف پشتوانهٔ هر دو نظر پوزیتیویسم حقوقی و قانون طبیعی است اگرچه به دو شیوه متفاوت، زیرا پوزیتیویست‌های حقوقی بر این نظرند که هر آنچه مراجع ذیصلاح تصویب کنند قانون است. به‌عنوان نمونه، در ایالات متحده آن‌ها می‌توانند بگویند که هر چه کنگره به تصویب می‌رساند و رئیس‌جمهور امضا می‌کند، قانون است البته تا زمانی که دادگاه‌ها آن را بی‌اعتبار اعلام نکرده باشند. اگر حکومت به‌نحوی مشروع قدرت قانون‌گذاری دارد، پس هرچه می‌گوید قانونی الزام آور برای شهروندان است بی‌آنکه نیازی به رجوع به معیارهای والاتری نظیر قانون طبیعی یا فرمان‌های خداوند داشته باشد. یکی از دلایل گسستن پوزیتیویسم حقوقی از نظریه‌های دیگر، این اعتقاد است که قانون قطعاً وضع می‌شود. مقامات حکومتی وقتی با مشکلی مواجه می‌شوند سعی می‌کنند از طریق قانون آن را حل کنند. این نگرش در تقابل با این نظر قرون وسطایی قرار دارد که بدین سو گرایش داشت که قانون وضع نمی‌شود، بلکه کشف می‌گردد: اصول اخلاقی معتبری وجود دارند که به‌نحوی منتظر «کشف شدن» هستند و در قانون وضعی پاس داشته شوند. قانون طبیعی و قانون الهی دو قرائت از طبیعت بنیادینی هستند که آن «بیرون» وجود دارند.

چنان‌که ملاحظه شد، جوهرهٔ نظریهٔ قانون طبیعی این است که قوانین وضعی ناسازگار با قانون طبیعی الزام آور نیستند. بنابراین، اگر مرجع قانون‌گذار طبق قانون طبیعی یا الهی قانون‌گذاری نکند نتوانسته است وظیفهٔ کشف قانون حقیقی



نواهی اجبارکننده به دلیل گناه ضروری هستند. مردم داوطلبانه آن کاری را که خیر است انجام نمی‌دهند و بنابراین قوانین وضعی باید آن‌ها را وادار به اطاعت کند. در مقابل، اما مارسیلیه پادوایی به‌هنگام پروراندن دیدگاهش دربارهٔ قانون، بیش از آنکه دغدغهٔ اهدافی را داشته باشد که قانون محقق می‌کند، دل‌مشغول چگونگی کارکرد و عملی شدن قانون است. دیدگاهی که از این روند حاصل می‌گردد به‌طور کل قانون طبیعی را نادیده گرفته و به پوزیتیویسم حقوقی نزدیک می‌شود. شاید این‌طور به نظر بیاید که چنین نظری افراطی می‌نماید ولیکن عنصری از حقیقت در آن نهفته است. پادوایی در قیاس با دیگر نظریه‌پردازان این دوره، پوزیتیویست‌تر است و بعضاً به‌نحو شگفتی به‌نظر مدرن می‌آید. جوهرهٔ پوزیتیویسم حقوقی



چیزی غیر عادلانه، چه چیزی سودمند و چه چیزی زیان‌بار است؛ و در این مقام، قانون علم یا آموزه حق خوانده می‌شود».

صورت دوم و مهم‌تر مربوط به چگونگی رعایت قانون است. آنچه در اینجا از اهمیت بسزایی برخوردار است، مجازات یا پاداشی است که در این جهان به رعایت یا عدم رعایت قانون تعلق می‌گیرد. پادوایی می‌گوید قانون در این معناست که به درستی قانون خوانده می‌شود. تعریف اصلی او از قانون چنین است «قانون... دستوری است بنا بر مصلحت سیاسی دربارهٔ امور مربوط به عدالت و نفع و مسائل مخالف آن‌ها که برخوردار از نیروی اجبارکننده می‌باشد یعنی دربارهٔ رعایت آن دستور معینی وجود دارد که شخص را وادار به رعایت آن می‌کند، یا با چنین دستوری شخص

را به انجام برساند و لذا اوامر آن الزام‌آور نیست. پوزیتیویست‌های حقوقی نسبت به وجود اصول اخلاقی یا قانونی که «آن بیرون» هستند، شگاک بوده و تمایلی ندارند قوانین وضعی خاصی را به دلیل ناسازگاری‌شان با آن اصول بی‌اعتبار بخوانند. اما عقل متعارف را همچنان حقیقتی در قانون طبیعی می‌بیند. اگرچه ما به‌طور کلی خواستار تن دادن به تصمیمات قانون‌گذارانمان هستیم، ولی همچنان معتقدیم اگر قوانینی که حکومتی وضع می‌کند فوق‌العاده ناعادلانه باشند، آن قوانین دیگر حکم قانون را ندارند. اگرچه ما خواستار اطاعت از قوانینی هستیم که حکومت‌های مشروع تصویب می‌کنند اما باز معتقدیم حکومت‌های ناعادلی که قابل تحمل نیستند حق حکمرانی خود و مشروعیتشان را از دست می‌دهند. بنابراین، فارغ از ظرافت‌های حقوقی، شهروندان آلمان نازی یا اتحاد شوروی زمان استالین اخلاقاً موظف به اطاعت از فرمان‌های جبارانه رژیم‌های نفرت‌انگیزشان نبودند. در این موارد با غوامض سختی مواجه می‌شویم و پرسش‌هایی در ذهنمان ایجاد می‌گردد که مثلاً چه هنگامی رژیم‌های سیاسی به‌طرز غیرقابل‌تحملی ناعادل می‌شوند و در این زمان تکلیف اتباع چیست؟ در این مسئله نیز ما می‌بینیم که همچنان ردی از نظریهٔ قانون طبیعی در دیدگاه ما نسبت به عدم مشروعیت حکومت‌های آشکارا جبارانه وجود دارد. اگرچه پادوایی به‌معنای دقیق کلمه پوزیتیویست حقوقی نیست، اما او بسیار بیشتر از اندیشمندان پیشین به‌جانب این نگرش متمایل می‌شود. او در تعریف خویش، بر جنبهٔ اجبارکنندهٔ آن انگشت تأکید می‌نهد و چهار تعریف از قانون ارائه می‌کند. مهم‌ترین تعریف آخرین آن‌هاست: قانون در معنای چهارم‌ش که آشنا‌ترین معنای آن است، قانون به‌معنای آموزه یا داوری همگانی دربارهٔ مسائل مربوط به عدالت مدنی و نفع مدنی و موارد مغایر آن‌ها است. قانون به این معنا را به دو صورت می‌توان در نظر گرفت. در صورت اول، قانون کارکردی رهنمودی و هدایتگری دارد: «قانون تنها نشان می‌دهد که چه چیزی عادلانه و چه

در اندیشهٔ پادوایی، شهروندان در کل باید

اقتدار قانون‌گذاری

را داشته باشند. همین

استدلال که از مشروعیت و

اقتدار مردمی در حکومت

حمایت می‌کند شامل حال

کلیسا نیز می‌شود، بنابراین

قانون‌گذار بر کلیسا هم

حکم می‌راند

MARSILIVS FICINVS
PHILOSOPHVS.



*Sum Plato, tam vitá, quàm cognitus arte, Latinus:
Hoc melior, melior quò mea religio.*



و ادار به رعایت آن می‌شود».

او به دلیل توجهش به مسئله اجبار عنوان می‌کند که آن دستوری که واجد چنین پشتوانه‌ای نباشد، قانون نیست. او می‌گوید تنها اجبار است که دستوری را فارغ از محتوایش تبدیل به قانون می‌کند، اگرچه محتوای درست برای «قانون کامل» ضروری است. حتی دستورهای ناعادلانه‌ای که از پشتوانه زور و اجبار برخوردارند، در زمره قانون به حساب می‌آیند: «در واقع، گاهی وقت‌ها تشخیص کاذب عادلانه و سودمند، تبدیل به قانون می‌شود، اگر که دستوری برای رعایت آن‌ها وجود داشته باشد یا بنا به دستوری وضع شده باشند. یک مثال چنین موردی را می‌توان در برخی مناطق بربر یافت که در آن‌ها عفو قاتل و تبرئه او از تقصیر مدنی و مجازات با پرداخت دیه، عادلانه تلقی می‌شود اما این مطلقاً ناعادلانه است و در نتیجه، قوانین چنین بربرهایی مطلقاً کامل نیست چون اگرچه شکل درستی دارند، یعنی دستور اجبارکننده‌ای برای رعایتشان وجود دارد اما شرایط درست را ندارند یعنی واجد نظم درست و حقیقی عدالت نیستند».

در تفسیر قطعۀ فوق، موارد بسیاری به مقصود پادوایی از قوانین کامل دارد. اگرچه او در اینجا به بسط و وضوح بخشی از دیدگاه خویش و به تبیین جزئیات نمی‌پردازد، اما روشن است که از نظر او قوانین ناعادلانه نیز در حکم قانون بوده و بنابراین الزام‌آور هستند، حتی اگر ناکامل باشند. بدین ترتیب، او با اعتقاد به اینکه حتی از قوانین ناکامل باید اطاعت کرد قاطعانه از سنت قانون طبیعی می‌گسلد. قطعۀ مرتبط دیگر با این مسئله در گفتار دوم مؤید این نتیجه‌گیری است. در اینجا به نظر می‌رسد پادوایی این نظر سنتی را تشریح می‌کند که قانون هم باید واجد محتوای درستی باشد و هم پشتوانه‌ای اجبارکننده. اگرچه او از محتوا برحسب قانون الهی سخن می‌گوید و نه قانون طبیعی: «باز برای همین است که برخی چیزها طبق قانون بشری قانونی هستند اما طبق قانون الهی قانونی به شمار نمی‌آیند و بالعکس. اما آنچه علی‌الاطلاق قانونی یا غیرقانونی است

به عقیده وی، چون روحانیون بری و معصوم از خطا نیستند، لذا قدرت آنان باید در برابریدنه وسیع‌تری که داوری‌های مطمئن‌تر با میزان اشتباه کمتری که دارد، محدود شود. پادوایی نتیجه‌گیری‌های خود را بر پایه بررسی ساختار کلیسای اولیه از رهگذر تحلیل تاریخی نوشته‌های عهد جدید، استوار می‌سازد. روش‌ها و اصول استدلالی مارسیلیه پادوایی در گفتار دوم به همان اندازه محتوای این گفتار تکان‌دهنده و شگفت‌آور است و به همین دلیل او را پیشتاز و پیشگام اندیشه رنسانسی می‌دانند

بایستی از جهت انطباقش با قانون الهی نگرسته شود و نه تطابق آن با قانون انسانی که اگر این دو قانون در اوامر، نواهی با یکدیگر ناموافق باشند». نکته کلیدی در اینجا این است که «قانونی بودن» در معنای مطلقش ارتباط چندانی به تکلیف اتباع برای اطاعت از قانون ندارد. البته، قانون الهی در معنای مطلقش بر قانون انسانی اولویت و برتری دارد، اما پادوایی نمی‌گوید که آنچه مطلقاً حق است ضرورتاً همانی است که باید انجام داد. به‌ویژه، حق مطلق تکلیف اتباع برای اطاعت از قوانین ناکامل را ساقط نمی‌کند. نظریه‌پردازان قانون طبیعی به‌طور سنتی معتقدند که قانون طبیعی همواره به تکلیف اتباع برای اطاعت از قانون ارتباط پیدا می‌کند حال آنکه پوزیتیویست‌های حقوقی امر به‌طور اخلاقی درست را از آنچه قانوناً الزام‌آور است جدا می‌کنند. به‌گفته گویرت: «بنابراین، پوزیتیویسم پادوایی در انکار این مطلب نیست که عدالت هنجارهایی عینی دارد بلکه در پافشاری او بر خلط نکردن این هنجارها با احکامی است که در شکل قانون در کشور کارکردی مؤثر دارند. معیارهای چنین کارکردی بستگی به تطابق آن با عقل درست یا قانون الهی ندارد، بلکه بستگی به برآورده کردن شرایط لازم برای صدور حکم در اختلافات و نزاع‌ها و تنظیم سایر اعمالی دارد که بر حفظ و بقای دولت اثرگذار هستند». پادوایی در دفاع از تکلیف کلی برای اطاعت از قوانین انسانی از دستورات کتاب مقدس نقل قول می‌آورد که امر به اطاعت می‌کنند. بدین‌سان، قانون الهی، نه‌تنها هیچ تضادی با قانون انسانی ندارد، بلکه از تکلیف اطاعت از این قوانین نیز جانب‌داری می‌کند اما پادوایی متوجه این مسئله نیز هست که قانون الهی و قانون انسانی ممکن است در جاهایی تضاد پیدا کنند. او می‌گوید وقتی که چنین تضادی پیش می‌آید، اتباع باید به تبعیت و اطاعت از قانون الهی بپردازند. بنابراین او در خصوص دستور پولس رسول برای اطاعت از حاکمان در رساله به رومیان باب ۱۳ می‌نویسد: «حواری مقدس چنین آموزش داد که همگی آدمیان به یکسان و بدون استثناء بایستی در



آن سازگار هستند یا نه بیاید زیرا قوانین وضعی ناسازگار با قانون طبیعی الزام‌آور نیستند، آن قدرتی که باید سازگاری این قوانین را با قانون طبیعی تصویب کند می‌تواند منشأ قدرتی خارج از قدرت حکومت شود. این نیز منجر به تقسیم اقتدار سیاسی می‌شود و بنابراین پادوایی به‌صراحت به رد آن می‌پردازد. نحوهٔ پرداختن پادوایی به قانون طبیعی قابل‌مقایسه با پرداخت وی به دیگر انواع قوانین است. او برای حذف احتمال توجیه مداخلهٔ کلیسا در امور سیاسی، به قانون الهی حمله می‌کند. از نظر وی قانون الهی مربوط به رستگاری ابدی انسان است. پادوایی با این استدلال آشناست که چون قانون الهی در پی هدفی که والاتر از شادکامی این‌جهانی است، پس لاجرم باید بر قانون انسانی و وضعی اولویت داشته باشد اما

داوری‌های اجبارکننده تابع قضات یا حاکمان دنیوی باشند و در برابر حکم آنان مقاومت نکرده و استتکاف نورزند مگر آنکه حکم به چیزی داده باشند که خلاف قانون رستگاری ابدی است.» بنابراین به نظر می‌رسد که تکلیف اطاعت از حاکمان توسط قانون خدا محدود می‌گردد. مردم باید در تمامی اموری که منجر به نقض قانون رستگاری ابدی نمی‌شود، به اطاعت از حاکمانشان بپردازند، به‌ویژه، آن هنگام که حاکمان مطابق با قوانین انسانی یا آداب و رسوم قابل‌احترام و تأییدشده حکمرانی می‌کنند. بار دیگر، در موارد تضاد باید از خدا اطاعت کرد و نه از انسان. دفاع مارسیلیه پادوایی از برتری قانون الهی نسبت به قانون انسانی ابطال‌کنندهٔ نظر کسانی است که مدعی شده‌اند وی یک پوزیتیویست حقوقی به‌معنای دقیق کلمه بود. دست‌کم از این نظر او به این موضع سنتی پایبند است که قانون الزام‌آور باید شرایط محتوایی را هم علاوه برداشتن پشتوانهٔ اجبارکننده، برآورده کند. اما وی هرگز بیان نمی‌دارد که قانون الهی در تقابل با قانون انسانی باید با اوامر و نواهی اجبارکننده حمایت شود. قانون الهی، تنها در پاره‌ای موارد کیفیت الزام‌آور قوانین انسانی را لغو می‌کند. پادوایی به‌یقین در آن مسیر رادیکالی نمی‌رود که آکوئیناس در آن گام نهاد تا از نافرمانی مجاز به مقاومت برسد. او هرگز کوچک‌ترین اشاره‌ای هم نمی‌کند که اگر قانون‌گذاری با قانون الهی (طبیعی) ناسازگار باشد اتباع می‌توانند علیه حکومت دست به سلاح ببرند. در این معنا نیز، باز او از موضع قانون طبیعی سنتی آکوئیناس عقب می‌نشیند. اگر پادوایی به رد قانون طبیعی سنتی اقدام می‌کند، این عمل به‌صراحت به اقتضای دغدغه‌اش برای حفظ صلح است. چنان‌که گفته شد، برای حفظ صلح، قدرت سیاسی باید یگانه باشد. قانون طبیعی سنتی با توجیه مقاومت در برابر حکومت و بنابراین توجیه ضمنی قدرت تقسیم‌شده، آشکارا صلح را به مخاطره می‌اندازد. علاوه بر این، قانون طبیعی برای آنکه نافذ و مؤثر باشد، باید راهی یا وسیله‌ای برای تعیین اینکه قوانین وضعی یا



قانون شرع هم صدق می‌کند. قانون شرع نیز چون پشتوانه اجبارکننده ندارد، قانون به معنای واقعی کلمه نیست. پادوایی می‌گوید قانون شرع حاوی تعالیم سودمند بسیاری است اما اگر متکی بر نیروی اجبارکننده نباشد، هیچ تکلیفی در قبال گناهی برای هیچ‌کسی ایجاد نمی‌کند و مجازاتی هم به دنبال ندارد. بنابراین، فرامین قانون شرع قوانین الهی یا انسانی نیستند بلکه صرفاً اسناد یا مدارک یا اعلامیه‌ای هستند که اغلب هم فرامین گروه‌سالارانه^۲ هستند - چون به تصویب عده قلیلی رسیده‌اند و نه به تصویب کل جمعیت». او با واژه‌هایی تند از کسانی یاد می‌کند که با تهدید لعنت ابدی یا مجازات کوچک‌تر اما مشابه از قانون شرع حمایت می‌کنند. به عقیده وی، این خیانت است زیرا به طور مستقیم علیه حکومت دست به این عمل زده می‌شود و منجر به تکثر حثی در حکومت والا می‌گردد و بنابراین ضرورتاً منجر به ویرانی و نابودی هر رژیمی خواهد شد.

حکومت و کلیسا

پادوایی در طول گفتار دوم یورش مجددانه‌ای به اقتدار کلیسا در این جهان و اقتدار سلسله‌مراتبی در درون کلیسا دارد. گفتار دوم، در حدود سه برابر حجم گفتار اول است و تقریباً سه‌چهارم

او چنین مدلل می‌دارد که اگر قانون الهی قانون است لاجرم باید زور و اجباری پشتوانه آن باشد. در واقع، اوامر و نواهی اجبارکننده‌ای پشتیبان قانون الهی هستند، اما مدیریت آن به دست مسیح است و در این جهان اجرا نمی‌شوند بلکه اجرایشان به جهان بعدی موکول شده است. چون قانون الهی در این جهان تنفیذ نمی‌شود پس قانون در معنی واقعی آن نیست و بنابراین نمی‌تواند وارد حریم اختیارات حکومت شود. به طور معمول و سنتاً این‌طور گفته شده که یک داور زمینی برای قانون الهی وجود دارد و آن کشیش یا روحانی است اما روحانیون از هیچ‌گونه قدرتی برای وادار کردن افراد به رعایت قانون الهی در این جهان برخوردار نیستند: «پس ببینید که روحانی نباید حثی اگر قادر باشد، از سلاح نیروی اجبارکننده علیه کسی استفاده کند، یا دستور به استفاده از آن سلاح را بدهد یا افرادی را به این کار ترغیب کند، به‌ویژه علیه مؤمنان مسیحی. اما کل جهان شاهد بوده است که عده‌ای از روحانیون پا در مسیر خلافی نهاده و برخلاف تعالیم قانون مقدس و قدیسان عمل کرده‌اند».

صدور مجوز استفاده از زور برای روحانیون وحدت نظام سیاسی و کشور را از میان می‌برد و در نتیجه صلح مدنی را تهدید می‌کند. آنچه در مورد قانون الهی صادق است در مورد

قانون طبیعی برای آنکه نافذ و مؤثر باشد، باید راهی یا وسیله‌ای برای تعیین اینکه قوانین وضعی با آن سازگار هستند یا نه بیابد زیرا قوانین وضعی ناسازگار با قانون طبیعی الزام‌آور نیستند، آن قدرتی که باید سازگاری این قوانین را با قانون طبیعی تصویب کند می‌تواند منشأ قدرتی خارج از قدرت حکومت شود. این نیز منجر به تقسیم اقتدار سیاسی می‌شود و بنابراین پادوایی به صراحت به رد آن می‌پردازد





کلیسا هر دو در دست مجموعه‌ای واحد هستند. دفاع اصلی پادوایی از اقتدار مردمی بر تفوق داوری عدّه کثیر بر داوری عدّه قلیل استوار است. امور کلیسایی مربوط به هدف حیاتی رستگاری ابدی است و بنابراین اقتدار مردمی در کلیسا هم ضروری است. این روند استدلالی از حق جامعه یا اجتماع برای انتصاب کشیشان و اسقف‌ها حمایت می‌کند و قدرت این کار باید در دست کسانی باشد که بهترین تصمیم‌ها را می‌گیرند؛ و این افراد بدنه مؤمنان در کل می‌باشند. پادوایی می‌گوید: «بنابراین چون انتخاب بدنه کلی مؤمنان انتخابی بهتر از انتخاب یک شخص است حتی یک اسقف یا حتی یک گروه، پس روشن است که انتخاب یا انتصاب یک ناظر یا سرپرست باید به عهده کل بدنه مؤمنان باشد و نه به عهده یک نفر یا یک گروه».

«دانش خاص کشیشان باید در گزینش‌های مردمی مورد توجه قرار گیرد. همچنان که کارشناسان در حوزه‌های مختلف باید درباره قوانین خاص به قانون‌گذار توصیه‌هایی بکنند، کشیشان هم باید به بدنه مؤمنان یاری رسانند تا انتصاب‌هایشان

کتاب مدافع صلح را شامل می‌شود. این گفتار حاوی استدلال‌های بی‌شماری است که برخی از آن‌ها به نحوی تکان‌دهنده و شگفت‌آور، اصیل و نو هستند. از همه چشمگیرتر، حمله دوجانبه به اقتدار کلیساست. پادوایی بر مبنای نتیجه‌گیری‌هایی که در گفتار اول کرده است، عنوان می‌کند که آن جنبه‌هایی از امور کلیسایی که پیامدهای مهمی برای صلح دارد، باید زیر نظر و نظارت قانون‌گذار باشد. او در حمله تند دیگرش قدرت روحانیون را زیر سؤال می‌برد. به عقیده وی، چون روحانیون بری و معصوم از خطا نیستند، لذا قدرت آنان باید در برابر بدنه وسیع‌تری که داوری‌های مطمئن‌تر با میزان اشتباه کمتری که دارد، محدود شود. پادوایی نتیجه‌گیری‌های خود را بر پایه بررسی ساختار کلیسای اولیّه از رهگذر تحلیل تاریخی نوشته‌های عهد جدید، استوار می‌سازد. روش‌ها و اصول استدلالی مارسلیه پادوایی در گفتار دوم به همان اندازه محتوای این گفتار تکان‌دهنده و شگفت‌آور است و به همین دلیل او را پیش‌تاز و پیشگام اندیشه رنسانسی می‌دانند. استدلال وی در گفتار دوم متکی بر یک مقدمه اضافی است و آن یکی دانستن کلیسا و حکومت است. او غیر روحانیون را نیز به همراه روحانیون جزو کلیسا می‌داند و می‌گوید: «کلیسا به معنای کل مجموعه مؤمنانی است که به مسیح معتقدند و به نام او توکل می‌جویند و همه اجزای این مجموعه کلی در هر اجتماعی، حتی در خانواده... و بنابراین همه مسیحیان مؤمن، چه روحانی چه غیرروحانی، طبق این حقیقی‌ترین و صادق‌ترین دلالت کلیسایی هستند و باید کلیسایی خوانده شوند چون مسیح با خون خودش همه مردمان را خرید و نجات داد». معنای ضمنی و پیامد حیرت‌آور چنین استدلالی این است که اعضای کلیسا، در چارچوبی دیگر، اعضای دولت و کشور هم هستند. در اندیشه پادوایی، شهروندان در کل باید اقتدار قانون‌گذاری را داشته باشند. همین استدلال که از مشروعیت و اقتدار مردمی در حکومت حمایت می‌کند شامل حال کلیسا نیز می‌شود، بنابراین قانون‌گذار بر کلیسا هم حکم می‌راند. قدرت حکومت و قدرت

خردمندانه باشد. اما این توصیه را نباید با اقتدار عملی برای انتصاب مقامات خلط کرد و این انتصاب همچنان برای عده کثیر محفوظ است». چون عده کثیر در ظرفیتی دیگر قانون‌گذار مردمی هستند، گزینش اسقف‌ها هم در دست قانون‌گذار است. ملاحظاتی مشابه پشتوانه قدرت عده کثیر برای تعیین آموزه کلیساست. این موضوعی مهم‌تر از آن است که بتوانیم اجازه دهیم خطا به آن راه بیابد. آموزه را باید عده کثیر معین کنند و نه عده‌ای قلیل. همان‌طور که گفته شد، پادوایی پژوهشی تاریخی در کلیسای اولیّه را پشتوانه استدلال‌های خویش می‌کند. در آن ایام، مدعیات پاپ‌ها نسبت به اقتدار در کلیسا و حکومت مبتنی بر تفسیرهای تمثیلی از کتاب مقدس بود. پادوایی قائل به تمایز میان تفسیر لفظی و تفسیر شهودی از متون مقدس شده و میان این دو فرق می‌گذارد. او تفسیر لفظی را به خدمت می‌گیرد و تلاش می‌کند تا با دقت و حساسیت به تعریف واژگان پردازد و پژوهشی تاریخی پیشرو درباره چگونگی اداره امور در کلیسای اولیّه عرضه می‌کند. به این ترتیب، او در خصوص انتخاب اسقف‌ها بر این نظر است که قدرت در دست همه اعضاست و نه فقط در دست حواریون. اگر حواریون خودشان چنین قدرتی را به دست نگرفتند، چگونه ممکن است جانشینان قانونی آنان در روم بتوانند چنین ادعایی داشته باشند؟

پادوایی بحثی مشابه را درباره رابطه «پاپ» و «اسقف‌ها» در کلیسای اولیّه مطرح می‌کند. او برخلاف حامیان قدرت پاپی و پاپیست‌ها، آنچه را که عملاً درباره رابطه میان پطرس و سایر مریدان گفته است در کانون توجه قرار می‌دهد. به سخن وی، شواهد حاکی از آن است که عیسی به یک چشم به حواریون می‌نگریسته و با برابری با آنان رفتار می‌کرده است و در یک کلام کل کتاب مقدس، هر جا که کوچک‌ترین اشاره‌ای به این موضوع دارد، آشکارا از خلاف آمد آن دیدگاهی است که مخالفان ما دارند. برابری حواریون اصلی را می‌توان در رفتار کلیسای اولیّه هم مشاهده کرد: «یکی از نشانه‌های صدق کلام ما این است که

پادوایی عقیده دارد که قانون‌گذار یا به تعبیر دیگر، مردم در کل باید کاملاً بر کلیسا مسلط باشند و قدرت تام و تمام خودشان را در اختیار بگیرند. طرفداران افراطی قدرت پاپی البته تمایل داشتند تا ساحت عرف و قلمروی این جهانی را تابع کلیسا کنند، اما پادوایی به عکس کلیسا را تابع قدرت زمینی می‌کند. گفتار دوم تصویر آینه‌ای موضعی است که پادوایی از آن آغاز کرد

پطرس رسول در کتاب مقدس هیچ اقتدار خاصی بر سایر حواریون ندارد بلکه به عکس کاملاً با آن‌ها برابر است. زیرا او هیچ اقتداری برای خودش در زمینه حل و فصل مسائل مربوط به موعظه بشارت با توجه به آموزه، قائل نبود؛ بلکه این مسائل با رایزنی عمومی حواریون و دیگر مؤمنان فرهیخته رفع و رجوع می‌گشت و نه با تصمیم و اراده فردی پطرس یا هر حواری دیگری. بنابراین در اعمال رسولان باب پانزدهم وقتی که واعظان بشارت بر سر اینکه آیا مؤمنان نامختون باید ختنه شوند تا به رستگاری ابدی برسند یا نه، اختلاف نظر پیدا کردند و برخی از حواریون در تأیید آن و پطرس و برنابا در رد آن اقامه برهان کردند... رسولان و اکابر جمع شدند تا در این امر هم‌پرسه کنند.

بنابراین با اجماع مؤمنان بلندنظر بود که رایزنی انجام گرفت و مسائل حل و فصل شد و انتخابات صورت گرفت و اسناد مکتوب شدند؛ و بنا به اقتدار این اجماع و مجتمع شدن بود که آنچه معین شد و بدان امر گردید، اعتبار پیدا کرد. زیرا انجمن حواریون اقتدار بیشتری از شخص پطرس یا هر حواری دیگری به‌تنهایی داشت. در زمینه اداره دارایی‌های کلیسا هم شرایط مشابهی حاکم بود: «موهبت‌ها و مواهب کلیسا در اختیار همگی حواریون بود و نه فقط در اختیار پطرس». همین مطلب در خصوص اقتدار لازم برای تأسیس آموزه کلیسا نیز صادق است. این امتیاز ویژه در اصل در اختیار پطرس رسول نبود، برای همین ادعای پاپ برای در اختیار داشتن چنین امتیازی به‌عنوان جانشین پطرس پوچ و توخالی می‌باشد. اقتدار روح‌القدس در کلیسا به‌صورت یک کل است. بنابراین، این اقتدار بایستی در اختیار یک شورای عمومی باشد. گواه ثبوت این نکته نیز در اعمال رسولان باب پانزدهم است. آنجا که پس از حل مسئله‌ای: «انجمن حواریون و مؤمنان گفتند: و روح‌القدس و ما این را صواب دیدیم زیرا آن‌ها تأکید می‌کنند و کتاب مقدس تأکید می‌کند که تصمیم آنان در مورد مسئله ایمان را روح‌القدس گرفت. بنابراین، چون انجمن مؤمنان شورای عمومی به‌درستی جانشین انجمن حواریون

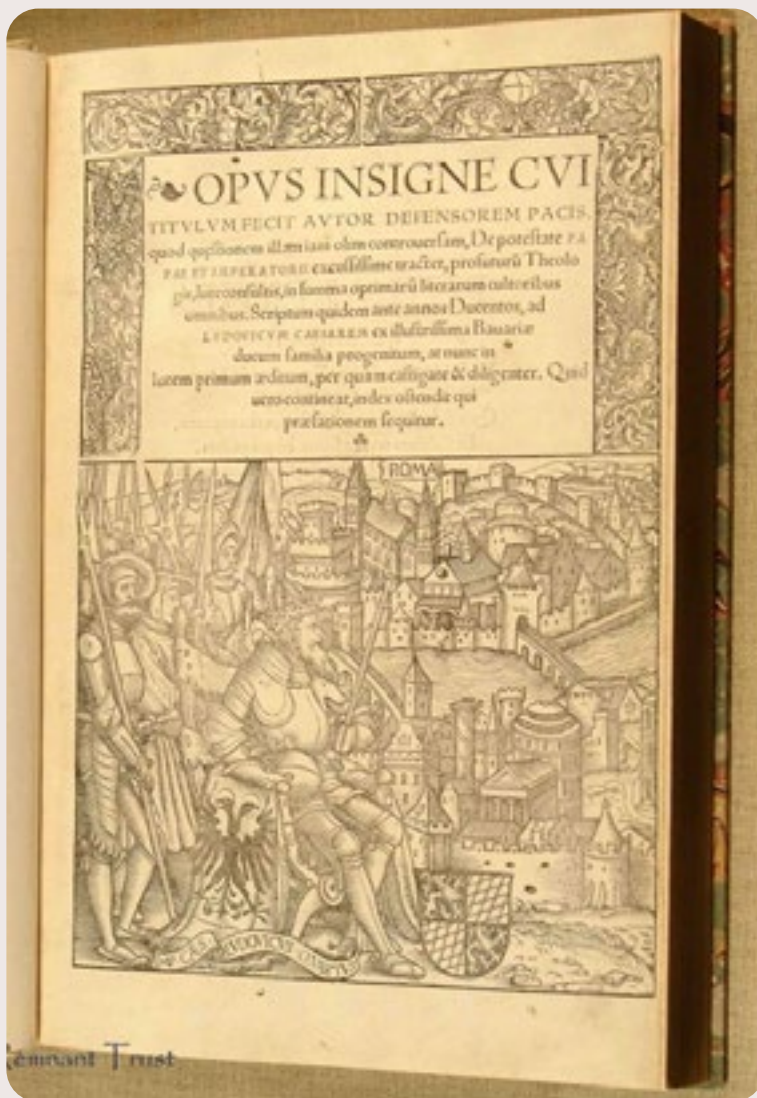


بخشش باید تنها در ید خداوند باشد که بری و مصون از هرگونه خطا و اشتباه است: «زیرا فقط خداوند است که نسبت به اینکه گناه چه کسی بخشودنی است و گناه چه کسی نابخشودنی، عالم است و نمی‌تواند جاهل باشد؛ و تنها خداوند است که نه تحت تأثیر احساسات شریانه قرار می‌گیرد و نه قضاوت نا عادلانه‌ای در حق کسی روا می‌دارد. اما در مورد کلیسا یا کشیش چنین نیست، هر کسی که باشد؛ حتی اسقف اعظم روم. چون هر یک از این کشیشان و اسقف‌ها ممکن است برخی اوقات اشتباه کنند، یا احساسات شریانه آنان را از صراط مستقیم منحرف کند یا هر دو؛ در نتیجه، اگر شخصی حقیقتاً توبه‌کار که به درستی قصد اعتراف دارد، یا حتی عملاً اعتراف کرده است گناه یا تقصیرش بخشیده نمی‌شود و بار لعنت ابدی به دلیل جهالت یا شرارت کشیش یا هر دو

و اکابر و دیگر مؤمنان در آن زمان است، به احتمال و بلکه قطعاً در تعریف معانی تردیدآمیز کتاب مقدس خصوصاً آن معانی که خطا در آن‌ها خطر لعنت ابدی را در بردارد، فضیلت روح القدس در شورای عمومی حاضر است و رایزنی آنان را هدایت می‌کند و حقیقت را مکشوف می‌سازد».

به صورت روشنی می‌توان مشاهده کرد که وثاقت آموزه کلیسا بیشترین اهمیت را دارد. بنابراین، باید بر قضاوت شورا تکیه کرد و نه روحانیون خطاپذیر. بار دیگر، نتیجه‌گیری‌های عقلی و پژوهش تاریخی بر هم تطبیق دارند. این واقعیت که قضاوت روحانیون خطاپذیر است، ابزار دیگری در اختیار پادوایی قرار می‌دهد تا قدرت آنان را محدود کند. قدرت‌های ویژه‌ای که امکان تفویض و واگذاری آن به مردم ممکن نیست و به خود خداوند راجع است. نقش روحانیون به جهت نقصان و عدم اکمل بودنشان در قضاوت، باید محدود به آیین‌های مقدس و ویژه‌ای بشود. طبق آموزه اورتودوکس مسیحی، کشیش نقشی اساسی در اداره و تمشیت آیین‌های مقدس دارد که این آیین‌ها و مناسک در جای خود برای فلاح و رستگاری ابدی ضروری هستند.

کشیش یک میانجی و واسطه غیرقابل حذف میان فرد و خداست. بنابراین در آیین مقدس توبه، کشیش نقشی فعال در دور کردن گناهان دارد. پادوایی شالوده الهی آیین‌های مقدس و قدرت کشیشان برای اداره این آیین‌ها و ضروری بودن این مناسک و آیین‌ها را برای رستگاری ابدی تأیید کرده و به رسمیت می‌شناسد. اما در نظر او بخشودن گناهان ارتباطی به عمل کشیشان ندارد بلکه موکول به حفظ دیدگاهی صحیح به ندامت و توبه و نیز قصد و نیت برای اعتراف در اولین فرصت است. اگر این شرایط برآورده شود آنگاه «تنها خداوند قادر است که توانایی بخشیدن گناهکار را پیش از اعتراف و پیش از هر عملی از سوی کشیش دارد». از نظرگاه وی، اعمال کشیشان در خصوص توبه بی‌ارزش است زیرا برای کشیشان امکان لغزش و خطا وجود دارد. آن‌ها ممکن است از سر جهالت یا شرارت یا هر دو، مرتکب اشتباه شوند، بنابراین،



از دوشش برداشته نمی‌شود و بدین ترتیب، وعده انجیلی مسیح که موضوع ایمان است و پاداش ابدی به نیکان عطا می‌کند و شروران را به جهنم می‌فرستد از حیز انتفاع خارج خواهد شد». از آن روی که کشیشان خطاپذیرند، لاجرم بایستی قدرت آن‌ها از دو جهت محدود گردد. یکی از سوی خداوند و دیگری از سوی اعضای کلیسا در کلیت، یا قانون‌گذار. پادوایی برهان دوم خویش را مبتنی بر نتیجه‌گیری‌های گفتار اول خود می‌کند. اگر حوزه‌ای از فعالیت‌های کلیسا پیامدهایی برای حفظ صلح داشته باشد، باید زیر نظر حکومت قرار گیرد. قانون‌گذار باید بر تمام جنبه‌های جامعه نظارت و تسلط داشته باشد و در راستای هماهنگی آن‌ها با یکدیگر قدم بردارد. فرض کنید که جنبه‌ای از بخش کشاورزی کشور، مثلاً با کمبود غلات آسیب و صدمه‌ای به ثبات سیاسی وارد آورد. در این مورد قانون‌گذار موظف است سریعاً مداخله کند و



برای رفع آن چاره‌جویی کند و ببندیشد. شرایط در مورد سایر جنبه‌های کشور از قبیل نظامی و مالی و... نیز مشابه است. همین مسئله، عیناً در مورد جنبه روحانیتی هم صدق می‌کند. اگر عملی از روحانیت سر بزند که پیامدهای جدی برای صلح مدنی داشته باشد، آنگاه این موضوع نیز در حوزه مسئولیت قانون‌گذار قرار می‌گیرد. این مسئله در خصوص نقش شورا در تعیین آموزه کلیسا هم مصداق دارد. اگر حکم یک شورای عمومی برای صلح مدنی پیامدهای جدی داشته باشد، این حکم الزام‌آور نیست تا زمانی که قانون‌گذار بر آن صحه بگذارد. چون شورا و قوه قانون‌گذاری تقریباً از همان اشخاص تشکیل شده‌اند، قاعداً نباید چنین چیزی در دسرساز شود اما این هم‌پوشانی کامل نیست. پادوایی معتقد است که دین حقیقی باید برای کلیسا در کلیت تثبیت شود، چیزی که فراتر از مرزهای دولت‌های منفرد است. بنابراین، شورای عمومی که مسئول دفاع از دین و ایمان است باید نماینده همه دولت‌ها و کشورها باشد. چنان‌که می‌توان تصور کرد اعضای هر کشوری را قانون‌گذاران خود آن کشور باید منصوب کنند و احکام شورا در دولت‌ها و کشورهای خاص الزام‌آور نیست، مگر آنکه قانون‌گذاران هر کدام از آن‌ها این احکام را تنفیذ کنند. بر همین وجه، قدرت تکفیر را در نظر بگیرید. پادوایی در این مورد، اندیشمندی کاملاً قرون‌وسطایی است و چنین می‌اندیشد که عضویت در کلیسا شرط ضروری و حیاتی برای عضویت در یک جامعه یا اجتماع به‌طور کلی است. بنابراین، تکفیر و اخراج از کلیسا پیامدهای مدنی و دینی مهمی دارد و باید در حیطه قدرت قانون‌گذار باشد. اجازه و صدور مجوز برای تکفیر و اخراج افراد از کلیسا برای روحانیت این امکان را به وجود می‌آورد که یک قانون‌گذارانه قدرت سیاسی به وجود آید و بدین ترتیب، دولت و کشور به مخاطره بیفتد.

پادوایی با یک قیاس نیرومند به دفاع از موضع خودش می‌پردازد. اگر شخصی جذامی باشد ضروری است که به دلیل امنیت و سلامت عمومی او را از جامعه یا اجتماع بیرون راند اما قدرت این

دارد، افراد خاطی در آن جهان داوری و مجازات خواهند شد نه در این جهان. البته پادوایی چنین نظری ندارد که حکومت نباید بدعت و ارتداد را مجازات کند، هرچند که او این را هم نمی‌گوید که بدعت و ارتداد باید شامل مجازات شود. اگر بدعت و ارتداد خلاف قوانین حکومت باشد، حکومت باید تنبیه لازم را برای آن در نظر بگیرد و اجرا کند. اما اگر قانون انسانی بدعت و ارتداد را منع نمی‌کند، پس بدعت و ارتداد در این جهان نباید شامل مجازات شود:

«اما اگر قانون انسانی، بدعت‌گذاران یا مرتدان یا سایر غیر مؤمنان را از سکونت در میان مؤمنان در همان ایالت منع نمی‌کند چنان‌که بدعت‌گذاران و مرتدان و یهودیان اکنون بنا به قوانین انسانی حتی در این ایام در کنار مردمان مسیحی اجازه سکونت در این ایالت‌ها را دارند، پس حاکمان و اسقف‌های اعظم و می‌گویم هیچ‌کس حق ندارد مرتد یا بدعت‌گذار یا سایر غیر مؤمنان را داوری و یا تنبیه مالی یا جسمی کرده و به دلیل وضع زندگی فعلی‌اش به کاری مجبور سازد». اگرچه پادوایی در کتاب مدافع صلح، از تعقیب و آزار بدعت‌گذاران و مرتدان دفاع نمی‌کند در اثر بعدی‌اش به نام «دفنسور مینور»، از تعقیب و آزار آنان برای ممانعت از آلوده کردن مؤمنان دفاع می‌کند.

اما شاید بی‌طرفی آشکار او نسبت به تنبیه یا عدم تنبیه مرتدان در مدافع صلح (دفنسور پاکیس)، او را از مدافعان اوّلیه تساهل و تسامح دینی در حدّی محدود، قرار دهد. پادوایی تأکید بسیاری دارد که ماهیت و ساختار کلیسا نیز بایستی تحت قدرت قانون‌گذار باشد. او همه روحانیون را بابت اینکه همه آیین دریافت رتبه روحانی را به‌جا آورده‌اند، یکسان می‌بیند؛ آیینی که به آنان اجازه می‌دهد لباس روحانی بپوشند و آیین عشای ربانی را به‌جا بیاورند و نان و شراب را بدل به جسم و خون مسیح کنند و کلیدهای ملکوت آسمان را در اختیار داشته باشند. وی این قدرت‌ها را «ذاتی» و «انفکاک‌ناپذیر» می‌خواند. این موارد برای کسی که در کسوت روحانی است اساسی هستند و

کار در دست اطبا نیست. مسلماً این قدرت متعلق به مقامات دولتی است هرچند آشکار است که آن‌ها باید به نظر مشورتی تخصصی اطبا توجه کنند. نقش اطبا در اینجا شبیه نقش کاردانانی است که درباره قانون‌گذاری به شهروندان توصیه‌هایی می‌کنند. کشیشان نیز به دلیل دانش بیشترشان از قانون الهی باید نقش ناصحان کاردان در تکفیر و اخراج از کلیسا را به عهده بگیرند. اما قدرت تنفیذ توصیه آن‌ها همچنان در اختیار قانون‌گذار است. پادوایی این الگوی برهانی را در حوزه‌های متعدّد دیگری هم دنبال می‌کند: «بدون اقتدار قانون‌گذار هیچ تنظیمات و ترتیباتی را درباره اعمال سایر افراد نمی‌توان در نظر گرفت. اعمالی نظیر روزه‌داری، خوردن گوشت، ریاضت، قدیس شمردن و ارج گذاشتن به قدیسان یا ازدواج در مراتب معینی از خویشاوندی و هیچ شخصی را نمی‌توان از کارهای صناعی یا دیگر کارها منع کرد و بیرون گذاشت و هیچ نظم دینی یا گروه دینی را نمی‌توان تأیید یا تکذیب کرد و هیچ تنظیمات و ترتیبات دیگری را نمی‌توان در مسائل مشابهی برقرار کرد که قانون الهی مجاز یا روا می‌دارد. اگر که چنین ترتیبات و تنظیماتی نیازمند هرگونه نكوهش کلیسایی باشد مثل تحریم یا تکفیر یا اخراج از کلیسا یا هر تنبیه مشابه بزرگ یا کوچک؛ و چنین ترتیبات و تنظیماتی حتی از این هم کمتر می‌تواند شخصی را در معرض مجازات جسمی یا مالی قرار دهد که در این جهان بدون اجازه قانون‌گذار به اجرا گذاشته شود، قانون‌گذاری که فقط اوست که قدرت قانونی برای اعمال و اجرای چنین تنبیهاتی را دارد...».

قانون‌گذار قدرت‌های مشابهی در زمینه رفتار با بدعت‌گذاران و مرتدان دارد. گاهی چنین گفته می‌شود که پادوایی از مدافعان اوّلیه آزادی وجدان بوده است. اگرچه این سخن قدری اغراق‌آمیز می‌نماید اما حقیقتی هم در آن نهفته است چرا که پادوایی می‌گوید تا جایی که بدعت و ارتداد مربوط به رستگاری ابدی است، امری مربوط به خداوند می‌باشد و نه آدمیان. این وضع شبیه همان وضعی است که در مورد قانون الهی وجود

این واقعیت که قضاوت روحانیون خطا پذیر است، ابزار دیگری در اختیار پادوایی قرار می‌دهد تا قدرت آنان را محدود کند. قدرت‌های ویژه‌ای که امکان تفویض و واگذاری آن به مردم ممکن نیست و به خود خداوند راجع است



انتخاب می‌شوند که بر بقیه ریاست داشته باشند، اختیار دارایی کنار گذاشته‌شده برای کلیسا را داشته باشند و قدرت‌های مشابه دیگری را به کار گیرند. زیرا این جنبه‌های سازمان کلیسا به صلح مدنی ارتباط پیدا می‌کنند باید تحت نظر و نظارت قانون‌گذار باشند. اگرچه حمله پادوایی به کلیسا فراگیر است اما او دیگر مفروضات بنیادین قرون وسطایی را مورد تردید قرار نمی‌دهد. او نیز بر این باور است که رستگاری ابدی تنها از طریق کلیسا قابل حصول است و رویکرد چندان رادیکالی نسبت به آیین‌های کلیسایی ندارد. یعنی رویکرد او تیزی نقدهایی که در جنبش اصلاح دینی و توسط لوتر بر تعالیم کلیسایی مطرح می‌شد را نداشت که رابطه مستقیم فرد مسیحی با خدا را در کانون توجه قرار می‌داد و از آن گستردگی برخوردار نبود. آنچه در نقد پادوایی بر کلیسا شگفت و تکان‌دهنده می‌نماید، این است که او دیدگاه موجود را وارونه می‌کند. یعنی هدف حمله او یک کلیسای قدرتمند واحد تحت سلطه پاپ و سلسله‌مراتب روحانی است. اندیشه حاصل از این نقد نیز به همان اندازه واجد قدرت و واحد است اما این قدرت و وحدت تحت نظارت قانون‌گذار است. پادوایی عقیده دارد که قانون‌گذار یا به تعبیر دیگر، مردم در کل باید کاملاً بر کلیسا مسلط باشند و قدرت تام و تمام خودشان را در اختیار بگیرند. طرفداران افراطی قدرت پاپی البته تمایل داشتند تا ساحت عرف و قلمروی این جهانی را تابع کلیسا کنند، اما پادوایی به‌عکس کلیسا را تابع قدرت زمینی می‌کند. گفتار دوم تصویر آینه‌ای موضعی است که پادوایی از آن آغاز کرد.



همه روحانیون به یک اندازه واجد این قدرت‌ها می‌باشند. از همین‌رو، اسقف روم از هیچ‌گونه اقتدار روحانی اساسی بیشتری از سایر اسقف‌ها برخوردار نیست، درست همان‌طور که پطرس رسول هیچ اقتدار بیشتری نسبت به سایر حواریون نداشت. البته، تفاوت‌هایی مهم در مرتبه و مقام در میان روحانیون وجود دارد، اما این تفاوت‌های «غیراساسی» انتصابی نشئت گرفته از انسان‌ها هستند و نه از خداوند. بنابراین، برخی روحانیون

پی‌نوشت‌ها

1. Marsilio dei Mainardini

۲. پدر ارسطو، نیکوماخوس، نیز پزشک و عضو صنف آسکله‌پیادای و طبیب دربار آمونتناس دوم پادشاه مقدونیه بود. برخی بر این نظرند که ممکن است ارسطو به دلیل شغل پدرش به زیست‌شناسی علاقه‌مند شده باشد. طبیبان صنف آسکله پیاد به فرزندان خویش کالبدشکافی می‌آموختند اما ارسطو بسیار کوچک بود که والدین خود را از دست داد.

3. oligarchic



قانون سالاری

دیوید فلمن
مترجم: اسفندیار ایرانمنش

قانون‌سالاری توصیف‌کننده مفهومی بسیار پیچیده و غامض است که ریشه در ژرفای تجربه تاریخی دارد و آن دسته مقامات مربوط به فرمانروایی که قدرت حکومتی را در دست می‌گیرند به حدود یک قانون عالی محدود می‌کند. قانون‌سالاری در واقع، اعلام مطلوبیت اعمال اقتدار در چارچوب قانون و در تقابل با حکومت خودسرانه یا بنا بر امیال و فرامین مقامات حکومتی است. چارلز ایچ‌مک ایلون این‌طور نگاه‌شده است که «ویژگی بنیادین و شالوده‌قانون‌سالاری این است که حاکمیت قانون، حدی حقوقی و قانونی بر حکومت و آنتی‌تز حکومت خودسرانه است». یکی دیگر از اندیشمندان سرشناس در حوزه مطالعات مربوط به قانون‌سالاری هاوارد جی گراهام است که می‌گوید «قانون‌سالاری هنر و فرایند همگون‌سازی و تبدیل آرمان‌ها و آرزوهای موجود و سابق به صورت‌ها و حاکمیت قانون است؛



یعنی تبدیل آن‌ها به یک قانون بنیادین و عالی». در کل، ادبیاتی که به حقوق عمومی مدرن و بنیادهای حکومت‌داری می‌پردازد عنصر محوری مفهوم قانون‌سالاری این است که مقامات حکومتی جامعه سیاسی ابداً از نوعی آزادی بی‌حد و حصر برخوردار نیستند که مجاز به انجام هر عملی و به‌صورتی دل‌خواهانه باشند. آن‌ها، هم مقید به رعایت حدود قدرت خویش هستند و هم از شیوه‌هایی پیروی کنند که در قانون عالی اساسی جامعه درج شده است. بنابراین می‌توان گفت که سنگ محک قانون‌سالاری حکومت محدود به یک قانون عالی است. البته نباید از این حرف چنین برداشت کرد که اگر یک دولت صاحب قانون اساسی باشد لزوماً متعهد و پاینده به اندیشه قانون‌سالاری است. اگر منظور از قانون اساسی همان باشد که لرد برایش آن را «مجموع قوانین و آداب و رسوم که حیات عمومی یک دولت از خلال آن‌ها و تحت آن‌ها جریان پیدا می‌کند...»، در حالت واقعی، هر دولتی برای خود قانونی اساسی دارد. پرایس تصریح می‌کند که قانون اساسی چارچوب جامعه سیاسی است که با قانون و بنا بر قانون سامان یافته است؛ یعنی جامعه‌ای که قانون در آن نهادهایی دائمی با وظایف به رسمیت شناخته شده و حقوق قطعی و معین مستقر ساخته است. به این معنا، می‌توان گفت هر دولتی قانون اساسی دارد، زیرا هر دولتی نهادهایی دارد که دست‌کم انتظار می‌رود دائمی باشند و هر دولتی واجد راه‌های تثبیت‌شده‌ای برای اداره امور است. حتی اگر اس و اساس قانون اساسی این باشد که دیکتاتور توانای بر اعمال قدرت مطلقه یا استبدادی است، باز می‌توان گفت که این قانون اساسی آن دولت است اما هیچ‌کسی نمی‌تواند اظهار کند که در دولتی استبدادی اندیشه قانون‌سالاری جایی دارد. در فقدان استلزام به حکومت محدود تحت حاکمیت قانون، باید گفت که آن دولت از قانونی اساسی برخوردار است بدون آنکه قانون‌سالار باشد. علاوه بر این، حتی اگر دولتی واجد یک سند مکتوب به نام «قانون اساسی» باشد و از ماده‌ها و بندهایی متشکل شده باشد که معمولاً در این‌گونه اسناد وجود دارند، باز نتیجه نمی‌شود که آن دولت پاینده به قانون‌سالاری است چرا که ممکن است

برخوردارند»، اما در عمل و آنچه در واقعیت وجود دارد این است که چنین آزادی‌هایی در چین کمونیست وجود ندارد و نهادها یا رویه‌هایی برای عملی کردن این آزادی‌ها موجود نیست.

اما در تاریخ اندیشه سیاسی، سنتی وجود دارد که قانون اساسی را آن قانونی عالی توصیف می‌کند که بیانگر اراده مردم است. طبق این نظر، مردم منبع و منشأ نهایی هرگونه قدرت سیاسی هستند و با اعلام رسمی قانون اساسی، اراده برتر دولت را که برای همه ارگان‌های دولت الزام‌آور است اعلام می‌کنند. بنابراین، بنا بر تعریف، دولت یا قانون اساسی است که آفریده می‌شود و این قانون اساسی است که به دولت قدرت می‌دهد و محدودیت‌هایی را برای اعمال این قدرت معین می‌کند. مقامات دولتی این توانایی را دارند که به وضع قوانین مدنی و کیفری و... بپردازند اما این قوانین بایستی سازگار و موافق با استلزامات قانون عالی یعنی قانون اساسی باشند و از در تناقض با آن درنیایند. در این درک و برداشت از قانون اساسی آنچه تلویحاً وجود دارد تفکیک اساسی قائل شدن میان دولت و حکومت و قانون مقررشده و قانون اساسی است. دولت را مردم با تدوین و اختیار کردن قانون اساسی می‌سازند و حکومت اقتدار حکمرانی نهادها و رویه خود را از قانون اساسی اخذ می‌کند. قانون وضعی و مقررشده نیز قانون است اما این قانون تابع قانون عالی اساسی می‌باشد. آنچه این مفاهیم را مطلق می‌گرداند، این واقعیت است که برای خلق قانون اساسی و قانون وضعی، شیوه‌های مختلفی به کار گرفته می‌شود. قانون عالی اساسی را نمی‌توان با رویه‌های عادی قانون‌گذاری از نظر رسمی و صوری تغییر داد و قانون اساسی، برخلاف قانون وضعی، مستقیماً از کلیت شهروندان و به صورت سندی زنده و طبیعی که مبین افکار عمومی است، صادر می‌شود و به شیوه خاصی مکتوب شده و به تصویب می‌رسد. نیز بر این نکته تأکید دارد که مردم قوه مؤسس و منبع نهایی و قدرت سیاسی به شمار آمده و مقامات حکومت باید از اراده مداوم و جاری آنان اطاعت کنند. این درک و برداشت از قانون اساسی را بولینگبروک به روشنی و مفید در نوشته‌ای که در ۱۷۲۳ قلمی کرده است، ابراز می‌دارد. به ویژه در

آن سند صرفاً زینت‌المجلس باشد و به آن به چشم یک قانون عالی نگاه نمی‌شود که مورد متابعت است و باید به نحوی معقول به موقع اجرا گذاشته شود. از همین رو، پژوهشگران و دانشوران میان قانون اساسی «قاعده‌مند» که به اجرا درمی‌آید و قانون اساسی «صوری» که تنها امری اسمی است، قائل به تمایز شده و مکرراً چنین تمایزی را یادآور می‌شوند. مثال بارز این نکته، قانون اساسی استالین در اتحاد جماهیر شوروی است. به دلایل گوناگون دیکتاتور روسیه در ۱۹۳۶ تصمیم گرفت برای کشور یک قانون اساسی مکتوب تهیه شود. در آن زمان او می‌کوشید تا به دست‌وپا کردن یک نظام امنیت جمعی علیه هیتلر بپردازد. این موضوع در دوره جبهه ملّی بود که استالین برای جلب نظر مساعد افکار عمومی به شیوه‌ای کم و بیش دموکراتیک تلاش می‌کرد. همچنین هدف از تدوین قانون اساسی استالینی، نشان دادن میزان پیشرفت انقلاب روسیه و بیان اهداف آن برای آینده بود. نیز این قانون اساسی، شاهد و قرینه‌ای بود بر قوت و قدرت سنت دموکراسی قانون‌سالارانه که استالین گمان می‌برد می‌تواند با حرکت به سوی تدوین قانون اساسی مکتوب به شیوه دموکراتیک مزایایی سیاسی به دست آورد. اما با این حال، قانون اساسی استالینی حتی در ظاهر هم ضامن آزادی‌های فردی سنتی با بیانی صریح و بی‌ابهام نیست. مثلاً ماده ۱۲۵ آن اعلام می‌کند که حق آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی تجمع و راهپیمایی و تظاهرات خیابانی برای شهروندان محفوظ است اما فقط به این شرط که با منافع کارگران همخوان باشد و نظام سوسیالیستی را تقویت کند. با این‌همه، حکومت شوروی در واقعیت و در عمل، هیچ‌یک از این آزادی‌های فردی را محترم نمی‌شمرد و حتی بیان کوچک‌ترین نارضایتی از سیاست‌های رسمی به مجازات شدید و سرکوب پلیسی ختم می‌گردید.

چین کمونیست هم نمونه دیگری است از دولتی که قانون اساسی دارد اما پایبند به قانون‌سالاری نیست. به طور مثال، ماده ۸۷ قانون اساسی جمهوری خلق چین (۱۹۵۴) می‌گوید: «شهروندان جمهوری خلق چین از آزادی بیان آزادی مطبوعات، آزادی تجمع، آزادی راهپیمایی و آزادی تظاهرات

حتی اگر دولتی واجد یک سند مکتوب به نام «قانون اساسی» باشد و از ماده‌ها و بندهایی متشکل شده باشد که معمولاً در این‌گونه اسناد وجود دارند، باز نتیجه نمی‌شود که آن دولت پایبند به قانون‌سالاری است چراکه ممکن است آن سند صرفاً زینت‌المجلس باشد و به آن به چشم یک قانون عالی نگاه نمی‌شود که مورد متابعت است و باید به نحوی معقول به موقع اجرا گذاشته شود. از همین میان قانون اساسی «قاعده‌مند» که به اجرا درمی‌آید و قانون اساسی «صوری» که تنها امری اسمی است، قائل به تمایز شده و مکرراً چنین تمایزی را یادآور می‌شوند

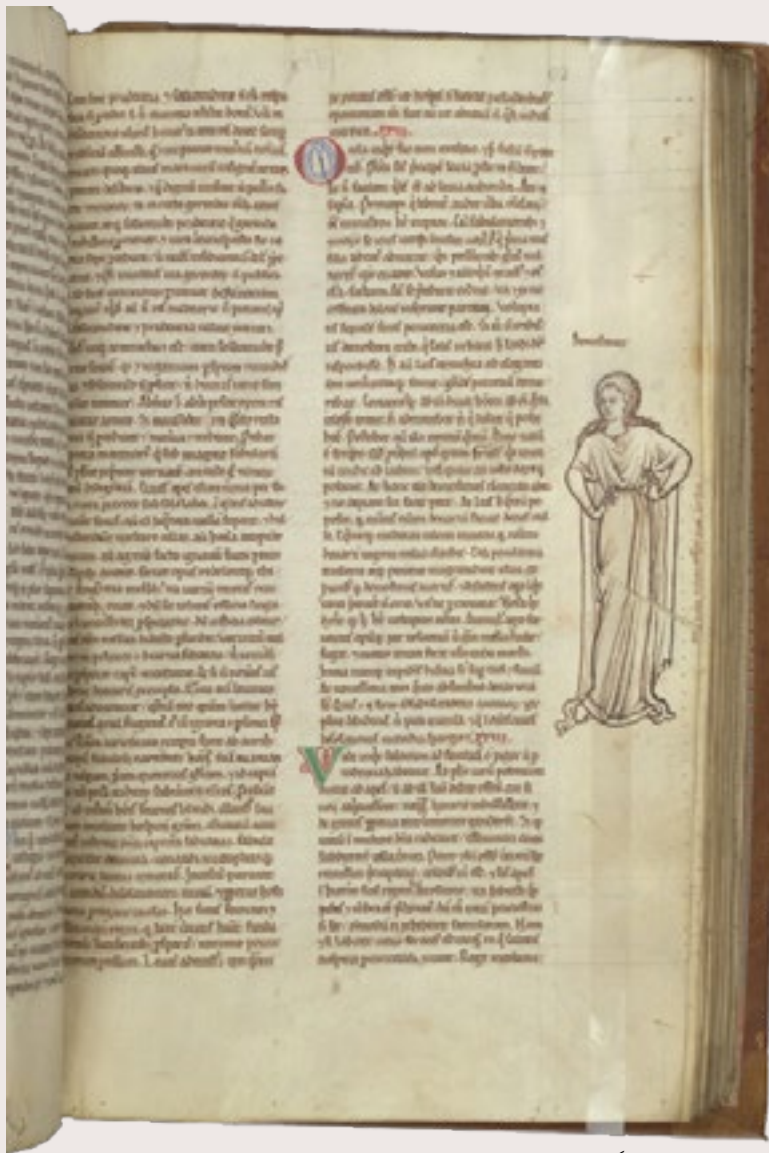


قسمتی که می‌گوید «مراد و مقصود ما از قانون اساسی، هرگاه که از روی باریک‌اندیشی و دقت سخن می‌گوییم، مجموعه‌ای از قوانین، نهادها و رسوم و سخن‌هاست که از اصول ثابت معین عقل سرچشمه گرفته و مربوط به مصالح، چیزها و مایحتاج عمومی است که نظامی کلی را به وجود می‌آورند و جامعه موافقت کرده است بر آن اساس اداره شود و بر آن حکومت شود». بر پایه همین دیدگاه، تاماس پین نیز بیان می‌کند که



پین چنین نظر می‌دهد که اگر میان حکومت و قانون اساسی تمیز نگذاریم و سدی در برابر اقدامات حکومت وجود نداشته باشد، بدون تردید آن دولت، به دولتی استبدادی تبدیل می‌شود. به‌باور وی، قانون اساسی واقعی و مکتوب همواره مقدم بر قدرت سیاسی بوده است زیرا «قانون اساسی عمل دولت نیست، بلکه عمل مردمی است که یک دولت را بنیان گذاشته و تأسیس می‌کنند»

هر حکومتی که قانون اساسی را نقض کند بدون «حق» دست به اعمال قدرت می‌زند. پین چنین نظر می‌دهد که اگر میان حکومت و قانون اساسی تمیز نگذاریم و سدی در برابر اقدامات حکومت وجود نداشته باشد، بدون تردید آن دولت، به دولتی استبدادی تبدیل می‌شود. به‌باور وی، قانون اساسی واقعی و مکتوب همواره مقدم بر قدرت سیاسی بوده است زیرا «قانون اساسی عمل دولت نیست، بلکه عمل مردمی است که یک دولت را بنیان گذاشته و تأسیس می‌کنند». در کل این درک و برداشت از ماهیت قانون اساسی در کشورهای حاکم است که به دموکراسی و آزادی پایبند هستند. در جایی که چنین مفهومی وجود دارد، می‌توان بیان داشت که در آنجا قانون‌سالاری به‌معنای احترام به آزادی و در نهایت مسئول بودن حکومت در برابر مردم است. این‌گونه است که مک ایلون در نوشته کلاسیک خویش درباره این موضوع چنین نتیجه می‌گیرد: «دو عنصر بنیادین مرتبط با هم در قانون‌سالاری که شیفتگان آزادی همچنان باید در راهش بجنگند، حدود قانونی گذاشتن بر قدرت خودسر و مسئولیت سیاسی کامل حکومت در قبال حکومت‌شوندگان است». گفتنی است که درک و برداشت از قانون عالی و بنیادین را می‌توان در سرتاسر تاریخ اندیشه سیاسی در غرب مشاهده کرد. به‌طور مثال، در همان ابتدای دوره کلاسیک یونان، فیلسوفی چون هراکلیتوس به نشر چنین آموزه‌ای می‌پرداخت که بنیان و پشتوانه همه قوانین انسانی یک قانون الهی است که قدرت بیکرانی دارد و برای همه این قوانین انسانی کافی و بیش از کافی است. اما اگر بخواهیم خیلی کلی بگوییم، یونانیان باستان تفاوتی میان دولت و جامعه نمی‌گذاشتند و این تمایز برای آن‌ها ناشناخته بود. در نظر آنان دولت به همان قدرت خود اجتماع انسانی بود. از این مسئله، چنین نتیجه‌ای درمی‌آمد که قانونی طبیعی کهن‌تر از قانون دولت‌های واقعی و موجود وجود ندارد. در نظر آنان، قانون طبیعی همان قانون بالفعل است که در همه دولت‌ها و کشورهای یکی است. علاوه بر این، چون یونانیان باستان درکی از این مسئله نداشتند که قانون غیراساسی غیرقابل اجرا و تنفیذ است، علاجه‌ی جز



شورش و قیام عملی برای عمل غیرقانونی و خلاف قواعد سیاسی نمی‌شناختند. در نظر آنان، شورش صرفاً قانون عمومی دولت را تغییر نمی‌داد بلکه کل دولت و نهاد‌های آن را تعویض می‌کرد و به همین دلیل، به میزان بسیار زیادی ترس و واهمه از شورش داشتند. افلاطون معتقد بود قانون انسانی در بهترین حالت بازتاب ناقصی است از یک مثال در جهان مُثُل. او برخلاف تعالیم رواقیون بعدی، بر این نظر بود که قانون طبیعی صرفاً یک معیار فکری است؛ مبنایی برای مقایسه و قطعاً نه بنیانی برای تصمیم‌گیری‌های قضایی و حقوقی عملی. آرمان او، یا بهترین شکل حکومت، آن‌گونه که در کتاب جمهوری شرح و وصفش کرده است، حکومتی بود که فیلسوف-شاهانی بر آن حکم می‌رانند و قانون تحدید و تقییدشان نمی‌کند.

البته او بعدها به این باور رهنمون شد که ابرمردی با صفات الهی وجود ندارد و نمی‌تواند هم وجود داشته باشد. لذا در اندیشه‌های پسین خود آن‌گونه که در سیاست‌مدار یا در قوانین آمده است، به حکومت قانون‌سالار رضایت داد و قناعت کرد، اگرچه تنها و تنها به‌عنوان گزینه خوب دوم. بهترین حکومت در نظر او حکومتی بود که قانون مانعی در برابر آن نباشد، اما این صرفاً یک آرمان بود و او معتقد بود که دولت‌های موجود واقعی فقط می‌توانند به این آرمان نزدیک شوند. دولت چه یک حاکم می‌داشت چه چند حاکم، مسئله اصلی در نظر او این بود که نظام حکومتی قانون‌سالار محدود به قوانینی برگرفته از یکسانی‌های طبیعت است.

ارسطو که کاملاً دل‌بسته و پایبند سیاست حد وسطی بود، دولت آرمانی افلاطون را نوعی از استبداد، هرچند خیرخواهانه، می‌دانست و به رد آن می‌پرداخت. او هیچ تمایلی نداشت که قدرت نامحدود در کف یک تن یا یک طبقه باشد و اصرار داشت که کسانی که قدرت حکومتی را به اجرا درمی‌آورند، باید تحت هدایت قانون باشند. به همین خاطر، وی مدافع قانون‌سالاری بود که در آن اصل راهنمای فرمانروایی، حاکمیت قانون باشد و نه زور. او چنین می‌اندیشید که حکومت‌ها باید در برابر افراد تحت حاکمیت مسئول باشند و آزادی بستگی به حق افراد برای شرکت در وضع قوانینی

دارد که بعداً باید از آن قوانین اطاعت کنند. همچنین در نظر ارسطو حاکمیت قانون به این معنا بود که همه افراد در برابر قانون برابر هستند. ارسطو در کتاب سیاست، به‌خوبی به ترشیح و تنبیت جنبه‌های عملی و آیین‌نامه‌ای قانون‌سالاری پرداخته است. او می‌نویسد «نظامنامه و شالوده قانونی به یک معنا روح پولیس است». بنابراین، او نه اراده انسانی بلکه قانون را به‌عنوان منبع هنجارهای اساسی جامعه سیاسی معرفی می‌کرد. نظریه قانون طبیعی که از عناصر بنیادین مفهوم قانون‌سالاری به حساب می‌آید، در حدود ۳۰۰ قبل از میلاد و در اندیشه رواقیون یونانی و رومی است که برای نخستین بار به‌شکلی جدی شکوفا شد. سیسرون در قطعه زیر درباره ماهیت قانون طبیعی می‌گوید:

«در واقع، یک قانون واقعی - یعنی منطبق درست

و مقید به یک قانون عالی دانسته شده است. این موضوع، ویژگی و خصیصه اصلی اندیشه سیاسی در قرون وسطا شناخته می‌شود. قائلین به اندیشه اسکولاستیکی قرون وسطایی سرمنشأ قانون طبیعی را الهی می‌دانستند چرا که از نظر ایشان قانون طبیعی مربوط به خداوند بود. از جمله نمونه‌های مشهور این امر، آن گفته توماس آکویناس قدیس در رساله «سوما تئولوژیا» است که می‌گوید انسان موجودی عقلانی است... که سهمی از عقل ازلی و ابدی برده است... و این سهم موجود عقلانی در قانون ازلی و ابدی طبیعی خوانده می‌شود. بدین ترتیب، خدا و عقل در هم ادغام می‌شدند و فراتر از همه قانون طبیعی همراه با کلیسا و اشرافیت فئودالی، به تحدید قدرت پادشاه می‌پرداختند. این نکته را می‌توان از ملاحظه مشهور جان سالیسبری در رساله «پولیکراتیکوس» (۱۱۵۹) دریافت که می‌گفت «برخی دریافت‌ها از قانون هستند که ضرورتی دائمی دارند و در میان تمام ملت‌ها حکم قانون را دارند و مطلقاً نمی‌توان آن‌ها را با طیب‌خاطر و مصون از تعقیب زیر پا گذاشت». سالیسبری قائل به تفکیکی مهم میان یک پادشاه نیک و یک جبار است: اولی حاکمی مطیع قانون است و دومی بی‌اعتنا به قانون. در انگلستان قرون وسطا، منشور کبیر آزادی (۱۲۱۵) این دیدگاه سنتی را تقویت کرد که قانون فراتر از هر چیز است. این برتری و تفوق قانون بیش از هر جا در بند ۳۹ منشور کبیر به چشم می‌آید که اعلام می‌کند: «هیچ آزادمردی را نمی‌توان زندانی یا خلعید کرد یا او را یاغی و متجاسر خواند یا تبعید کرد یا به هر صورتی تخریب کرد و نمی‌توان مورد تعقیب قرار داد یا کسانی را برای دستگیری‌اش فرستاد، مگر به داوری قانونی افراد هم‌مرتب‌ه و هم‌سطح وی یا بر اساس قانون مملکت». بخش عمده‌ای از تأثیر نفوذ منشور کبیر به تأیید مکرر آن به وسیله حاکمان بعدی بازمی‌گشت. گفتنی است که در فاصله ۱۳۲۷ تا ۱۴۲۲ میلادی، منشور کبیر چهل و چهار دفعه تأیید شد. همچنین این نفوذ ناشی از احیا و تفسیر دوباره آن به وسیله کوک و دیگر حقوق دانان و قاضیان در کشمکش میان پارلمان و پادشاهی استیوارت در قرن هجدهم بود. این گونه بود که به گفته آرتور سادرلند، «منشور



- وجود دارد که مطابق با طبیعت است و یکایک آدمیان مشمول آن هستند که تغییرناپذیر و ازلی و ابدی است. این قانون با اوامر خود از انسان‌ها می‌خواهد که وظایفشان را انجام دهند و با نواهی خود آنان را از دست زدن به کارهای نادرست بازمی‌دارد. بی‌اعتبار کردن چنین قانونی از رهگذر قانون‌گذاری بشری از نظر اخلاقی هرگز قابل توجیه نبوده و روا نیست که عملکرد آن را محدود کنیم و فسخ آن به کلی محال است».

طابق با همین نظر، حقوق دانان رومی میان حقوق عمومی (jus publicum) و حقوق خصوصی (jus privatum) تمایز نهادند. علاوه بر این، یکی از اصول اساسی حقوق رومی این بود که منبع نهایی مشروعیت اقتدار و فرمانروایی سیاسی در هر کشور و دولتی مردم هستند و نه حاکم. این اصل، اصل حاکم بر سرتاسر دوران قرون وسطا حاکم بود که هرگونه اقتدار و حکمرانی سیاسی محدود



بنا به قانون طبیعی است؛ ۲. این قانون طبیعی بخشی از قوانین انگلستان است؛ ۳. قانون طبیعی پیش از هر قانون قضایی یا مدنی در جهان وجود داشته است؛ ۴. قانون طبیعی غیرقابل تغییر است و نمی‌توان دست به تغییر آن زد.

کوک که در مقام قاضی دادگاه‌های عام سخن می‌گفت تا آنجایی پیش رفت که در پرونده دکتر بانام (۱۶۱۰) اعلام کرد که تحت شرایط ویژه، قضات می‌تواند حتی جلوی اجرای حکم پارلمان را بگیرند زیرا وقتی حکم پارلمان علیه حقوق و عقل عموم بوده، یا زشت و زننده است یا اجرائش ناممکن، حقوق عرفی می‌تواند مانع از اجرای آن شده و جلوی آن را بگیرد و حکم کند که چنین حکمی بلااثر است. بر همین وجه، کوک در مباحثه تاریخی خود با جیمز اول تصریح کرد که «پادشاه هیچ حق ویژه‌ای جز آنچه قانون و مملکت می‌گوید ندارد».

این نگرش کوک که قضات از این قدرت برخوردارند که از تنفیذ و اجرای آن دسته از احکام پارلمان ممانعت به عمل آورند که به نظرشان خلاف قانون عالی کشور است (چیزی که در حال حاضر به حق تجدیدنظر قاضی در قانون مشهور است)، در عمل در دوره‌های بعد در انگلستان به اجرا در نیامد، اما در عوض این نظر او که منشور کبیر آزادی که بعدها با «تصویبات مکرر پادشاهی» تقویت شد، (قراردادی است میان فرمانروا و شهروندان که حکومت را ملزم و متعهد می‌کند) به سرعت با نظریه‌های گسترده قرارداد اجتماعی و قانون طبیعی در آمیخت، نظریه‌هایی که سهم بسزایی در شکل‌گیری مفهوم قانون عالی در تاریخ مدرن داشتند.

فیلسوفان بزرگ قانون طبیعی در سده شانزدهم و هفدهم همچون گروتیوس، پوفندورف، الجرون سیدنی و جان لاک، عنصر خدا را از قانون طبیعی بیرون کشیدند و قانون طبیعی را بنیانی برای دولت قانون‌سالار سکولار مدرن قرار دادند. در نظر لاک (رساله دوم در باب حکومت در ۱۶۹۰) حکومت بر قراردادی اجتماعی استوار و بنا می‌شد که در وضع طبیعی از پیش موجود تحت قانون طبیعی منعقد می‌گردید و از نظر او قانون طبیعی، همان حقوق طبیعی فرد بود زیرا هدف قرارداد اجتماعی خلق حکومت برای حفاظت مؤثرتر از حقوق طبیعی

کبیر آشکارا معیاری محترم و ضمانتی گران قدر بود که مطابق آن مردم قادر می‌شدند که حد و حدودی بر قدرت خودسرانه پادشاه بگذارند». هنری برکتون، قاضی محکمه پادشاهی در دوران سلطنت هنری سوم و مهم‌ترین قانون‌نویس انگلیسی پیش از بلکستون، در سده سیزدهم و در کتاب درباره قوانین و عرف‌های انگلستان چنین نگاشت که «قانون چیزی نیست که بنا به اراده پادشاه بی‌هیچ محابایی مقرر شود، بلکه چیزی است که به درستی تعریف شده باشد و به توصیه بزرگان جماعات و پس از تأمل و مشورت به تصویب پادشاه رسیده باشد». برکتون در این رساله فلسفی درباره قانون و عرف‌های انگلستان، میان حکومت که در حیطه اختیار پادشاه است و «حق» که مبتنی بر عرف قدیم است تمیز قائل می‌شود، عرفی که چون با «رضایت کسانی که تصویب رسیده است که از آن استفاده می‌کنند و با سوگند پادشاهان به تأیید رسیده است، نمی‌توان بدون رضایت جمعی همه کسانی که با مشورت و رضایت آنان رسماً اعلام شده است، آن را تغییر داده و یا حکم به منسوخ شدنش داد». اگر بخواهیم سخن را به نحو دیگری به بیان درآوریم، برکتون میان حکومت (gubernaculum) و قانون (jurisdiction) فرق می‌گذاشت و معتقد بود اقتدار و حکمرانی مطلق پادشاه تنها در حیطه همان حکومت است. ضعف اساسی این درک و برداشت و در واقع ضعف اساسی همه قانون‌باوری‌های قرون وسطا، این بود که در آن‌ها هیچ راهی جز توسل به خشونت شورش‌ی یا تهدید به توسل به چنین خشونت‌ی برای مبارزه با نقض قانون پیش‌بینی نشده بود.

رخدادها و رویدادهای آشوبناک سده هفدهم انگلستان، بار دیگر اهمیت تفوق و برتری قانون بر حکومت را برجسته و تقویت کرد؛ رویدادهایی که به واقعه ۱۶۹۷ منتهی شد که در آن مقام پادشاهی را موکول به تصویب پارلمان کرد و «منشور توافق ۱۷۰۱» که به قضات حقی دائمی و غیرقابل سلب مستقل از اراده پادشاهان اعطا کرده و نظارت پارلمانی بر حکومت را تثبیت کرد. همان‌گونه که کوک یکی از سخنگویان اصلی مخالفت در برابر ادعاهای خاندان استیوارت برای قدرت مطلقه، در ۱۶۱۰ اعلام کرد: ۱. بیعت یا اطاعت اتباع از حاکم

◇
رخدادها و رویدادهای
آشوبناک سده هفدهم
انگلستان، بار دیگر
اهمیت تفوق و برتری
قانون بر حکومت را
برجسته و تقویت کرد؛
رویدادهایی که به واقعه
۱۶۹۷ منتهی شد که در آن
مقام پادشاهی را موکول
به تصویب پارلمان کرد و
«منشور توافق ۱۷۰۱» که
به قضات حقی دائمی
و غیرقابل سلب مستقل
از اراده پادشاهان اعطا
کرده و نظارت پارلمانی بر
حکومت را تثبیت کرد

بیان شده در اسناد شوند. آن زمان که کار اعتراضی مهاجرنشینان منجر به انقلاب شد، آموزه انقلابی آمریکایی به طور کلی در تداوم فلسفه انگلیسی و پیشینه تاریخی آن بود. کسانی که به تشریح نظریه سیاسی جنبش انقلابی مبادرت ورزیدند اصلاً مدعی این نبودند که نظرات و اندیشه‌هایشان تازه و بکر است. به عکس، جان آدامز به هنگام سخن گفتن از «اصول انقلابی» اذعان کرد که «این اصول همان اصول ارسطو و افلاطون هستند؛ همان اصول لیویوس و سیسرون؛ همان اصول سیدنی هرینگتون و لاک؛ همان اصول طبیعت و عقل ازلی و ابدی؛ همان اصولی که کل حکومت ناظر بر ما مبتنی بر آن است». البته این موضوع کاملاً قابل فهم است که رهبران یک انقلاب به اصولی متوسل شوند که برایشان آشنا باشد. اندیشه‌های قانون طبیعی و قرارداد اجتماعی که در لایحه استقلال به بیان درآمد، دقیقاً به این جهت در میان مردم مقبولیت عام پیدا کرد که اندیشه‌هایی کاملاً آشنا بودند. باید گفت که سنگ بنای قانون‌سالاری آمریکایی، قانون اساسی مکتوب ملی ۱۷۸۷ بود، چون این سند ریشه‌هایی عمیق در اسطوره‌های پیچیده‌ای داشت که آموزه قانون عالی آمریکایی را واقعاً معنادار و مؤثر می‌کند. پیش از هر چیز باید گفت که پیش‌نویس قانون اساسی ملی به‌نحوی خاص توسط مجمع نمایندگان تهیه شد که برای این مقصود انتخاب شده بود و به‌نحو خاصی هم توسط مجمع‌های نمایندگان به تصویب رسید که برای این منظور خاص در ایالات، انتخاب شده بودند. این امر، تفاوت بسیار زیادی با فرایند معمولی قانون‌گذاری ملی دارد که در دست‌کنگره و رئیس‌جمهور است. علاوه بر این، قانون اساسی شیوه اصلاحی خاصی هم دارد که با رأی فوق‌العاده دوسوم اعضای کنگره و تأیید سه‌چهارم ایالات امکان‌پذیر است که با شیوه اصلاح قوانین عادی تفاوت دارد و امری پیچیده‌تر است. این رویه‌های خاص، بیش از پیش تمایز میان قانون اساسی و قانون وضعی را تشدید می‌کنند. دیگر تمهیدات قانون اساسی هم، برتری قانون اساسی را بر قانون وضعی عادی مؤکد می‌کنند. این‌گونه است که در بدایت قانون اساسی ایالات متحده آمده است: «ما مردم ایالات متحده، این قانون

انسان بود. لاک در مقام مدافع انقلاب ۱۶۸۸ نتیجه می‌گرفت که آن هنگام که حکومت از غایت اصلی خود فاصله می‌گیرد، مردم دوباره حق بنیان نهادن یک قرارداد اجتماعی تازه را به دست می‌آورند. بنابراین دولت متعهد و موظف به رعایت قانون است، قانونی که شرایط آن را قراردادی اجتماعی معین می‌کند که ناظر و حاکم بر قوانین و احکام حکومت است.

از نظر تاریخی، قانون‌سالاری آمریکایی از دیدگاه‌های حقوق‌دانان حقوق عرفی انگلستان و فیلسوفان قانون طبیعی و قرارداد اجتماعی سرچشمه گرفته است. در دوره‌ای که آمریکا تحت قیمومیت انگلستان بود، مهاجرنشین‌های آمریکایی در مجادلات دنباله‌دار خود با حکومت لندن، در پی صیانت و حراست از چیزی بودند که به نظر ایشان حقوق آن‌ها در منشورهای مهاجرنشینی بود و در نتیجه آموخته شده بودند که متوسل به قانون عالی

در واقع، قانون اساسی معیاری برای سنجش میزان عادلانه بودن احکام و اقدامات دولتی است؛ معیاری که نه تنها برای همه عوامل نظام سیاسی الزام‌آور است بلکه حتی مستقل از اراده اکثریت جاری مردم است





اگر شق اول درست باشد پس قانون عادی مغایر با قانون اساسی، قانون نیست؛ اگر شق دوم درست باشد، در این صورت قانون‌های اساسی مکتوب تلاش‌هایی بی‌هوده از سوی مردم برای محدود کردن قدرتی هستند که طبیعتشان محدودیت‌پذیر نیست».

جان مارشال بر این عقیده بود که هدف از تدوین قانون اساسی مکتوب این است که ملت یک قانون «بنیادین و برتر» داشته باشد. او در ادامه می‌گوید: «این قطعاً در حوزه بخش قضایی و از وظایف آن است که بگوید قانون چیست. آن‌هایی که قانون را بر موارد خاص اعمال می‌کنند ضرورتاً باید این قاعده را تشریح و تفسیر کنند. اگر دو قانون با هم در تضاد قرار بگیرند دادگاه‌ها باید در مورد کارکرد هر یک تصمیم بگیرند بنابراین اگر قانونی در تضاد با قانون اساسی قرار گیرد؛ و اگر قانون عادی و قانون اساسی در یک مورد خاص مصداق داشته باشند، چنان‌که دادگاه مجبور باشد تصمیمی مطابق با قانون عادی بگیرد و قانون

اساسی را برای ایالات متحده آمریکا مقرر و وضع می‌کنیم». این عبارت با این انگاره مورد پذیرش عموم همخوان است که مردم منبع واقعی و اصلی هرگونه اقتدار و فرمانروایی دولت هستند و دولت کارگزار آن‌هاست، نه اربابشان. نیز دولت بر اراده مردم استوار است. افزون بر این، ماده شش قانون اساسی اعلام می‌کند که این قانون اساسی قانون عالی مملکت خواهد بود و در ادامه می‌گوید که قضا در هر ایالتی علی‌رغم هرگونه مقررات مغایر قوانین اساسی و عادی ایالات، مکلف به رعایت این قانون اساسی هستند و قید می‌کند که مقامات ملی و ایالتی باید سوگند یاد کنند که پشتیبان این قانون اساسی هستند. همچنین همه مقامات کشوری ایالات متحده طبق بند ۴ ماده ۲ در صورت خیانت به اعتماد مردم قابل استیضاح می‌باشند. و سرانجام، قانون اساسی از طریق حق تجدیدنظر قضا در قانون در مقام قانون عالی قابلیت اجرا پیدا می‌کند. (حق تجدیدنظر قضا در قانون به این معنی است که قضا و نهایتاً قضاوت دیوان عالی ایالات متحده این قدرت را دارند که جلوی تنفیذ و اجرای احکام قانونی یا اجرایی را در صورتی بگیرند که این احکام به نظرشان مغایر قانون اساسی باشد). درست است که در قانون اساسی حق تجدیدنظر قضا در قانون به صراحت قید نشده است اما در تاریخچه این سند در همان آغاز به صورت پیامد طبیعی آموزه قانون عالی و تجربه دوره مهاجرنشینی تثبیت شد. این مسئله که دادگاه‌ها حق تجدیدنظر در قانون را دارند، اولین بار در رویه قضایی دیوان عالی ایالات متحده در ۱۸۰۳ به وسیله رئیس دیوان عالی جان مارشال در پرونده مشهور ماربری علیه مدیسون تثبیت شد. در نظر مارشال، گزینه پیش روی دیوان یک گزینه ساده بود: یا قانون اساسی جلوی هر حکم قانونی ردکننده آن را می‌گیرد یا به عکس، قوه مقننه می‌تواند با قانون‌گذاری عادی قانون اساسی را تغییر دهد. قاضی مارشال اصرار داشت که هیچ راه بینابینی میان این دو بدیل وجود ندارد: «یا قانون اساسی، قانون برتر عالی است که با قوانین عادی نمی‌توان تغییرش داد، یا هم‌تراز با قوانین عادی است و مثل دیگر قوانین و احکام هرگاه که قوه مقننه بخواهد تغییرش دهد قابل تغییر است.

در حکم قاضی دیویس آمده است: «قانون اساسی ایالات متحده قانونی است برای حاکمان و مردم چه در زمان جنگ چه در زمان صلح و محدودهٔ حراست و حفاظت آن در بردارندهٔ تمامی طبقات و افسار در همهٔ زمان‌ها و همهٔ شرایط می‌شود. هیچ آموزه‌ای خطرناک‌تر از نتیجهٔ این اندیشهٔ بشر نبوده است که در شرایط بسیار اضطراری و ویژهٔ دولت می‌توان هر یک از مقررات قانون اساسی را به حال تعلیق درآورد. چنین آموزه‌ای به‌طور مستقیم منجر به آنارشی و استبداد می‌شود...».

ماهیت نظریهٔ قانون‌سالاری در این نظر قاضی دیوان عالی، هیوز در پروندهٔ معروف De Jonge v. Oregon در ۱۹۳۷ چنین بیان کرده است: «هر چه اهمیت محافظت و حراست جامعه در برابر تحریکات به برانداختن نهادها با زور و خشونت بیشتر باشد نیاز ما به حفظ تمام و کمال و بی نقض حقوق مصرح در قانون اساسی، یعنی حق آزادی بیان، مطبوعات آزاد و تجمع آزادانه ضروری‌تر و حیاتی‌تر می‌شود تا بتوانیم فرصت لازم را برای بحث سیاسی آزادانه تثبیت کنیم تا دولت پاسخگوی ارادهٔ مردم باشد و تغییرات مطلوب از طریق مسیره‌های مسالمت‌آمیز حاصل شود. امنیت جمهوری و بنیان حکومت قانون‌سالار در همین است.».

مفهوم قانون‌سالاری از زاویه‌ای دیگر توسط قاضی جکسون در پروندهٔ Flag Salute در ۱۹۴۳

اساسی را کنار بگذارد؛ یا تصمیمی مطابق با قانون اساسی بگیرد و قانون عادی را نادیده بگیرد؛ دادگاه باید معین کند که کدام‌یک از این قواعد متضاد در آن مورد خاص مصداق دارد. این دقیقاً ذات وظیفهٔ قضایی است. بنابراین، اگر دادگاه‌ها باید قانون اساسی را مقدم بدانند و قانون اساسی، برتر و بالاتر از هر قانون عادی مصوب قوهٔ مقننه است، آنچه باید در موارد و پرونده‌های خاصی که هر دو قانون اساسی و قانون عادی در موردشان مصداق دارد حاکم باشد، قانون اساسی است و نه هر قانون عادی مصوب قوهٔ مقننه.».

به هر میزان که استحکام و قوت این استدلال قابل مناقشه باشد، چنان‌که مورد مناقشه هم قرار گرفته است، این جنبه از قانون اساسی در مقام قانون عالی قابل تنفیذ در دستگاه قضایی در تاریخ سال‌های بعد آمریکا، تقوُّق یافته است. حق تجدیدنظر قضایی در قانون توسط قوهٔ قضایی مستقل یعنی قوهٔ قضاییه‌ای مستقل از شاخه‌های سیاسی دولت، عنصری غیرقابل چشم‌پوشی در قانون‌سالاری آمریکایی است.

بر این جنبه از قانون‌سالاری، بسیاری از اعضای دیوان عالی ایالات متحده بارها صخه گذاشته و آن را به بیان درآورده‌اند. به‌عنوان مثال، در پروندهٔ دوران‌ساز Ex parte Milligan که در ۱۸۶۶ مطرح شد، رأی صادره چنین بود که قانون اساسی، قانون عالی مملکت است حتی در زمان جنگ.

باور به قانون اساسی، به هیچ‌وجه اندیشه‌ای مدرن و تازه نیست چراکه مفهوم یک قانون عالی که هنجارهای بنیادین جامعه‌ای سیاسی را بیان می‌کند قدمتی به اندازهٔ قدمت خود تمدن غربی دارد. اینکه حق و عدالت معیارهایی دارد که فراتر از مقامات دولتی و حتی فراتر از اکثریت مردمی است و آنان را مهار می‌کند، نشانگر یک عنصر بسیار مهم در جستجوی بی‌پایان بشر برای رسیدن به یک زندگی خوب است



چنین بیان شده است: «هدف اعلامیه حقوق برکنار نگه داشتن پاره‌های موضوعات از نوسانات مناقشات سیاسی و قرار دادن آن‌ها دور از دسترس اکثریت‌ها و مقامات و تثبیت آن‌ها در مقام اصول قانونی قابل اعمال توسط دادگاه‌ها بوده است. حق زندگی، آزادی و مالکیت، حق آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی عبادت و تجمع و دیگر حقوق بنیادین را نمی‌توان به رأی گذاشت؛ این حقوق به هیچ‌وجه ارتباطی به نتیجه انتخابات از هر نوعش، ندارند.»

این گفته و حکم در واقع قلب تپنده مفهوم قانون‌سالاری آمریکایی است. به این معنا که می‌گوید قانون اساسی، قانون مکتوب بنیادین الزام‌آوری است که بالاتر و مافوق همه دیگر اشکال قانون است. در واقع، قانون اساسی معیاری برای سنجش میزان عادلانه بودن احکام و اقدامات دولتی است؛ معیاری که نه تنها برای همه عاملان نظام سیاسی الزام‌آور است بلکه حتی مستقل از اراده اکثریت جاری مردم است. درست است که نظام آمریکا متعهد به حاکمیت اکثریت است زیرا حاکمیت اکثریت بر حاکمیت نخبگان یا حاکمیت بنا به حق الهی ارجحیت دارد اما در عین حال متعهد به این حکم هم هست که حکومت باید علی‌رغم حاکمیت اکثریت، عادلانه و منصفانه باشد. چنین اهدافی از طرق مختلف پی گرفته می‌شوند از جمله از طریق حق تجدیدنظر قضایی در قانون توسط دستگاه قضایی مستقل، «اعلامیه حقوق» قابل تنفیذ و اجرا، ضمانت برابری در برابر قانون، پخش قدرت حکومتی از طریق فدرالیسم سرزمینی و تفکیک کارکردی قوا و مهار و موازنه و اینکه نیروی لشکری پیرو و تابع نیروی کشوری بشود. دولت مکلف به رعایت قانون بنیادین است و نمی‌توان دست به تغییر قانون اساسی زد مگر به راه و روش خاص خودش. قانون‌سالاری آمریکایی، موفقیت چشمگیری داشته است، البته اگر موفقیت را با معیارهایی نظیر طول عمر و اجماع بسنجیم، قانون اساسی آمریکا قدیمی‌ترین قانون اساسی ملّی مکتوب است که امروزه همچنان رایج است و مورد استفاده قرار می‌گیرد. همچنین که صرف بقا و دوام، خود نشانه و علامت بارزی به جهت توفیق و موفقیت در جهان پیچیده و دشوار دولت است. سوای از این، قدمت و طول

عمر، خود به تنهایی موجب برانگیختن احترام است. اگرچه احترام و حرمت قانون اساسی ایالات متحده را می‌توان به منابع و عوامل متعدّد دیگر نیز نسبت داد. قانون اساسی ایالات متحده که اعتبارش نشئت گرفته از اقتدار مستحکم «ما مردم» است، به دست کنوانسیون تهیه شد که شامل محترم‌ترین قهرمانان ملّی بود. نکته مهم اینجاست که این قانون از طریق اقتدار خارجی بر مردم تحمیل نشد بلکه به عکس حاصل اراده آزاد مردم بود. در دوره‌ای که باور عمومی حامل این انگاره بود که تنها قرارداد اجتماعی است که به دولت مشروعیت می‌بخشد، به قانون اساسی در مقام یک سند مکتوب، از همان آغاز به چشم الگوی دقیق آنچه یک قرارداد اجتماعی سالم و صحیح باید بگوید نگریسته می‌شد. بسیاری موفقیت اقتصاد آمریکا را ناشی از موفقیت قانون اساسی آن دانسته و چنین گفته‌اند که این دو در تعامل با یکدیگر هستند. فراتر از همه، دلیل توفیق قانون‌سالاری آمریکا به اجماع مردمی عامی است که پشتیبان آن بوده است. البته این اصلاً به این معنی نیست که مردم آمریکا بر سر همه چیز با یکدیگر توافق داشته‌اند چرا که چنین توافقی هرگز در هیچ کجا وجود نداشته است.

اما به این معنا هست که نهادها و رویه‌های پایه‌ای اهمیت فراوانی دارند و می‌توانند بر سر مسائلی که انسان‌ها بر سر آن‌ها ستیز دارند، روندهایی را ایجاد کنند که مورد پذیرش همگانی بوده است. اجماع حداقلی برای تحکیم پایه‌های قانون اساسی تنها زمانی میسر می‌گردد که توافق گسترده‌ای در مورد مسائلی حیاتی مثل خود رژیم سیاسی، شکل حکومت، شیوه‌های پایه‌ای اتخاذ تصمیمات سیاسی و عدول از آن‌ها و اهداف بنیادین جامعه وجود داشته باشد.

تفاوت‌های زیادی میان قانون‌های اساسی کشورهای مختلف هم از نظر سبک و هم از نظر محتوا وجود دارد. در واقع، بریتانیای کبیر تا به امروز فاقد یک سند واحد است که بتوان به آن نام قانون اساسی داد و به همین دلیل، تبدیل به عرف زبانی شده است که قانون اساسی بریتانیا را قانون اساسی نامکتوب بنامند. البته، این سخنی بسیار گمراه‌کننده است چرا که بسیاری

در حکم قاضی دیویس آمده است: «قانون اساسی ایالات متحده قانونی است برای حاکمان و مردم چه در زمان جنگ چه در زمان صلح و محدوده حراست و حفاظت آن در بردارنده تمامی طبقات و اقشار در همه زمان‌ها و همه شرایط می‌شود. هیچ آموزه‌ای خطرناک‌تر از نتیجه این اندیشه بشر نبوده است که در شرایط بسیار اضطراری و ویژه دولت می‌توان هر یک از مقررات قانون اساسی را به حال تعلیق درآورد. چنین آموزه‌ای به طور مستقیم منجر به آنارشی و استبداد می‌شود...»



شده‌اند که دیگر ضرورتی حس نشده است که قانون اساسی بنیادین مملکت به‌صورت قوانین مدون و مکتوب درآید.

چنین است که غالب پژوهشگران حقوق اساسی با این نکته و پیام گلدستون که در ۱۸۷۸ بیان کرده است، توافق دارند که قانون اساسی بریتانیا «ظریف‌ترین ارگان‌سیمی است که از بطن تاریخ در حال پیشرفت و از پس بارداری طولانی آن زاده شده است».

میان قانون اساسی انگلستان و قانون اساسی آمریکا تفاوتی مهم‌تر از صرف فرم و سبک وجود دارد و آن اصل تفوق پارلمان در بریتانیاست. از منظر قانون اساسی بنیادین، تفوق پارلمان به این معناست که دادگاه‌های مملکت نمی‌توانند از تنفیذ احکام پارلمان به دلیل ناسازگاری با قانون اساسی سرباز زنند. البته اصطلاح «تناقض و ناسازگاری» با قانون اساسی در بریتانیا برای توصیف قوانینی که به نظر می‌آید مغایر با قوانین پایه‌ای مملکت است به کار برده می‌شود اما این اصطلاح در بریتانیا آن بار حقوقی را دارا نیست که در ایالات متحده دارد. پارلمان قوه برتر است؛ از این جهت که تمامی مصوبات آن حکم قانون را دارند. این بدان معنا نیست که دادگاه‌های انگلستان فاقد قدرت هستند زیرا مسئولیت تفسیر قوانین وضع شده بر عهده دادگاه‌هاست. با توجه به این واقعیت که پارلمان انگلستان بسیار کمتر از کنگره آمریکا قانون‌گذاری می‌کند و معمولاً قدرت قضایی تفسیر قوانین وضع شده را نباید دست کم گرفت.

بسیاری از کشورهای تازه تأسیس آفریقایی و آسیایی در سده بیستم نیز احساس کرده‌اند که باید قوانین اساسی رسمی و مکتوبی را اختیار کنند. هرچند، دولت اسرائیل ترجیح داده است که از نمونه انگلستان پیروی کند. اسرائیل کشوری است که فاقد سندی رسمی به نام قانون اساسی است و اصل برتری پارلمان را پذیرفته است زیرا دادگاه‌های اسرائیل حق تجدیدنظر قضایی در قانون را ندارند. از سوی دیگر، در دوران مدرن و در قاره اروپا، برخورداری از قانون اساسی مکتوب، تبدیل به سنتی غالب شده است، اما معمولاً بدون تنفیذ قضایی. ولی در قانون اساسی ۱۹۴۸ آلمان غربی یک

از بخش‌های این قانون اساسی مکتوب است، به این دلیل که بدون استثنا به اسنادی نظیر «منشور کبیر آزادی» (۱۲۱۵)، «قانون دستور احضار زندانی» (۱۶۴۱)، «اعلامیه حقوق» (۱۶۸۹)، «منشور توافق» (۱۷۰۱)، «منشور اتحاد» (۱۷۰۷)، «منشور پارلمان» (۱۹۱۱) و اسناد دیگر، مقام و موقعیت قانون اساسی داده می‌شود. همه این اسناد مکتوب، بنا به توافق همگان بخش‌هایی از قانون اساسی بریتانیا هستند. اما این قانون اساسی، شامل چیزهای بسیار دیگری هم هست. مهم‌تر از همه، قواعد حقوق عرفی و آداب و رسوم جاافتاده در مسائل پایه‌ای نظیر مسئولیت وزیران در برابر مجلس عوام که درست مثل خود قوانین رسمی به‌دقت هرچه تمام‌تر رعایت می‌گردند. در دوره آشفته و انقلابی عصر کرامول تلاش‌های بسیاری صورت گرفت تا موازنه‌ای میان امتیازات ویژه حاکم با امتیازات پارلمان، به مدد نوعی قانون اساسی مکتوب، برقرار ساخت. اما جملگی این تلاش‌ها به شکست انجامید و با مرگ کرامول، به‌سرعت پادشاهی بازگردانده شد. از آن زمان تا کنون، آن محدودیت‌هایی که بخش‌های سنتی قانون اساسی انگلستان بر حاکمیت خودسرانه تحمیل می‌کنند چنان روشن ترسیم و چنان مؤثر به کار گرفته

قانون اساسی ایالات متحده که اعتبارش نشئت گرفته از اقتدار مستحکم «ما مردم» است، به دست کنوانسیون تهیه شد که شامل محترم‌ترین قهرمانان ملی بود. نکته مهم اینجاست که این قانون از طریق اقتدار خارجی بر مردم تحمیل نشد بلکه به عکس حاصل اراده آزاد مردم بود



دادگاه قانون اساسی^۱ با حق قضایی تجدیدنظر در قانون پیش‌بینی شده است. دیوان عالی کانادا نیز چنین حق و اختیاراتی دارد. قانون اساسی دوگلی فرانسه (۱۹۵۸) یک شورای قانون اساسی ۲ خلق کرد که حق دارد پیش از تصویب اعلام کند قوانین «طبیعی» و وضع‌شده پارلمان ناسازگار با قانون اساسی است و قوانین عادی که رئیس‌جمهور یا پارلمان برایش ارسال می‌کنند بی‌اعتبار است. اما این شورا، یک دادگاه و محکمه واقعی نیست و بخشی از قوه قضاییه به حساب نمی‌آید؛ افراد و گروه‌ها به آن دسترسی ندارند و به دادخواست‌های دادگاه‌های پایین‌تر در آن رسیدگی نمی‌شود. ولی فقدان حق تجدیدنظر قضایی در قانون چنان که از نمونه‌های اسرائیل و انگلستان برمی‌آید، به معنای فقدان قانون‌سالاری نیست.

وجود قوه قضاییه مستقل دارای حق تجدیدنظر قضایی در قانون، البته به نحوی مؤثر می‌تواند اعمال قدرت دولتی را محدود کند اما ابزارهای دیگری نیز در کار است که می‌تواند قانون‌سالاری را عملی و دارای حیات کند. از جمله این ابزارها می‌توان به انتخابات دوره‌ای، مطبوعات آزاد، احزاب سیاسی مخالف و عناصر گوناگون مسئولیت سیاسی اشاره داشت. به‌عنوان نمونه، در بریتانیا قانون‌سالاری به‌عنوان حفاظی در برابر استفاده خودسرانه از اقتدار و فرمانروایی نیرویی زنده و بالفعل است زیرا انتخاب‌کنندگانی آگاه، قانون اساسی و اصالت آن را پذیرفته‌اند، انتخاب‌کنندگانی که از این قدرت برخوردارند تا با رأی خود هر دولتی را که به اقتضات قانون اساسی عمل نکند برکنار سازند.

با این‌همه، هر شکل خاصی که قانون اساسی برای دولت یا نظام سیاسی ترسیم کند، به هر حال مینا و سنگ‌بنای قانون‌سالاری است البته به‌استثنای کشورهایی که در آن‌ها قوانین اساسی مکتوب، تنها یک ظاهرسازی بدون ضمانت اجرا هستند. قانون‌سالاری در مقام نظر و عمل، مظهر این اصل است که در کشورهایی تحت حاکمیت درست و بسامان، برای کسانی که قدرت سیاسی را در دست دارند، حدود و ثغوری مقرر می‌شود و این حدود و ثغور در مجموعه قوانینی عالی می‌آید که به‌طور مختلف، چه قضایی و چه سیاسی، قابل تنفیذ هستند. باور به قانون اساسی، به‌هیچ‌وجه اندیشه‌ای مدرن و تازه نیست چرا که مفهوم یک قانون عالی که هنجارهای بنیادین جامعه‌ای سیاسی را بیان می‌کند قدمتی به‌اندازه قدمت خود تمدن غربی دارد. اینکه حق و عدالت معیارهایی دارد که فراتر از مقامات دولتی و حتی فراتر از اکثریت مردمی است و آنان را مهار می‌کند، نشانگر یک عنصر بسیار مهم در جستجوی بی‌پایان بشر برای رسیدن به یک زندگی خوب است.

وجود قوه قضاییه مستقل دارای حق تجدیدنظر قضایی در قانون، البته به نحوی مؤثر می‌تواند اعمال قدرت دولتی را محدود کند اما ابزارهای دیگری نیز در کار است که می‌تواند قانون‌سالاری را عملی و دارای حیات کند. از جمله این ابزارها می‌توان به انتخابات دوره‌ای، مطبوعات آزاد، احزاب سیاسی مخالف و عناصر گوناگون مسئولیت سیاسی اشاره داشت. به‌عنوان نمونه، در بریتانیا قانون‌سالاری به‌عنوان حفاظی در برابر استفاده خودسرانه از اقتدار و فرمانروایی نیرویی زنده و بالفعل است زیرا انتخاب‌کنندگانی آگاه، قانون اساسی و اصالت آن را پذیرفته‌اند، انتخاب‌کنندگانی که از این قدرت برخوردارند تا با رأی خود هر دولتی را که به اقتضات قانون اساسی عمل نکند برکنار سازند.

قانون اساسی، چیزی بیش از یک سند است و حتی در کشورهایی که دارای حق تجدیدنظر قضایی در قانون هستند، این سند چیزی بیش از یک قانون است. قانون اساسی قیود و محدودیت‌هایی را بر حکومت تحمیل می‌کند اما در عین حال به قدرت آن مشروعیت می‌بخشد. همچنین باید قانون اساسی را سابقه تجارب ملی و نماد آرزوهای ملت دانست. قانون اساسی این کارکرد مهم را هم دارد که آرمانهای جامعه و اهداف اقتصادی و اجتماعی آن را بیان کند و چکیده آسان‌یاب و آسان‌خوان اهداف و اصول بنیادین ملت است که

قانون اساسی، چیزی بیش از یک سند است و حتی در کشورهایی که دارای حق تجدیدنظر قضایی در قانون هستند، این سند چیزی بیش از یک قانون است. قانون اساسی قیود و محدودیت‌هایی را بر حکومت تحمیل می‌کند اما در عین حال به قدرت آن مشروعیت می‌بخشد. همچنین باید قانون اساسی را سابقه تجارب ملی و نماد آرزوهای ملت دانست. قانون اساسی این کارکرد مهم را هم دارد که آرمانهای جامعه و اهداف اقتصادی و اجتماعی آن را بیان کند و چکیده آسان‌یاب و آسان‌خوان اهداف و اصول بنیادین ملت است که

◇
در دوره‌ای که باور عمومی حامل این انگاره بود که تنها قرارداد اجتماعی است که به دولت مشروعیت می‌بخشد، به قانون اساسی در مقام یک سند مکتوب، از همان آغاز به چشم الگوی دقیق آنچه یک قرارداد اجتماعی سالم و صحیح باید بگوید نگریسته می‌شد. بسیاری موفقیت اقتصاد آمریکا را ناشی از موفقیت قانون اساسی آن دانسته و چنین گفته‌اند که این دو در تعامل با یکدیگر هستند. فراتر از همه، دلیل توفیق قانون‌سالاری آمریکا به اجماع مردمی عامی است که پشتیبان آن بوده است



اجزای تحدید و توزیع اقتدار در نظریهٔ مشروطه

ام. جی. سی. وایل
مترجم: راستین بخارایی

در حوزه تاریخ اندیشه سیاسی همواره تحدید و توزیع اقتدار را مهم‌ترین جزء نظریه دولت مشروطه می‌دانند چرا که هواداران نظریه مشروطه، تحدید و توزیع قدرت و اقتدار سیاسی را در درجه نخست اهمیت قرار داده و بر آن تأکید کرده‌اند. چنان‌که می‌دانیم نظریات دیگر نیز خواهان تحدید قدرت بوده‌اند و این مهم تنها مختص نظریه مشروطیت نیست ولیکن آنچه این نظریه را از سایر نظریات متمایز می‌کند این است که در نظریه‌های دیگر، بحث محدودیت و ایجاد حدود، اولویت نخست نبوده‌اند. حال با توجه به سابقه بلندمدت عملکرد نظریه دولت مشروطه، خصلت و ماهیت محدودیت‌های مورد نظر نیز دستخوش تحول و دگرگونی گشته و جهد و تلاش‌های بسیاری نیز با هدف تحدید قدرت صورت پذیرفته است. ساده‌ترین تمایزی که می‌توان میان انواع محدودیت قائل شد، عطف نظر به این نکته است که در ادوار پیشین، نظریه دولت مشروطه بیشتر بر براهین تاریخی و حجّت‌های دینی استوار شده بود، حال آنکه اندیشه مشروطیت متأخر بیش از اتکای بر آن براهین، مبتنی بر استدلال عقلانی، اخلاقی و فلسفی می‌باشد.

نخستین مورد، به تحدیدات و تقیدات تاریخی و حقوقی اختصاص دارد. یکی از کهن‌ترین این محدودیت‌ها، متعلق به «اندیشه قانون و نظام‌نامه



مفهوم رسم و عرف، مفهومی لفظی و گریز یا است؛ به این معنی که کاربرد و اهمیت آن با تغییر حکومت تغییر می‌کند. این نکته مهمی است و نیاز به توضیح دارد. چنان‌که مبرهن است، موافقت پادشاه با لایحه پارلمانی در انگلستان رسمی به نسبت مستمر، جاری و جاافتاده است که تقریباً عموم مردم و گروه‌ها آن را پذیرفته و تصدیق کرده‌اند

افسانه‌های مربوط به اجداد زاهد و پرهیزگار به هم آمیزد. اگر بخواهیم در چارچوب منطق روزگار فعلی به استدلال اساسی این نظریه پردازیم، آن را واجد خصلتی محافظه کارانه خواهیم یافت. استدلال مربوطه، به صورت منسجم، نخستین بار توسط ادموند برک، متفکر محافظه کار انگلیسی ارائه شد و پس از او بسیاری از حامیان اندیشه محافظه کاری این استدلال را در بست و بالکل پذیرفته و خط آن را پی گرفتند.

استدلال مربوطه در نظریه برک ناظر بر توجه به شرایط پیدایی وضع موجود است و او بر این رأی تأکید می‌ورزد که ما می‌بایست همواره نسبت به نهادها، قوانین و رویه‌های مستقر در عطف با میراث گذشته تعصب و حمیت خاصی داشته باشیم، زیرا آن‌ها ماحصل عقل جمعی نسل‌های گذشته هستند و نه می‌توان و نه باید از کنار آن‌ها به سادگی عبور کرد. برک در تقابل با رادیکالیسم و ایدئولوژی‌های مدعی آرمان‌گرایی بر این نظر بود ما باید همواره «به نفع هر نظام حکومتی مستقر در برابر هر طرح تجربه نشده‌ای برای آینده تعصب داشته باشیم». مطابق نظر برک، قانون اساسی «عقل بدون تأمل» است، زیرا «در خارج از ذهن» قرار داشته و ممکن نیست بشود آن را از طریق قواعد عقل نقاد مورد ارزیابی قرار داد یا به دلخواه دگرگون ساخت. بدین ترتیب، قانون اساسی نتیجه تجربه سال‌های دراز بوده و حاصل اندیشه فلسفی یا امیال گذرای شهروندان نیست؛ به عبارتی، محصول انباشت تدریجی نظرات و تصمیمات در طی دورانی طولی. بنابراین اگر فیلسوفی و یا شهروندی خودکامه‌ای مدعی شود که قانون جدیدی خلق می‌کند، نظریه قانون اساسی که ما را نسبت به چنین ادعای هنگفتی دچار تردید و بدگمانی خواهد کرد در چنین شرایطی این امکان برای ما وجود ندارد که به صرف عدم اطلاع از منشأ قانون اساسی و نامعلومی پیدایشش، آن را زیر سؤال ببریم. بنابراین باید همان قانون را منبع قدرت و اقتدار به حساب آورد. قانون اساسی که به همین نام با کل جامعه یکی و یکسان است زیرا متضمن زندگی معمول و آداب رایج کل مردم است. فرانسوا هوتمان در فرانسه، نماینده اصلی نظریه قانون اساسی که به کندوکاو و جستجوی اصلیت و سرچشمه این قانون در قوانین قوم گوت در سده پنجم مشغول شد و بر نقش قانونی مجالس عمومی همچون طبقات سه گانه در ایجاد محدودیت برای قدرت حاکم اصرار می‌ورزید.

رسم، البته برخلاف مفهوم قانون اساسی که، فاقد هرگونه مضمون مذهبی یا رمزآمیز می‌باشند. هرچند که می‌توان رسم را در درون هرگونه نظام سیاسی پیدا کرد، اما در نظریه دولت مشروطه، نقش ویژه آن‌ها توسعه، تکمیل و تسهیل روندهای سیاسی و حقوقی است. رسم بدین معنی، محدودیت‌های چندانی مؤثری بر قدرت ایجاد نمی‌کنند، زیرا سیاستمداران از این توانایی برخوردارند تا به سهولت آن‌ها را بر حسب منافع خویش تغییر دهند

به عقیده هوتمان، نبود رایزنی و عدم مشاوره و حضور نگهبانان خارجی برای محافظت از حاکم، مهم‌ترین علائم حکومتی جبار و خودکامه هستند. از نظر او، به موجب قانون اساسی که قوم گوت «جامعه به طور کلی دارای حاکمیت واقعی و نهایی است و حکومت تنها از طریق ادامه تعادل قانون میان حاکم و شؤن اجتماعی می‌تواند غایتی را تحقق بخشد که برای تأمین آن تأسیس شده». در انگلستان، برخی از نظریه قانون اساسی که قوم گوت حمایت کردند و بعضی دیگر پذیرای اندیشه قانون اساسی قدیمی قوم ساکسون شدند. جنبش لولرها در قرن هفدهم و همچنین کسی چون تام پین^۲ در قرن بعد از نقض قانون اساسی قدیم به وسیله قوم مهاجم نرمن سخن گفتند. اعضای جنبش لولرها^۳ مانند اورتن، لیلبورن و وایلدن در باره فرمان کبیر آزادی^۴ و قانون اساسی قوم ساکسون بحث‌های مفصلی را پیش کشیدند. چنان‌که وودهاوس بیان می‌کند که موجی از ضدیت بر علیه نرمن‌ها در میان اعضای ارتش مدل جدید یا همان ارتش کرامول پدید آمد و ادوارد معترف به عنوان قهرمان فرقه پیورتن‌ها سر برآورد. نرمن‌ها حکومت نخستین انگلیس را نابود کرده و ملتی را به بردگی کشیده بودند؛ همه مبارزات ملت با پادشاهان برای آن بود که حقوق از دست رفته خود را به دست آورد. فرمان کبیر آزادی و سایر امتیازاتی که از پادشاهان گرفته شد جزئی از آزادی باز یافته بودند، برخی حتی معتقد به وجود قوانین اساسی بسیار که تری بودند که آن را منسوب و مربوط به عصر آرتور، پادشاه افسان‌های انگلستان و یا مربوط به دوران شکوفایی شهر تروا می‌دانستند. در طول دوره بحران تصفیه،^۵ بسیاری از اعلامیه‌ها و جزوه‌های سیاسی در دفاع از کهن‌سالی و قدمت نهاد پارلمان در مقابل نهاد سلطنت، اندیشه قانون اساسی عتیق را به کار بردند و سرچشمه آن را به اقوام دانمارکی و ساکسونی رساندند. یکی دیگر از نظریه‌های مشهوری که در آن ایام انگلستان دهان‌به‌دهان می‌گشت و در ارتباطی وثیق با اندیشه قانون اساسی کهن عنوان شد، نظریه حقوق عرفی بود. به گفته فیگیس این قانون اساسی از نظر اندیشمندان فرانسوی مانند دو مولن، سیسل و بُدن «در حاله‌ای از عظمت و افتخار ملفوف شده و متضمن عمیق‌ترین اصول و واضح‌ترین جلوه عقل آدمی و قانون طبیعی تعبیه شده در قلب انسان توسط خداوند بود». قانون عرفی در انگلستان اهمیت به‌سزایی داشت و





مرکب از رسوم و عادات اساسی و عمده‌ای بود که دادگاه‌ها به کار می‌بردند و قانون موضوعه یا مصوب پارلمان تنها به‌عنوان اعلام و ابراز رسوم مستقر و رایج تلقی می‌شد. مک ایلیون در کتاب «دادگاه عالی پارلمان و برتری آن» چنین استدلال کرد که در اواخر قرون وسطا، پارلمان صرفاً مجلس قانون‌گذاری نبود بلکه به‌خودی‌خود دادگاهی بود و قوانین مصوب آن در حکم تأیید و تأکید بر رویه‌های رایج تلقی می‌شدند. مطابق نظر او، تنها پس از آنکه در طی دوران پارلمان طولانی، حاکمیت در پارلمان متمرکز شد، نقش آن در قانون‌گذاری افزایش یافت؛ حتی در آن زمان نیز این موضوع به‌درستی فهمیده نشد. برخی دیگر، درباره این موضوع که تا چه اندازه قضات قرن پانزدهم عملاً قوانین مصوب پارلمان را به نفع قوانین عرفی ابطال می‌کردند، شک وارد کرده‌اند. اما هر جا که پای حقوق و آزادی‌های اتباع به‌ویژه در مورد مالکیت و آزادی شخصی در میان بود، معمولاً تفسیرهای قضایی فرض را بر این قرار می‌دادند که قوانین مصوب پارلمان مدافع چنین حقوقی هستند. بدین ترتیب، اقتدار و اعتبار قانون عرفی ناشی از سابقه تاریخی دراز آن و نیز ناشی از حکمت مافوق‌طبیعی شمرده می‌شد. چنین برداشت و تفسیری، هرازگاهی باعث برخورد نظریه حقوق عرفی با قدرت دستگاه سلطنتی می‌گردید. مشهورترین مثال در این خصوص، حکم سر ادوارد کوک در قضیه بُنهام^۶ بود که در آن قانون عرفی به‌عنوان مبنای قضاوت بر قانون پارلمان رجحان بخشیده شد.

ادوارد کوک بر سر همین حکم بود که با جیمز اول دچار اختلاف شخصی شد. در انگلستان چندین نسل پی‌درپی از حقوق دانان در چارچوب سنت حقوق عرفی پرورش یافتند. به‌گفته پااک، ایشان حقوق عرفی را مجموعه حقوق نانوشته و دارای قدمت و سابقه‌ای دوردست و ناشناخته^۷ می‌دانستند. بدین سان، چنان‌که پااکاک در مقاله دیگری استدلال می‌کند «می‌توان گفت که کل چهارچوب حقوق انگلیس و قانون اساسی آن - در این معنی که توزیع قدرت، اعمال و اجرای قانون به‌موجب قانون است - از ابتدای تاریخ انگلستان وجود داشته‌اند... تاریخ حقوقی آن کشور، بر اساس این فرضیه، عبارت از سلسله‌ای از اظهارات مکرر درباره کهن‌سال و قدمت قانون بوده است». چنین اندیشه‌هایی درباره حقوق عرفی جزئی از مکتب قانون اساسی کهن شد که در عصر خاندان استوارت

رواج داشت. نظریه قانون عرفی همچنین شالوده و بنیان افکار و اقوال آدموند برک واقع شد و آن را شکل داد. اگرچه، همان‌طور که پااکاک یادآور می‌شود، درباره معلومی یا نامعلومی سرچشمه این قانون، جدال و مناقشه بسیاری در جریان بود. آن هنگام که برک بر سر ناشناختنی بودن سرچشمه قانون عرفی اصرار و ابرام داشت، کسانی دیگر به‌جدا مدعی بودند که می‌توان به مدد و یاری «عقلانیت صحیح و کامل» به اصول اولیه آن دست یافت و از آن طریق به چگونگی انحراف امور واقع از آن اصول پی برد. قطع نظر از این مناقشه، درخصوص اعتبار اصول اولیه مندرج در حقوق عرفی تردیدی وجود نداشت، چنان‌که جان وایلدمن یکی از رهبران جنبش لولرها در جزوه‌ای که با عنوان «آزادی‌های شهر لندن با برهان آگاهانه‌ای درباره قانون و عقل» نوشت «به نظر من می‌توان چنین بیان داشت که هیچ قدرتی نباید آنچه را که مبتنی بر حقوق عرفی واقعی انگلستان

◇
بر اساس نظریه دولت مشروطه، نیکوترین و ستوده‌ترین دولت، دولت محدود و مشروط به قانون است که حقوق طبیعی را مورد التفات قرار می‌دهد



یعنی حقوقی است که به گفته سرداورد کوک عین عقلانیت درست است، تغییر دهد... زیرا اگر ما به تصدیق و تأیید چنین اقدامی مبادرت ورزیم، در آن صورت تناقض را تصدیق کرده و گفته‌ایم که استدلال و تعقل درست درباره حق ممکن است به وسیله تعقل درست تغییر یابد». بدین سان، حقوق عرفی خود متضمن «عقلانیت کامل و تعقل درست» است.

یکی دیگر از محدودیت‌های تاریخی بر قدرت، عرف و رسوم است. باید گفت که مفهوم رسم و عرف که رابطه نزدیکی نیز با سنت قانون اساسی کهن و حقوق عرفی دارد، در طی قرن هجدهم پدیدار شد. مفهوم رسم و عرف، مفهومی لغزنده و گریزنا است؛ به این معنی که کاربرد و اهمیت آن با تغییر حکومت تغییر می‌کند. این نکته مهمی است و نیاز به توضیح دارد.

چنان که مبرهن است، موافقت پادشاه با لایحه پارلمانی در انگلستان رسمی به نسبت مستمر، جاری و جاافتاده است که تقریباً عموم مردم و گروه‌ها آن را پذیرفته و تصدیق کرده‌اند. رسوم دیگر در ایام و مواقع خاصی اهمیت پیدا می‌کند و ممکن است صورت قانونی به خود بگیرند. نمونه مشهور این مورد، سلب قدرت از مجلس لردان انگلیس در ۱۹۱۱ درباره لایحه‌های مالی است که به صورت «لایحه پارلمان» جنبه رسمی یافت. برخی از رسوم مانند مسئولیت جمعی کابینه، موضوع تفسیرهای گوناگون بوده‌اند و برخی دیگر را نیز باید به کلی منسوخ شده دانست. در خصوص معنای رسم، نظرات مختلفی ارائه شده است و چه بسا بتوان آن را به عنوان «قاعده‌ای الزام‌آور» و یا قاعده‌ای رفتاری تعریف کرد که اشخاص درگیر در امر اجرای قانون اساسی آن را الزام‌آور می‌دانند. به بیانی، رسم به معنی شیوه معمول انجام دادن امور^۱ و یا شیوه عملی است که در طول زمان معمول بوده و در نتیجه به عنوان هنجاری مقبول تلقی می‌شود. ویر^۲ دو نوع قاعده‌های غیرحقوقی را از یکدیگر متمایز می‌کند: یکی، رسوم که الزام‌آور هستند و دیگری، عادات که شیوه‌های عمل غیرالزام‌آور به حساب می‌آیند. بدین ترتیب، قواعد مرسوم باعث تعهد و تکلیف می‌گردند در حالی که عادات صرفاً به توصیف رویه‌های معمول می‌پردازند. اما این تمایز را نمی‌توان آن‌چنان که باید و شاید، بسنده و راضی کننده دانست. خط فاصل میان قواعد الزام‌آور و عادات به عنوان توصیف رویه‌های معمول چندان روشن نیست و میان آن دو تداخل قابل توجهی وجود

دارد. بسیاری از آنچه رسوم خوانده می‌شوند، همچون مسئولیت جمعی کابینه، از جنبه‌ای بی‌بهره از وجه الزام‌آوری هستند. خواهی نخواهی، رسوم به موجب قانون لازم‌الاجرا نیستند؛ هر چند که این امکان وجود دارد که در نتیجه عدم اجرای پاره‌ای رسوم، مشکلات حقوقی پدیدار شود. به عنوان مثال، در صورتی که پارلمان حداقل سالی یک بار تشکیل نشود، مشکل هزینه‌های غیرقانونی پیش می‌آید. شباهت میان رسم و حقوق عرفی و قانون اساسی کهن در مجموعه براهینی نهفته است که به منظور موجه‌سازی قدرت و اقتدار مورد استفاده قرار می‌گیرند. هر سه بر اساس سابقه طولانی استعمال و کاربردی که داشته‌اند در عمل توجیه می‌شوند.

در چنین سیاق معنایی، رسوم در موازات قوانین عرفی قرار می‌گیرند. البته لازم به ذکر است که رسوم بیشتر ناظر به نتیجه کار و عملکرد پارلمان‌ها می‌باشند، در حالی که حقوق عرفی عرصه گسترده‌تری دارد. غالباً، در خصوص رسوم این گونه حجت می‌آورند که سابقه طولانی استفاده و کاربرد آن‌ها از این موضوع حکایت دارد که دارای کار و عمل ویژه و نقش مشخصی در فرایند حکومت هستند. رسوم، البته برخلاف مفهوم قانون اساسی کهن، فاقد هرگونه مضمون مذهبی یا رمزآمیز می‌باشند. هر چند که می‌توان رسوم را در درون هرگونه نظام سیاسی پیدا کرد، اما در نظریه دولت مشروطه، نقش ویژه آن‌ها توسعه، تکمیل و تسهیل روندهای سیاسی و حقوقی است. رسوم بدین معنی، محدودیت‌های چندان مؤثری بر قدرت ایجاد نمی‌کنند، زیرا سیاست‌مداران از این توانایی برخوردارند تا به سهولت آن‌ها را برحسب منافع خویش تغییر دهند. این نکته در مورد رسوم البته تا حدودی درست است، لیکن در مورد قوانین اساسی مکتوب نیز می‌توان همین سخن را بیان نمود. در واقع، ممکن است رسوم به دلیل کاستی و نارسایی قوانین اساسی مدون پدید آیند. سومین قید مهم تاریخی، «سند مکتوب» است. یکی از مشکلاتی که همواره درباره مفاهیمی مثل قانون اساسی کهن، قانون بنیادی و نظایر آن وجود دارد، دلخواهی بودن و تفسیر منعندی آن‌ها به دلیل ابهام و تا اندازه‌ای ویژگی رمزآلودشان است. چنان که چارلز اول و لویی چهاردهم هر دو در ظاهر به تکریم قانون بنیادی پرداخته و آن را پاس می‌داشتند. به عبارت دیگر، این امکان وجود دارد که به راحتی بتوان قانون اساسی را با

همین عیوب و نقصان‌های بالقوه رسوم و قانون اساسی کهن باعث شد تا بسیاری در قرن هجدهم به جانب اتخاذ قانون اساسی مدون گرایش یابند. از نظرگاه هواداران و مدافعان قانون اساسی مدون، مزیت سند مکتوب و مدون این است که چنین قانونی مرجع مشخصی به دست می‌دهد و در برابر تغییر و تفسیر دلخواهان، مصونیت دارد



است، زمان زیادی طول کشید تا چنین سنتی در زمینه قانون اساسی پدید آمد. از سوی دیگر، تدوین و نگارش سند یا مجموعه قوانینی به عنوان قانون اساسی بسیار آسان تر و سریع تر بود. البته اعتبار چنین قانونی و اطاعت از آن موضوع دیگری بود. قرون هجدهم و نوزدهم، دوره‌های اوج نگارش و تدوین اسناد قانون اساسی بود و این خواست در قرن بیستم نیز تداوم داشت. میثاق جامعه ملل، منشور ملل متحد و منشور اروپایی حقوق بشر (که به نظر بعضی بایستی در حقوق انگلیس درج گردد) محصول همین سنت تدوین قوانین اساسی اما در سطحی جهانی است. برخی کشورهای دیگر نظیر هندوستان، در دوره پس از جنگ جهانی دوم بود که به تدوین قوانین اساسی همت گماردند.



منافع حاکمی خودکامه منطبق ساخت. همین گفته در مورد بسیاری از رسوم نیز صادق است. برای مثال سخن بیراهی نیست اگر گفته شود رسم مسئولیت جمعی کابینه در انگلستان امروز نیز به نفع قوه مجریه عمل می‌کند زیرا این یکپارچگی کابینه موجب اقداماتی می‌گردد که از نظر مردم ناخوشایند فرض می‌شود. چنان که دایسی بیان داشته، حُسن و مزیت «رسم» در انعطاف‌پذیری و نرمش آن است. با این حال، همین مزیت، چنان که صاحب‌نظری در مورد قانون اساسی انگلستان نظر داده، ممکن است به عیب و مضرت‌های تبدیل شود. به گفته او، انعطاف‌پذیری به خودی خود خوب است، اما در عین حال ممکن است «موجب توجیه گسترش بیش از حد قدرت عمومی و از میان رفتن تحدیدات موجود بر آن گردد». به نظر جانسن، پارلمان امروزه به نمایش عروسی مراسم رسمی و صوری تبدیل شده است و حزب مخالف نیز چیزی جز ابلیس نهادمند^۱ نیست.

به باور وی، مردم انگلیس در واقع قربانی قانون اساسی نامدوّن و نامکتوب هستند و انگلستان از نظر قانون اساسی سرزمینی بایر و لم‌یزرع است. جانسن در عوض به محاسن نوعی قانون اساسی مدوّن اشاره می‌کند و مزایای آن را برمی‌شمارد. بر همین اساس، رسوم نه تنها محدودیتی بر قوه مجریه ایجاد نمی‌کنند بلکه خود ممکن است عامل تقویت آن باشند. همین عیوب و نقصان‌های بالقوه رسوم و قانون اساسی کهن باعث شد تا بسیاری در قرن هجدهم به‌جانب اتخاذ قانون اساسی مدوّن گرایش یابند. از نظرگاه هواداران و مدافعان قانون اساسی مدوّن، مزیت سند مکتوب و مدوّن این است که چنین قانونی مرجع مشخصی به دست می‌دهد و در برابر تغییر و تفسیر دلخواهانه، مصونیت دارد. چنین قانونی ممکن است مانند قانون اساسی ۱۷۸۷ آمریکا تنها متشکل از یک سند و یا مشتمل بر مجموعه‌ای از اسناد تاریخی باشد. قانون اساسی در هر یک از این دو صورت ممکن است به وسیله رسوم و یا متمم‌هایی تکمیل گردد. قانون اساسی تک‌سندی الگو و پارادایم رایج در قرون هجدهم و نوزدهم بود. واقعیت اینجاست که اقتباس و تقلید از الگوی انگلیسی قانون اساسی نامدوّن، کاری به‌غایت دشوار بود، اگرچه که بسیاری از هواداران نظام انگلیسی در کشورهای دیگر با اشتیاق فراوان چنین آرزویی را در سر می‌پروراندند. چنان که بنیامین کنستانت گفته

البته لازم به ذکر است که سابقهٔ چنین اسناد مکتوبی به دورهٔ جنگ داخلی در انگلستان باز می‌گردد. نخستین نمونه‌های چنین اسنادی «قراردادهای مردمی» سال ۱۶۴۷ و ۱۶۴۸ و ۱۶۴۹ بودند که به‌دست لولرها در ارتش مدل جدید و انقلابی مکتوب شد.

این قراردادها را باید تا حدودی، عکس‌العملی به طرح‌های سازشکارانه رؤسای ارتش مانند قرارداد «رهبران طرح‌ها»^{۱۱} در ۱۶۴۷ دانست. لولرها در سالی که قرارداد سوم تدوین شد، از یک‌طرف دل‌نگران دعاوی سلطنت‌طلبان و اعضای پارلمان بودند و از طرفی دیگر نسبت به تمایلات مستبدانهٔ کرامول نیز بیمناک شده بودند، به‌ویژه پس از آنکه وی در ماه مه سال ۱۶۴۹ در برفورد شورش لولرها را سرکوب کرد. قراردادهای لولرها بی‌نتیجه ماند و به آن‌ها وقعی گذاشته نشد و در مقابل، کرامول خود اقدام به تهیه و تدوین قانون اساسی مکتوبی کرد که در سال ۱۶۵۳ با نام «سند حکومت»^{۱۲} شهرت یافت. بعدها در طی همان قرن، پس از خلع جیمز دوم کوشش‌ها و تلاش‌هایی در جهت نگارش قوانین اساسی صورت گرفت و اسنادی چون منشور حقوقی سال ۱۶۸۹ و قانون سه‌ساله^{۱۳} در ۱۶۹۴ تدوین یافت. تدوین همین منشورها و طرح‌ها به تدریج موجب افزایش اسناد قانون اساسی و اندیشه‌ها و افکار ناظر بدان شد که بعدها به سنت حقوق اساسی انگلستان شکل بخشید. نخستین قوانین اساسی تک‌سندی که کاملاً به موقع اجرا قرار گرفتند، در طول قرن بعد در آمریکای شمالی به نگارش درآمد و مدوّن شدند. سنت قانون اساسی با تدوین قانون اساسی پنسیلوانیا در ۱۷۷۶، ویرجینیا در ۱۷۷۶، ماساچوست در ۱۷۸۰ و قانون اساسی کامل آمریکا در ۱۷۸۷ آغاز شد. پس از آن در فرانسه قوانین اساسی ۱۷۹۱، ۱۷۹۳ و ۱۷۹۵ همراه با اعلامیهٔ حقوق بشر تدوین یافت. پس از آن نیز برخی دیگر از کشورهای اروپایی به تدوین قوانین اساسی دست زدند، از جمله سوئد در سال ۱۸۰۹ و هلند که در ۱۸۱۵ قوانین اساسی خود را وضع کردند. در قرن بیستم حتی اتحاد جماهیر شوروی نیز اتخاذ قانون اساسی را لازم تشخیص داده و در سال‌های ۱۹۳۶، ۱۹۶۵ و ۱۹۷۷ سه قانون اساسی تدوین کرد. قانون اساسی ۱۹۷۷ اتحاد جماهیر شوروی به‌طور آشکار و صریح‌تری اعلام داشته است که حقوق افراد باید با اهداف حزب کمونیست هماهنگ باشند. حال باید این نکته را نیز افزود که اصولاً قانون اساسی مکتوب به‌معنای اعلام و ابراز اعتقاد به

پیدایش مفهوم قانون اساسی متعادل از دل مفهوم قانون اساسی مرکب و آن هم در توصیف نظام سیاسی انگلستان میسر شد. بر حسب آن، مفهوم قدرت نه در نتیجهٔ ترکیب و اختلاط بلکه به‌واسطهٔ تعادل موزونی از عناصر محدود می‌گردد. نظریهٔ نظارت متقابل قوا بر یکدیگر نیز رابطهٔ نزدیکی با اندیشهٔ قانون اساسی متعادل داشته است

برخی قواعد خاص می‌باشد. مجموعه قواعد و اصول مندرج در قانون اساسی چهارچوب و حدود فعالیت حکومت را تعیین می‌کند و متضمن تقیدات اساسی خاص و شرح سازمان دولت^{۱۴} و روش‌های اصلاح اصول و قواعد اساسی است. قانون اساسی، علاوه بر تعیین حدود قدرت، متضمن بیانیه یا اعلامیه‌ای دربارهٔ حقوق شهروندان است. این رویه تا به امروز نیز جاری بوده و سابقهٔ آن به جهد و تلاش‌های نویسندگانی چون تام پین در کتاب حقوق بشر باز می‌گردد که حقوق انسانی یا طبیعی را در قالب اصولی منظم ارائه می‌کردند. در طول سدهٔ بیستم و در انگلستان برخی از شخصیت‌های اجتماعی مثل لرد اسکارمن^{۱۵} و دیگران مدلل می‌کردند که چنین اعلامیهٔ حقوق بشری همچنان نیاز است و یا اینکه لااقل باید منشور اروپایی حقوق بشر در نظام حقوقی انگلستان درج گردد.

بسیاری از مشروطه‌خواهان قرون هجدهم و نوزدهم بر آن بودند که قانون اساسی باید مکتوب و مدوّن باشد. فریدریش ابراز می‌کند که «چنین اندیشه‌ای اگرچه ممکن است به‌نظر ما سطحی و مبتذل به نظر برسد اما در عصر تدوین قوانین اساسی در یک قرن و نیم گذشته بسیار مقبول بود». در مقابل، نویسندگان مشروطه‌خواه انگلیسی قرن نوزدهم مانند جیمز برایس مخالف چنین اندیشه‌ای بودند زیرا به‌نظر آن‌ها سند مکتوب بیش از حد خشک و انعطاف‌ناپذیر جلوه می‌کند. از سوی دیگر، هواداران قانون اساسی مکتوب استدلال می‌کردند که رسوم و عادات و غیره بیش از حد تغییرپذیر و انعطاف‌پذیر هستند و یا ممکن است به‌آسانی نادیده گرفته شوند. به‌عنوان مثال، در انگلستان نظریهٔ حقوقی معمول حاکمیت پارلمان که در عمل همان حاکمیت قوهٔ مجریه است، هماهنگی چندانی با اندیشهٔ رسم و عرف ندارد. چنان‌که مک‌ایلوین پیش‌بینی کرده و گفته است اگر پارلمان در انگلستان در عمل به همان صورتی در آید که به‌لحاظ حقوقی هم‌اکنون هست، بدون تردید نتیجهٔ آن ظهور یک دولت خودکامهٔ توده‌وار خواهد بود و مشخصاً رسوم و عرف نمی‌توانند مانع و رادع مؤثری در برابر چنین تغییر احتمالی باشند. رسوم در صورتی قابل پذیرش و واجد اعتبارند که اجرا شوند، اما در انگلستان نمی‌توان آن‌ها را به‌عنوان تحدیدات واقعی و مؤثری بر قدرت به حساب آورد، حال آنکه جوهر و گرانیگاه دولت مشروطه، وجود چنین تقییدات و تحدیداتی است. البته گفته شده که حاکمیت پارلمانی و اعمال آن



مختلط و مرگب را ذیل مفهوم پولیتی^{۱۷} مورد بحث قرار داد. پولیتی رژیم مختلطی از ویژگی‌ها و شاخصه‌های حکومت‌های الیگارش‌ی و دموکراسی می‌باشد.

بر پایه این اندیشه، ثبات بیشتر آن هنگامی حاصل می‌شود که میزانی از تناسب یا ترکیب موزون از انواع گوناگون حکومت‌ها مانند دموکراسی و آریستوکراسی به وجود آید. زمانی که گروه‌های متفاوتی در حکومت وجود داشته باشند، در آن صورت آن‌ها به‌طور خودکار گرایش‌های افراطی و زیاده‌روی‌های یکدیگر را محدود می‌کنند. این اندیشه تا اندازه‌ای به مفهوم تقسیم قدرت در انگلستان میان پادشاه و مجالس لردان و عوام شباهت دارد. چنان‌که چارلز اول در سال ۱۶۴۲

از طریق قوه مجریه قدرتمند، انضباط حزبی شدید و مسئولیت جمعی کابینه، مناسبت چندانی با حکومت مشروطه ندارد. انگلستان به‌علت عدم برخورداری از هرگونه قانون اساسی مکتوب و رسمی به‌جهت تحدید قدرت، متمایز از سایر کشورهای صنعتی پیشرفته می‌باشد. حتی برخی در خصوص اینکه می‌توان دولت انگلستان را دولتی مشروطه به‌شمار آورد، تردید وارد کرده‌اند، هر چند که ابداً نمی‌توان در این مملکت منکر حکومت مشروطه به‌قانون شد.

اما سوای از مباحث فوق، بایستی توجه ویژه‌ای هم به نهادهای محدودکننده قدرت داشت. در نظام مشروطه، نهادها و روش‌هایی مثل قانون اساسی مرگب و متعادل و تفکیک قوا و نظارت آن‌ها بر یکدیگر، روش بسیار حایز اهمیت دیگر برای محدودیت، توزیع و سرشکن کردن قدرت به‌شمار می‌روند.

اندیشه قانون اساسی مختلط و مرگب، دیرین‌سابقه است و ریشه آن به اندیشه یونانیان باستان باز می‌گردد. به‌طور مثال، افلاطون در کتاب قوانین استدلال می‌کند که تمرکز قدرت نامحدود در کف یک تن، تأثیرات مخرب و ویرانگری بر کل دولت دارد. او برای قوت نظر خویش از امپراتوری ایران شاهد مثال می‌آورد چرا که این امپراتوری بزرگ به‌علت فساد داخلی که بدان دچار شده بود، در برابر دولت-شهرهای بسیار کوچک یونانی مغلوب گردید. اما در مقابل، افلاطون با افراط در آزادی به‌شیوه معمول در دموکراسی آن نیز مخالف بود و آن را موجب زوال موطن خویش می‌دانست. نظام و رژیم مطلوب او حکومت اسپارت بود و اعتقاد داشت که راز پیروزی آن متعادل بودن عناصر حاکمه آن است. به این معنا که شهریاران، «ناظران»^{۱۸} و ریش‌سفیدان در قدرت شریک بودند. افلاطون در قسمت مربوط به «دلایل پیروزی اسپارت» از زبان شخصیت آتنی در دیالوگی می‌گوید که «اگر شما قاعده تناسب را نادیده انگارید و بادبان‌های بسیار بزرگ را بر کشتی‌های بسیار کوچک سوار کنید... و یا اقتدار و قدرت بسیاری را به کف یک تن بسپارید که شایسته آن نیست، نتیجه همواره مصیبت‌بار خواهد بود». اعتدال و حفظ تناسب در اسپارت به‌معنی تقسیم قدرت بود. بدین سان، شخصیت آتنی دیالوگ افلاطون در صدد بیان این نکته است که این مورد، «قاعده اساسی است که دولت شما را به مجموعه‌ای مرگب از عناصر درست تبدیل کرد». ارسطو نیز در کتاب سیاست اندیشه نظام سیاسی



اندیشه‌ورزی پیرامون تعیین صلاحیت، همچنین «مبنا و زمینه پیدایش قوه مقننه مستقل از اراده شه‌ریار به‌عنوان قوه مجریه را نیز فراهم آورد». بعدترها، همین مفهوم با این اندیشه آمیخته شد که دستگاه‌های جداگانه دولت دارای کارویژه‌ها و وظایف و مسئولیت‌های متفاوتی هستند. این‌گونه بود که تمایز دوگانه اولیه‌ای که به‌مرور در قرن هفدهم بین قوای مقننه و مجریه پدید آمد، در کشورهایی مانند انگلستان با تمایز میان کارویژه‌ها و مسئولیت‌ها و تا اندازه‌ای دستگاه‌های جداگانه دولت یکسان تلقی شد

اختلاط بلکه به واسطه تعادل موزونی از عناصر، محدود می‌گردد. نظریه نظارت متقابل قوا بر یکدیگر نیز رابطه نزدیکی با اندیشه قانون اساسی متعادل داشته است. چنان‌که ملوین ریچر^{۱۸} اظهار کرد که این دو نظریه گاهی غیرقابل تمایز بوده‌اند: «سرشت این نظریه به این نکته بستگی داشت که تعادل مورد نظر میان اجزای جامعه مفروض گرفته شود یا میان اجزای دولت و یا مأموریت و کارکرد آن».

به‌طور مشخص، اعمال محدودیت بر قدرت امری ضروری برای ممانعت از سوءاستفاده از آن بود، اما تعادل قوای دولتی لازمه تضمین تداوم محدودیت قدرت به شمار می‌رفت. در کتاب تفسیرهایی پیرامون قوانین انگلستان اثر ویلیام بلکستون شرح متعارفی از مفهوم قانون اساسی متعادل ارائه گردیده است. با این‌همه، باید گفت که تفکیک دقیق و قطعی مفاهیم نظارت و تعادل و تفکیک قوا و قانون اساسی متعادل، تفکیکی تصنعی می‌باشد چرا که این نظریات در اغلب اوقات با یکدیگر در آمیخته و لاینفک بوده‌اند. مشهورترین ابزار تحدید قدرت، اصل تفکیک قوا شناخته می‌شود. بلکستون در مکتوب خویش، آراء و اندیشه‌های مونتسکیو درباره نظریه تفکیک قوا را بسیار مورد تمجید قرار داده و آن را با نظریه نظارت متقابل قوا و قانون اساسی متعادل در آمیخت. ویژگی خاص اندیشه تفکیک قوا، تأکید آن بر مفهوم انتزاعی دستگاه‌ها، قوا و عملکردها و وظایف جداگانه اجزای دولت است. امکان تصور مفهوم تفکیک قوا مستلزم آن است که اندیشه وجود حوزه‌ها، قوا و وظایف جداگانه‌ای در دولت متصور باشد و این امکانی بود که در اندیشه یونانی وجود نداشت. اگر قانون به‌راستی پدیده‌ای به‌نسبت ثابت و ایستا باشد، در آن صورت دیگر چه نیازی به مفهوم قدرت قانون‌گذاری و یا قدرت اجرایی انعطاف‌پذیر وجود دارد؟ قدرت قضایی نیز به‌هیچ‌وجه از روند کلی دولت مجزا نبود. اندیشه قانون اساسی مرکب و مختلط، نه اندیشه‌ای درباره ترکیب قوای جداگانه حکومت بلکه روشی به‌منظور ایجاد یگانگی و همبستگی میان طبقات و گروه‌ها در چارچوب دولت بود. در دوران قرون وسطا، مفهوم قانون به‌عنوان الگویی عتیق و تغییرناپذیر همچنان مورد توجه و پذیرش بود. بر اساس نظریه‌های قانون بنیادی، قانون اساسی کهن و قانون عرفی، پارلمان و نظایر آن به دستگاه اعلام قانون موجود تلقی می‌شدند. چنان‌که وایل

بیان داشت: تجربه و عقل و درایت نیاکان شما چنان حکومت این کشور را با ترکیب عناصری از حکومت‌های سلطنتی، اشرافی و دموکراسی نظم و سامان بخشیده که این حکومت دارای محاسن هر سه حکومت مذکور است، بی‌آنکه معایب و مضرات هیچ یک را در بر داشته باشد. بسیاری از نویسندگان در قرن هفدهم همین مفهوم را به‌عنوان توصیف کاملی از انگلستان عرضه می‌کردند؛ اما کسی چون سر رابرت فیلمر حکم به خطا بودن این توصیف داده و آن را نابجا می‌دانست. با این همه، باید به یاد داشت که چنین مفهومی مبتنی بر تصور تفکیک وظایف حکومت نبود و چنین گفته‌ای به‌ویژه در مورد یونان باستان صادق است. افزون بر این، مفهوم مذکور هیچ‌گونه پیوند آشکاری با نظریه دولت مشروطه نداشت. چنین پیوندی در اواخر قرن هفدهم آغاز شد و در قرن هجدهم ادامه یافت. پیدایش مفهوم قانون اساسی متعادل از دل مفهوم قانون اساسی مرکب و آن هم در توصیف نظام سیاسی انگلستان میسر شد. بر حسب آن، مفهوم قدرت نه در نتیجه ترکیب و

◇
اندیشه قانون اساسی
مرکب و مختلط، نه
اندیشه‌ای درباره ترکیب
قوای جداگانه حکومت
بلکه روشی به‌منظور
ایجاد یگانگی و همبستگی
میان طبقات و گروه‌ها در
چارچوب دولت بود

◇



جان لاک که اندیشه وی باعث تأثیر زیادی بر مونتسکیو شد، آن توجه ویژه و تفکیک مسئولیت‌ها و وظایف دولت را نداشت، اگرچه که نقطه عزیمت این اندیشه ریشه در آثار او دارد.

از نظر او مهم‌ترین وظایف دولت، همچنان قضایی بودند، قوه مجریه دربرگیرنده «قدرت اتحاد و همبستگی»^{۱۱} بود که با امور مربوط به روابط خارجی سر و کار داشت؛ قوه مقننه به وسیع کلمه متضمن قوه مجریه نیز بود که بر پایه آن پادشاه خود جزئی از پارلمان قلمداد می‌گردید. به نظر لاک، قوه مجریه (شهاریار) حق آن را نداشت و نمی‌توانست که به «وضع» قانون اقدام نماید. از سوی دیگر، پارلمان نیز بر اجرای قانون «نظارت» می‌کرد و نباید در «اجرای» آن دخالت کند. بنابراین، نظریه لاک همان نظریه قانون اساسی متعادل بود. در طی قرون هفدهم و هجدهم و به‌ویژه پس از احیای پادشاهی و به سلطنت رسیدن چارلز دوم، مفهوم تفکیک قوا در کنار مفاهیم قانون اساسی مختلط و متعادل به بحث گذاشته شد و مورد توجه جدی قرار گرفت. برگماریدن و انتصاب ویلیام و مری نیز نشانه آشکاری از قدرت یافتن قوه مقننه بود. گفتنی است که اصطلاح تفکیک قوا ساخته و پرداخته مونتسکیو نبود بلکه آن را از نویسندگان انگلیسی مانند جان لاک اخذ کرد. با این حال، او مشهورترین شرح و بحث از این نظریه را در کتاب روح‌القوانین و به‌ویژه در بحث از انگلستان در کتاب یازدهم فصل ششم عرضه داشت. کتاب روح‌القوانین اثری بسیار جامع و حاوی مباحث فلسفه حقوق و سیاست و اخلاق، حکومت تطبیقی و جامعه‌شناسی است و جالب اینجاست که تنها بخش بسیار کوچکی از این اثر به بحث از نظریه تفکیک قوا اختصاص یافته است. در واقع، مونتسکیو در این نظریه، به توصیف و تشریح وضعیت نظام انگلستان نمی‌پردازد زیرا قانون اساسی انگلستان بیشتر از نوع قانون اساسی مختلط و یا متعادل بود؛ در حالی که وی بیشتر به نوع کامل یا «آرمانی» مفهوم تفکیک قوا نظر داشت. اغلب نویسندگان انگلیسی مانند بلکستون که اندیشه تفکیک قوا را به کار بردند، آن را بیشتر مفهومی خاص ملت خود پنداشته و در چارچوب اندیشه قانون اساسی متعادل قرار می‌دادند. در اینجا باید به نکته‌ای هم اشاره کنیم و آن اینکه آیا نظریه مونتسکیو نظریه تفکیک کامل و خالص قوای دولتی هست، شک و تردیدهایی وجود دارد. در معنای ناب‌تر، فرض بر وجود سه قوه است: قوه مقننه

گفته است در ذهن مردمان قرون وسطا، اندیشه جدید قوه مجریه مجزا از دستگاه اجرایی قانون و دادگاه‌ها چندان قابل‌تصور و شناخت نبود، زیرا در آن دوران تنها تأثیری که ساخت سیاسی بر حیات شهروندان عادی می‌گذاشت، از مجرای دادگاه‌ها و مناصب اجرای قانون انجام می‌شد. مفهوم کارویژه‌ها و وظایف جداگانه دولت از زمانی پدیدار شد که اندیشه امکان وضع قانون به‌وسیله انسان جایگیر گردید. در گذشته، ارسطو میان وجود قاعده عمومی و کاربرد آن در موارد خاص و یا به عبارت دیگر، میان وضع و اجرای قانون تمایزی ایجاد کرده بود. وقتی وضع قانون به‌وسیله دولت قابل‌تصور شد، تصور انفکاک وضع و اجرای قانون نیز ممکن و مهیا گردید. در انگلستان، حقوق‌دانی چون هنری براکتون بحث تمایز حکومت^{۱۲} را صلاحیت^{۱۳} را پیش کشیده بود. حقوق‌دانان که از رشد قدرت شهاریاران آگاه بودند، در نظر داشتند حدود صلاحیت قدرت ایشان را معین سازند. اندیشه‌ورزی پیرامون تعیین صلاحیت، همچنین «مبنا و زمینه پیدایش قوه مقننه مستقل از اراده شهاریار به‌عنوان قوه مجریه را نیز فراهم آورد». بعدترها، همین مفهوم با این اندیشه آمیخته شد که دستگاه‌های جداگانه دولت دارای کارویژه‌ها و وظایف و مسئولیت‌های متفاوتی هستند. این‌گونه بود که تمایز دوگانه اولیّه‌ای که به‌مرور در قرن هفدهم بین قوای مقننه و مجریه پدید آمد، در کشورهایی مانند انگلستان با تمایز میان کارویژه‌ها و مسئولیت‌ها و تا اندازه‌ای دستگاه‌های جداگانه دولت یکسان تلقی شد. با این حال قوه مجریه همچنان در بردارنده وظایف قضایی نیز می‌شد. در واقع، در قرن هجدهم بود که طبقه‌بندی سه‌گانه مشخصی میان قوای مقننه، مجریه و قضائیه ظاهر گردید؛ حتی شرح مشهور مونتسکیو از تفکیک قوا در کتاب روح‌القوانین، میان طبقه‌بندی دوگانه یا سه‌گانه قوای حکومت در نوسان است. با این حال، نباید از خاطر برد که سابقه دفاع از استقلال قضات به قرون شانزدهم و هفدهم باز می‌گردد. پیدایش و ظهور مسئولیت و محدوده مستقل قضایی، محصول قرن هجدهم بود، هرچند که در انگلستان نظریه قدرت عالیّه پارلمان و سلطه قوای مجریه و مقننه، باز هم از اهمیت نقش قوه قضائیه از نظر ملاحظات مربوط به قانون اساسی می‌کاهد. گفتنی است که دادگاه‌های انگلستان هنوز که هنوز است مقاومت چندان از خود در مقابل قوای مجریه و مقننه نشان نمی‌دهند. حتی

قانون طبیعی، نظم مستقر و موجود را توجیه کرده و مقدس جلوه می‌داد. اما رفته‌رفته این مفهوم، بعضی جنبه‌های دینی خود را از دست داد و تمرکز بر روی قواعد عینی عقل که حتی خداوند نیز ملزوم به تبعیت از آنها بود، افزایش یافت. علاوه بر این، مفهوم قانون طبیعی به تدریج با مفهوم حقوق طبیعی ارتباط پیدا کرد که به علت ماهیت جهانی و مساوات‌طلبانه خویش، تأثیری شگرف و انقلابی بر سیاست نهاد



می‌شمارد. همین نظر، مبنای نظریه مشهور قوای سه‌گانه است. مونتسکیو در بحث از قانون اساسی انگلستان نظر سومی ابراز می‌کند و بیان می‌دارد «قوه مقننه مرگب از دو بخش است که چون هر دو دارای قدرت متقابل برای رد قانون هستند، بنابراین وابستگی متقابل دارند. قوه مجریه آن دو را به یکدیگر متصل می‌کند و خود به قوه مقننه متصل است». این نظریه در واقع، همان نظریه قانون اساسی مختلط و مرگب است. چنان‌که ریچتر می‌گوید «چنین مفهومی جزئی از نظریه تفکیک قوا به شمار نمی‌رود». افزون بر این، مونتسکیو در هیچ‌یک از این نظرات گوناگون خود، به ماهیت و خصلت واقعی قوا و امکان تداخل کارمندان سه قوه که در مورد قوانین اساسی مختلط و متعادل معمول بوده است، اشاره‌ای نمی‌کند. با اظهار نظر سوم درباره قدرت سیاسی، وی نظریه خود را آشکارا به نظریات قانون اساسی متعادل و مختلط ارتباط می‌دهد. با عطف به این مسایل، برخی متفکرین نظیر بنیامین کنستانت، مونتسکیو را صرفاً مدافع تفکیک نسبی قوا، همراه با نظارت متقابل آن‌ها بر یکدیگر دانسته‌اند. بر همین اساس و برخلاف باور عمومی، سخت مشکل به نظر می‌رسد بتوان مدعی شد که مونتسکیو هواخواه و مدافع آشکار نظریه تفکیک خالص و کامل قوا بوده باشد. با این حال، وی همانند لاک ابزارهای فکری لازم برای نظریه‌پردازان دولت مشروطه به‌ویژه در ایالات متحده آمریکا را به دست داد. البته نمی‌توان به‌آسانی مدعی گردید که مونتسکیو خود را مشروطه‌خواه می‌دانسته است. همچنین او دموکرات یا جزو لیبرال‌های اولیه نیز نبود. به‌باور مونتسکیو، پادشاهی همچنان «بهترین شکل حکومت» است اما روح قوانین به‌واسطه عوامل و تحدیدات سنتی معین می‌گردد. در چنین معنایی، او علی‌رغم تمایل زیاد به امر مدرن و نوگرایی ظاهری، همچنان مشروطه‌خواهی سنتی به‌شمار می‌آید.

دومین مورد از تقيیدات و تحدیدها، ناظر به محدودیت‌های اخلاقی و فلسفی است. این گستره مربوط به ایجاد محدودیت‌ها، حوزه بسیار وسیعی بوده و بسیاری از این استدلال‌ها، جوهر و هسته بسیاری از نظریات سیاسی معاصر را تشکیل می‌دهند. موضوعات مورد بحث در این حوزه عبارت‌اند از قانون طبیعی، حقوق طبیعی و انسانی، نظریه‌های التزام و اطاعت مبتنی بر قرارداد، نظریه اجماع، حاکمیت مردمی و دموکراسی. این نظریات، همانند نظریات مربوط به



که واضح قوانین است؛ قوه قضائیه که وظیفه تفسیر قوانین را بر عهده دارد و قوه مجریه که قوانین را به‌موقع اجرا گذاشته و آن‌ها را اعمال می‌کند. هدف اعلام شده از این تفکیک قوا، حفظ و تأمین آزادی است. هر قوه باید دارای اختیارات، مسئولیت‌ها و کارمندان کاملاً جداگانه باشد و هر سه باید بر یکدیگر نظارت کنند.

اما به نظر می‌رسد که گویا مونتسکیو اهمیت برابر و یکسانی را برای هر سه قوه قائل نیست. وی همچنین نظرات مختلفی درباره آن‌ها ابراز می‌دارد. در کتاب یازدهم و در فصل ششم، قدرت سیاسی به قوای مقننه و مجریه تقسیم شده است. به مانند نظریه لاک، قوه مجریه نیز خود به قوه اجرایی در امور خارجی و قوه قضایی که مربوط به قوانین داخلی است، تقسیم شده است. در بخشی دیگر، وی قدرت قضاوت درباره جرم و جنایت را هم‌پایه قدرت اجرایی و قانون‌گذاری

بی‌توجهی به قانون طبیعی ناممکن است. اندیشمندان مسیحی متقدم بر بسیاری از این اندیشه‌ها صحه گذاشته و آن‌ها را پذیرفتند و مدت زیادی نگذشت که قانون طبیعی جزئی از اصول اخلاقی مسیحی شد.

(۲) چالشی که در ابتدا پدران اولیّه کلیسا با مفهوم قانون طبیعی داشتند، این بود که به عقیده آن‌ها طبیعت خیلی هم قابل اعتماد نبود و نمی‌شد آن را مساوق با حقیقت در نظر داشت. آن دیدگاه عرفای مسیحی که معتقد بودند طبیعت در برابر روح، به کلی فاسد و گناه‌آلود است، بر پایه همین نظریه کلیسا استوار شده بود. از همین جهت، این فکر را شالوده‌شناخت مسیحی می‌پنداشتند که مؤمن مسیحی نباید نظری به امور التذاذآمیز طبیعی داشته باشد و به‌جّد بایستی از آن لذّت طبیعی جسمانی بپرهیزد.

(۳) در طول گسترش فلسفه در قرون وسطا و به‌ویژه در اندیشه توماس آکوئیناس، مفهوم قانون طبیعی عقلایی به‌تدریج جزئی از ماهیت آموزه‌های کلیسایی تلقی شد. آکوئیناس با ترکیب تفکر مسیحی و اندیشه یونانی مبنای قانون مدون کلیسا را فراهم آورد که تا اعصار اخیر نیز همچنان قانون مسلط بود.

(۴) قانون طبیعی که به تکمیل قانون ناشی از وحی مدد می‌رساند، به‌عنوان نظام عقلایی جهان و از جمله دولت تلقی می‌شد که غایت آن تأمین خیر و صلاح عمومی دانسته می‌شد. کل این فرآیند از زمان امپراتوری ژوستینین آغاز شده بود که حقوق دانانش کتب مجموعه قوانین را گرد آورده بودند. در این آثار و کتب، تفکر مسیحی و اندیشه قانون طبیعی رومی در مجموعه‌ای از قوانین موضوعه ترکیب یافته بودند و همین آثار بنیاد اندیشه‌های بعدی حقوق دانان کلیسا و علمای حقوق مدنی درباره قانون طبیعی را در طی دوره احیای حقوق روم در قرن یازدهم فراهم آوردند. بدین ترتیب، اندیشه قانون طبیعی در نتیجه تأمل و تفکر درباره مجموعه قوانین مذکور در سراسر اروپا بسط و گسترش یافت.

(۵) بسیاری از صاحب‌نظران سده بیستمی همچون ا. پی. دانترو^{۲۲} و لئو اشتراوس به‌خاطرنشانی تغییر تدریجی در ماهیت مفهوم قانون طبیعی از قرن شانزدهم به بعد و همچنین افول آن در اوایل قرن نوزدهم پرداخته‌اند. مفاهیم قرون وسطایی قدیم قانون طبیعی که گاه به‌شکل غیرقابل‌جدایی با نظریه حقوق رومی و نیز حقوق عرفی درآمیخته بودند، اصولاً با انگاره‌های

محدودیت‌های حقوقی و تاریخی مدعی وجود نوعی اولویت عقلایی برای تحدید قدرت هستند. با این همه، موضوعات مذکور اجزای ذاتی نظریه خاصی درباره دولت به‌شمار می‌روند. هیچ‌یک از این موضوعات به‌تنهایی و به‌خودی‌خود متضمن اندیشه‌ای نیست که ضرورتاً مربوط به نظریه دولت مشروطه باشد. مفاهیمی چون اجماع، حاکمیت مردم و نظریه قرارداد، از جمله مواردی هستند که نظریه‌پردازان دولت مطلقه نیز آن‌ها را به کار می‌بردند. اما از هنگام احداث تا قرن هجدهم، این مفاهیم به خصوصیات و شاخصه‌های نظریه دولت مشروطه تبدیل شده بودند.

(۱) قانون طبیعی: از جمله کهن‌ترین مفاهیم فلسفی و دینی که به‌منظور تحدید و اعمال نظارت بر رفتار افراد و حکومت‌ها مورد توجه و استعمال واقع شده، مفهوم قانون طبیعی می‌باشد. در اینجا باید تفکیکی را متذکر گردید و آن تمایز میان مفهوم «قانون طبیعی» از مفهوم «قانون طبیعت» یعنی قوانین و الگوهای فرآیند طبیعی موردعلاقه علوم طبیعی است. قانون طبیعی اصولاً به‌عنوان نظمی هنجاری تلقی شده است که یا از طریق نوعی قدرت مافوق طبیعی ایجاد و توصیه شده و یا در قوای عقلانی و خرد آدمی نهفته است. متفکران یونانی باور به قوانین نامکتوبی داشتند که به نظر آن‌ها در طبیعت و به‌ویژه در نهاد آدمی نهان است. از نظر ایشان طبیعت منظم و هدفمند بوده و آدمیان نیز به‌طور ذاتی، موجوداتی اجتماعی یا مدنی‌الطبع به‌شمار می‌آیند. از نظرگاه آن‌ها، اجتماع و زندگی اجتماعی برای رشد آدمی ضروری بوده و زندگی اجتماعی آرمانی و مطلوب نیز قابل تعیین و تحقق می‌باشد. کسانی مثل ارسطو و افلاطون در آنچه ذیل اندیشه سیاسی نگاشتند، به‌دنبال یافتن چنین اجتماعی بودند. رواقیون بر این اندیشه پای فشردند که نظم و هماهنگی و هدفمندی ذاتی طبیعت امری پذیرفتنی است و همین نظر به اندیشه رومی و فیلسوفانی چون سیزرون منتقل شد. رواقیون نظریه‌ای جهانی عرضه داشتند و به این باور قائل گردیدند که همگی انسان‌ها از تعقل و خردورزی برخوردار بوده و نور ایزدی به‌مثابه روشنایی و خیر، عقل همگان را قادر می‌سازد تا نظم اخلاقی تغییرناپذیر را دریابند. بدون شک، بسط و نشر چنین افکاری تبعات سیاسی مهمی در بر داشت. حقوق دانان رومی ابداً بر این نظر نبودند که قانون طبیعی باید قانون موضوعه را زیر پا بگذارد، بلکه به‌نظر ایشان در هنگام تنظیم و وضع قانون موضوعه،

◇
پس از جنگ جهانی دوم، دولت‌های غربی به‌گفته وینستون چرچیل کوشیدند تا «حقوق انسانی را به تخت قدرت بنشانند». در هر حال، حقوق طبیعی و انسانی چه در قالب اعلامیه‌ها و یا به‌صورت اسناد قانون اساسی و چه به اشکال دیگر، محدودیت‌هایی بر اعمال حکومت ایجاد کردند



حقوق رومی عناصری از اندیشه قرارداد را در خود داشت. همچنین برخی از فلاسفه قرون وسطا همچون آکوئیناس نیز حکومت‌ها را موظف به وظایف و تعهدات قراردادی می‌دانستند. به همین دلیل، کسی چون لرد آکتون اظهار کرده است که «نخستین لیبرال آکوئیناس بود و نه شیطان»

دینی ارتباط وثیقی داشتند، بدین معنا که خداوند صانع و آفریننده اصول قانون طبیعی لحاظ می‌گردید. مفهوم قانون طبیعی همچنین با ساختار طبقاتی جامعه قرون وسطا نیز ارتباط نزدیکی داشت. به همین خاطر، باید گفت که این مفهوم نیز به‌مانند مفهوم قانون بنیادی، دیدگاهی انقلابی به شمار نمی‌رفت. چنان که ادموند برک در قرن هجدهم همچنان سخنگو و نماینده چنین تعبیری از قانون طبیعی بود.

۶) بدین سان، قانون طبیعی، نظم مستقر و موجود را توجیه کرده و مقدس جلوه می‌داد. اما رفته‌رفته این مفهوم، بعضی جنبه‌های دینی خود را از دست داد و تمرکز بر روی قواعد عینی عقل که حتی خداوند نیز ملزوم به تبعیت از آن‌ها بود، افزایش یافت. علاوه بر این، مفهوم قانون طبیعی به تدریج با مفهوم حقوق طبیعی ارتباط پیدا کرد که به‌عنوان ماهیت جهانی و مساوات‌طلبانه خویش، تأثیری شگرف و انقلابی بر سیاست نهاد. اینک، قانون طبیعی دیگر به مجموعه‌ای از قواعد الزام‌آور عقلی که به تشریح وظایف مؤمنان مسیحی پرداخته و آن‌ها را معین می‌کرد، اطلاق نمی‌شد بلکه مجموعه‌ای از حقوق فردی دانسته شده و

به حساب می‌آمد. شاید به همین دلیل بود که دانتره، این تحول را تغییری در «تأکید» خوانده است. این‌گونه بود که مفهوم قانون طبیعی بخشی از خصلت عینی خود را از کف داد و با قضاوت ذهنی درآمیخت. بعضی از اندیشمندان همچون هابز از این مفهوم به‌صورتی دلخواهانه استفاده کرده و آن را در معنایی که خود مقصود نظر داشتند به کار می‌برند. چنان که هابز آن را مجموعه و منظومه‌ای از قواعد حزم و دوراندیشی می‌دانست. اما در اینجا، نقطه عزیمت نه جهان منظم و سامان‌یافته بلکه فرد صاحب خرد و ابراه عقلایی است. نظریه پردازانی چون لاک، پوفندورف، گروسوس، واتل و بلکستون به ارائه نظریاتی پرداختند که بر اساس آن‌ها قانون طبیعی متضمن حاکمیت بود و این به‌نوبه خود، به تصدیق وجود حقوق طبیعی منجر شده و در نتیجه موجب تحدید قدرت حکومت می‌گردید. ستون ساختمان استدلالی مکتب قانون طبیعی به مفهوم قدیمی این است که برخی اصول غیرتاریخی، تغییرناپذیر و عقلانی در زندگی اجتماعی وجود دارند که هنجارهای لازم برای خواست و اراده انسان و نیز برای امر حکومت را مهیا می‌کنند. این هنجارها به‌لحاظ اخلاقی تعهدآور و اجباری هستند و هر موجود عاقلی توانایی تشخیص آن را دارد، زیرا درک آن‌ها شرط و لازمه کمال انسان است. به‌موجب این اصول اخلاقی ما قادریم تا نسبت به کردار و رفتار خود و دیگران به قضاوت نشست و آن را ارزیابی کنیم. همین اصول، ممکن است به‌نحوی تام و کامل در ساختارهای حقوقی و سیاسی انعکاس بیابند. البته فرض بر این است که نهاد انسان و توانایی ذاتی او در تعقل در طی زمان تغییرناپذیر و مستمر است.

۷) حقوق طبیعی و انسانی: اندیشه حقوق طبیعی و انسانی جزء اصلی مفهوم قانون طبیعی است. حقوق طبیعی و انسانی خواست‌های موجه و مشروعی هستند که انسان‌ها به‌صرف انسانیت خود از آن برخوردارند؛ این حقوق به‌حکم طبیعت مشترک بشری به کلیه انسان‌ها تعلق می‌گیرد و بر اصول و ارزش‌های فردی و «غیراجتماعی» استوار است. بدین معنا که برآمده از دعاوی و خواست‌های اجتماعی یا سیاسی نمی‌باشند. لازم به ذکر است که مفهوم حق و حقوق در واقع مفهومی نسبتاً متأخر است. در واقع، مفهوم لاتینی IUS در حقوق رومی را نباید معادل حق به‌معنای مدرن آن پنداشت؛ IUS به‌معنی چیزی است که در شرایط خاصی





درست یا صحیح است. چنین معنایی از این مفهوم در واقع، به مفهوم مدرن عدالت نزدیک‌تر است. در حقوق رومی، مالکیت هرگز Jus خوانده نمی‌شد. طرفین دعوا هر دو در مورد حقایق ادعای خود سوگند یاد می‌کردند و حکم به نفع یکی از طرفین Jus خوانده می‌شد. بنابراین Jus به معنی حق داشتن در وضعیت عینی خاص و یا وضع درست و عادلانه بود. البته که برخی از نویسندگان مانند مارتین^{۳۳} فیلسوف کاتولیک، سابقه اندیشه حقوق طبیعی را در قرون وسطا و حتی در اصول اولیه مسیحیت جستجو کرده‌اند. به گفته او «قانون طبیعی با حقوق و تکالیفی سر و کار دارد که برخاسته از اصل اولیه ضرورت پرهیز از عمل بد و انجام عمل نیک است». از سوی دیگر دانتره درباره آکوئیناس اظهار کرده است «توماس قدیس هیچ‌گاه خود را ملزم به اندیشه‌ای نکرد که حتی نزدیک به اندیشه حق طبیعی یا اصیل باشد». آکوئیناس بیش از هر چیزی معطوف به تکالیف و وظایف بود و بسیار کمتر از تکالیف، به حقوق نظر داشت.

۸) حقوق طبیعی اهمیت خود را در آثار لاک و دیگران در قرن هفدهم یافت و در نوشته‌های آن‌ها بود که اولویت پیدا کرد. به باور این نویسندگان، حقوق ناشی از قانون طبیعی مجموعه‌ای از محدودیت‌های اخلاقی را هم بر افراد حقیقی و هم حکومت‌ها اعمال می‌کند. ۹) این حقوق، حقوقی فردی، پیشاجتماعی و مخصوص آدمیان است. چنان‌که در آغاز اعلامیه استقلال آمریکا آمده است: «به نظر ما بر اساس حقایق بدیهی، جملگی آدمیان برابر و مساوی الحقوق آفریده شده‌اند، خداوند به آن‌ها حقوق غیرقابل سلبی اعطا کرده است، حقوقی مثل حق حیات، آزادی و جستجوی سعادت و شادی». به‌واقع، امکان ندارد که بتوان حقوق مزبور را کسب و ترک کرده و یا حکم به انتقال و یا سلب آن‌ها داد. از نظر پیروان لاک، هدف روشن و آشکار از تأسیس دولت، حفظ حقوقی چون حق حیات، آزادی، دارایی و مالکیت بود. حقوق مدنی استوار شده بر حقوق طبیعی، بنیادی محسوب می‌شد و حقوق طبیعی، اُس و اساس تمام حقوق اجتماعی دیگر به شمار می‌رفت. حقوق طبیعی در این تعبیر قدیمی، معادل حقوق بشر به معنای امروزی کلمه بود. این سنت حقوق بنیادی در قالب منشورها و اعلامیه‌های مختلف حقوق انسانی حفظ شد که در طی قرن شانزدهم رایج گشتند. نخستین نمونه این منشورها و اعلامیه‌ها،

اعلامیه حقوق ۱۶۸۹ انگلیس بود.

۹) در ابتدای امر، مستعمره‌نشینان آمریکایی، پیش از آنکه معطوف به «حقیقت تغییرناپذیر» حقوق طبیعی باشند و به آن متوجه گردند، به سنت حقوق بنیادی انگلستان متوسل می‌شدند.

۱۰) این‌گونه است که در سده بیستم، سنت حقوق طبیعی در قالب اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد تداوم یافته است. پس از جنگ جهانی دوم، دولت‌های غربی به‌گفته وینستون چرچیل کوشیدند تا «حقوق انسانی را به تخت قدرت بنشانند». در هر حال، حقوق طبیعی و انسانی چه در قالب اعلامیه‌ها و یا به‌صورت اسناد قانون اساسی و چه به اشکال دیگر، محدودیت‌هایی بر اعمال حکومت ایجاد کردند. به این ترتیب، بر اساس نظریه دولت مشروطه، نیکوترین و ستوده‌ترین دولت، دولت محدود و مشروط به قانون است که حقوق طبیعی را مورد التفات قرار می‌دهد.

سواى از بحث‌هاى فراوان پیرامون حاکمیت مردم اما همچنان پرسش‌هاى دشوار و غامض بسیاری در این باره وجود دارد. یکی اینکه، آیا مردم قدرت را به حاکمان واگذار کرده‌اند و یا صرفاً به ایشان انتقال داده‌اند؟



سلسله مراتب پیچیده‌ای از تعهدات قراردادی متقابل بود. بسیاری نیز سلطنت را منصبی انتخابی و مراسم تاجگذاری را متضمن عقد عهد و پیمان می‌دانستند. موضوع قراردادها و میثاق‌های قرون وسطا اغلب حفظ و تضمین امتیازات و حقوق سنتی به‌طور دائمی بود؛ فرمان کبیر آزادی در ۱۲۱۵، قرارداد امتیازات آراگونی^{۳۴} در ۱۲۲۲، منشور مجارستان^{۳۵} در سال‌های ۱۲۸۵ تا ۱۲۸۷ از جمله مصادیق این سخن بودند.

(۱۴) در دهه‌ها و سده‌های بعدی، نظریه پردازان دولت مشروطه به‌عنوان سابقه و عقبه اندیشه خویش به چنین اسنادی اشاره می‌کردند. چنان‌که فیگیس گفته است «نظریه قرارداد اجتماعی... آخرین مرحله تکامل آن مفهوم حقوقی از سیاست است که اصولاً مربوط به قرون وسطا بود و تا قرن هجدهم همچنان از نفوذ برخوردار بود».

(۱۵) نظریه قرارداد ابتدا در میان محافل هوگنوت‌ها و به‌ویژه گروه شاه‌ستیزان همچون بزا و مورنی رواج یافت، هر چند نخستین نماینده عمده آن آلتوسیوس بود. شگفت آنکه متفکرین کاتولیک ضد جنبش اصلاح دینی و مخالف هوگنوت‌ها، استدلال‌ات بسیار روشنی درباره وضع طبیعی و نظریه قرارداد عرضه کردند، از آن جمله ماریانا، دوسوتو و ویتوریا تأثیر ژرفی بر اندیشه نمایندگان عمده نظریه قرارداد اجتماعی مانند جان لاک نهادند. نویسندگانی چون لاک، گروسوس، پوفندورف و بعدها روسو نمایندگان اصلی عصر نظریه قرارداد اجتماعی در قرن هفدهم جزئی از زبان محاوره سیاسی مردم شد و در قرن هجدهم با تغییرات اندکی مورد استفاده لیبرال‌های انگلیسی نیز قرار گرفت. به‌موجب نظریه قرارداد، فرد انسانی موجودی عقلانی و بدون ارتباط دادن به اجتماع، واجد اصالت اجتماعی است که در وضع طبیعی واقعی یا فرضی می‌تواند به واکاوی و سنجش عقلانی تصمیمات خود بپردازد. حال، نظریه قرارداد هم روشی برای غوررسی نهادهای سیاسی به دست می‌دهد و هم مبنایی برای مشروعیت آن‌ها به شمار می‌رود. این نظریه به‌ویژه در عصر معروف به عصر اندیشه قرارداد معمولاً با نظریه‌های حقوق و قانون طبیعی ارتباط نزدیک داشت. بر اساس این نظریه، دولت برای تأمین اهداف خاصی و به‌ویژه تضمین حقوق فردی پدید آمده است. به عبارت دیگر، وظیفه و مسئولیت دولت، خدمت به منافع و مصالح یکایک شهروندان و

(۱۱) اندیشه قرارداد اجتماعی: یکی دیگر از موارد مهم به‌منظور تحدید قدرت، نظریه قرارداد اجتماعی است که همراه با نظریه قانون و حقوق طبیعی بیان شده است. هرچند که ناگفته پیداست که همیشه هم چنین نتیجه‌ای در پی نداشته است. هابز بارزترین اندیشمندانی است که سنت قرارداد اجتماعی و حقوق طبیعی را به‌قصد توجیه دولت مطلقه مورد استفاده قرار داد. اندیشه قرار داد اجتماعی معمولاً برای توضیح ماهیت قدرت و اقتدار سیاسی به کار رفته است و نه به‌منظور تبیین سرچشمه دولت. باید توجه کرد که وضع طبیعی معمولاً نه به‌عنوان شرایطی واقعی و عینی بلکه به‌عنوان وضعیتی فرضی تلقی شده است و این نظریات نیز در طی قرن هفدهم و در شرایط تمرکز قدرت سیاسی پدید آمدند. هدف از طرح آن‌ها نیز صیانت و حفاظت از امتیازات و آزادی‌های گروه‌های اجتماعی و افراد در مقابل تعدی و دست‌اندازی دولت بود.

(۱۲) با واکاوی ریشه‌های مفهوم قرارداد اجتماعی می‌توان نقطه عزیمت آن را در کتاب جمهوری افلاطون و نیز در عهد عتیق یافت. در حقیقت میثاق‌ها و عهود پادشاهان بنی اسرائیل با خداوند، اثرات بسیار مهمی بر اندیشه سیاسی کالونیست‌ها و پروتستان‌های انگلیسی در طول قرون شانزدهم و هفدهم گذاشت. تئودور بزا چنین مدلل کرده است که داود و سلیمان به‌دست و خواست مردم به پادشاهی رسیدند و تکالیف قراردادی ویژه‌ای را عهده‌دار بودند. مطابق نگرش نظریه پردازان فرقه هوگنوت مانند فیلیپ مورنی، عهد عتیق متضمن پرسش‌هایی اساسی از این دست بود: از جمله اینکه آیا اتباع مجبور به فرمانبرداری از شهریاری هستند که فرمان‌هایش بر خلاف قوانین الهی است؟ اگر شهریاری عهد و میثاق خود با مردم و یا با خداوند را بشکند، آیا مردم از این توانایی برخوردارند تا در برابر او مقاومت کنند؟

(۱۳) به‌طور مشخص، حقوق رومی عناصری از اندیشه قرارداد را در خود داشت. همچنین برخی از فلاسفه قرون وسطا همچون آکوئیناس نیز حکومت‌ها را موظف به وظایف و تعهدات قراردادی می‌دانستند. به همین دلیل، کسی چون لرد آکتون اظهار کرده است که «نخستین لیبرال آکوئیناس بود و نه شیطان». فنودالیسم یکی دیگر از منابع اندیشه قرارداد اجتماعی به حساب می‌آید. بسیاری از صاحب‌نظران یادآور شده‌اند که نظام فئودالی تا قرن چهاردهم در بردارنده

مشکل دیگر اندیشه حاکمیت مردم این است که چه کسی و یا چه کسانی به‌عنوان مردم به حساب می‌آیند. چنین کسانی بر حسب نظریه اراده عمومی، کل مردم هستند. اما ممکن است مجموعه‌ای از نمایندگان و یا رأی‌دهندگان به‌عنوان مردم تلقی شوند



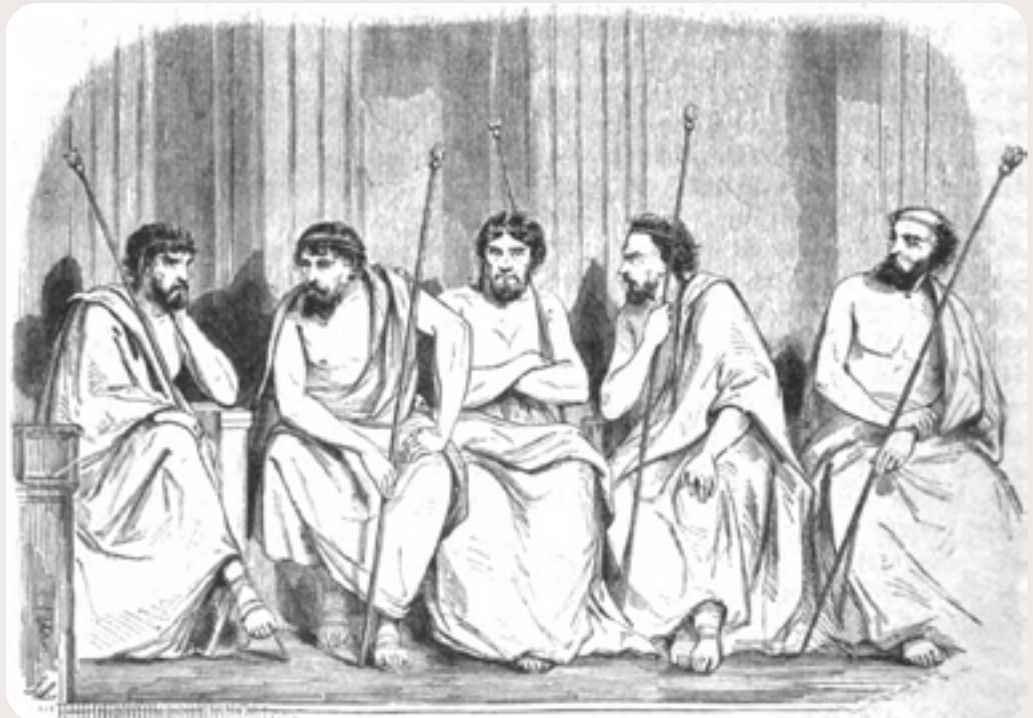
ارتقاء آزادی ایشان است. یکی از عناصر اصلی نظریه قرارداد، مفهوم (فرضی یا واقعی) «وضع طبیعی» یعنی وضعی است که افراد از آن پا به عرصه جامعه یا وضع مدنی می‌گذارند. افراد در وضع طبیعی دارای حقوق طبیعی بوده و از قانون طبیعی آگاهی دارند. فرد به دنبال یافتن راه خروجی از این وضع و به منظور تشکیل جامعه با هم‌نوعان خود قرارداد و عهده می‌بندد. پیروان نظریه قرارداد، نه تنها از نظر تعبیر و تفسیر ماهیت حقوق و قانون طبیعی بلکه همچنین درباره چگونگی عقد قرارداد و شمار قراردادهای بسته شده، با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند. برای مثال، لاک تأسیس جامعه را حاصل قرارداد می‌داند اما دولت را همچون امانتی قلمداد می‌کند که مردم به فرمانروایان سپرده باشند. از سوی دیگر، هابز بر آن بود که عقد قرارداد موجب خروج افراد از وضع طبیعی بسیار ناخوشایندی می‌گردد، اما چنین قراردادی در صورتی که حاکم مطلق که خود طرف قرارداد نیست، از آن حمایت نکند، بی‌نفع و فایده خواهد شد.

(۱۶) در بحث از مفهوم قرارداد، دو تعبیر اصلی وجود دارد: تعبیر تاریخی و تعبیر منطقی یا فرضی. تعبیر اصلی و عمده، همان تعبیر منطقی یا فرضی بوده است که نه با تاریخ پیدایش جامعه بلکه با منطق اطاعت و تعهد سیاسی سر و کار دارد. استدلال این تعبیر تا حدی حقوقی، پیشاتجربی و تصنعی است. طرفین قرارداد نیز بر حسب نظریه‌های مختلف متفاوت‌اند. پیروان نظریه

(۱۷) در طول دو سده گذشته، نظریه قرارداد خاصه به دلیل مناسبت آن با نظریه حقوق طبیعی از دیدگاه‌های مختلف مورد انتقاد شدید قرار گرفته است. مکتب تاریخی حقوق، پوزیتیویسم حقوقی و نظریات جدید جامعه‌شناختی، جمله‌گی به رد و نفی اندیشه قرارداد اجتماعی همت گمارده‌اند. با این حال، این اندیشه جزئی از استدلالات سیاسی رایج است که نمونه‌ای از آن را می‌توان در اندیشه و آثار جان راولز مشاهده کرد.

(۱۸) به هر روی، تقدیر نظریه قرارداد اجتماعی این بود که اندک‌اندک در سنت نظریه دولت مشروطه ادغام گردد. چنان‌که در مورد اندیشه حقوق طبیعی مشاهده شد، در اینجا نیز تأکید و اصرار بر قرارداد و حقوق، منجر به جهد و تلاش‌هایی برای بازتاب آن‌ها در اسناد قوانین اساسی گردید. با این حال، کسی چون اوسترایش در این باره چنین نظر داده که «فرآیندهای گذار از قراردادهای حاکم به اسناد قانون اساسی بسیار

شگفت اینک اندیشه حاکمیت مردم و مشارکت دموکراتیک به عنوان حلقه پیوندی میان حاکمیت مطلقه و حاکمیت دولت ملی عمل کرد. اراده مردم گرچه به عنوان عامل محدودکننده‌ای بر اراده حاکم نقش ایفا می‌کرد، اما در صورت سلطه یافتن، به همان میزان به صورت بالقوه مطلق‌گرا بود



شکلی از وعده دادن یا اجازه دادن یا حق دادن و با ایجاد احساس اعتماد در دیگران تعبیر شده است. به هر حال، با وجود ابهام فراوان در مفهوم رضایت، این مفهوم دارای اهمیت بسیاری در سنت نظریه دولت مشروطه می‌باشد.

(۲۱) حاکمیت مردمی: زمانی ظریفی چنین گفته که «اندیشه دولت مشروطه و مشروطیت هم از لحاظ نظری و هم از جهت عملی، ظرایف منطقی تئوری دولت مطلقه را نادیده می‌انگارد و در عوض به تضادها و تعارضات اندیشه حاکمیت مردمی تن می‌دهد». این گفته بسیار پر معناست و به جد نیازمند توجه است. اندیشه حاکمیت مردم، ریشه‌های عمیقی در تفکر اروپایی دارد. در نظریه نشئت قدرت و قانون از مردم^{۲۶} در حقوق رومی، برخی از عناصر اندیشه حاکمیت مردمی نهفته بود. بر اساس این نظریه، قدرت سیاسی را مردم به امپراتور اعطا می‌کنند. بر پایه آموزه‌های حقوقی کلیسای کاتولیک که مجادلات و بحث‌های نهضت شورایی کلیسا نیز آن را تقویت کرد، «کل» کلیسا صاحب اقتدار بود. وجود بسیاری از شهرهای خودمختار در ایتالیای قرن سیزدهم به تقویت تصور وجود واحدهای سیاسی دارای حاکمیت و مستقل از امپراتور دامن می‌زد. همچنین مفهوم حاکمیت مردم را می‌توان در اندیشه نویسندگانی چون هومان، آلتوسوس^{۲۷}، بوکانان^{۲۸} و نیز عالمان ضد جنبش اصلاح دینی مشاهده کرد.

(۲۲) البته شایان توجه است که در مکتوبات و دفترهای این نویسندگان، مفهوم حاکمیت مردم هیچ ارتباط وثیقی با اندیشه دموکراسی و همچنین هیچ رابطه ضروری و الزامی نظری با مفاهیم قرارداد و حقوق طبیعی نداشت.

(۲۳) ژان ژاک روسو، مشهورترین اندیشمندی بود که بسیاری از این اندیشه‌ها را با مفهوم حاکمیت مردم پیوند داد. در منظومه نظری وی، حاکمیت در اراده عمومی تجلی می‌یافت که اراده کل مردم را شامل می‌شد. مردم باید از رهگذر دموکراسی مستقیم که به معنای مشارکت همگی شهروندان بود، تصمیم‌سازی کنند و آن‌ها باید در مجلسی همگانی درباره امور تصمیم بگیرند. چنین اندیشه‌هایی در طی دو دهه ۱۷۸۰ و ۱۷۹۰ و به‌ویژه در آن مرحله از انقلاب فرانسه که به مرحله ظهور سان کولوت^{۲۹} در صحنه انقلاب مشهور شده است، رواج بسیار یافت. سوای از بحث‌های فراوان

متنوع و گوناگون بوده است». به همین خاطر است که بعضی نویسندگان همچون بارکر و گاف بر این مطلب انگشت تأکید می‌نهند که امروزه روز، مفهوم حکومت مشروطه و مشروطیت جانشین مفهوم قرارداد اجتماعی شده است، با این تفاوت که این مفهوم دیگر دچار پیچیدگی‌های نظری مفهوم قرارداد نیست. به‌عنوان مثال، بارکر «قانون اساسی را به‌عنوان اصول قراردادی که مبنای تأسیس دولت است» به‌شمار می‌آورد.

(۱۹) رضایت: مفهوم رضایت^{۲۶} مشخصاً پیوند و قرابت ویژه‌ای با سنت قرارداد و حقوق طبیعی داشته است. به‌نحوی که به‌طور معمول، تاریخ اندیشه رضایت و اندیشه قرارداد یکی و یکسان تلقی می‌شوند. بیره نیست اگر گفته شود براهین نظریه قرارداد متضمن اندیشه رضایت هستند، اما عکس این قضیه لزوماً صادق نیست. یعنی اینکه تمامی براهین نظریه قرارداد مستلزم اندیشه رضایت نیستند. بنیاد و دل اندیشه رضایت این است که «هیچ‌کس مجبور نیست از قدرتی سیاسی حمایت یا اطاعت کند مگر آنکه او شخصاً به امریت آن رضایت داده باشد». بنابراین هر گونه اطاعت و تعهدی نسبت به قدرت سیاسی مبتنی بر خواست و اراده آزاد است. بر پایه این مفهوم، یکی به دیگری حق اعمال اقتدار می‌دهد. گفتنی است که مفروضات اساسی این مفهوم و مفهوم قرارداد به‌طور عمده مشترک هستند. بدین ترتیب، افراد به‌طور طبیعی واجد حق انتخاب آزاد بوده و سلب چنین حقی نیز مستلزم انتخاب آزاد و آگاهانه است. توافق و رضایت، روش و طریقی برای حراست و پاسداری از فرد در مقابل دولت است و دولت نیز در واقع برای دفاع و حمایت از مصالح و منافع همه شهروندان تأسیس شده است.

(۲۰) این‌گونه است که نظریه رضایت متوجه افزایش آزادی فردی در حدود جامعه در نظر گرفته می‌شود و کسی مثل سیمونس عنوان کرده است که در نظریه رضایت «دولت ابزاری برای تأمین منافع و مصالح شهروندان» تلقی می‌شود. در بیشتر نوشته‌ها و بحث‌ها، معمولاً از جان لاک به‌عنوان نخستین نظریه‌پرداز یاد می‌گردد که به‌نحوی منظم از اندیشه رضایت سود جسته است. البته در این خصوص اختلاف نظرهایی هم وجود دارد. وی میان دو مقوله رضایت ضمنی^{۲۷} و رضایت صریح^{۲۸} خط فاصلی کشید و قائل به تمایز شد که این خود باعث پیدایی دشواری‌ها و مصائب نظری عدیده‌ای شده است. امروزه، عمدتاً رضایت به‌عنوان

لیبرال‌هایی که اندیشه مشروطیت را پذیرفتند بر آن بودند که دموکراسی وسیله سودمندی است اما توأمان نیازمند حد و حدودی است. به عبارت دیگر، نیازمند احتیاط‌ها و دوراندیشی‌های اضافی می‌باشد. بدین خاطر، بایستی قدرت مجالس انتخابی به وسیله مجالس غیرانتخابی و قوه قضاییه مجزا و احتمالاً قدرت دربار سلطنتی، در چهارچوب قانون اساسی مدوّن و مکتوبی محدود گردد



ساخت. بدون تردید وابستگی به مردم نخستین عامل کنترل دولت است؛ اما تجربه، ضرورت در نظر گرفتن احتیاط‌های بیشتر را به انسان آموخته است». اندیشه حاکمیت مردم، همچون مشارکت دموکراتیک در قرن هجدهم، رویه و اصلی خطرناک در نظر گرفته می‌شد. شگفت اینکه اندیشه حاکمیت مردم و مشارکت دموکراتیک به‌عنوان حلقه پیوندی میان حاکمیت مطلقه و حاکمیت دولت ملی عمل کرد. اراده مردم گرچه به‌عنوان عامل محدودکننده‌ی بر اراده حاکم نقش ایفا می‌کرد، اما در صورت سلطه یافتن، به همان میزان به‌صورت بالقوه مطلق‌گرا بود. بنابراین حاکمیت مردم به همان اندازه حاکمیت مطلقه نیازمند تحدید و مقیدسازی بود، مگر آنکه «احتیاط‌های اضافی» در مورد آن در نظر گرفته می‌شد.

(۲۶) دموکراسی: اندیشه دموکراسی نیز در وضعیتی مشابه با وضعیتی اندیشه حاکمیت مردمی قرار دارد. اصحاب نظریه مشروطیت برخی از عناصر آن را پذیرفته و برخی دیگر را کنار گذاشته‌اند. روی هم رفته، دو الگوی کلی می‌توان در دموکراسی کلاسیک پیدا کرد: الگوی مشارکت و الگوی نمایندگی.

پیرامون حاکمیت مردم اما همچنان پرسش‌های دشوار و غامض بسیاری در این باره وجود دارد. یکی اینکه، آیا مردم قدرت را به حاکمان واگذار کرده‌اند و یا صرفاً به ایشان انتقال داده‌اند؟ چنان که برخی از صاحب‌نظران گفته‌اند: «به نظر کاملاً واضح است که حتی در اواسط قرن سیزدهم حقوق دانان در مکتب حقوقی رومی و نیز حقوق غیردینی در این باره هم‌رأی بودند که مردم منبع نهایی اقتدار سیاسی هستند؛ به‌نظر ایشان اراده کل جامعه تنها منبع اقتدار سیاسی بود». مسئله مورد اختلاف در این خصوص این بود که آیا مردم، قدرت را برای همیشه واگذار کرده بودند و یا اینکه این توانایی را داشتند که دوباره آن را به دست آورند؟ چگونه مردم هم منبع قانون بودند و هم تابع آن؟ هواداران حاکمیت امپراتور که در عین حال به تصدیق وجود قانون بنیادی یا طبیعی می‌پرداختند، نیز دچار همین مشکل بودند. روسو از طریق این اندیشه که اراده عمومی برای خود قانون‌گذاری می‌کند، راه‌حلی برای این مشکل ارائه کرد، به این معنی که اگر فرد قانون را اراده کند، در آن صورت منطقیاً تبعیت و سرسپردگی خویش نسبت به قانون را نیز اراده می‌کند. اندیشمندان بعدی مثل هگل دقیقاً همین اندیشه را برگزیدند.

(۲۴) مشکل دیگر اندیشه حاکمیت مردم این است که چه کسی و یا چه کسانی به‌عنوان مردم به حساب می‌آیند. چنین کسانی بر حسب نظریه اراده عمومی، کل مردم هستند. اما ممکن است مجموعه‌ای از نمایندگان و یا رأی‌دهندگان به‌عنوان مردم تلقی شوند. البته در طی یک قرن و نیم گذشته رأی‌دهندگان یا افراد حایز شرایط رأی دادن در حال تحوّل و تغییر بوده‌اند. به‌عبارت دیگر، تعریف مردم پیوسته در حال تغییر و تحوّل بوده است.

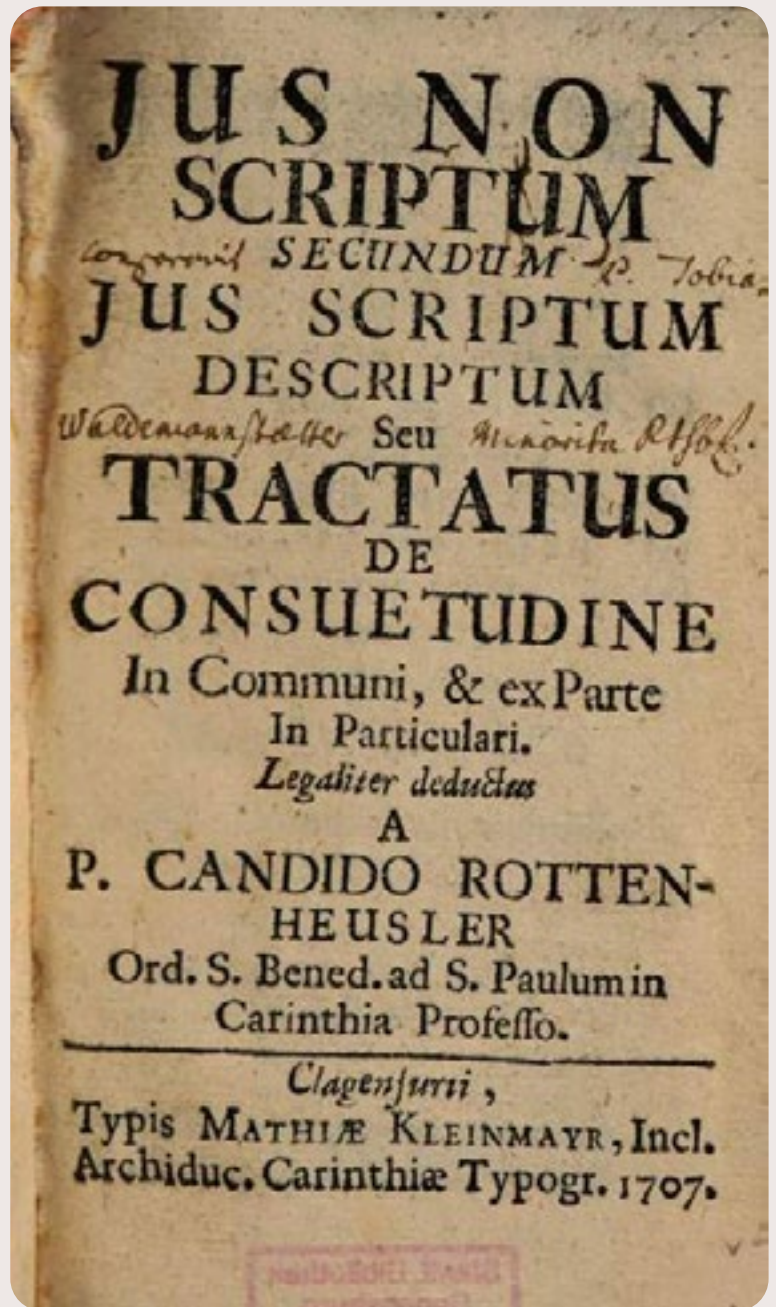
(۲۵) مفهوم حاکمیت مردم به‌خودی‌خود هیچ‌گونه رابطه ضروری با مشروطیت یا دموکراسی ندارد. اتوفون گیرک چنین استدلال می‌کند که اندیشه حاکمیت مردم «هیچ‌گاه نقش مهمی در نظریه دولت مشروطه نداشته است». این اندیشه از قرن سیزدهم تا قرن هفدهم نیاز به ملحقات و اضافاتی یافت که پژوهنده‌ای چون تیرنی آن‌ها را «احتیاط‌های بیشتر» خوانده است. این مفهوم شباهت و مشابهتی با اندیشه جیمز مدیسون در مقاله فدرالیست دارد. به‌خصوص، در این تلقی که «نخست باید امکان اعمال قدرت دولت بر مردم را فراهم کرد و پس از آن دولت را به اعمال نظارت بر خویش وادار

◇
اندیشه مشارکت توده‌ای
هرگز موردپسند و انتخاب
پیروان نظریه دولت
مشروطه نبوده است.
این اندیشه به‌ویژه در
اوایل قرن نوزدهم یادآور
اندیشه‌های افراطی
ژاکوبین‌ها و هواداران
روسو و رادیکالیسم انقلاب
فرانسه بود



«Il faut en temps voulu à nos États...
de y en garde. Sans de la république...»

بود. این نوع از دموکراسی در جوامع بزرگ‌تر نیز دارای قابلیت‌های امکانی دانسته می‌شد و باعث ایجاد اختلال در زندگی روزمره مردم نمی‌گردید. قائلین به نظریه دولت مشروطه، دموکراسی نمایندگی را تا حدودی ابزاری سودمند و کارآمد برای تحدید اقتدار سیاسی به حساب می‌آوردند. هر نماینده بایستی از جهت نظری خواست‌های رأی‌دهندگان را در نظر داشته باشد. و این خود به وجود آورنده مفهومی از مسئولیت و وظیفه در حدودی معین بود. اندیشه مشارکت توده‌ای هرگز موردپسند و انتخاب پیروان نظریه دولت مشروطه نبوده است. این اندیشه به‌ویژه در اوایل قرن نوزدهم یادآور اندیشه‌های افراطی ژاکوبین‌ها و هواداران روسو و رادیکالیسم انقلاب فرانسه بود. نویسندگانی چون بنیامین کنستانت و مادام دُ استال در فرانسه، جرمی بنتام و جیمز میل در انگلستان و جیمز مدیسون در آمریکا، دموکراسی را در معنای ابزاری به‌منظور ایجاد ممانعت بر سر راه سلطه هر گروه اجتماعی، اعم از توده‌ها یا اشراف به کار می‌بردند. از نظر ایشان، دموکراسی مطلقاً خیر محض یا ارزشی فی‌نفسه تلقی نیست. در انگلستان، جان استوارت میل بیش از هر اندیشمند دیگری اندیشه دموکراسی را خیری ذاتی قلمداد می‌کرد، لیکن حتی میل نیز هرگز تعبیر اساسی اندیشه دموکراسی نمایندگی به‌عنوان وسیله‌ای برای تحدید قدرت «اکثریت پست» و یا «منافع شوم» اشراف را کنار نگذاشت. حمایت میل از نظام نمایندگی نسبی^{۳۳} که مبتنی بر اندیشه توماس هر بود، دقیقاً برای ایجاد تناسب میان منافع گروه‌ها و ممانعت از سلطه هر گروه خاص صورت می‌گرفت. میل با وجود این ترس احتیاط‌آمیز و حزم‌اندیشانه، دموکراسی را در عین حال رویه و روندی تعلیمی می‌دانست که به‌وسیله آن شهروندان قادر به گسترش افق دید خود می‌شدند. مشکل اندیشه میل در این بود که وی از یک‌سو دموکراسی را وسیله‌ای برای آموزش شهروندان می‌دانست، اما از سوی دیگر بر آن بود که دموکراسی نمی‌تواند بدون وجود رأی‌دهندگان هوشمند و روشن‌نگر و آموزش‌دیده به‌درستی اجرا شود. ترس میل در خصوص نظام انتخاباتی اکثریت ساده از آنجا بود که به‌گمان وی این نظام موجب تسلط اکثریت جاهل بر اقلیت‌ها می‌شود. لیبرال‌هایی که اندیشه مشروطیت را پذیرفتند بر آن بودند که دموکراسی وسیله سودمندی است اما توأمان نیازمند حد و حدودی است. به‌عبارت دیگر،



۲۷) الگوی مشارکت که سابقه تاریخی طولانی مدتی دارد و به زندگی سیاسی در آتن (از ۸۰۰ تا ۵۰۰ ق. م) باز می‌گردد، در بردارنده اندیشه دخالت همه‌جانبه مردم در روند تصمیم‌گیری بوده است. مطابق این دیدگاه، دموکراسی خود نوعی آموزش برای شهروندان محسوب می‌شد. مناصب دولتی بر روی همگان باز بوده و همواره دست‌به‌دست می‌شدند. با این حال، چنین وضعیتی آرمانی و مطلوبی تنها در اجتماعی همگن و کوچک قابل تحقق به نظر می‌رسید. در مقابل، دموکراسی نمایندگی با توجه به اینکه در تعریف حدود جامعه رأی‌دهندگان همواره محدودیت‌هایی در نظر گرفته می‌شد، نیازمند دخالت بسیار کمتری از سوی شهروندان در سیاست



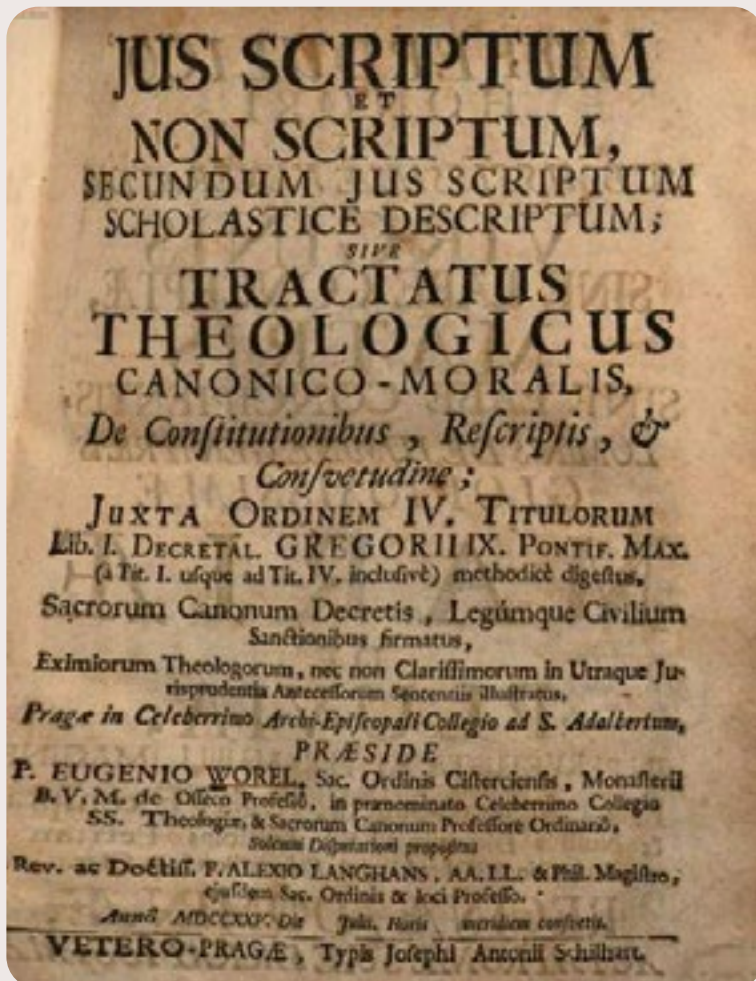
نظام بر امور اجتماعی و اقتصادی سلطه انحصاری و جمعی اعمال می‌کرد و بر قیمت‌ها، دستمزدها و شرایط و کیفیت تولید در هر کارگاه اعمال نظارت داشت. بنابراین، تصادفی نبود که نخستین هواداران ارزش‌های فردگرایانه و جامعه مدنی مانند آدام اسمیت سخت به نظام صنفی تاختند. نحل‌های تفکر صنفی جمعی و اشتراکی هیچ‌گاه در مقابل هواداران جامعه مدنی تسلیم نشدند. جنبش اتحادیه‌های کارگری تا حدی وارث طرز فکر صنفی بوده است. به هر حال، این طرز فکر از قرن هفدهم به بعد در جوامع صنعتی غربی نقش فروتری یافته است. با این همه، چنان‌که آنتونی بلک اظهار داشته است، مفهوم جامعه مدنی تنها بیانگر نیمی از سنت اروپایی است: «اگر حدی بر آنچه مردم در بازار به دست می‌آورند یا از دست می‌دهند متصور نباشد، در آن صورت برابری حقوقی و استقلال فردی خود از بین خواهند رفت». از قرن شانزدهم به بعد گروه‌های تجاری دیگر خود را نه صرفاً شأنی از شئون اجتماعی قرون وسطا و یا ابزاری سودمند برای اعمال سلطه دولت مطلقه، بلکه نیرویی مستقل به شمار می‌آوردند. برخی

نیازمند احتیاط‌ها و دوراندیشی‌های اضافی می‌باشد. بدین خاطر، بایستی قدرت مجالس انتخابی به وسیله مجالس غیرانتخابی و قوه قضاییه مجزا و احتمالاً قدرت دربار سلطنتی، در چهارچوب قانون اساسی مدوّن و مکتوبی محدود گردد. استدلال میل در خصوص لزوم عرضه لوایح قانونی و تعیین ماهیت قوانین توسط جمعی از کارشناسان منصوب پادشاه نیز در همین راستا بود. به نظر او، مجلس نمایندگان منتخب تنها می‌توانست قوانین را تصویب یا رد کند.

در قرن نوزدهم اصطلاح «دموکراسی لیبرالی» در مقابل صرف لیبرالیسم یا دموکراسی متداول شد. کاربرد این اصطلاح بدان معنا بود که دموکراسی خود به صورت یکی از ابزارهای اصلی تحدید قدرت در آمده بود. لیبرال‌ها که خود مهم‌ترین نمایندگان اندیشه مشروطیت در قرن نوزدهم بودند، رویه‌ها و هنجارهای دموکراتیک را به عنوان وسیله‌ای برای تحدید و تشریح قدرت، جا انداختند. در نتیجه، شهروندان فعال و باسواد با تلاش بسیار در پیروی از روش‌ها و آئین‌های صوری دموکراتیک و پارلمانی، وحدت بیشتری یافتند. بدین‌سان، دموکراسی موجبات وحدت و در عین حال انضباط بخش‌های وسیعی از مردم را فراهم آورد.

جامعه مدنی: یکی دیگر از مفاهیمی که در نظریه دولت مشروطه برای تحدید قدرت به کار برده شده است، مفهوم تفکیک میان حوزه‌های عمومی و خصوصی یا دولت و جامعه است. این مفهوم، بسیاری از صاحب‌نظران را به دفاع از «جامعه مدنی» رهنمون شده است. اما این اصطلاح، آنچنان که باید و شاید از وضوح مفهومی برخوردار نیست زیرا برخی از نویسندگان قرن هجدهم آن را در معنی نوع خاصی از دولت به کار می‌بردند. هگل نیز چنین معنایی را در نظر داشت و در این خصوص پیرو سنت فکری خاصی بود. دفاع از جامعه مدنی، هم‌زمان با بسط اندیشه‌های مربوط به فردگرایی و حقوق افراد نسبت به آزادی و مالکیت هویدا شد. در اواخر قرن سیزدهم سرمایه‌داری تجاری در شمال ایتالیا و فلاندر در شرف تکوین بود. بنابراین، برخی نقطه شروع اندیشه جامعه مدنی را در اروپای قرن سیزدهم جستجو کرده‌اند، هر چند قرن‌ها طول کشید تا این اندیشه کاملاً توسعه یابد. برخی از صاحب‌نظران حقوق رومی نیز در خصوص اندیشه حقوق مالکیت و حق خلوت و زندگی خصوصی تحقیق کرده بودند. با این حال، فرهنگ جامعه مدنی قرابتی با نظام صنفی قرون وسطا نداشت زیرا این

مفهوم حاکمیت مردم به خودی خود هیچ‌گونه رابطه ضروری با مشروطیت یا دموکراسی ندارد. اتوفون گیرک چنین استدلال می‌کند که اندیشه حاکمیت مردم «هیچ‌گاه نقش مهمی در نظریه دولت مشروطه نداشته است»



باشد. به عبارت دیگر، دولت مشروطه خود متضمن تفکیکی میان اقتدار عمومی و آزادی خصوصی است. افراد، به خودی خود دارای حریم شخصی مصون و محفوظی نیستند، بلکه دولت چنین حریمی را تعیین می کند. از همین رو، ممکن است دولت های مشروطه در زمان بحران های اقتصادی، سیاسی یا نظامی دست به تغییر حدود حریم این آزادی ها زده و با اینکه آن را نادیده بگیرند. در واقع، دولت مشروطه تصمیم می گیرد که افراد دارای حوزه و حریم آزادی معینی باشند. این خود یکی از ارزش ها و مبانی ذاتی و اساسی نظریه دولت مشروطه است.

۳۰) مفهوم جامعه مدنی همچنین با اصل حکومت قانون ارتباط دارد. حکومت قانون، اصلی است که به موجب آن ماهیت قانون و شرایط زندگی شهروندان مشخص می شود. قوانین بر حسب نظریه دولت مشروطه باید واجد چارچوب قواعد شناخته شده و مستقری باشند و میان افراد و گروه ها بر اساس طبقه و حسب و نسب و شأن اجتماعی و دیگر امتیازات ویژه، قائل به تبعیض و نابرابری نشوند. به عبارت دیگر، این قواعد باید عمومی و به یک میزان قابل اعمال در مورد همگان بوده و بدون ملاحظه خاصی اعمال شوند. هدف غایی اصل حکومت قانون، پاسداری و صیانت از بیشترین حد آزادی برابر برای همگان است. قوانین باید با آزادی های فردی در حوزه جامعه مدنی همسو و هماهنگ باشند. به این معنا، اصل حکومت قانون به عنوان اصل اساسی تفکر لیبرالی باقی مانده است، هر چند همه لیبرال ها مثل فون هایک دلیل نمی آورند و بر این نظر نیستند که این اصل بایستی در هماهنگی کامل با عملکرد اقتصاد بازار آزاد باشد.

۳۱) بر طبق اصل حکومت قانون، قوانین شرط لازم حیات اخلاقی جامعه هستند. قوانین به تعیین ماهیت اعمال فرد نمی پردازند بلکه به وی فرصت انتخاب می دهند و از همین رو با اخلاق ارتباط دارند زیرا خود بایستی با ارزش و سودمند تلقی شوند. اصل حکومت قانون متضمن نوعی عدالت و انصاف و حقانیت عملی است، به این معنی که رفتار خودسرانه ای با افراد ندارد. همچنین می توان گفت که اصل حکومت قانون بدین معناست که قوانین عطف به ماسبق نمی شوند، بدین معنی که افراد باید قوانین را پیش از آنکه اعمال شوند بشناسند و دریابند. همچنین این قوانین باید آشکار و هماهنگ و مستمر و متضمن میزانی از قطعیت در امور



از این گروه ها با دولت مطلقه ائتلاف کردند و برخی دیگر از چنین کاری سرباز زدند. این گونه بود که منابع سنتی اقتدار و مشروعیت هر چه بیشتر مورد انتقاد قرار می گرفت. بسیاری از اندیشمندان با تأکید بر استقلال حقوق مالکیت، از حق خلوت و زندگی خصوصی و امنیت و آزادی در برابر دخالت های بیجا و خودسرانه دولت دفاع کردند و در نتیجه به اندیشه امتیازات اشرافی تاختند. هدف نظم حقوقی حفظ و تأمین حقوق برابر دانسته می شد. نمایندگان اندیشه جامعه مدنی که به گفته آنتونی بلک، نخستین نمایندگان ارزش های لیبرالی و «ایدئولوژی بورژوازی» بودند، به دستگاه های اداری راه یافتند. موضوع اصلی این ایدئولوژی «استقلال فردی بوده و تکریم و احترام به افراد نیز مبنای اخلاقی آن به شمار می رفت». این خود موجب پیدایش تفکیک روشنی میان حوزه زندگی فردی و عرصه حقوقی و عمومی شد. بدین ترتیب، قانون بایستی پاسدار آزادی ها و حقوق جامعه مدنی باشد. البته باز هم باید تأکید کرد که چنین تفکیکی در درون دولت مشروطه وجود دارد و نه آنکه تفکیکی میان دولت و جامعه مدنی

اعمال همین مفهوم در حوزه حقوق و قانون بپردازیم، در صورتی که قانون به معنی محدودیت باشد، در نتیجه می‌توان بیان داشت که هر چه قانون کمتر باشد، آزادی بیشتر است. با این همه، افراد باید از تعدی و دست‌درازی‌های کسان دیگر که آزادی خود را اعمال می‌کنند و همچنین از تعدی‌های مقامات دولتی مصون باشند. بنابراین، حق آزادی برابر یکی از ارزش‌ها و حقوق اساسی دولت مشروطه بوده است. به نظر فریدریش، این حقوق بنیادی ناشی از ارزش فرد انسانی هستند. همین ارزش و اهمیت فرد، خود موجب تأکید بر ارزش استقلال فردی و حق خلوت و زندگی خصوصی وی شده است. تنها پس از کسب رضایت فرد این امکان وجود دارد تا در امور وی دخالت کرد. بدین ترتیب، آزادی در حد امکان در درون دولت تأمین و تضمین می‌شود. آزادی فردی و حقوق افراد نسبت به آزادی عقیده و آزادی‌های دیگر در واقع نتیجه میراث پیچیده‌ای بوده است. بسیاری از استوارترین مدافعان محدودیت دولت و آزادی، گروه‌هایی مذهبی مانند یسوعیان و پرزبیترها بودند که به‌هنگام قدرتمندی علاقه‌چندانی به این اندیشه‌ها و علی‌الخصوص به اعمال آن‌ها درباره سایر فرقه‌های مذهبی نداشتند.

یکی از این حقوق اساسی که عموماً مرتبط با حق مالکیت است، حق آزادی می‌باشد. بسیاری از نظریه‌پردازان دولت مشروطه، آزادی را به معنایی سلبی یا آزادی منفی به کار برده‌اند. در این معنا، آزادی به مفهوم فقدان موانع بر سر راه بیان اندیشه، آزادی گفتار و تشکیل انجمن‌ها و فعالیت اقتصادی و چیزهایی نظیر آن است

انسانی باشند. افزون بر این، قواعد حقوقی می‌بایست در کل قابل پیش‌بینی باشند. بدون شک، این مفهوم از قانون مفهومی بسیار متفاوت از مفهوم قانون در نزد پیروان نظریه دولت مطلقه است که حاکم را «قانون زنده» می‌پنداشتند.

۳۲) جدای از بحث درباره نهاد‌های تحدید قدرت، یک موضوع بسیار مهم دیگری نیز در کار است و آن تحوّل منظم و استمرار ارزش‌ها می‌باشد.

۳۳) نظریه دولت مشروطه همواره به دنبال حل یکی از مسائل اساسی حاکمیت مطلقه بوده است و آن مسئله، انتقال حاکمیت از یکی به دیگری و تداوم آن است. این نظریه، بر مجموعه قواعد و اصولی بنا شده است که به موجب آن‌ها دگرگونی ممکن می‌گردد و بر نهادینه کردن روابط قدرت تأکید بسیار گذاشته می‌شود و در عین حال مناصبی واجد حقوق و تکالیف مشخص، در درون چهارچوب قواعد مشخص پدید می‌آید. همچنین، نظریه مزبور به تعیین نحوه تغییر قواعد اساسی اقدام می‌کند. بنیاد نظریه دولت مشروطه چیزی نیست مگر ارزش و حیثیت فردی. کارل فریدریش این مسئله را از نقطه نظری مذهبی مورد توجه قرار داده است. وی در کتاب عدالت‌العلی^{۳۴} دلیل می‌آورد که: «هدف قانون اساسی حفظ حیثیت و ارزش نفس^{۳۵} است، زیرا اعتقاد بر این است که نفس ارزش اولیّه و غایی می‌باشد. توجه به نفس که در باورهای مسیحی ریشه دارد... نتیجتاً به اندیشه حقوقی منتهی می‌گردد که طبیعی تلقی می‌شوند». فریدریش پیش‌تر نظریه دولت مشروطه را به‌عنوان «وسیله‌ای برای ایجاد و حفظ محدودیت‌های مؤثر بر فعالیت سیاسی و دولتی» تعریف کرده بود. با توجه به اینکه اندیشه فردیت در قانون نظریه دولت مشروطه قرار دارد، حقوق فردی مورد عنایت ویژه واقع می‌شوند. بر طبق نگرش و نظر کثیری از مدافعان نظریه دولت مشروطه، این حقوق از نظر زمانی و اخلاقی مقدّم بر دیگر قوانین موضوعه دولت هستند. یکی از این حقوق اساسی که عموماً مرتبط با حق مالکیت است، حق آزادی می‌باشد. بسیاری از نظریه‌پردازان دولت مشروطه، آزادی را به معنایی سلبی یا آزادی منفی به کار برده‌اند. در این معنا، آزادی به مفهوم فقدان موانع بر سر راه بیان اندیشه، آزادی گفتار و تشکیل انجمن‌ها و فعالیت اقتصادی و چیزهایی نظیر آن است. بر این اساس، محدودیت با آزادی ناسازگار است و هر چه محدودیت کمتر باشد، آزادی افزایش می‌یابد. اگر به



- فرضی چیزی را دریافت می‌کند که منطقاً مستلزم آن است که او خود را مدیون به اطاعت از دولت ببیند. وقتی که انجام یک عمل یا دریافت چیزی به معنای رضایت باشد، مرحله واسطی بین این دو وجود ندارد. رضایت ضمنی درست همان وقتی ابراز می‌شود که تسهیلات دریافت شده‌اند. اما در اطاعت مبتنی بر انصاف، می‌توان گفت که دریافت تسهیلات دولتی موجب تعهد به اطاعت از دولت می‌گردد، زیرا انصاف حکم می‌کند که از آن اطاعت کنیم. در رضایت ضمنی، شهروند غیرمطیع عملی تناقض‌آلود را انجام می‌دهد، اما در اطاعت مبتنی بر انصاف، شهروند غیرمطیع فردی ناسپاس است.
۲۸. رضایت صریح (express consent): رضایتی است که آشکارا ابراز می‌شود و فرد قول می‌دهد تا از دولت و قوانین اطاعت کند. نمونه رضایت صریح مراسمی است که شهروندان ایالات متحده و انگلستان، زمانی که جایگاه شهروندی به آن‌ها اعطا می‌شود، به جای می‌آورند.
- در پاسخ به این پرسش که «چرا افراد باید از قانون اطاعت کنند؟»، هواداران نظریه رضایت با بیان یک موضوع پذیرفته‌شده یعنی رضایت صریح آغاز می‌کنند، بدان معنا که تعهد به اطاعت از قانون مستقیماً از توافق کتبی یا شفاهی جهت اطاعت ناشی می‌شود. این توافق و رضایت به‌صورت ضمنی یا تصریحی بیان می‌گردد و به‌مانند قول دادن برای اطاعت از دولت است؛ قول کمابیش به‌صورت مستقیم باعث ایجاد تعهد می‌شود.
- مراسم اعطای شهروندی اغلب شامل رضایت صریح می‌شود. زمانی که مهاجرین به یک کشور رسماً وفاداری خود را به آن کشور اعلام می‌دارند، می‌توان گفت که متعهد به اطاعت از قوانین آن کشور شده‌اند. بنابراین رضایت صریح به‌مثابه هسته اصلی نظریه‌های قرارداد اجتماعی با هدف تبیین مبانی هنجاری دولت عمل می‌کند. البته اگر رضایت صریح را کلید اطاعت سیاسی بدانیم، تمامی دولت‌های مدرن با مشکل مواجه می‌شوند. زیرا اولاً، رضایت را همان‌طور که می‌توان داد، بازپس هم می‌توان گرفت. ثانیاً، بسیاری از انسان‌ها فرصتی برای ابراز رضایت صریح خود ندارند. ثالثاً، دولت‌های اندکی وجود دارند که بر پایه این نوع رضایت صریح شکل گرفته باشند. این بدان معنی خواهد بود که تمام دولت‌های موجود نامشروع‌اند. به همین سبب، نظریه‌پردازانی که می‌کوشند تا تعهدات سیاسی را بر پایه قرارداد تبیین کنند، معمولاً از نوعی رضایت ضمنی سخن می‌گویند. اما از آنجا که شرایط رضایت ضمنی تطابقی با رضایت صریح که خیلی شسته‌رفته‌تر است ندارد، منجر به معضلات متعددی می‌شود. به‌عنوان مثال، بر اساس مفهوم رضایت ضمنی، من ممکن است به چیزی رضایت دهم بدون آنکه خود بدانم. با این حال، رضایت صریح، عنصری مهم در هر دیدگاهی است که برای تبیین اطاعت سیاسی در سطح عمومی طراحی شده است. البته امروزه محتمل‌تر آن است که رضایت صریح به‌صورت بخشی از یک استراتژی ترکیبی برای توجیه اطاعت سیاسی عمومی مطرح شود.
29. Lex regia
۳۰. ژوهانس آلتوسیوس (Johannes Althusius): نظریه‌پرداز کالونیست هلندی اواخر سده شانزدهم که مدافع حاکمیت مردم و به‌عنوان «پدر فدرالیسم نو» شناخته می‌شود.
۳۱. جورج بوکانان (George Buchanan): ادیب و اومانیست شهیر اسکاتلندی و از منتقدان سرسخت کلیسا در دوره نهضت اصلاح دینی.
۳۲. سان کولوت (sans-culotte): در فرانسه به‌معنی بدون شلوار کوتاه و اصطلاحاً به‌معنی پابره‌نه است. این اصطلاح در انقلاب فرانسه به افراد طبقات پایین اطلاق می‌شد که به‌جای شلوار کوتاهی که نزد اشراف و طبقه متوسط معمول بود شلوار بلند می‌پوشیدند تا از آنان متمایز باشند. در پاریس، سان کولوت‌ها با جلب کارآموزان، مغازه‌داران کوچک، پیشه‌وران و بیکاران، نیروی مسلح بزرگی تشکیل می‌دادند که سیاستمداران تندرو همچون ژاکوبین‌ها برای گرفتن قدرت از دست ژیروندین‌ها در ژوئن ۱۷۹۳ آن را برای اهداف خود بسیج می‌کردند. با سقوط ژاکوبین‌ها در ۱۷۹۴-۱۷۹۵ دوره سان کولوت‌ها نیز به پایان رسید.
33. Proportional representation
34. Transcendent Justice
35. Self

1. Constitutionalism
۲. تام پین (Tom Paine): روزنامه‌نگار و اندیشمند انگلیسی که نظرات رادیکالی در دفاع از طبقات پایین جامعه داشت و در کتاب حقوق بشر به مخالفت با نظرات آدموند برک درباره انقلاب فرانسه پرداخت و بعدها به آمریکا رفت.
۳. گروه لولرها (Levellers): بعد از جنگ‌های داخلی انگلستان و پیروزی پارلمان بر شاه، ارتش و کرامول که به قدرت سیاسی دست یافته بودند. در زمانی که ارتش نگران بود کرامول اصلاحاتی که قرار بود انجام شود را معامله کند، گروهی تندرو در میان سربازان ایجاد شد و خواهان مشارکت در سیاست‌گذاری‌ها شدند. عنوان لولر را منتقدان و برای تمسخر به آن‌ها دادند. در میان لولرها هم گروه کوچکی به نام دیگرها (Diggers) شکل گرفت. لولرها تندروهای متعلق به طبقه متوسط رو به پایین بودند اما دیگرها، کمونیست‌های تخیلی بودند.
4. Magna Charta
۵. بحران تصفیه یا Exclusion Crisis اشاره به وقایع سال‌های ۱۶۷۹ تا ۱۶۸۱ انگلستان دارد که در طی آن پارلمان تلاش ناموفقی برای ناکام کردن برادر کاتولیک چارلز دوم یعنی جیمز که دوک یورک بود، از کسب مقام سلطنت انجام داد.
۶. قضیه بنهام (Bonham Case): حکمی در حقوق عرفی انگلستان مبنی بر برتری حقوق عرفی در آن مملکت و پیدایش قدرت پارلمان از آن حقوق.
7. scripta Jus non
8. Modus Operandi
9. Wheare
10. Mephisto Pheles
11. Heads of the Proposals
12. The Instrument of Government
13. The Triennial Act
14. State
15. Lord Scarman
۱۶. ناظران یا ephors عنوان مقامات و صاحب‌منصبانی بود که در دولت شهر اسپارت برای نظارت بر پادشاه از طرف مردم انتخاب می‌شدند و تعداد آن‌ها پنج نفر بود.
17. Polity
18. Melvin Richter
19. Gubernatio
20. Jurisdiction
21. Federative Power
22. A. P. D'Entreves
23. J. Maritain
۲۴. قرارداد امتیازات آراگونی (Aragonese Priviledges): این موضوع مربوط به حکومت قدیمی آراگون در اسپانیای سده دوازدهم است که از دست مهاجمان مظلومان آزاد شد و پس گرفته شد و شامل کاتالونیا و والنسیا می‌شد. در سده پانزدهم اشراف آن کشور با کاستیل دشمن قدیمی کاتالونیا نیز متحد شدند و در سده هجدهم فیلیپ پنجم آن حکومت و منطقه را تصرف کرد.
۲۵. منشور مجارستان (Golden Bull of Hungary): منشور اعطای حقوق و امتیازات به اشرافیت و روحانیت مجارستان توسط پادشاه آن مملکت اندور دوم.
26. Consent
۲۷. رضایت ضمنی (tacit consent): جان لاک و دیگران از این اصطلاح به‌عنوان مبنایی برای تعهد (یا الزام) سیاسی، در غیاب رضایت صریح، استفاده می‌جویند. لاک معتقد است که وقتی کارهای معینی را انجام دهید، در واقع به‌گونه‌ای مسکوت‌تعهداتی را به‌کردن گرفته‌اید. رضایت صریح با گفتن این جمله بیان می‌شود که «من موافقت می‌کنم از حکومت اطاعت کنم» رضایت ضمنی وقتی است که من عمل X را انجام دهم و X مستلزم یا به‌معنای آن باشد که «من موافقت می‌کنم از حکومت اطاعت کنم» به‌نظر لاک، وقتی شما بدون سر و صدا از حمایت دولت بهره می‌برید، رضایت تلویحی خود را برای اطاعت از دولت ابراز داشته‌اید. رضایت ضمنی با مبنای دیگری برای الزام سیاسی، یعنی اطاعت از دولت به‌جهت منصفانه بودن این اطاعت، در ظاهر مشابهت دارد، ولی در واقع با آن متفاوت است. در رضایت ضمنی، شهروند فرضی عملی را انجام می‌دهد که مستلزم اطاعت یا به‌معنای ابراز رضایت از اطاعت است. اما در بحث انصاف، شهروند



تاریخ مفهومی استبداد

ملوین ریشتنر
مترجمان:
تهمینه آریایی
فرزانه توریان

ارسطو آشکار می‌کند که برخلاف آنچه پنداشته می‌شود، استبداد آسیایی نه تنها بر زور استوار نیست بلکه مبتنی بر «رضایت» هم می‌باشد و به همین دلیل است که نمی‌توان اظهار کرد که ترس نیروی محرکه آن است. مطابق نظر او، استبداد صورتی از پادشاهی مشروطه است که بر رعایت قانون موجود از سوی پادشاه پابرجا بوده و این طور نیست که پادشاه تنها بر پایه میل شخصی و اراده دلبخواهانه خویش حکم براند

مفهوم استبداد^۱ در مجموعه‌ای از مفاهیم هم‌تبار و نزدیک به یکدیگر همچون «جباریت»^۲، «خودکامگی»^۳، «حکومت مطلقه»^۴، «دیکتاتوری» (در کاربرد مدرن آن) و توتالیتاریسم قرار دارد. نکته هیجان‌انگیز ماجرا اینجاست که به‌رغم کاربرد بسیار، از همگی هم‌تباران مفهومی خود، کمتر مورد و موضوع شناخت واقع شده است. هرچند که مفهوم استبداد کم و بیش هم‌زاد با مفهوم جباریت دانسته شده و مورد استفاده قرار گرفت ولیکن در گستره تاریخ اندیشه سیاسی آن‌چنان که به مفهوم جباریت توجه نشان داده شده، به این مفهوم عنایتی نگردیده است. با این‌همه، در پاره‌ای موارد و در مکاتبات و مصنفات گروهی از برجسته‌ترین فیلسوفان سیاسی، مفهوم استبداد با وسواس زیاد در تمایز و تفکیک از دیگر هم‌تباران مفهومی خود، به بحث گذاشته شده و ویژگی و خصوصیتی نامرسوم یافته است؛ همچون استفاده مونتسکیو از این مفهوم به‌عنوان یکی از اشکال سه‌گانه بنیادین حکومت. ما در سده هجدهم، به‌ویژه در فرانسه است که مشاهده می‌کنیم لفظ استبداد در قاطبه موارد به‌منظور توصیف یک نظام سلطه مطلق و در تباین با سوءاستعمال حاکم از قدرت در موارد استثنایی، به‌جای لغت جباریت به کار گرفته شد. استقبال از این لفظ و توفیق موقتی آن در شروح سیاسی یک دوره، باعث آن شد که با مفهوم جباریت آمیخته و با آن عجین گردد. به‌طور مثال، در اعلامیه استقلال آمریکا، در گزاره‌هایی پیاپی، استبداد مطلقه و جباریت مطلقه در دم به یک معنا به کار رفته‌اند. در ۱۸۳۵، الکسی دُ توکویل به ابراز این نظر پرداخت که پس از انقلاب فرانسه، جامعه و سیاست مدرن واجد خصلتی شده‌اند که هر دوی این واژه‌ها را بی‌مورد و بلامحل می‌کنند. امروزه روز، به‌کارگیری و استعمال آن‌ها در مباحث سیاسی معمول، بیشتر علامتی در جهت گذشته‌باوری به حساب می‌آید: در روزگار فعلی، عمده مباحثات و جدال‌ها بر سر اشکال و صورت‌های قرن بیستمی سلطه مطلق، یعنی دیکتاتوری و توتالیتاریسم متمرکز یافته است.

استبداد مفهومی است که بیشتر به‌قصد و هدف توصیف و تشریح و قیاس میان رژیم‌های سیاسی مورد استفاده قرار می‌گرفت. همچنین ابرازی بود که چه در سیاست داخلی و چه در سیاست خارجی به کار می‌رفت و همچنین موجب آشکار شدن اولویت‌ها و علایق سیاسی نویسندگان می‌شد، و به‌طور معمول، و نه همیشه، واجد بار معنایی منفی بود. به‌جهت شیوه

مواجهه و نوع استفاده از این لفظ که مقوله‌ای برای تفکیک و طبقه‌بندی ویژگی‌ها و خصایل محسوس و مشهود یکی از اشکال اصلی حکومت به شمار می‌آمد، استبداد بخشی از اصطلاح‌شناسی سیاست تطبیقی و جامعه‌شناسی تاریخی، یا حداقل، تاریخ این دو رشته می‌باشد. اما واقعیت اینجاست که استفاده دقیق از این لفظ به‌قصد تحلیل شفاف و نامغرزانه و صادقانه، بسیار به‌ندرت رخ داده است. گفتنی است که شمار اندکی از اندیشمندان مانند توماس هابز، این لفظ را به‌معنای مثبت به کار برده‌اند و تعدادی دیگر مثل ژان بُدن، گروسوس و پوندورف مفهوم استبداد را همچون رابطه‌ای مشروع بر مبنای سنت و با سابقه‌ای حقوقی در نظر آورده و برای طرد و انکار آن میل و علاقه‌ای از خود نشان نداده‌اند. با این حال، به‌طور تقریبی می‌توان گفت که در بیشتر مواقع، استبداد در حکم اتهام و برچسبی بوده که نه تنها با روحی جدلی، بلکه با در نظر داشتن مجموعی از مقاصد عملی به کار گرفته شده است: برای شناسایی و بی‌اعتبار ساختن ترتیباتی که با ترکیبات مورد نظر تحلیل‌گر که منجر به آزادی سیاسی می‌شوند، انطباق نداشته و یا علیه آن بوده‌اند. در فرانسه و در طول سده‌های هفدهم و هجدهم، آریستوکرات‌های مخالف پادشاه، مفهوم استبداد را برای ایجاد تمایز میان الگوی خودشان از پادشاهی مشروطه و نقض آن (بنا به ادعای آن‌ها) توسط کسانی که به‌دنبال سلطه‌گری از نوع شرقی بودند، به کار می‌بردند. مفهوم استبداد نیز به‌سان دیگر مقوله‌بندی‌های این رشته از مفاهیم، به‌طور عمده، مربوط به پاره‌ای برداشت‌ها و فهم‌ها از آزادی در نظر گرفته می‌شود. به‌طور معمول، چنین ارتباط دادنی آن‌چنان دارای وثاقت است که تحلیل‌گران بایستی مفهوم‌پردازی درباره آزادی را با ترتیباتی که گفته می‌شود در تباین با آزادی هستند، به‌همراه یکدیگر مورد مطالعه و پژوهش قرار دهند. اما در عمل چنین نبوده و علی‌رغم اینکه تحقیقات و تبّعات بسیار زیادی در خصوص آزادی انجام پذیرفته است، بالعکس، درباره مفاهیم مخالف آن، نظروزی بسیار کمتری صورت گرفته است.

ممکن است چنین مسئله‌ای متأثر از نظرات مشهوری همچون ارسطو و مونتسکیو باشد. نظر پرنقاشه‌ای بر این نکته تأکید می‌ورزد که درباره این اشکال حکومت سخن چندان‌ی برای ابراز و اظهار وجود ندارد. چنین اشکال ناهمخوان با آزادی، صورت ساده‌ای دارند؛ اما در مقابل، آن اشکالی از حکومت پیچیده‌اند که آزادی را درون خود



جای می‌دهند. طبیعتاً نظر ارسطو و مونتسکیو دال بر اینکه حرف زیادی درباره شکل‌های جبارانه و استبدادی وجود ندارد، مشکلات زیادی را در پی آورده و از بد ماجرا، به تالی‌ها و پیامدهای چنین نظری هم کمتر توجه شده است.

در ابتدا، مفهوم استبداد تنها محدود به تصویری اروپایی از حکومت آسیایی بود. اروپایی‌ها بنا به سرنوشت خود آزاد دانسته می‌شدند و برخلاف ایشان، مردم شرق بر طبق طبع و سرشت خود، بنده و برده به حساب می‌آمدند. مفهوم استبداد به‌طور عمده، ملازم با توجیه و توضیح و به بردگی کشیدن و تسخیر نواحی دشمن بوده است. به بیانی، منتسب کردن و وصف دشمن به استبداد، می‌تواند عاملی مهم در بسیج و همراهی اعضای یک واحد سیاسی به شمار آید. به همین دلیل بود که یونانیان حکومت ایرانیان را متصف به استبداد می‌کردند و درست بر همین وجه، نویسندگان مسیحی نیز حکومت ترک‌ها [که در دوره‌ای آن‌ها را نماد و نمود شرقیان می‌پنداشتند] استبدادی می‌نامیدند.

از نکات جالب توجه ماجرا همین بس که نه حامیان خودخوانده آزادی و نه تاریخ‌نگاران آن‌ها متوجه و ملتفت به این نکته نبودند که عمده براهین و دلایل ایشان در حکم توجیهی منطقی بود که سلطه آن گروهی که واجد سنت آزادی بودند را بر گروهی که از این نعمت برخوردار نبودند مهیا می‌کرد. مثال بارز و برجسته چنین کسانی و سلسله‌جنبان چنین اندیشه‌ای، غالباً ارسطو دانسته می‌شود. رد و اثر چنین اندیشه‌ای را می‌توان در مکتوبات الجرنون سیدنی و همچنین در اقوال و آثار بسیاری از «جمهوری‌خواهان سلطه‌طلب» ملاحظه کرد.

در مقاله پیش‌رو، ما در هفت بخش مفهوم استبداد را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. نظریه یونانی که اس و اساس حکومت مطلقه حاکم شرقی را بردگی طبیعی معرفی می‌کند که اتباع حاکم، حکومت مطلقه او را مشروع می‌دانند.

۲. نگرش قرون وسطایی به استبداد همچون یکی از انواع سلطنت^۵ که در تمایز با انواع دیگر پادشاهی^۶ و سلطنت‌های جبارانه قرار دارد.

۳. بازشناسی و تجزیه و تحلیل جدید بر روی این نظریه در سده‌های شانزدهم و هفدهم با نظر و پژوهش‌های ژان بُدن آغاز شد. نظری که استبداد را شکلی از اشکال حاکمیت تعریف کرده و آن را محصول و پیامد حقوق فاتح بر مغلوب در نبردی عادلانه می‌دانست. این حقوق،

در بردارنده حق به بردگی گرفتن مغلوب و مصادره اموال ایشان می‌شود، یا در نتیجه رضایت گروه مغلوب برای به بردگی در آمدن به جای درگذشتن فاتح از جان و مال ایشان.

۴. نظر و دیدگاه گروهی از نویسندگان سده هفدهمی و هجدهمی، به ویژه نویسندگان فرانسوی که اگرچه در ابتدا استبداد را مترادف با حکومت‌های مطلقه شرقی می‌گرفتند اما به‌طور کلی به توسعه مصداقی آن پرداخته و آن را مبدل به مفهومی کردند که قادر است در مورد تمامی انواع سلطه مطلق در هر جایی به کار برده شود. به گفته ایشان، این مفهوم ملاک و معیار میزان تمرکز و انحصار قدرتی است که در عصر حکومت لوئی چهاردهم حاصل شده بود.

۵. مقوله‌بندی مفهوم استبداد توسط مونتسکیو به‌عنوان یکی از سه شکل بنیادین حکومت.

۶. بسط و نقد نظریه مونتسکیو در سده هجدهم.

۷. تطورات مفهومی استبداد در شیوه کاریست آن توسط روبسپیر و سن ژوست؛ مادام دُ استال و بنژامن کونستان؛ هگل و مارکس؛ و در آخر، توکویل با این نگرش که ظهور استبداد جدید در جامعه‌ای نو را در جامعه توده‌وار دموکراتیک ناگزیر و غیرقابل اجتناب فرض می‌کرد.

۱. به لحاظ نظری، با یونانیان است که تاریخ مفهوم استبداد آغاز می‌گردد. به لحاظ لغوی، واژه «دسپوتس»^۷ در ابتدا به معنای زعیم یا پدر خانواده و سپس در اشاره



در استبداد، مسئله جانشینی که مسئله‌ای جدی برای رژیم‌های جبار است وجود ندارد. یکی از شاخصه‌های نظام استبدادی، پایداری و حکومت درازمدت و باثبات است که این شاخصه، یکی از وجوه متمیزه رژیم استبدادی از رژیم‌های جبار به شمار می‌آید. همچنین برای سرکوب مخالفت و اعتراض اتباع، نیازی به سپاهیان بیگانه نیست



آسیایی نه تنها بر زور استوار نیست بلکه مبتنی بر «رضایت» هم می‌باشد و به همین دلیل است که نمی‌توان اظهار کرد که ترس نیروی محرکه آن است. مطابق نظر او، استبداد صورتی از پادشاهی مشروطه است که بر رعایت قانون موجود از سوی پادشاه پابرجا بوده و این طور نیست که پادشاه تنها بر پایه میل شخصی و اراده دلخواهانه خویش حکم براند. نیز، در استبداد، مسئله جانشینی که مسئله‌ای جدی برای رژیم‌های جبار است وجود ندارد. یکی از شاخصه‌های نظام استبدادی، پایداری و حکومت درازمدت و باثبات است که این شاخصه، یکی از وجوه متمایز رژیم استبدادی از رژیم‌های جبار به شمار می‌آید. همچنین برای سرکوب مخالفت و اعتراض اتباع، نیازی به سپاهیان بیگانه نیست (سیاسات، ۱۲۸۵ الف).

البته در پیوندی که ارسطو میان استبداد و جباریت برقرار می‌کند، حکم محکومیتی نیرومند علیه استبداد نهفته است. بدین معنا که اگر قدرت پادشاهان آسیایی قدرتی شاهانه بود، در عین حال قدرتی جبارانه هم بود: ماهیتی شاهانه داشت چون مستبدان (دسپوت‌ها) بر وفق قانون و بر اتباعتی که راضی به چنین فرمانروایی بودند، حکمرانی می‌کردند؛ اما این قدرت «ماهیتی جبارانه هم داشت چون مستبدانه و بر اراده خود حکم می‌راندند» (سیاسات، ۱۲۹۵ الف). علاوه بر این، ارسطو هر جا که درباره مرحله فساد و انحطاط هر یک از سه شکل حکومت بحث می‌کند، واژه «دسپوتیکوس» را به کار می‌گیرد. او در زمان بحث از تمهیدات لازم برای حفظ حکومت، از شباهت نامبارک دیگری میان استبداد و جباریت سخن به میان می‌آورد.

او بیان می‌دارد که اگرچه حفظ حکومت از طریق روش‌های سرکوبگرانه، با نام پریاندروس، جبار کورنت، عجین شده است، اما استفاده از چنین روش‌هایی در امپراتوری ایران نیز مرسوم بوده است (سیاسات، ۱۳۱۳ الف).

به گفته او «درست است که استبداد، حکومت کردن طبق قانون است، اما بدین معنا نیست که حکومت کردن بر وفق خیر و صلاح عموم هم باشد. همه حکومت‌ها، تنها نفع حاکمان را در نظر دارند و عنصری از استبداد را با خود حمل می‌کنند و این در حالی است که پولیس همزیستی و همکاری انسان‌های آزاد است... که پیوندهای دوستی و عدالت باعث همبستگی و پایداری آن است» (سیاسات، ۱۳۷۹ الف). اما در مقابل، در رژیم‌های جبارانه و استبدادی

به ارباب بردگان مورد استفاده واقع شد. واژه دسپوتیسم در جایگاه اصطلاحی سیاسی، در اشاره به نوع خاصی از سلطنت به کار گرفته شد که در آن قدرت پادشاه بر اتباع خود، در عین اینکه از قدرت ارباب (دسپوتس) بر برده متمایز بود، اما حکومت‌شوندگان، این قدرت را قدرتی مقدس می‌دانستند که تقدس خود را از سنت و رسوم گرفته و بنابراین مشروع است. چنان که ارسطو در کتاب سیاسات می‌نگارد، اقتدار سیاست‌مدار (پولیتیکوس) قابل اجرا بر کسانی است که به‌طور طبیعی آزادند؛ حال آنکه اقتدار ارباب (دسپوتس) بر کسانی اعمال می‌گردد که به‌طور طبیعی برده‌اند. چنین بیان می‌شد که بردگی و استبداد مبتنی بر یک نوع کاملاً ویژه از مناسبات انسانی هستند. در دوره «جنگ‌های ایرانی»، یونانیان استبداد (دسپوتیسم) را مجموعه‌ای از ترتیبات و شیوه‌هایی در نظر می‌آوردند که به مردم غیرهلنی یا بربر تعلق دارد؛ مردمی که می‌پنداشتند به‌طور طبیعی برده‌اند. یعنی نوع ویژه‌ای از سلطنت که میان مردم آسیا مرسوم بود و یونانی‌ها شاخص‌ترین آن را در امپراتوری ایران می‌دانستند. در دوره «جنگ‌های ایرانی»، قاطبه یونانیان سرزمین اصلی یونان، علاقه و میلی به نگره و انگاره شرقی خورشید-شاه نداشتند که تجسم و تحقق عینی قانون الهی به حساب می‌آمد و بنابراین مطلقه بود. ایشان نسبت به خود، همان نگاه را داشتند که هرودت بیان کرده است، نگاهی که می‌گفت یونانیان آزادند چرا که تنها از قوانین پولیس‌ها یا حکومت-شهرهای خود پیروی می‌کنند و نه از حاکم آسیایی که اتباع در برابرش به خاک می‌افتادند.

انسان‌های آزاد هرگز خود را در برابر انسانی فانی به خاک و سجده نمی‌افکنند. از همین رو، تنها ارباب (دسپوتس) این جهانی‌ای که آن را پذیرفته بودند، قانونی بود که آن را با رضایت بر خود روا می‌داشتند. بدین ترتیب، لفظ استبداد، گسترش معنایی و وجوه فحوایی دیگری پیدا کرد و این معنای جدیدی بود که کسانی چون هرودت و گزنفون و افلاطون آن را مورد عنایت و مورد استفاده قرار دادند. در میان کلیه نویسندگان و اندیشمندان سیاسی یونانی، ارسطو با شرح و تفصیل افزون‌تری نسبت به سایرین در این خصوص به اندیشه و نگارش پرداخت و بیش‌تر از دیگران دغدغه مقایسه و قیاس تقابلی میان «استبداد» با «جباریت» را در سر داشت و در این زمینه، بیش از هر نویسنده دیگری تأثیرگذار بود. ارسطو آشکار می‌کند که برخلاف آنچه پنداشته می‌شود، استبداد

♦
پادوایی با مطالعه
سیاسات ارسطو دریافته
بود که واژه استبداد
در توصیف بربرهای
برده صفت استعمال شده
است. بدین ترتیب، او نیز
به مانند ارسطو، در تلاش
برای خطاب قرار دادن
مردم آزاد مورد نظر خود،
مفهوم استبداد را مفهومی
کارآمد از برای حمله به
نهادها و ترتیباتی با سر
منشأ اروپایی یافت
 ♦



یک ارباب (دسپوتس).

۲. در اواخر قرون وسطا و به واسطه ترجمه کتاب سیاست ارسطو به همت ویلیام مور بکه، مفهوم استبداد دوباره به صحنه آمد و باز یابی شد. ویلیام مور بکه مشتقات «دسپوتس» را به صورت «پرینکیپاتوس دسپوتیکوس»، «مونارکیا دسپوتیکا»، «دسپوتیکه پرینکیپاری»، «دسپو تیکوم» و «دسپو تیزاره» برگرداند. برخی از نویسندگان قرون وسطا، علی‌رغم تفاوت‌هایی که ترتیبات سیاسی، حقوقی، اجتماعی و دینی، آن‌ها را از شکل ترتیبات پولیس یونانی متمایز می‌کرد، به دنبال فهم و استفاده از مفهوم استبداد نزد ارسطو بودند. پرسش اینجاست که چرا شارل پنجم فرانسه (۱۳۳۷-۱۳۸۰) خود را به زحمت انداخت و دانشور و دانشمند بزرگی چون نیکول اُورم را به کار ترجمه سیاست ارسطو به زبان فرانسه کهن گماشت؟ در مفهوم استبداد چه چیزی به نظر ویلیام آکامی و مارسیلیه پادوایی مفید می‌آمد؟

مسئله اینجاست که مجاهده علیه دستگاه پاپی آوینیون، نیکول اُورم را همدل و متحد با شارل پنجم

چنین چیزی وجود ندارد، زیرا آنجا که مشارکتی میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان وجود ندارد و عدالت در میان نیست، دوستی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد: «ارتباط حاکمان با حکومت‌شوندگان به‌مانند ارتباط پیشه‌ور در بازار کار است یا ارتباط روح با بدن یا ارباب با بنده... با موجود بی‌جان نه می‌توان ارتباط عادلانه داشت، نه دوستی برقرار کرد، در واقع دوستی حتی با اسب و گاو هم امکان‌پذیر نیست و نه حتی با بنده؛ چون بنده ابزاری جاندار است و ابزار، بنده بی‌جان» (اخلاق نیکوماخوسی، کتاب هشتم، فصل سیزدهم).

بنابراین، در آثار ارسطو، نهاد بردگی و بندگی به صورت سیاسی استبداد مرتبط می‌گردد و استبداد شکل رابطه انسانی میان این دو را معین می‌سازد. در اینجا ارسطو به‌ویژه، قائل به تمایز میان یونانیان و بربرها می‌شود. بر اساس دیدگاه وی، در میان یونانیان طبقه آزادی وجود دارد که هم قادر است به مقام و منصب برسد و هم فرمان براند و هم فرمان‌بردار؛ اما در میان بربرها، طبعاً همگی برده هستند. ارسطو در ادامه بحث خود دو نتیجه می‌گیرد: نخست اینکه برخلاف قانون طبیعت، در میان بربرها زنان و بردگان دارای «موقعیت برابر و یکسانی» می‌باشند زیرا در میان بربرها هیچ عنصر حاکمیت طبیعی وجود ندارد و بنابراین پیوند زناشویی بدل به پیوند زنی برده با مردی می‌شود که او هم برده است؛ نتیجه دوم این است: حالا که یونانیان واجد چنین طبقه آزادی هستند می‌بایست بر بربرها فرمان برانند. ارسطو برای تحکیم نظر خود نقل قول از شاعری می‌کند که گفته است: «سزاست که یونانیان حاکم مردم بربر باشند» (سیاسات، ۱۲۵۲ ب).

یکی دیگر از تفاوت‌های مهمی که به ادعای ارسطو وجود دارد، تفاوت بر مبنای آب و هواست. مردم سرزمین‌های سردسیر، به‌ویژه اروپا، سرشار از دلیری‌اند اما هنرمندی و هوش ایشان کم است؛ مردم آسیا، اگرچه صاحب هنر و باهوش‌اند اما از دلیری بهره‌ای ندارند و برای همین بنده و برده هستند. یونانیان که هم دلیرند و هم هوشیار، می‌توانند آزاد بمانند و در واقع بر سایر مردمان فرمان برانند (سیاسات، ۱۳۲۷ ب).

با عطف توجه به چنین نظراتی، به‌باور بسیاری از مفسران کاملاً پذیرفتنی می‌نماید که ارسطو در رساله مفقودشده خود به نام «درباره مستعمرات»، به شاگردش، اسکندر کبیر، توصیه کند که بر یونانیان همچون یک رهبر (هگمون) حکومت کند و بر بربرها مثل



بُدن در مباحث خود، نکاتی جدید و بدیع را در نظریه استبداد پیش کشید. مهم‌تر از هر چیز دیگر، استفاده او از این واژه برای مشخص کردن نظریه‌ای بود که برای اولین بار در «حقوق رومی» پدیدار شده بود. نظریه‌ای که بر طبق آن بردگی و تصرف اموال با ارجاع به حقوق فاتحان در جنگ عادلانه، توجیه و پذیرفتنی دانسته می‌شد

کرده بود. دلیل و توجیه او نیز مشابه استدلال‌های آکامی و مارسیلیه بود که به دربار امپراتوری مقدس روم پناهنده شده بودند و در کوشش‌های خود برای سلب اعتبار از قدرت و ولایت مطلقه دستگاه خلافت پاپی که مدعی داشتن قدرتی منحصر به فرد، هم در امور روحانی و هم در امور دنیوی بود، از مفهوم استبداد استفاده کرده و آن را به‌جد به کار گرفتند.

او هم از اهالی گالیسیا بود و از نظریه «شورا» حمایت کرده و مدافع جنبش شورا کیسای در خصوص حکومت کلیسا به حساب می‌آمد. در مقابل، دستگاه تفتیش عقاید پاپی او را متهم کرد که مترجم فرانسوی رساله مدافع صلح مارسیلیه پادوایی است. همچنین برخی نویسندگان برای تقویت مواضع پادشاهان سکولار و امپراتور روم مقدس - که خواهان آن بود که نه اربابی در میان اربابان، بلکه یگانه صاحب قدرت عمومی تلقی شود که مقدر شده است رفاه کل جامعه را تأمین کند - مدام از آثار ارسطو خوشه می‌چیدند و به آن‌ها ارجاع می‌دادند. باید گفت که هیچ نویسنده قرون وسطایی

نصب‌العین قرار می‌دهند و آن دسته حکومت‌هایی که صرفاً به دنبال تأمین منافع و مصالح حاکم و فرمانروا هستند. آن نوع پادشاهی^۱ که در جهت منافع و مصالح عموم قدم برمی‌دارد، سلطنت پادشاهی^۲ است؛ در این نوع حکومت، اتباع از آزادی طبیعی بهره‌مندند. این شکل از حکومت، دو گونه مختلف دارد:

الف) حاکم از قدرت تام برخوردار است و هیچ تقیدی به قوانین تأسیسی انسانی یا آداب و رسوم ندارد، اگرچه تابع قانون طبیعی است.

ب) «یک تن» در راستای تأمین مصالح و منافع عمومی حکم می‌راند، اما با اینکه قدرت در کف یک تن است، او مقید به قوانین و آداب و رسوم است که سوگند یاد کرده حافظ و نگهبان‌شان باشد. دو گونه دیگر پادشاهی، استبدادی و جبارانه است که آکامی این هر دو را حکومتی در جهت منافع و مصالح شخص حاکم تعریف می‌کند. پادشاهی استبدادی، تقدیر آن دسته از مردمانی است که بنده و برده هستند و به چنین حکومتی رضایت داده‌اند؛ این پادشاهی را باید از پادشاهی جبارانه متمایز کرد: «پادشاه بد، به جبار تبدیل می‌شود...»

اگر مطابق قانون اما برخلاف خواست مردم و آن هم در راستای منافع خویش حکمرانی کند؛ اما اگر با رضایت مردم در جهت منافع خود فرمان براند، بدل به مستبد (دسپوت) می‌گردد» (گفتارها، بخش سوم، قسمت اول، کتاب دوم، فصل ششم).

در طبقه‌بندی آکامی آنچه به بحث گذاشته می‌شود، حقوق شخصی و حقوق ملکی پادشاهان و اتباع در هر سه شکل حکومت است.

آکامی همچنین برای

توصیف قدرت دستگاه خلافت پاپی، مفهوم استبداد را به کار گرفت. طبق استدلال وی، «مسیح قدرت نامحدود و نامقیدی به پطروس بخشید که اگر اینطور بود همگی آدمیان برده پاپ می‌شدند. پاپ، واجد هیچ قدرتی برای الغای اخلاص حقوق و آزادی‌های دیگران، به‌ویژه امپراتوران، پادشاهان، شهریاران، یا دیگر مردم ندارد». حکومت پاپی تنها برای رستگاری و فلاح

دیگری مثل ویلیام وسواس و دقت از مفهوم استبداد استفاده نکرده است. آکامی، چه در نظریه پادشاهی خویش و چه در نظریه‌اش درباره قبض ید پاپ و ایجاد محدودیت برای قدرت پاپی، از این مفهوم بهره برد. تمامی رژیم‌ها چه حکومت‌های دنیوی^۱ و چه حکومت‌های دینی^۲ را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آن‌هایی که مصالح و منافع عموم را



مؤمنان برپا شده است و نه به جهت افتخار و جلال یا نفع شخصی پاپ.

حکومت او، اگر حقیقت آن به درستی درک شود، سلطه جویانه و استبدادی نیست بلکه اداری و مدیریتی می باشد. به گفته پادوایی «حکومت پاپی نباید از نوع حکومت فرد بر بردگان و بندگان باشد زیرا قدرتی که مسیح به حواریون خویش بخشید، حکومت اداری و مدیریتی... بر انسان های آزاد بود که شأن و کرامتی به مراتب بیشتر و با ارزش تر از حکومت متغلبانه دارد. درست است که شمولیت قدرت آن کمتر است... اما حکومت بر آدمیان بسی گران قدرتر از حکومت بر جانوران و وحوش است» (در باره اقتدار امپراتوران و پاپها، فصل هفتم).

مارسیلیه پادوایی تا حدودی مفهوم استبداد را به نحو متفاوتی به استخدام در می آورد: هم برای استقرار اصول بنیادینی که باید در ساختن و تأسیس حکومت، مبنای اساس قرار گیرد و هم برای حمله به پاپ: «زیرا حکومت اجتماعی است از انسان های آزاد، چنان که در سیاست ارسطو مندرج است، هر شهروندی باید آزاد باشد و در بند استبداد (دسپوتیک) دیگری نباشد، یعنی تحت سلطه یک برده دار قرار نگیرد».

به عقیده پادوایی، سرسپردگی افراطی مسیحیان از یک سو و خیال بافی های بعضی از روحانیون و کشیشان باعث شده است که پاپ استبدادی ناعادلانه را بر مؤمنان مسیحی اعمال کند. پادوایی با مطالعه سیاست ارسطو در یافته بود که واژه استبداد در توصیف بربرهای برده صفت استعمال شده است. بدین ترتیب، او نیز به مانند ارسطو، در تلاش برای خطاب قرار دادن مردم آزاد مورد نظر خود، مفهوم استبداد را مفهومی کارآمد از برای حمله به نهادها و ترتیباتی با سر منشأ اروپایی یافت. او نیز همچون اکامی، به استفاده از مفهوم استبداد در باره نهاد های بیگانگان، به همان کاری که ارسطو کرده بود، اکتفا نکرده و آن را در خصوص سوء استفاده داخلی از قدرت، تحت عنوان جباریت، به کار گرفت.

۳. در سده شانزدهم بود که ژان بدن بار دیگر به احیای مفهوم استبداد پرداخته و این نظریه را بازتعریف کرد. این بازتعریف چنان واجد اهمیت است که مبدل به مضمون کانونی مباحث و اندیشه های مربوط به حکمرانی، بردگی و بندگی و تصرف و فتح کشورها در نوشته های گروسیوس، پوفندورف، رابرت فیلمر، توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو گردید. با این حال، بدن برای

تشریح اندیشه خویش از هیچ کدام از برابر نهاد های لاتینی لفظ «دسپوتس» (دسپوتیا، پرنکیپاتوس دسپوتیکس) که ویلیام موریکه در ترجمه ارسطو به کار برده بود، یا معادل های فرانسوی آن (پرینسه دسپوتیک، دسپوتیک و دسپوت) که نیکول اورم ساخته و پرداخته بود، استفاده نکرد. از جمله یکی از علائم پیشرفتی که انسان گرایان اوایل عصر رنسانس داشتند، ترجمه سیاست ارسطو از یونانی به لاتینی بود که در آغاز های سده پانزدهم به دست لئوناردو برونو اهل فلورانس انجام پذیرفت. لئوناردو برونو به جایگزینی واژه های لاتینی که از dorminus و dominati در معنی سلطه و غلبه، مشتق می شدند، عوض معادل های موریکه دست زد. این درست که لئوناردو برونو به رد و سلب صلاحیت از واژگان برساخته از despotes پرداخت ولیکن دانشورانی که از پی او آمدند، واژه های ساخته شده از trus و erilis که اشاره به ارباب بردگان و رابطه میان ارباب با بردگان داشت را جایگزین واژه های انتخابی لئوناردو برونو کردند. ژان بدن نیز برای نام گذاری یکی از سه شکل حکومتی که در شش کتاب در باره جمهوری آورده بود، در روایت فرانسوی (۱۵۷۶) واژه seigneur را معادل despotes قرار داد؛ حال آنکه در روایت لاتینی (۱۵۸۶) از واژه dominatus استفاده کرد. برای فهم نظریه حکومت استبدادی در اندیشه بدن، باید آن را بر پایه سه وجه اندیشه سیاسی او در نظر آورد: نظریه حاکمیت؛ تمایز میان اشکال دولت ها (کشورها) یا جمهوری ها و اشکال حکومت؛ رابطه موجود به زعم او میان دولت ها (کشورها) و اقلیم. «حاکمیت آن قدرت مطلق و دائمی است که در یک نظام سیاسی وجود دارد...» در مورد حکومت پادشاهی (مونارشی)، اگرچه حاکم نظام (رپوبلیک، رس پوبلیکا) فوق انسان و قانون وضع شده است، اما به هر روی تابع قوانین طبیعی و الهی است. ولی با این تعریف آیا حکومت پادشاهی (مونارشی) با حکومت استبدادی همسان نمی گردد؟

بدن پاسخ به این پرسش را در دومین نوآوری خود داد، یعنی خط فاصل دقیق و قاطعی که میان اشکال دولت و اشکال حکومت کشید. به عنوان مثال، وی در زمان بحث در باره حکومت پادشاهی (مونارشی)، هم سه شکل حکومت را از هم متمایز می کند و هم به ایضاح این نکته می پردازد که حکومت استبدادی تنها در دولت ها یا کشورهای آریستوکراتیک یا دموکراتیک جلوه می کند. بدن در مباحث خود، نکاتی جدید و بدیع را در نظریه استبداد پیش کشید. مهم تر از هر چیز دیگر، استفاده

بدن در مباحث خود، نکاتی جدید و بدیع را در نظریه استبداد پیش کشید. مهم تر از هر چیز دیگر، استفاده او از این واژه برای مشخص کردن نظریه ای بود که برای اولین بار در «حقوق رومی» پدیدار شده بود. نظریه ای که بر طبق آن بردگی و تصرف اموال با ارجاع به حقوق فاتحان در جنگ عادلانه، توجیه و پذیرفتنی دانسته می شد



یک طرح تاریخ‌شماری بگنجاند و این همان کاری بود که در ادوار بعدی و البته با تفاوت‌هایی، کسانی چون بولانژه، کونستان، هگل و مارکس نیز انجام دادند. وی، پادشاهی (مونارشی) استبدادی را نخستین شکل شناخته‌شده حکومت می‌دانست و در برابر نظر ارسطو که پادشاهان نخستین را انتخابی می‌داند، این دیدگاه مطرح در «قانون شرع» را مقابل نهاد که سروری و سالاری با نمرود آغاز و سرچشمه گناهکاری انسان شد. او نیز همچون ارسطو، بر این نظر بود که «مردم اروپا مغرورتر و ستیزه‌جوتر از مردم آسیا و آفریقا هستند».

بُدن نیز به پیروی از ارسطو این باور را داشت که «حکومت‌های جبار با شتاب رو به‌جانب تباهی دارند، اما... حکومت‌های استبدادی و پادشاهی‌های (مونارشی‌های) استبدادی نشان داده‌اند که هم باشکوه و واجد عظمت و هم دیرپا هستند». اما بُدن از تأکید ارسطو بر رضایت ضمنی اتباع و مشروعیت ناشی از آن در حکومت استبدادی در آسیا چشم‌پوشی می‌کرد و البته عدم رغبت او به مسئله رضایت امری تصادفی نبود.

او از این واژه برای مشخص کردن نظریه‌ای بود که برای اولین بار در «حقوق رومی» پدیدار شده بود. نظریه‌ای که بر طبق آن بردگی و تصرف اموال با ارجاع به حقوق فاتحان در جنگ عادلانه، توجیه و پذیرفتنی دانسته می‌شد. این بحث، قدمی حائز اهمیت بود که علت اصلی معطوف گردیدن توجه گروسیوس، پوفندورف، هابز، لاک و روسو به نظریه استبداد شمرده می‌شود. بدین ترتیب، او به ارتباط کهن میان استبداد، بردگی و حقوق ناشی از فتح و کشورگشایی جانی تازه بخشید. علاوه بر این، وی با همسان‌پنداری امپراتوری عثمانی و استبداد شرقی باعث جافتادن این تصور گردید که در چنین شکلی از حکومت، حقوق شخصی و حقوق مالکیت معنایی ندارد و مستبد مالک قانونی همه افراد و دارایی‌هایشان است و هر آنچه اراده کند، می‌تواند با آن‌ها کند. این دیدگاه که بعدترها مونتسکیو نیز آن را برگزید، موضوعی بود که باعث شد در بحث و جدل بزرگ سده هجدهم مجدداً اعتبار مفهوم استبداد مورد مناقشه قرار بگیرد. بُدن، نخستین کسی بود که تلاش کرد تا پادشاهی (مونارشی) استبدادی را در

پیر ژوریه که نوشته‌هایش بشارت‌دهنده نقد آتی ولتر بر مونتسکیو بود، بر این نکته تأکید داشت که «ارباب بزرگ» درست مانند «پادشاه بزرگ» قانون را رعایت می‌کنند؛ پادشاهان تقریباً قدرت مطلقه دارند، اما انگاره مستبد به هیچ واقعیت شناخته‌شده خارجی ارتباطی پیدا نمی‌کند و صرفاً یک سلاح سیاسی است



داشت و با باربراک نیز مکاتبه می‌کرد؛ پتر لسلت عنوان می‌دارد که اشکالات و نقدهای لاک بر نظریه هابز به احتمال زیاد ریشه در نقد پوفندورف بر هابز داشت.

گروسیوس، اگرچه خود را بنیان‌گذار قانون طبیعی و حقوق بین‌المللی مبتنی بر طبیعت بشر و عقل و خرد معرفی می‌کند، اما در عمل، مسائل مربوط به حقوق را تابع گزاره‌های قانون مدنی و پیشینیان تاریخی می‌کرد که همه را دارای ارزش یکسان می‌شمرد ولیکن این نسبی‌گرایی حقوقی در توجیه حاکمیت استبدادی و بردگی و بندگی در آثار او نقش پررنگی داشت. به دو شیوه می‌توان مردم و ملت را به‌حق و به‌درستی به بردگی و بندگی درآورد: ۱. بنا به قانون طبیعت هر مردم و ملت آزاد هستند که آزادی خود را با تأمین معاش یا برقراری امنیت معامله کنند؛ ۲. بنا به قانون ملت‌ها، فاتحان در یک جنگ عادلانه قادرند تا در ازای درگذشتن از جان مغلوبین آن‌ها را به بندگی خود درآورند. در مورد نخست، مردم و ملت می‌توانند داوطلبانه، آزادی خود را واهند چون اعضای آن، همان‌گونه که ارسطو نشان داده است، طبعاً برده‌اند. گروسیوس با دقت و وسواس تمام متون کلاسیکی که شرقیان را واجد ماهیت و طبیعتی برده‌وار می‌دانستند گرد آورد و پادشاهی عبرانیان را نیز خود به آن افزود. گروسیوس بر این باور بود که پادشاهی عبرانیان به تقلید از همسایگانی چون ایران شکل گرفته است و همین امر می‌توانست توضیحی باشد بر مخالفت الهی با این موضوع که اسرائیل صاحب پادشاهی باشد. گروسیوس، به‌هنگام پرداختن به حقوق فاتحان در جنگ عادلانه، موضعی را بر می‌گزیند و انتخاب می‌کند که مقوله حکومت استبدادی بُدن را به یکی از سه نتیجه ممکن فرو می‌کاهد. فاتح می‌تواند مردم مغلوب را به تابعیت صرفاً مدنی، تابعیت محض شخصی (استبدادی)، یا ترکیبی از هر دو درآورد. هر یک از این سه روش را می‌توان برای مردم مغلوب اعمال کرد.

بدین ترتیب، مردم مغلوب همچنان می‌توانند به‌صورت یک دولت یا یک کشور باقی بمانند، یا از این وضعیت صرف‌نظر کنند و به مایملک و دارایی ارباب یا مستبدي تبدیل شوند که با اتباع خویش همچون بردگان رفتار می‌کند و به‌حق و به‌درستی نفع آنان را تابع نفع خود می‌گرداند. چنین حاکمیتی از ویژگی‌های استبداد (دسپوتیسم) است و نه ویژگی و خصلت حکمرانی مدنی در میان مردم آزاد. گروسیوس هرگز تمایل نداشت که بردگی در تمامی اشکال آن را محکوم کند. او بردگی و

نظریه حاکمیت بُدن قصد آن را نداشت که زیر پای آن دسته از نظریه‌هایی را خالی کند که مشروعیت حاکمیت را ناشی از رضایت اتباع قلمداد می‌کردند. آموزه‌ای که پیامدها و نتایج آن را در عصر خود بُدن، «مونارکوماخ‌ها»^{۱۲} روشن کرده بودند.

مفهوم استبداد هم به آن شکلی که نویسندگان کلاسیک صورت‌بندی کرده بودند و هم در ریخت و صورت جدیدی که یافته بود، برای کسانی چون گروسیوس و پوفندورف امری کاملاً شناخته شده بود و ایشان از این مفهوم استفاده‌های مکرر و جدی‌ای داشتند. گروسیوس در کتاب در باب قانون جنگ و صلح که در سال ۱۶۲۵ منتشر شد، استبداد را با واژه herilis یا «ارباب بردگان» مشخص کرد و به‌طور مثال، او چند جا از عبارت imperium herile استفاده می‌کند. پوفندورف نیز، در کتاب درباره قانون و طبیعت ملت‌ها منتشره به سال ۱۶۷۳، فصلی را تحت عنوان De potestate herili نگاشت.

ژان باربراک واژه Herilis را به despotique (استبدادی) فرانسوی برگرداند و با ترجمه‌هایی از آثار گروسیوس و پوفندورف به‌همراه شرح و تفسیری که به زبان فرانسوی بر آن‌ها نگاشت باعث شد که این دو نویسنده برای هر خواننده فرانسوی زبان علاقه‌مند به اندیشه سیاسی، نویسندگانی کاملاً شناخته شده و آشنا باشند. در میان فرانسویان شاید آن کسی که بیش از سایرین به این دو نویسنده توجه نشان داشت، هرچند با نگرشی انتقادی، ژان ژاک روسو بوده باشد که می‌توان نظریه قرارداد اجتماعی او را پاسخی به نظریه‌های این دو اندیشمند دانست. دراته می‌گوید رساله مختصر و فشرده پوفندورف به‌نام درباره وظیفه انسان و شهروند طبق قانون طبیعی که در ۱۶۷۳ منتشر شد را کسی مثل باربران نیز به زبان فرانسه ترجمه کرد. در مباحث گروسیوس و پوفندورف درباره بردگی، فتح و کشورگشایی و حکمرانی استبدال‌های زیادی درباره حاکمیت استبدادی وجود دارد که گاه این حاکمیت را تعریف و گاه آن را توجیه می‌کنند. با کارهای این دو اندیشمند، مفهوم استبداد یکی از مضامین محوری در نوشته‌های سیاسی قرون هفدهم و هجدهم گردید. گروسیوس برای بردگی توجیهی دست و پا کرد که بوسوئه آن را مورد توجه قرار داده و به کار گرفت و رابرت فیلمر و هابز نیز با دقت و باریک‌بینی آن را مورد بررسی و کاوش قرار دادند. جان لاک، کم و بیش تمامی آثار پوفندورف را در کتابخانه‌اش

لاک با مقابل نهادن قدرت استبدادی با قدرت سیاسی، قدرت استبدادی را آن شرایطی تعریف می‌کند که در آن نه دارایی‌های اشخاص، بلکه خود اشخاص کاملاً در اختیار ارباب هستند. قدرت استبدادی همان قدرتی است که خدایگان به طریقی مطلقه و خودسرانه و تنها در راستای مصالح و منافع خود بر کسانی اعمال می‌کنند که صاحب هیچ دارایی و مالکیتی نیستند



بر هر ملتی روحی کلی
حاکم است که قدرت
مستبد بر شالوده آن بنا
می‌شود. هر کاری که با
بی‌اعتنایی به این روح
انجام گیرد ضربه سختی
به قدرت آن کسی که
مرتکب چنین عملی شده،
وارد خواهد آورد. بنابراین
چنین عملی ضرورتاً باید
متوقف شود

بندگی محض را خدمت به ارباب در ازای تأمین همه ضروریات زندگی تعریف می‌کرد. به گفته وی «اگر این نوع زیردستی و تابعیت... در حد طبیعی نگه داشته شود، آن چنان طاقت‌فرسا یا نگران‌کننده نخواهد بود؛ زیرا تکلیف کار کردن در تمام عمر با اطمینان از اینکه در تمام عمر از حمایت برخوردار خواهند بود، جبران می‌شود، چیزی که اکثریت افراد روزمزد از آن برخوردار نیستند». گروسوس بر این باور بود که بندگی و بردگی از نوع مردمی که به‌طور طبیعی و ذاتی بنده و برده هستند و آزادانه به آن رضایت داده‌اند، یا بردگی و بندگی هر کسی را که قصد دارد آزادی خود را فدای سایر امتیازات کند، مشروع تلقی می‌کرد. او اگرچه شرقیان را طبعاً بنده و برده لحاظ می‌کرد، اما استبداد را محدود به آنان نمی‌دانست. دومین نوع حاکمیت استبدادی او که مبتنی بر حقوق فاتحان بود، از یک منظر، در دل خود، نوعی نظریه رضایت را حمل می‌کرد، اما رضایتی که متفاوت از نظریه رضایت معمول و مرسوم که ما می‌شناسیم. بدین معنا که هر

تعهد داده‌شده از ترس جان و امنیت، در حکم تکلیفی معتبر به حساب می‌آمد. هابز نیز همین موضع را اتخاذ کرد، اما آن را بی‌هیچ ابهامی مبتنی بر رضایت کرد. پوفندورف تلاش بسیاری کرد تا بردگی و بندگی و حاکمیت استبدادی را صرفاً بر مبنای رضایت توجیه کند. قدرت مطلقه فاتح بر مغلوب، یا ارباب بر برده، یا حاکم بر اتباع، جلگی مشروع هستند البته اگر بر معاهده تسلیم و فرمانبری استوار شده باشند. پوفندورف بیان می‌داشت: «اگرچه رضایت اتباع و حکومت‌شوندگان برای برقراری هر نوع حکمرانی مشروع لازم است، ... اما در پاره‌ای اوقات بنا به خشونت جنگ، ضروری است که مردمی مغلوب به حاکمیت فاتح رضایت داده و تن دهند». او همچنین عنوان می‌کرد که این موارد بایستی در یک جنگ عادلانه باشد. بدین ترتیب، قلمروی فتح‌شده همچون میراث پدری می‌گردد که بنا به خواست و تمایل حاکم می‌تواند تقسیم، منتقل و یا به هر کسی که فاتح اراده کند واگذار شود، چرا که از طریق جنگ‌افزار و سلاح، مردمی را از آن خود کرده است. حال این حقوق ویژه به آن دسته پادشاهانی که با اراده مردم برگزیده شده‌اند تعلق نمی‌گیرد.

پوفندورف آن چنان از توجیهی که برای حکومت استبدادی مبتنی بر رضایت فراهم آورده بود اطمینان داشت که آن استدلال ارسطویی در توجیه بردگی و بندگی طبیعی را رد کرد. او در کتاب درباره قانون و طبیعت ملت‌ها تصریح می‌کند که آدمیان به‌طور ذاتی از آزادی یکسانی برخوردارند. حال اگر قرار باشد که این آزادی محدود گردد، باید رضایت آنان جلب شود، بنابراین، این رضایت چه صریح باشد، چه ضمنی و چه تفسیری، باید اخذ شود، مگر اینکه کاری کرده باشند که به دیگران این حق را بدهد که برابری را از آن‌ها سلب کنند. به دلیل مبارزات و کشمکش‌های سیاسی موجود در اوایل قرن هفدهم در انگلستان، نظریه حاکمیت ژان بدن مورد توجه بسیار قرار گرفت و ریچارد نولز در ۱۶۰۶ رساله جمهوری را از مجموعی از متون فرانسوی و لاتین به انگلیسی برگرداند.

او واژه‌های «monarchie seigneurale» و «domiatus» را به «lordly monarchy» برگرداند که در تقابل و تمایز با انواع «royal» و «tiranncial» موناشری یا پادشاهی بود. اما هابز مجدداً دست به احیای همان صورت یونانی این کلمات زده و در منظومه فکری خویش جایگاه رفیعی به آن‌ها بخشید، آن هم درست



میان حکومت‌های خوب و حکومت‌های فاسد قائل شده بود، یعنی تمایز میان آن «حکومتی که به نفع آن کسی است که حکم می‌راند و حکومتی که به نفع کسانی است که بر آن‌ها حکومت می‌شود و در نتیجه اولی استبدادی (اربابانه یا خدایگانی) و دیگری حکومت آزاد مردم است». زمانی که هابز می‌گفت فقط سه نوع رژیم سیاسی وجود دارد که عبارت‌اند از پادشاهی (مونارشی)، آریستوکراسی و دموکراسی، بسته به اینکه چند تن حاکمیت داشته باشند، در واقع، از نظریهٔ بدن منحرف نمی‌شد اما درست آن هنگام که به این نظر رسید که حکومت اصلاً انواعی ندارد، آشکارا همهٔ عناصر انتقادی را به محاق افکند، حتی آن‌هایی را که می‌شد از بدن اخذ کرد. یعنی همان بخش‌هایی که از نظر بدن دربارهٔ حکومت جبارانه بود حاوی محکومیت آن نیز می‌شد. هابز حتی صحنه‌گذار این محکومیت هم نیست چنان که در لویاتان می‌گوید: «... جباریت دلالت بر چیزی کمتر یا بیشتر از حاکمیت ندارد، چه حاکمیت یک تن باشد چه حاکمیت افراد بسیار، جز اینکه آن‌هایی که از لفظ اول استفاده می‌کنند علی‌الظاهر از دست کسانی که ایشان را جبار خطاب می‌کنند، خشمگین هستند».

هابز در کتاب اصول قانون میان دو نوع نظام سیاسی قائل به تفکیک شد: آن دسته نظام‌های سیاسی تأسیسی که وحدت در آن‌ها ناشی از این است که افراد بسیار به دلیل ترس از یکدیگر، با توافق دو جانبه، حاکمیت را به یک فرد یا یک شورا تفویض می‌کنند؛ و دیگری، آن دسته نظام‌های سیاسی پدرسالارانه و استبدادی که مردم در آن‌ها به دلیل ترس از اقوام مهاجم حاکمیت را به یک تن وامی‌گذارند و تابع و فرمانبردارش می‌گردند. هابز در پیشگفتار کتاب لاتینی خود، دربارهٔ شهروند، نیز همین تمایز میان دولت‌ها و کشورها را پیش می‌کشد و بیان می‌دارد که یکی ناشی از «سلطهٔ پدرسالارانه و استبدادی» است که او آن را «طبیعی» می‌نامد و دیگری منبعث از «سلطهٔ تأسیسی» است که او آن را «سیاسی» و جعلی می‌خواند. او در فصل بیستم بخش دوم لویاتان، «در باب سلطهٔ پدرسالارانه و استبدادی»، به نظام سیاسی اکتسابی در تمایز با نظام سیاسی تأسیسی می‌پردازد که موضوع بحث در فصل پیشین بوده است. در هر دو نوع، مردم به جهت ترس و هراس است که حاکم را انتخاب می‌کنند و رضایت به اطاعت بی‌قید و شرط از او می‌دهند. اما در نظام سیاسی اکتسابی، اتباع و فرمانبران از خود آن شخصی که حاکمیت را به

در زمانی که دیگر نویسندگان و مخاطبان او این واژهٔ یونانی را دارای بار منفی می‌دانستند. جان لاک بعدها بدین امر وقوف یافت که با ایجاد تمایز و صورت‌بندی «قدرت پدری، سیاسی و استبدادی» می‌تواند هدف اصلی حملاتش یعنی رابرت فیلمر و همچنین به‌طور غیر مستقیم توماس هابز را به تیغ نقد بکشد. در پایان این قرن، لاک به نحو تام و تمامی موفق شده بود تا بار منفی معنایی واژهٔ مستبد (دسپوت) و مشتقات آن را به آن‌ها بازگرداند. هابز در پرداختن به مسئلهٔ حکومت استبدادی به‌میزانی از شیوهٔ ژان بدن پیروی کرد و تا اندازه‌ای هم از آن عدول نمود، به طوری که این انحراف و عدول، ستون اصلی اندیشهٔ او را تشکیل داده است. هابز نظریهٔ نوعی حکومت را که ناشی از تسلیم و فرمانبری مردم مغلوب در برابر فاتح است و در نتیجه «فاتح از قدرت مطلق یا حاکمیت مشروع بر مردم مغلوب برخوردار است» را از بدن اخذ کرد. اگرچه بدن مثال‌هایی شرقی برای این شکل از حاکمیت می‌آورد ولیکن اصلاً آن را محدود به هیچ شکلی از دولت و کشور یا به شرق نمی‌کرد و هابز نیز در این مورد به تبعیت از وی پرداخت. اما بدن مشروعیت را محدود به آن دسته از فاتحانی کرده بود که وارد جنگی عادلانه شده بودند و هیچ تأکیدی بر رضایت مردم مغلوب برای خدمت بردگی به فاتح در برابر درگذشتن فاتح از جان مغلوبان نداشت. هابز اما به عکس، هر دیدگاه ناظر به جنگ عادلانه که در صورت‌بندی‌های بدن، گروسیوس و پوفندورف وجود داشت را به گوشه‌ای رها کرد و به جای فتح و پیروزی و حقوق ناشی از آن، عهد و پیمان و قرارداد یعنی رضایت ملت مغلوب را به‌عنوان عنصر الزام‌آور و تعهدآور در مسئلهٔ سلطهٔ انتخاب کرد. به‌نظر هابز، اینکه چنین رضایتی ناشی از ترس است به‌هیچ‌وجه آن را از منشأ دیگر انواع حکومت متمایز نمی‌کند. انسان تابع و فرمانبر انسان دیگر می‌شود زیرا خوف آن را دارد که توانایی صیانت و حفاظت از خود در برابر دیگری را نداشته باشد. صورت‌بندی هابز می‌تواند توضیح دهد که چرا مونتسکیو بعدها ترس را اصل و اساس یا احساس تأثیرگذار و کارآمد استبداد قرار داد.

هابز در کتاب‌های اصول قانون (نسخهٔ اول، ۱۶۴۰) و دربارهٔ شهروند (۱۶۴۲) و لویاتان (۱۶۵۱) حکومت استبدادی را به بحث گذاشت، اما از کنار آن تمایزی که ژان بدن میان انواع جمهوری‌ها و انواع حکومت‌ها قائل شده بود، عبور نموده و آن را وارد بحث خود نکرد. در اصول قانون، هابز در پی سلب اعتبار از تمایز و تفکیکی بود که ارسطو

اگرچه شماری از مسائل سابقاً طرح شده در بحث از مفهوم استبداد در صورت‌بندی مونتسکیو مجدداً تکرار می‌شوند، اما این صورت‌بندی، نوآوری‌های بسیار مهمی نیز در شیوهٔ نظریه‌پردازی وی دربارهٔ سیاست دارد. بنابراین، استبداد در نظر مونتسکیو تنها یک ساختار قدرت دولتی و مقامات نبود، بلکه نظامی با سازمان اجتماعی خاص بود که نیروی محرک آن، حس مخصوص خود آن یعنی ترس بود



کرد. لاک در آغاز رسالهٔ دوم خود، دو رساله در باب حکومت، بر ضرورت ایجاد تمایز میان آنچه به درستی قدرت سیاسی خوانده شده است، یعنی «قدرت مقام حکومتی»^{۱۳} بر رعایا و «قدرت پدر بر فرزند، خدایگان بر بنده، شوهر بر زن و ارباب بر برده» تأکید می‌کند. او پس از تعریف و تشریح قدرت سیاسی و جدا کردن آن از سایر انواع قدرت، در فصل پانزدهم به «... قدرت پدری، سیاسی و استبدادی، همراه با هم» باز می‌گردد.

لاک به رد و طرد قدرت پدری می‌پردازد چرا که آن را قدرتی موقتی می‌داند که والدین بر فرزندان خود در زمانی دارند که هنوز این فرزندان توانایی آن را ندارند که زندگی آزاد مردان را داشته باشند. لاک برای مقابل نهادن قدرت سیاسی و قدرت استبدادی به چنین استدلالی استناد می‌کند: «قدرت سیاسی آن قدرتی است که هر انسانی در وضع طبیعی از آن برخوردار بوده است و بعد آن را به دست جامعه و بدین ترتیب به کف آن حاکمانی سپرده شده است که جامعه بر خود گمارده است. با این پیمان و قرار صریح یا ضمنی که این قدرت تنها در راستای خیر و مصالح آنان و برای حفظ دارایی‌های ایشان به کار گرفته شود».

بنابراین، قدرت سیاسی که بایستی از معاهده، توافق و رضایت دوجانبه پدید آید و سرچشمه بگیرد، حق ندارد قدرت مطلقه و خودسرانه بر زندگی و دارایی کسانی اعمال نماید که یک جامعه را تشکیل می‌دهند. لاک با مقابل نهادن قدرت استبدادی با قدرت سیاسی، قدرت استبدادی را آن شرایطی تعریف می‌کند که در آن دارایی‌های اشخاص، بلکه خود اشخاص کاملاً در اختیار ارباب هستند. قدرت

استبدادی همان قدرتی است که خدایگان به طریقی مطلقه و خودسرانه و تنها در راستای مصالح و منافع خود بر کسانی اعمال می‌کنند که صاحب هیچ دارایی و مالکیتی نیستند، زیرا محروم از تمامی حقوق خود بوده و با دست خویش به زائل کردن و ابطال حق خود مبادرت

او می‌سپارند، خوف و هراس دارند. حال آنکه در نظام سیاسی تأسیسی اتباع و فرمانبران از یکدیگر می‌ترسند. هابز در چارچوب همین طرح است که به تعریف و تشریح سلطهٔ استبدادی می‌پردازد: «سلطه‌ای که از طریق فتح و تسخیر یا غلبه در جنگ به دست آید، سلطه‌ای است که برخی نویسندگان آن را سلطهٔ دسپوتیستی می‌نامند که مأخوذ از کلمهٔ «دسپوتس» یونانی به معنای خداوندگار یا ارباب می‌باشد و همان سلطهٔ خدایگان بر بنده است... و این... غلبه در جنگ نیست که حق سلطه بر مغلوبان را می‌دهد بلکه عهد و پیمان خود ایشان است».

هابز آن شکافی را که تا آن زمان میان مفهوم یونانی و مفهوم قرون وسطایی استبداد و صورت‌بندی سدهٔ شانزدهمی و سدهٔ هفدهمی استبداد وجود داشت، بسی عمیق‌تر و ژرف‌تر کرد. او تسلیم و فرمانبری محضی که ناشی از ترس است را یگانه ستون تکلیف سیاسی قرار داد. هابز در «مرور و نتیجه‌گیری» لویاتان، آن اهمیتی را که برای سلطهٔ استبدادی قائل بود روشن ساخت: هر آن کسی

آن زمان که مونتسکیو می‌گفت نظامی که بر ترس استوار است هرگز توانایی آن را ندارد که امیال اعضای خود را برآورده سازد، هابز را پیش چشم داشت که بسیاری چیزها را بر ترس بنا کرده بود و ترس را اصل زیربنایی و مستور هر نوع سیاسی قلمداد کرده بود



که فتح کند و بتواند صلح و آرامش و وحدت به ارمغان آورد، اطاعت و فرمانبرداری از او واجب و ضروری است. لاک درک و برداشت خود را از قدرت استبدادی در وهلهٔ نخست، علیه فیلمر که هدف اصلی حملاتش بود، به کار بست و تنها در وهلهٔ دوم از آن علیه هابز استفاده

می‌آورد و از سوئی دیگر، در مقام مدیر اجرایی است که سرگرم رسیدگی به مسئله مستعمرات برده‌دار در آمریکای شمالی است.

قانون اساسی کارولینا می‌گوید که هر انسان آزادی «قدرت مطلق و حاکمیت مطلق بر بردگان سیاه خود خواهد داشت». لاک در ۱۶۹۸ در تنظیم پیش‌نویس «آیین‌نامه‌هایی به فرماندار نیکلسون ویرجینیا» نقش داشت. این آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌ها، بردگی بردگان را امری به‌حق در نظر می‌آوردند زیرا آنان در جنگی عادلانه به اسارت در آمده‌اند و با دست زدن به عملی که مستحق مجازات مرگ بوده است از حق حیات محروم شده‌اند. این سخن شاید به القای چنین تصویری منجر شود که لاک بر این عقیده بوده است که تمامی بردگان اسپر شده و فروخته شده در آفریقا، دست به چنین اعمالی زده و چنین جرمی را مرتکب شده‌اند و آن دسته اروپایی‌هایی که به کار تجارت برده مشغول هستند، دست به جنگی عادلانه زده‌اند. اما لاک آن زمانی که در خصوص حقوق اهالی انگلستان استدلال خویش علیه فیلمر را شکل می‌داد، بدون شک قادر بود این نکته را بفهمد که عنوان و منصبی که با قول و قرار و پول به دست آمده است، نه مبتنی بر حقوق طبیعی بلکه مبنایی کاملاً متفاوت دارد.

همان گونه که پولین متذکر شده است، نظریه لاک به‌طور منطقی باید او را به محکومیت مطلق بردگی رهنمون شود. با توجه به ماهیت واقعی و عملی تجارت برده، عمل لاک در توجیه بردگی سیاهان در آمریکای شمالی، با این عنوان که منطبق با معیار او برای مجازات شخصی مهاجمان در جنگی ناعادلانه است، غیرقابل دفاع است. همچنین هیچ‌یک از استدلال‌های لاک، مالکیت بردگان توسط اشخاصی را که فقط با پول این بردگان را خریده بودند و هرگز آسیبی از آنان ندیده بودند، موجه نمی‌سازد. تضاد میان حساسیت لاک در مورد آزادی انگلیسی‌ها و سفسطه‌گری او در مورد آفریقایی‌ها، نگرش ارسطو در خصوص یونانیان و بربرها را به ذهن می‌آورد. کسی مثل الجرنون سیدنی که او نیز در رد عقاید و باورهای فیلمر نوشته‌هایی دارد، آشکارا نگاه تحقیرآمیزی نسبت به آسیایی‌ها و آفریقایی‌ها داشت و به‌صراحت بیان می‌کرد که برتری و تفوق آزادمردان بر انسان‌هایی که به‌طور ذاتی بنده و نآزاد هستند را می‌توان از روی توانایی آزادمردان برای فتح و تسخیر کشورهای آن انسان‌های نآزاد نشان داد.

۴. در سده هفدهم بود که نویسندگان فرانسوی

ورزیده‌اند و چون در جنگی ناعادلانه دست به حمله زده‌اند. بدین ترتیب، لاک به‌طور مختلف به نقض این سخن هابز می‌پردازد که سلطه استبدادی به لحاظ ماهوی و کیفی تفاوتی با هر نوع سلطه مشروع دیگر ندارد. زیرا لاک سلطه استبدادی را «قدرت مطلقه و خودسرانه یک انسان بر انسان دیگر که می‌تواند جای آن دیگری را هرگاه که بخواهد بگیرد»، تعریف می‌کند. هدف او از این تعریف رد تفسیر هابز از قدرت استبدادی است که حق فاتح را برای از دم تیغ گذراندن مغلوبان منکر می‌شود. اما لاک در مقام رد این نظر برمی‌آید که قدرت استبدادی می‌تواند در نتیجه یک عهد و پیمان به منصفه ظهور رسیده و پدیدار شود. یعنی همان عهد و پیمانی که می‌تواند قدرت استبدادی را همانند اشکال حاکمیت مشروع بگرداند.

لاک در صدد رد این تلقی برمی‌آید که آدمیان را می‌توان از روی حق و درستی و تنها به واسطه اینکه در یک نبرد مغلوب شده و فاتحی بر آن‌ها چیره گشته و سرزمین‌شان را تسخیر گردیده، به بند کشید و طوق بردگی و بندگی را بر آنان بست. احساسات او هنگامی غلیان می‌کند که به بررسی کاربرد چنین آموزه‌ای در خصوص «کشور خویش» می‌پردازد: «بردگی چنان حالت انسانی زننده و پست و پر محنتی است و چنان برخلاف اخلاق و خصلت سخاوتمندانه و دلیری ملت ماست که مشکل بتوان تصور کرد که یک انگلیسی، حتی بسی فروتر از یک نجیب‌زاده، بدان رضایت داده و تن در دهد».

با این واژه‌هاست که رساله اول آغاز می‌شود و هدف آن نیز حمله به فیلمر است. بدین خاطر که هر دو رساله، مکتوباتی موردی و ناظر به سخنان و دیدگاه‌هایی خاص بودند، از همین‌رو، در آن‌ها به کلیه مسائل و مباحثی که بدن، گروسوس و پوفندورف پرداخته بودند، پرداخته نشده است. لاک در نتیجه‌گیری خویش که نشان از شیوه پرداختن بعدی او به مسئله قدرت استبدادی دارد، بیان می‌کند که آزادی و رهایی از بند قدرت مطلقه و خودسرانه چنان با سیانت نفس و حفاظت از جان پیوند داشته و عجین شده است که حتی انسانی که قدرتی بر جان خویش ندارد، نمی‌تواند، بنا به قرارداد و پیمان یا به رضایت خویش، خود را برده دیگری سازد». با این‌همه اما در گفتار و عمل لاک نوعی ناهمخوانی دیده می‌شود: او از یک‌سو، به رد و طرد غضبناک این تلقی که یک انگلیسی را می‌توان به‌حق به بردگی درآورد و همچنین تحدید دقیق حقوقی می‌پردازد که پیروزی در جنگی عادلانه به وجود

مونتسکیو حاضر نبود

سازمان اجتماعی را

به یک صورت سیاسی،

یا صورت سیاسی را به

سازمان اجتماعی تحویل

کند، در نظر او، هم

نهادهای سیاسی و هم

سازمان اجتماعی جوامع

استبدادی ساده و ابتدایی

هستند، حال آنکه این‌ها

در حکومت پادشاهی

(مونارشئی)، بدان‌گونه‌ای

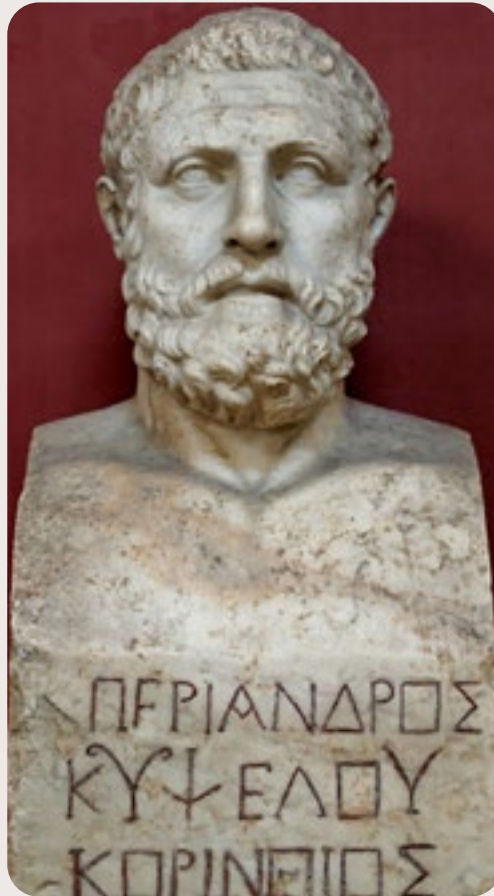
که او آن را تعریف و تشریح

می‌کند، پیچیده هستند



مطلقه لوئی چهاردهم با «ارباب بزرگ عثمانی‌ها» مورد استفاده قرار دادند. در جزوه‌های مشهور بی‌نام و بی‌امضا، مویه‌های فرانسه در بند، نویسنده با طیب خاطر از انقلاب شکوهمند انگلستان یاد کرده و اظهار امیدواری می‌کرد که این انقلاب نهیب و ترغیبی باشد برای زایش دوباره «عشق به میهن» در فرانسه. این عبارت به همین صورت و با همین معنا در کتاب شخصیت‌ها اثر لارویر به کار گرفته شد و در آنجا با le despotique در معنی استبدادی، در تقابل قرار داده شد: «میهن در حکومت استبدادی محلی از اعراب ندارد و چیزهای دیگری جای آن را می‌گیرند: منافع و مصالح، شکوه و جلال، خدمت به حاکم». این پیوستگی میان اوگونوهای تبعیدی آنگلو فیل از یک طرف و آریستوکرات‌های مخالف لوئی چهاردهم از طرفی دیگر، باعث شد که منتسکیو به استفاده از واژه le despotisme (استبداد) برای مشخص کردن نوع خاصی از حکومت روی بیاورد که با پادشاهی (مونارشی) چه از نوع مداراجویانه، محدود و پارلمانی که در انگلستان پیروز شده بود و چه از نوع شناخته‌شده در قانون اساسی فرانسه قدیم آن‌گونه که اشراف، مجالس و اصناف مخالف با تمرکز قدرت پادشاهی تفسیرش کرده بودند، از در مخالف وارد می‌شد. نویسنده مویه‌ها ابراز می‌داشت که پادشاه جانشین دولت و کشور شده است و کلیسا، مجلس، اشراف و شهرها همه به دست قدرتی خودسر که به همان اندازه «ارباب بزرگ»^{۱۵} استبدادی است، سرکوب شده‌اند. این قدرت استبدادی خلاف عقل، انسانیت و روح مسیحیت، وجه استبدادی خود را در لغو فرمان نانت، توزیع مناصب به دست پادشاه و نصب افراد جدید، در نحوه اداره امور مالی توسط پادشاه و توسل دائمی‌اش به جنگ آشکار می‌کرد. نویسنده نتیجه‌گیری‌های بسیار مهمی داشت، هرچند که تنها پس از انتشار رساله روح‌القوانین در ۱۷۴۸ بود که همه بر این نتیجه‌گیری‌ها صحه گذاشتند: حکومت جبارانه خطری کمتر از حکومت استبدادی دارد. زیرا حکومت جبار محدود به انحرافات فردی یک حاکم است، اما حکومت استبدادی یک نظام است که روزگاری تنها در میان شرقی‌ها وجود داشت اما اکنون در فرانسه استقرار یافته است. اتباع حکومت استبدادی در «وضع بندگی هستند، هیچ ندارند، جان و مال‌شان همیشه نابسامان و بلاتکلیف است و وابسته به هوی و هوس یک تن».

طی طریق از le despotique به جانب le despotisme امر بسیار مهمی بود که توسط کسانی چون پیر بل و



اندک‌اندک هم به مجموعه مفاهیم مرتبط با حکومت استبدادی و هم به صورت یونانی این واژه، به جای پذیرش قانون شاهانه و استفاده بدن از واژه seigneurale به عنوان معادلی فرانسوی، رغبت نشان دادند. شرایط سیاسی جدید، هم در داخل هم در خارج، خواست و میل به احیای واژه‌های مرتبط با despotique، یکی از ۴۵۰ واژه جدیدی که نیکول اُرم در ترجمه آثار ارسطو با موفقیت به زبان فرانسوی وارد کرده بود را دوچندان کرد. در محدوده کشور فرانسه، مقاومت داخلی آریستوکرات‌ها و اوگونوها [پروستان‌های فرانسوی] در برابر تاج و تخت، با شناسایی امپراتوری عثمانی به عنوان مقر و مرکز استبداد شرقی هم‌زمان شد، دو مقوله‌ای که هیچ ربط وثیقی به هم نداشتند. در طی شورش‌های فروند^{۱۶} آن قدرت سلطنتی‌ای که سلطان عثمانی اعمال می‌کرد استبدادی خوانده شد و متمایز از آن قدرت شاهی‌ای شناخته شد که در قوانین فرانسوی به رسمیت شمرده شده بود. از همین‌رو، دراته می‌نویسد: «همه پادشاهی‌ها استبدادی نیستند، تنها پادشاهی عثمانی از این نوع است».

پس از لغو فرمان نانت، اوگونوهای فرانسوی در هلند و انگلستان شروع به استفاده از واژه despotique در جهت مقاصد جدلی خویش کرده و آن را برای مقایسه حکومت

اما منتسکیو در تحلیل آخر، خود را تنها به محکوم کردن استبداد به آن نحوی که اعضای طبقه او به تصور در می‌آوردند، محدود نمی‌سازد بلکه بردگی و بندگی و همه اشکال دیگر سلطه تمام عیار را محکوم کرده و آن را در تضاد با طبیعت بشری، قانون طبیعی و منافع همگی گروه‌های به هم پیوسته می‌داند. به جرئت می‌توان گفت که تا پیش از منتسکیو هیچ یک از فیلسوفان سیاسی چنین دیدگاهی قاطعی اتخاذ و ابراز نکرده بود؛ هیچ متفکر دیگری در قرنی که منتسکیو می‌زیست، با این درجه از قاطعیت و شدت او، بردگی و بندگی را محکوم نکرده بود



شرقی را آبه سن پیر در کتاب پلی سینودی، منتشره سال ۱۷۱۸، تکمیل کرد. در این کتاب او به توصیف وزارت^{۱۷} می‌پردازد. واگذاری قدرت به یک وزیر از سوی حاکم مطلقه، یا demi-visirat که در آن حاکم اقتدار خویش را با دو یا چند وزیر تقسیم می‌نماید، به تعبیر روسو یعنی «درست همان کاری که لوئی چهاردهم با کولبر و لووا کرده بود».

۵. مونتسکیو با انتخاب استبداد به‌عنوان یکی از سه شکل اصلی حکومت، این واژه را به یکی از مسائل محوری در اندیشه سیاسی قرن هجدهم تبدیل کرد. این امر تا حدودی از این واقعیت نشئت گرفته بود که دیدگاه‌های مونتسکیو در خدمت مقاصد گروه‌هایی مهم با منافع مهم بود؛ به‌روح القوانین به‌عنوان مانیفست برجسته‌ترین اندیشمندی نگاه می‌شد که به «تر اشراف» ربط داده

فنلون انجام پذیرفت. بلکه با فراخوان صادر شده از جانب دشمن اصلی خود، پیر ژوریو که در آن مردم را به عمل فرامی‌خواند و نیز با نظر نویسنده مویه‌ها مخالف بود و استدلال می‌کرد انگاره تمایز قطعی که میان استبداد و پادشاهی (مونارشی) وجود دارد، نادرست است. او که نوشته‌هایش بشارت‌دهنده نقد آتی ولتر بر مونتسکیو بود، بر این نکته تأکید داشت که «ارباب بزرگ» درست مانند «پادشاه بزرگ»^{۱۸} قانون را رعایت می‌کند؛ پادشاهان تقریباً قدرت مطلقه دارند، اما انگاره مستبد به هیچ واقعیت شناخته‌شده خارجی ارتباطی پیدا نمی‌کند و صرفاً یک سلاح سیاسی است.

این دیدگاه، دیدگاه آریستوکرات‌های والامقام نبود که افزایش قدرت پادشاه را مردود می‌شمردند و در نهان به دنبال مهیاسازی جان‌شینی برای لوئی چهاردهم بودند، گروهی که شامل کسانی چون فنلون، لوئی دوسن سیمون و آتری دو بولن ویلیه می‌شد.

در طول «دوره نیابت سلطنت»، مونتسکیو با بولن ویلیه و آبه سن پیر ملاقات کرد. فنلون، برخلاف بوسوئه، از حقوق آریستوکراسی فئودال حمایت می‌کرد و به نقد و رد تمرکز قدرت در پادشاه، مرکانتیلیسم و توسل دائمی به جنگ مشغول بود: «در فرانسه، هیچ‌کس از دولت و کشور و قواعد آن سخن نمی‌گوید، همه تنها درباره پادشاه و لذات و خوشی‌های او لب به سخن می‌گشایند. در کتاب تلماک، فنلون از زبان مریی و معلّم بیان می‌کند که قدرت مطلق منجر به پدید آمدن اتباع و شهروند نمی‌گردد، بلکه همه را برده می‌کند. حاکمانی که به‌تنهایی کل کشور را تصاحب می‌کنند در نهایت آن را به ویرانی می‌کشند. در جاهای دیگر فنلون هم استبداد حاکمان و هم استبداد مردم را به باد انتقاد می‌گیرد. حکمت در حکومت یعنی یافتن راه میانه و حد وسطی میان این دو وجه افراطی، یعنی آزادی معتدلی همراه با اقتدار انحصاری پادشاه». وقتی که حکومت استبدادی در اوج خودش است، سریع‌تر و کارآمدتر از هر حکومت معتدلی عمل می‌کند اما آن هنگام که این حکومت فرسوده و ورشکسته می‌شود، دیگر هیچ‌کس به دفاع از آن بر نمی‌خیزد. در سال ۱۷۱۲، سن سیمون دست به مقایسه اقتدار بی‌سابقه لوئی چهاردهم با اقتدار حاکمان شرقی زد؛ مقایسه‌ای که با اشاره به حصار که مشاوران او دورش کشیده بودند و او را از مردم جدا کرده بودند، بیشتر مورد تأکید قرار گرفت. این تصویرپردازی از لوئی چهاردهم همچون «ارباب بزرگ» یا دیگر مستبدان



شده بود. خواننده آگاه با هوشمندی می‌توانست به پیوندهای میان مونتسکیو، فنلون، سن‌سیمون، بولن و یلیه و آبه سن پیر پی ببرد؛ حال سخنگویان «پارلمان‌ها» پس از مرگ مونتسکیو به کنار. اما نظریه استبداد مونتسکیو به‌طور سراسر است و مستقیم بر روسو، روبسپیر و سن ژوست تأثیر گذاشت. البته همدلی آنان با مونتسکیو با همدلی «پارلمان‌ها» و آریستوکراسی موروثی یکی نبود. مونتسکیو به‌حق پا را از منافع طبقه خویش فراتر نهاده بود؛ اما طرح چنین ادعایی باید مبتنی بر اثبات این نکته باشد که نظریه استبداد او در خدمت مقاصدی شریف‌تر از توجیه تعصبات یک طبقه ممتاز بود.

مونتسکیو، در پرداختن به مسئله استبداد، تمامی آن تحولاتی که مفهوم استبداد از سر گذرانده بود را مورد توجه قرار داده و نسبت به آن التفات داشت. یعنی از صورت‌بندی اولیه‌اش در یونان تا همسان پنداشتن آن با بردگی و صورت‌بندی متأخر آن که در قامت یک نظام حکومتی ارائه گردیده بود.

استبداد نیز همانند آن دو شکل دیگر حکومت، باید بر حسب ماهیت یا ساختار و همچنین حس کارکردی همراه با آن یعنی ترس، مورد تجزیه و تحلیل واقع می‌شد. استبداد، در مقام یک مفهوم، نمونه‌ای مثالی و آرمانی به حساب می‌آمد، مفهومی که از طریق منطق ساخته و پرداخته شده و برای یاری رساندن به پژوهش کار می‌کرد. طبیعتاً نمی‌توان چشم داشت که چنین سازه تحلیلی‌ای در عمل نیز با تمامی وجوه و جنبه‌های خویش تجسم یافته و تحقق عینی یابد. نمونه‌ای مثالی و آرمانی بدین دلیل طراحی می‌گردد که با کمک آن بتوان معین کرد که تا چه اندازه‌ای هر حالت عملی به آن نزدیک شده یا از این الگوی مفروض دور و منحرف می‌شود، مونتسکیو به‌صراحت در خصوص استبداد همین نکته را بیان می‌کند: «کاری به‌غایت اشتباه است اگر بر این باور باشیم که در هر کجای جهان نوعی اقتدار و حاکمیت انسانی وجود داشته است که در تمامی وجوه خویش کارا و استوار بوده باشد... حتی بزرگ‌ترین قدرت‌ها به هر حال به‌نحوی محدود می‌شوند. اگر ارباب بزرگ... قصد داشت تا بکوشد مالیات تازه‌ای را تحمیل کند، فریاد اعتراض در برابر چنین عملی آن‌چنان بود که او را وادار می‌کرد حدودی را رعایت کند که خودش هم نمی‌توانست بداند که مقید و محدود به چنین حدودی است. اگرچه شاه ایران قادر است پسری را وادار کند که پدرش را بکشد... اما همین پادشاه نمی‌تواند اتباعش را

در نظر روسو در حکومت، نوعی گرایش ذاتی برای قبضه کردن قدرت و حاکمیت وجود دارد، یعنی فرمان راندن بر مردم، ارباب آنان شدن و محدود کردن ایشان تنها با زور عریان - احکام و قوانینی که قرارداد و پیمان اجتماعی را منحل می‌کنند؛ همان قرارداد و پیمانی که یگانه چیزی است که شهروندان را اخلاقاً مکلف به اطاعت می‌کند

وادار که شراب بنوشند. بر هر ملتی روحی کلی حاکم است که قدرت مستبد بر شالوده آن بنا می‌شود. هر کاری که با بی‌اعتنایی به این روح انجام گیرد ضربه سختی به قدرت آن کسی که مرتکب چنین عملی شده، وارد خواهد آورد. بنابراین چنین عملی ضرورتاً باید متوقف شود». اگرچه شماری از مسائل سابقاً طرح شده در بحث از مفهوم استبداد در صورت‌بندی مونتسکیو مجدداً تکرار می‌شوند، اما این صورت‌بندی، نوآوری‌های بسیار مهمی نیز در شیوه نظریه‌پردازی وی درباره سیاست دارد. بنابراین، استبداد در نظر مونتسکیو تنها یک ساختار قدرت دولتی و مقامات نبود، بلکه نظامی با سازمان اجتماعی خاص بود که نیروی محرک آن، حس مخصوص خود آن یعنی ترس بود. مونتسکیو حاضر نبود سازمان اجتماعی را به یک صورت سیاسی، یا صورت سیاسی را به سازمان اجتماعی تحویل کند، در نظر او، هم نهادهای سیاسی و هم سازمان اجتماعی جوامع استبدادی ساده و ابتدایی هستند، حال آنکه این‌ها در حکومت پادشاهی (مونارشی)، بدان گونه‌ای که او آن را تعریف و تشریح می‌کند، پیچیده هستند. او به چندین روش به استدلال در این خصوص می‌پردازد: ارائه تحلیلی از رشته‌های پیوند وحدت‌بخش در جوامع استبدادی و جوامع آزاد؛ روشن کردن خصائل ویژه جوامع استبدادی از طریق مقابل نهادن و مقایسه آن با جوامع آزاد؛ امتناع حکومت استبدادی از به رسمیت شناختن جایگاه قانونی گروه‌ها و طبقات میانجی؛ و سرانجام پافشاری و اصرار حکومت استبدادی بر اطاعت سریع و بی‌چون و چرا از فرامین و اوامر حکومت یا شخص حاکم. در جوامع آزاد، بافت روابط میان اشخاص و گروه‌ها بسیار سست‌تر از بافت روابط میان اشخاص و گروه‌ها در جوامع استبدادی است. عدم توافق و حتی کشمکش در جوامع آزاد امری حیاتی و ضروری به‌شمار می‌آید، حال آنکه چنین چیزی در جوامع استبدادی مرگبار است. مونتسکیو شیوه‌های اطاعت و فرمانبری لازم در حکومت‌های استبدادی و حکومت‌های آزاد را به مقایسه می‌گذارد. لازم به ذکر است که ما نمی‌توانیم بدون رجوع به ویژگی‌های استبداد، جنبه مثبت و ایجابی اندیشه سیاسی مونتسکیو را به‌درستی فهم کنیم.

بسیاری از کسانی که تعریف مونتسکیو از آزادی در مقام ایمن بودن از ترس را جامع و رضایت‌بخش ندانسته‌اند، قادر نبوده‌اند که تضاد او را با استبداد درک کنند، استبدادی که به‌نظر او نیروی محرکه آن



مستبد، وزیرانش (که مستبد اداره امور را به دست آنان می سپارد) و اتباع هستند که همگی از نظر زبردستی، متابعت و وحشت یکسان اند. در نامه های ایرانی، مونتسکیو استبداد را به صورت یک نظام ترس، حسادت و سوءظن متقابل تصوّر کرد.



همین حس، یعنی ترس، بود. بر همین اساس، ویژگی های اساسی سیاست در حکومت آزاد در نظر او عبارت بودند از: محدودیت قدرت، به رسمیت شناختن و جا باز کردن برای گروه هایی که خودمختاری آن ها پذیرفته شده بود، بحث و جدل منظم و دائمی میان گروه ها و حاکم درباره بدیل هایی برای طرح های پیشنهادی قانونی که برای منافع آنان زیان بار ارزیابی می شد و ترجیح اطاعت بر مبنای رضایت.

اطاعت منفعلانه، حکایت از نوعی تعلیم و تربیتی خاص دارد که مخصوص جوامع استبدادی است: اتباع باید جاهل، بی سواد، ترسو و از نظر روحی خرد شده باشند و کم و بیش نیازی به قانون گذاری نداشته باشند. روابط اجتماعی هم در این جوامع باید مطابق یک

الگو باشد: در جوامع استبدادی هر خانواده ای

در نتیجه سیاستی که دنبال می شود از خانواده های دیگر جدا می افتد. در چنین وضعیتی، تنها دین و آداب و رسوم می توانند به تعدیل استبداد پردازند، اما باید توجه داشت این موارد آن کارکرد و تأثیر قوانین اساسی ای که حکومت های مشتاق این قوانین آن را رعایت می کنند و باعث محدودیت شان می شوند را ندارند. حتی در حوزه زندگی اقتصادی نیز استبداد تأثیرات مخرب و زیان باری دارد. آن عدم اطمینانی که ناشی از هوی و هوس شخص مستبد یا وزیران و زبردستانش است، توده مردم را به فقر و فلاکت می کشاند چرا که تجارت و تولید کم رونق و محاسبه ناپذیر می گردد.

مونتسکیو، به جهت روش و راهی که در پیش گرفته بود، توانست ابعاد روان شناختی استبداد را نیز روشن سازد. او با دقت و ظرافت و عمقی بی سابقه، مسئله ترس، این حس یا اصل نسبت داده شده به استبداد را بر می رسد و مورد واکاوی قرار می دهد. آن زمان که مونتسکیو می گفت نظامی که بر ترس استوار است هرگز توانایی آن را ندارد که امیال اعضای خود را برآورده سازد، هابز را پیش چشم داشت که بسیاری چیزها را بر ترس بنا کرده بود و ترس را اصل زیربنایی و مستور هر نوع سیاستی قلمداد کرده بود. واحدهای استبداد متشکل از شخص

این موارد در رابطه میان ارباب حرمسرا که به پاریس رفته است؛ خواجگان حرمسرا که محکوم به اجرای امیال و هوس های او و حفظ نظم حرمسرا هستند؛ و زنان ارباب به تصویر کشیده می شود. این مناسبت سه گانه، به خاطر محتوای غیرانسانی، فقدان آزادی، استفاده از قهر و زور و ترس در رابطه ای که باید عشق بر آن حاکم باشد، هرگز نخواهد توانست حتی رضایت خاطر بی ارباب، کسی که ظاهراً باید از این مناسبات و روابط بهره مند و منتفع شود، بدهد. تناقض نهایی این است که ارباب حتی قادر به استفاده یا لذت بردن از قدرت نامحدود و ميسوपालیدی خود نیز نیست و نمی تواند خود را ارضا کند. اما مونتسکیو در تحلیل آخر، خود را تنها به محکوم کردن استبداد به آن نحوی که اعضای طبقه او به تصوّر در می آوردند، محدود نمی سازد بلکه بردگی و بندگی و همه اشکال دیگر سلطه تمام عیار را محکوم کرده و آن را در تضاد با طبیعت بشری، قانون طبیعی و منافع همگی گروه های به هم پیوسته می داند. به جرئت می توان گفت که تا پیش از مونتسکیو هیچ یک از فیلسوفان سیاسی چنین دیدگاه قاطعی اتخاذ و ابراز نکرده بود؛ هیچ متفکر دیگری در قرنی که مونتسکیو می زیست، با این درجه از قاطعیت و شدت او، بردگی و بندگی را محکوم نکرده

◇ اگرچه ولتر بر این گمان بود که مفهوم استبداد از جعلیات آریستوکراسی است، اما در عوض، حمله مونتسکیو به بردگی را بسیار ستایش می کرد و برای آن ارزش بسیار قائل بود



بود.

نسبت دادن ترحم و تأسف به فاتحان توجیه کرد. دلایلی که حقوق دانان آورده بودند همگی پوچ و مهمل بودند و حتی در میدان جنگ، تنها ضرورت می‌تواند حق کشتن بدهد. بدین ترتیب، فاتحان از هیچ حقی برای کشتن اسیران برخوردار نیستند و هیچ انسانی حق ندارد خود را به بردگی بفروشد. چنین خرید و فروشی مستلزم قیمت نهادن بر انسان است. اما دست شستن از مقام آزادی چنان عمل زشت و شنیعی است که هرگز نمی‌توان آن را عمل انسانی معقولی دانست. به راستی چگونه می‌توان کودکانی که هنوز پا به جهان نگذاشته‌اند را بر پایه قول و قرار و عهد والدین یا اجدادشان به بردگی و بندگی کشاند و سپس آن را بر پایه خرد و عقلانیت توجیه کرد؟ بردگی، هم با قانون طبیعی در تناقض است و هم ناقض قانون مدنی. جنایتکار را می‌توان به درستی مجازات کرد زیرا او به نقض قانونی پرداخته که به نفع خود او بوده و خودش نیز از آن منتفع می‌شده است. اما چنین توجیهی در مورد برده وجود ندارد، چون قانون به هیچ وجه در خدمت هیچ یک از اهداف او نمی‌توانسته باشد. و این نقض قانون بنیادینی است که همه جوامع انسانی بر اساس آن بنا شده‌اند. مونتسکیو دیگر براهین ارائه شده در دفاع از بردگی را به سخره گرفته و مردود می‌شمرد. این براهین عمدتاً به خاطر تحقیر و تصغیر بودند که یک ملت نسبت به ملتی دارد که آداب و رسومش با آن متفاوت است؛ و غالباً ناشی از این بهانه پوچ و عبث بودند که ملتی را می‌توان به تأسف به بردگی در آورد تا وظیفه گرداندن آن ملت به دین راستین و حقیقی آسان تر شود. چنین استدلالی کسانی را که قاره آمریکا را غارت کردند به این اعتقاد رساند که شایسته قدرت مطلق هستند. چه عجیب و شگفت آور است که همچون راهزنان و حرامیان عمل کنی و در عین حال یک مسیحی خوب به حساب آیی! بردگی از جمله پست‌ترین و رذیله‌ترین امیال است که از تمنای عده‌ای اندک برای شهوت‌رانی و ریخت و پاش بی حد و حساب نشئت می‌گیرد. تصویر ارباب مطلق زندگی، فضیلت و دارایی دیگری بودن آتش میل و تمنا را در چه کسی برپا نمی‌کند؟ ایضاً، بردگی سیاهان نه تنها ریشه در چنین امیال ناپاکی دارد بلکه ناشی از نفرت‌انگیزترین تعصبات بشری هم هست. مونتسکیو برای رسوایی و افشای آن دسته کسانی که به دفاع و حمایت از تجارت برده در آفریقا مشغول بودند، مجدداً به همان طنز نامه‌های ایرانی بازگشت. این بخش، همراه با آن بخشی که او دستگاه تفتیش عقاید را به سخره و

واقعیتی که روشن می‌کند چرا ولتر و روسو چنان احترامی برای او قائل بودند. در کتاب پانزدهم روح‌القوانین، مونتسکیو به رد توجیهات مربوط به بردگی، فتح و استعمارگری می‌پردازد، یعنی همان مواردی که در آثار نظریه پردازان استبداد، از بدن به بعد، ذکر شده بود. بردگی در معنای حق مطلق ارباب بر جان و مال برده، خلاف طبیعت است و حتی بر مبنای فایده‌گرایی هم نمی‌توان آن را توجیه کرد. بردگی برای ارباب و برده، به یکسان، عواقب زیان‌بار و مخرب دارد. فرقی ندارد که آب و هوای یک کشور چگونه باشد، به هر صورت انسان‌های آزاد قادرند همه کارهای ضروری و حیاتی را انجام دهند. بردگی در درازمدت برای پادشاهی‌ها و جمهوری‌ها، به یکسان، مرگبار است. همچنین مونتسکیو هیچ یک از آن دسته توجیهاتی که به منظور سلطه مطلق و تمام‌عیار عرضه می‌شود و در قانون رومی آمده بود یا حقوق دانان بعدی آورده بودند را نمی‌پذیرفت. او این ادعا را نفی می‌کرد که به بردگی در آوردن انسان‌ها را می‌توان با

شاید جالب باشد تصور کنیم که اگر هگل، مارکس و انگلس «قانون‌گذاری شرقی» آنکتیل - دوپرون را خوانده بودند، درباره استبداد چه می‌نوشتند. زیرا این کتاب از جمله آثار اصیل عصر روشنگری بود که رویکرد دیگرپذیرانه‌ای به سایر تمدن‌ها داشت. حال آنکه هگل، مارکس و انگلس شرق را مادون اروپایی می‌دانستند که به تنهایی اصل پیشرفت را در اختیار داشت



دوران اخیر می‌باشد.

۲. تصویری که مونتسکیو از فرد مستبد ساخته و پرداخته است صرفاً محصول و آفریده تخیل خود اوست: «دیوانه‌ای درنده‌خو که تنها به هواجس نفسانی و هوی و هوس‌های خویش گوش می‌سپارد؛ آدم بربری که دربار یانش خود را جلوی او به خاک می‌اندازند؛ و تنها برای سرگرمی عاملانش را وامی‌دارد که رعایا را خفه کنند و سوزن به جای تن‌شان فرو کنند».

۳. ولتر در خصوص دقت و صحت داده‌ها و نقل قول‌های مونتسکیو جدل می‌کرد، به‌ویژه داده‌ها و نقل قول‌هایی که در تأیید این نظرش به کار گرفته بود که چنین کشوری استبدادی است: «جای تأسف است که مردی چنین هوشمند در خصوص چنین موضوع مهمی صرفاً از حدس و گمان استفاده کرده است که پشتوانه آن نیز چیزی جز نقل قول‌های غلط نیست». ولتر که مدافع آن نوع سلطنت مطلقه‌ای بود که بتواند امتیازات موروثی آریستوکراسی را حذف کند و نیز به تز «روبال» در مورد قانون اساسی فرانسه باور داشت، به پیامدهای سیاسی تمایز مونتسکیو میان استبداد و پادشاهی (مونارشی) اشکال وارد می‌ساخت و به آن اعتراض داشت؛ آنچه در نظریه مونتسکیو معتبر است به بهترین نحو در تمایز میان پادشاهی (مونارشی) و سوءاستفاده از آن توصیف شده است و هیچ دلیلی ندارد که به رسمیت شناختن حقوق یک اشرافیت سودجوی موروثی که متعلق به فئودالیسم است و حرف زیادی نمی‌توان در باره‌اش زد را عنصری اساسی و جدایی‌ناپذیر از تعریف پادشاهی (مونارشی) بپنداریم. اگرچه ولتر بر این گمان بود که مفهوم استبداد از جعلیات آریستوکراسی است، اما در عوض، حمله مونتسکیو به بردگی را بسیار ستایش می‌کرد و برای آن ارزش بسیار قائل بود.

ولتر در اظهارنظری معتدل، روح‌القوانین را «قانون خرد و آزادی» نامید و دقیقاً به همین ترتیب بود که روسو تحت‌تأثیر مفهوم استبداد قرار گرفت. هر گزاره و جمله‌ای در نظریه سیاسی روسو در رد دفاعیه‌های بردگی آغاز می‌شود که کسانی چون گروسوس، پوفندورف و هابز در صدد توجیه منطقی آن برآمده بودند. روسو نیز به‌مانند ولتر، واژه استبداد را برای مشخص کردن نوعی از سلطه که گفته می‌شد توجیه‌کننده به بردگی درآوردن کسانی است که در جنگی عادلانه شکست خورده‌اند، به کار نمی‌برد اما در اندیشه او رابطه ارباب و برده با مفهوم استبداد مرتبط گشت. «استبداد» در اندیشه روسو به

استهزاء می‌گیرد، با آن تصویری که از مونتسکیو عرضه می‌شد و او را همچون «پارلمانتری» مستبدالرأی که تنها سودای دفاع از امتیازات طبقه خود را در سر داشت، در تضاد کامل است.

۶. (الف) در اندیشه سده هجدهمی فرانسه پس از مونتسکیو، مفهوم استبداد تا چه میزان برجسته بود؟ در فهرست تحلیلی دایرةالمعارف، شصت و یک سطر به مدخل استبداد و به مدخل «جباریت» بیست و هشت سطر اختصاص یافته است. شوالیه دُ ژوکور که نگارش مدخل اصلی را بر عهده داشت، از شاگردان و مریدان مونتسکیو و یکی از همکاران اصلی ویراستاران بود. دایرةالمعارف نظریه‌های مونتسکیو را به گونه‌ای ترویج می‌داد که لزوماً و همیشه نیز با نیات و انگیزه‌های مونتسکیو هم‌خوانی نداشت. علت آن هم این بود که تلاش شده بود نظرات وی با نظریه‌های دیدرو و دالامبر انطباق بیابد. بعدها، در جلد یازدهم، دیدرو خلاصه‌ای از نوشته بولانژه، پژوهشی در باب منشأ استبداد شرقی را زیر عنوان «اقتصاد سیاسی» درآورد. بولانژه (که بعدتر راجع به او بحث خواهیم کرد) درگذشته بود، اما دست‌نوشته‌های او توسط اولباخ منتشر و پخش می‌شد. از آن جهت که بولانژه منشأ استبداد را به نوعی تئوکراسی بدوی مبتنی بر ترس منتسب کرده بود، لذا استبداد به مفهومی تبدیل گردید که این امکان وجود داشت که بتوان از آن علیه کلیسا استفاده کرد.

اما این تنها دلیل کافی برای ولتر نبود که باعث احترام و پاسداشت وی به این جنبه از تفکر مونتسکیو شود. ولتر دیدگاهی بسیار دو پهلو داشت. از یک طرف نظریه استبداد مونتسکیو را محکوم کرد و از طرف دیگر، حمله او به بردگی را بسیار می‌ستود. ولتر در برابر این موضع مونتسکیو که استبداد را نوعی از حکومت می‌دانست که به‌طور ماهوی و کیفی متفاوت از پادشاهی (مونارشی) است، معتقد بود:

۱. در این عمل مونتسکیو که امپراتوری‌های بزرگ آسیا و آفریقا را «استبدادی» نامیده است و چنین نظری اکنون کاملاً پذیرفته شده است، نوعی نقض اساسی استعمال تاریخی این واژه رخ داده است و به همین خاطر به ریشه‌شناسی واژه استبداد پرداخت. او چنین نظر می‌داد که این واژه در زبان یونانی فقط به معنای «پدر خانواده» به کار رفته است و استعمال لاتینی آن نادرست و غیر مجاز بوده است؛ و در کل موجب بدعتی در زبان سیاسی شده که هم ناموجه است و هم تنها مربوط به

در قرارداد اجتماعی، روسو به آن تمایزی باز می‌گردد که در فصل موسوم به سوءاستفاده از حکومت و گرایش آن به انحطاط، مطرح کرده بود: «برای آنکه به چیزهای مختلف نام‌های مختلف بدهم، هر غاصب اقتدار شاهی را جبار خواهیم نامید؛ و هر غاصب اقتدار حاکمیت را مستبد. جبار کسی است که بر خلاف قانون قدرت را به چنگ می‌گیرد اما پس از آن به تبعیت و پیروی از قانون مشغول می‌شود، اما مستبد آن کسی است که خود را مافوق قانون می‌پندارد. بنابراین جبار ممکن است مستبد نباشد اما مستبد همواره جبار است».



تعداد خوانندگان می‌باید بیاموزند چگونه بخوانند، بیشتر از تعداد نویسندگان است که باید بیاموزند چگونه سخن‌هایشان با هم سازگار باشد». این ستیزه روسو به طور مستقیم به تعریف‌های او از استبداد ارتباط پیدا می‌کند. او قوه مقننه را از حکومت، یعنی قوه مجریه که قانون را اجرا می‌کند، متمایز می‌کرد. روسو در قرارداد اجتماعی دست به تقسیم سه گانه آریستوکراسی‌ها زد: طبیعی، انتخابی و موروثی. آریستوکراسی موروثی بدترین نوع حکومت است و آریستوکراسی انتخابی، بهترین نوع حکومت. در نظر روسو در حکومت، نوعی گرایش ذاتی برای قبضه کردن قدرت و حاکمیت وجود دارد، یعنی فرمان راندن بر مردم، ارباب آنان شدن و محدود کردن ایشان تنها با زور عریان. احکام و قوانینی که قرارداد و پیمان اجتماعی را منحل می‌کنند؛ همان قرارداد و پیمانی که یگانه چیزی است که شهروندان را اخلاقاً مکلف به اطاعت می‌کند. درست در اینجا است که روسو سومین شکل استفاده و در واقع، استفاده اصلی خود را از استبداد می‌کند.

۳. فرق میان «مستبد» و «جبار» در اینجا شکل می‌گیرد که به نظر می‌آید مبتنی بر همان استفاده‌ای باشد که از واژه استبداد در رساله گفتاری درباره منشأ و بنیان نابرابری میان انسان‌ها شده است. در قرارداد اجتماعی، روسو به آن تمایزی باز می‌گردد که در فصل موسوم به سوءاستفاده از حکومت و گرایش آن به انحطاط، مطرح کرده بود: «برای آنکه به چیزهای مختلف نام‌های مختلف بدهم، هر غاصب اقتدار شاهی را جبار خواهم نامید؛ و هر غاصب اقتدار حاکمیت را مستبد. جبار کسی است که بر خلاف قانون قدرت را به چنگ می‌گیرد اما پس از آن به تبعیت و پیروی از قانون مشغول می‌شود، اما مستبد آن کسی است که خود را مافوق قانون می‌پندارد. بنابراین جبار ممکن است مستبد نباشد اما مستبد همواره جبار است».

روسو در رساله گفتاری درباره منشأ نابرابری انسان‌ها، سه مرحله را مختصراً و به‌ایجاز توصیف کرده بود که در مرحله سوم آن، که تبدیل قدرت مشروع به قدرت خودسرانه رخ می‌دهد و تمایز میان ارباب و برده به رسمیت شناخته می‌شود و این مرحله پایانی نابرابری است. از بطن بی‌نظمی‌ها و اختلالات پیش از آن، به تدریج «سرپنهان استبداد» پیدا می‌شود و به چشم می‌آید و در فرجام توفیق می‌یابد تا قوانین و مردم را زیر پا له کند و خود را بر ویرانه‌های جمهوری مستقر سازد.



سه ترتیب دیگر نیز جلوه گر می‌شود: ۱. در رد خشمگینانه اصطلاح «استبداد حقوقی» فیزیوکرات‌ها که در بحث از فیزیوکرات‌ها بدان خواهیم پرداخت، ۲. در تفاسیر تا حدودی همدلانه وی بر استفاده آریستوکرات‌ها از واژه «استبداد» برای مشخص کردن نظام سیاسی مطلقه‌ای که بر طبق الگوی شرقی بر دولتی اروپایی تحمیل شده بود. این نوع استفاده از این واژه را عمدتاً در داوری او درباره الگوی می‌توان مشاهده کرد که آبه سن پیر از وزارت، ترسیم کرده بود. روسو نیز به استفاده از این واژه ساخته آبه سن پیر روی آورد و آن را به «شکل ناتراشیده و بربریت حکومت، زیان‌بار به حال مردم، خطرناک برای پادشاهان، مرگبار برای خاندان‌های سلطنتی... و واپسین چاره دولتی رو به انحطاط اطلاق کرد». اما روسو به رد پیشنهاد‌های مثبت و ایجابی آبه سن پیر پرداخت چرا که این پیشنهادها تأمین‌کننده و حافظ امتیازات موروثی آریستوکراسی بودند که روسو آن‌ها را بدترین اشکال حاکمیت و حکمرانی می‌نامید. روسو می‌گفت: «صدها خواننده این را در تناقض با قرارداد اجتماعی خواهند یافت، این موضوع به اثبات این مطلب می‌پردازد که



روشنگرانه» اصطلاحی بود که مورخان آلمانی قرن نوزدهم جعل کردند. پیتزگی در ارزیابی اخیر خود پیرامون این موضوع در کتاب عصر روشنگری چنین نتیجه می‌گیرد که: «استبداد روشنگرانه از سه جهت تعبیر بی‌جا و نامناسبی است: نخست اینکه گروه ناهمگونی از حاکمان را به هم پیوند می‌دهد که اشتراکات ایشان بسیار کمتر از آن چیزی است که این عنوان جمعی القا می‌کند؛ دوم اینکه، نام اهانت‌آمیز مستبد را بر آنان بار می‌کند که پیش‌تر در سده هجدهم بار معنایی منفی پیدا کرده بود، بنابراین چیزی را پیشاپیش بیان می‌کند که نیاز به اثبات دارد؛ و سوم اینکه با صنعتی که به کار می‌گیرد این حاکمان را بیشتر از چیزی که در واقع بودند، به عصر روشنگری پیوند می‌دهد».

صورت‌بندی اندیشه «استبداد قانونی» به‌نحو آشکاری توسط لومرسیر دولاریویر در ۱۷۶۷ و در کتاب نظم طبیعی و ذاتی جوامع سیاسی و دوپون دونمور در ۱۷۶۸ در کتاب منشأ و پیشرفت علمی تازه به انجام رسید. اگرچه همه فیزیوکرات‌ها مدافع و طرفدار پادشاهی موروثی و قدرتمند بودند، اما نظریه «استبداد قانونی» آن‌ها عناصر قدرتمندی از

اتباع در حکومت استبدادی پیرو و تابع ارادهٔ اربابی می‌گردند که تنها در پی ارضای هوس‌های خود روان است. بدین ترتیب، روسو بار دیگر مفهوم استبداد را به افراطی‌ترین مرحلهٔ فساد اطلاق کرد؛ مرحله‌ای که در آن پیمان و قرارداد اجتماعی شکسته می‌شود. بنابراین به‌گفتهٔ روسو «مستبد تنها تا وقتی از باب است که زورمند و قوی‌ترین باشد و به‌محض اینکه بتوان او را از قدرت راند، دیگر توانایی اعتراض به خشونت را نخواهد داشت. قیامی که به خفه کردن سلطان یا به زیر کشیدن او از ریکهٔ قدرت می‌انجامد، به همان اندازه قانونی است که اعمالی که خود سلطان با ارتکاب آن‌ها... بر جان و مال اتباع دست‌اندازی می‌کرده است». آن شیوه‌ای که روسو برای کشیدن خط تمایز میان جبار و مستبد به کار می‌گیرد، مختص خود اوست و با مقولات اندیشهٔ خود او تطبیق دارد. او به احتمال زیاد نخستین کسی بود که مشروعیت هر شکل از پادشاهی را زیر سؤال برد و به انکار آن پرداخت. البته پرواضح است که این نگرش با موضع مونتسکیو در مورد پادشاهی (مونارشی) کاملاً متفاوت است و این موضع، موضع مونتسکیو نیست. در خصوص جباریت، مونتسکیو چنین تعریفی عرضه کرده بود: «نیت

برانداختن قدرت مستقر و فراتر از همه قدرت مستقر در دموکراسی. این معنایی بود که جباریت نزد یونانیان و رومیان داشت». این انگارهٔ روسو که استبداد را سرمنشأ فساد می‌دانست، مشابهت با انگارهٔ مونتسکیو دارد، اما درست در جایی از آن فاصله می‌گرفت که نیت روسو را آشکار می‌کرد. مونتسکیو بر این باور بود که هر شکلی از حکومت می‌تواند به‌نوعی استبداد که ویژهٔ آن است انحطاط یابد. بنابراین، دموکراسی این امکان را دارد که به استبداد همگان یا استبداد اکثریت تبدیل شود. روسو به رد این نظر می‌پرداخت که می‌گفت: «هر

شرایطی که همگان بر هر فرد تحمیل کنند نمی‌تواند برای هر کس دشوار و طاقت‌فرسا باشد». اکنون این مسئله مورد پذیرش عموم است که هیچ مجموعه‌ای از اندیشه‌های سیاسی در قرن هجدهم را نمی‌توان یافت که بتوان آن را «استبداد روشنگرانه» نامید؛ «استبداد



اعمال محدودیت‌های قانونی بر پادشاه داشت؛ بدین ترتیب، آن‌ها نظریهٔ خود را در تفکیک و تمایز از «استبداد خودسرانه» تعریف کردند. استبداد خودسرانه در نهایت همان استبداد شرقی مونتسکیو بود که با ویران‌سازی و تخریب دارایی‌های خصوصی، همهٔ منابع ثروت و صنعت

روزافزون عقل و خرد هستند، اگر چه پیشرفت بسیار زیادی وجود ندارد.

۳. «استبداد قانونی» اوتوپایی است زیرا فرض خود را صرفاً بر این امر استوار می‌کند که مستبد طبق منافع خویش، آن‌طور که فیزیوکرات‌ها این منافع را تعریف می‌کنند، حکم خواهد راند. یعنی در هماهنگی با قانون و نفع همگان و مصلحت عمومی. روسو چنین نتیجه می‌گیرد که تقریباً همه انسان‌ها قادر به تشخیص منافع خود هستند، اما نسبت به این منافع بی‌توجهی می‌کنند: «آقایان! اجازه دهید خطاب به شما بگویم که وزن و اهمیت بیش از حدی برای محاسبات خود قائل هستید، اما توجه کافی به تمایلات قلبی آدمی و نقش شور و شهوات آن ندارید. نظام شما برای ساکنان یک اوتوپیا بسیار خوب است؛ اما برای فرزندان آدم فاقد هرگونه ارزشی است».

(د) اولباخ در ۱۷۶۱ کتاب پژوهش‌هایی درباره منشأ استبداد شرقی نیکولا-آنتوان بولانژه را پس از مرگ او در ژنو منتشر کرد و جان ویلکز در ۱۷۶۴ در لندن آن را ترجمه کرد. بولانژه مهندسی بود که پیرو مجموعه دگرگونی‌های رعدآسای عظیم جهانی، نظریه‌ای در خصوص تکوین دین و جامعه ساخته و پرداخته کرده بود. بولانژه در پی به دست دادن طرحی از مراحل تاریخی گذر از تئوکراسی به استبداد، به جمهوری و به پادشاهی (مونارشی) و بدین ترتیب، فراهم آوردن توجیهی فلسفی و تاریخی برای نظریه استبداد مونتسکیو بود. بولانژه منشأ استبداد را به بت‌پرستی و تئوکراسی ابتدایی منتسب می‌کرد که ریشه در وحشتی داشت که بعدها در استبداد پابرجا باقی ماند. در تئوکراسی، این خدایان هستند که قدرت عالیه دارند و حکومت روحانیون تجلی و بازتاب حکومت مافوق طبیعی شمرده می‌شود: ارباب رؤیت‌ناپذیر در حکومت و سلطه روحانیون که واضع قانون و شریعت شدند، صورت و ریخت انسانی به خود گرفت.

حکومت استبدادی شریعی بود که به دنبال حکومت روحانیون فرارسید و با این نوع حکومت، تاریخ ثبت شده آغاز شد. بولانژه به تلویح ابراز می‌کرد که اعتقادات دینی ریشه در بیم و امید کسانی دارد که از طوفان بزرگ، همان طوفان نوح، نجات یافتند و جان به در بردند. همین نکته بود که باعث شد دیدرو و اولباخ نظریه او را برگرفتند. بولانژه همچنین امید داشت که سرچشمه اشکال حکومت را کشف کند. تز کانونی او این بود که پس از وحشت ناشی از طوفان بزرگ، تاریخ انسان بدل به نبردی

را تباه می‌کرد، اما «استبداد قانونی» با حکومت مبتنی بر اراده خودسرانه مستبد تفاوت جدی دارد و حکومتی بر اساس شواهد متعدّد در مورد بنیان زیست واقعی و قانونی است. بنابراین، حاکم تجلی اراده خویش نیست، بلکه بیانگر چیزهایی است که به نظر می‌آید با قوانین نظم اجتماعی منطبق بوده و هماهنگی دارند. لومرسیر دولاریویر، اقلیدس را الگوی مستبد قانونی خویش قرار داد که با نیروی مقاومت‌ناپذیر شواهد و قرائن تاریخی، بی‌هیچ تناقضی، بر همه مردمان روشنفکر فرمان رانده بود.

هیچ یک از تمایزات و شروط فیزیوکرات‌ها آن‌ها را از استدلال‌های مخالف مابلی، اولباخ، روسو، رنال و تورگو در امان نداشت. اولباخ نوشت: استبداد قانونی تناقضی در لفظ است. آری! تأثیر مونتسکیو تا این اندازه ژرف و عظیم بود. روسو در سه بخش، آموزه فیزیوکرات‌ها را به چالش کشید:

۱. تلقی بنا کردن سیاست بر شواهد غیر قابل انکار، ساده‌لوحانه است. «علم حکومت چیزی نیست مگر علم تلفیق و ترکیب عناصر، کاربردها و انتظارات منطبق با زمان، مکان و شرایط».

۲. فیزیوکرات‌ها، مثل آبه سن پیر، معتقد به پیشرفت





استبداد خودسرانه در نهایت همان استبداد شرقی مونتسکیو بود که با ویران‌سازی و تخریب دارایی‌های خصوصی، همه منابع ثروت و صنعت را تباہ می‌کرد، اما «استبداد قانونی» با حکومت مبتنی بر اراده خودسرانه مستبد تفاوت جدی دارد و حکومتی بر اساس شواهد متعدّد در مورد بنیان زیست واقعی و قانونی است. بنابراین، حاکم تجلی اراده خویش نیست، بلکه بیانگر چیزهایی است که به نظر می‌آید با قوانین نظم اجتماعی منطبق بوده و هماهنگی دارند

جایگاه مناسب خود را پیدا می‌کنند... دولت‌هایی که آن‌ها تشکیل می‌دهند... دوام می‌یابند... و... شکوفا می‌شوند».

آموزه استبداد اما وقتی که برای مقاصد متعدّد و مختلف و توسط گروه‌های ناهمگون به کار گرفته شد، به تدریج با استعمال عمومی‌اش، بیش از پیش مهم شد. در این میان، مدارک و شواهدی که این مفهوم بر اساس آن‌ها تأسیس شده بود به‌جد مورد بحث و مناقشه واقع شدند. اول بار، این موضوع توسط ولتر طرح شد و بعدتر با شدت و جدیت افزون‌تری توسط پژوهشگر پیشگام در حوزه زبان‌ها و تاریخ شرق، آبراهام -ایاسینت آنکتیل - دو پرون، پی گرفته شد. حمله و نقد دوپرون به مونتسکیو و نظریه استبداد او که نظریه‌ای تجربی و قابل اعمال بر امپراتوری‌های شرقی به نظر می‌رسید، آن‌چنان سخت و جدی بود که احتمالاً به‌درستی باید این مفهوم کنار گذاشته شود، دست‌کم تا زمانی که کار قابل استنادتری از آنچه تا آن زمان انجام گرفته بود انجام می‌پذیرفت. شاید جالب باشد تصوّر کنیم که اگر هگل، مارکس و انگلس «قانون گذاری شرقی» آنکتیل - دوپرون را خوانده بودند، درباره استبداد چه می‌نوشتند. زیرا این کتاب از جمله آثار اصیل عصر روشنگری بود که رویکرد دیگرپذیرانه‌ای به سایر تمدن‌ها داشت. حال آنکه هگل، مارکس و انگلس شرق را مادون اروپایی می‌دانستند که به‌تنهایی اصل

میان انسان و اندیشه کاذبی شد که انسان در درون خود حمل می‌کرد. یعنی اندیشه‌ای با این محتوا که نهاد‌های سیاسی می‌بایست جلوه و تجلی تنها قدرت و حاکمیت حقیقی، یعنی خداوند، باشند. اولبلاخ در دو کتاب سرایت مقدّس و نظام اجتماعی به طرح دیدگاه‌های مشابهی پرداخت.

بنابراین ممکن است این‌طور به نظر بیاید که در این دوران مفهوم استبداد از نظر سیاسی در اوج خود بود و همچون سلاحی سیاسی به کار گرفته می‌شد. به‌خصوص، در میان پژوهشگران تاریخ و جامعه انسانی که «روشنگری اسکاتلندی» به وجود آورده بود، این مورد به چشم می‌خورد و از نظر فکری و چارچوب منطقی نیز گفتمان روز بود. از همین‌رو، آدام فرگوسن عنوان بخش نهایی رساله درباره تاریخ جامعه مدنی را «در باب فساد و بردگی سیاسی» و فصل آخر آن را «در باب پیشرفت و پایان استبداد» نام نهاد. اما فرگوسن نشان داد که چگونه می‌توان مفاهیم فساد و استبداد را با خوش‌بینی نسبت به آینده ترکیب کرد: «فقر ملّی... و سرکوب تجارت روش‌هایی هستند که از طریق آن‌ها استبداد، مرگ و ویرانی خود را رقم می‌زند... زمانی که طبیعت انسانی به اوج فساد و تباہی خویش می‌رسد، در همان وقت آغاز به اصلاح خویش می‌کند... انسان‌هایی که درباری، صداقت و توانایی واقعی دارند در هر موقعیتی

پیشرفت را در اختیار داشت.

دانش کلاسیک یونانیان و رومیان درست کرده بودند، سایر تمدن‌ها را به‌دیدهٔ تحقیر و تصغیر می‌نگریستند و دست به چپاول آن مردمان می‌زدند و تازه منتهی هم بر سر ایشان می‌گذاشتند. در این واقعیت، طنز بسیاری بود که مفهوم استبداد از آغاز بر اساس الگو قرار دادن ایرانیان ساخته و پرداخته شده بود، ایرانیانی که در زمرهٔ بربرهایی قلمداد می‌شدند که به‌چنین حاکمیتی رضایت داده‌اند چرا که خواهی‌نخواهی برده هستند. آنکتیل که زبان باستان ایرانیان را آموخته و به تحقیق و مطالعه در تاریخشان پرداخته بود، مفهوم استبداد را مورد توجه قرار داد؛ مفهومی که تحولات بسیاری را از سر گذرانده بود. آنکتیل با در دست داشتن شواهد و مدارک موثق، به حمایت از موضعی پرداخت که پیش‌تر، بل و ولتر نوید آن را داده بودند: استبداد شکل شاخص و متمایزی از حکومت نیست، بلکه نقض پادشاهی و اصول قانونی خود آن است. البته که آنکتیل دست به توجیه همهٔ اعمال حاکمان آسیایی نمی‌زد و از آن دفاع نمی‌کرد. آنچه او می‌گفت این بود که واقعیات نشان می‌دهند که سوءاستفاده‌های حاکمان از قدرت، خلاف و بر ضد آن چیزی بود که به حکمرانی آن‌ها مشروعیت می‌بخشید. از این نظر تفاوت چندانی میان آسیا و اروپا وجود نداشت.

۷. (الف) با توجه به برجستگی مفهوم استبداد در واژگان سیاسی دشمنان پادشاهی فرانسه در سدهٔ هجدهم، جای شگفتی نیست که این واژه را بسیاری از کسانی که تمایل داشتند همه یا بخشی از انقلاب را توجیه کنند به کار گرفتند. اما تنها تعداد بسیار کم شماری بودند که می‌توانستند پیش‌بینی کنند روبسپیر و سن ژوست و ژان پل مارا^{۱۸} با چنین اصطلاحات و مفاهیمی به دفاع از «دورهٔ وحشت» برخوانند خاست، حال آنکه معلوم شد این واژه‌ها برای منتقدان لیبرال «دورهٔ وحشت» و «دورهٔ ناپلئون»، کسانی چون مادام دُ استال و بنژامن کونستان، هم جذّاب و وسوسه‌کننده است.

اینکه «دورهٔ وحشت» به‌عنوان «استبداد آزادی» توصیف شده بود، عملی از جانب دشمنان و مخالفان نبود بلکه این وصف خود روبسپیر بود که می‌کوشید به اثبات این مطلب بپردازد که وحشت و پرهیزگاری، توأمان لازم و ضروری هستند. به گفتهٔ او «اگر بهار حکومت دموکراتیک در دورهٔ صلح، پرهیزگاری باشد، بهار آن در دوران انقلاب هم‌زمان پرهیزگاری و وحشت است؛ در فقدان پرهیزگاری، خشونت مرگبار است و بدون وجود وحشت، پرهیزگاری قدرتی ندارد». روبسپیر به مفاهیم استبدادی که آن‌ها را

(ه) آنکتیل-دوپرون، پسر یک دگان‌دار، مجذوب اشاراتی شده بود که از «اوستا»، کتاب مقدس زرتشت پیامبر ایرانی، به گوشش رسیده بود؛ زرتشتی که بنیان‌گذار دین رسمی ایرانیان در عصر هخامنشی دانسته می‌شود.

هخامنشیان همان سلسله‌ای بودند که یونانیان در زمان جعل واژهٔ استبداد به آن‌ها نظر داشتند. در اروپای سدهٔ هجدهم هیچ‌کسی نبود که توانایی آن را داشته باشد که اوستا را از زبان اوستایی به یکی از زبان‌های اروپایی ترجمه کند. به همین علت، آنکتیل عازم هند شد و پارسیان هند را مجاب کرد که آنچه از کتاب مقدس‌شان می‌دانند به او بیاموزند و پس از زندگی در هند در فاصلهٔ ۱۷۵۵ تا ۱۷۶۱ به فرانسه بازگشت و ترجمهٔ خود از اوستا را منتشر کرد. اما او به‌سرعت متوجه شد که ذهن قاطبهٔ اروپائیان نسبت به دانش و شناخت تازه از شرق بسته است، زیرا همهٔ ذهن آن‌ها در بند تصویری بود که مونتسکیو از استبداد شرقی ترسیم کرده و ایشان نیز احترام زیادی برای آن تصویر قائل بودند. آنکتیل می‌گفت که انتساب استبداد به جوامعی چون ایران، عثمانی و هند هیچ پایه و اساسی نداشته و فاقد اعتبار است. زیرا در این کشورها مالکیت خصوصی وجود دارد و حاکمان مقید و محدود به احکام قانون مکتوب هستند. به عقیدهٔ وی، مونتسکیو بر پایهٔ گزارش‌هایی نادقیق که از اهلیت لازم برای ارزیابی آن‌ها هم برخوردار نبود، دست به گزینش شواهد و مدارکی زده بود که با مقاصد و اهداف او جور باشند. همچنین، مسئله صرفاً از منظر تاریخی نبود که جالب می‌نمود. آنکتیل اظهار می‌کرد که این تصویر معجوج و تحریف شده از شرق، بهانه‌ای به دست اروپاییان از جمله انگلیسی‌ها در هند داده بود که اراضی و ثروت بومی را مصادره کنند و به تاراج ببرند. اگر تحت شرایط استبداد هیچ مالکیت خصوصی وجود نداشت، بنابراین فاتحان حق داشتند همه چیز آن مملکت را غصب کنند چرا که جزو اموال مستبد شکست‌خورده بود و غصب آن مجاز می‌نمود. آنکتیل در کتاب قانون‌گذاری شرقی، استثمار مردم هندوستان به‌دست خارجی‌ان را مردود شمرد و کتابش را هم به همین مردم تقدیم کرد و به تقبیح تکبر و حرص و آز غرب پرداخت؛ همان غربی که دچار این پندار بود که نسبت به همه چیز شناخت موسع و دانایی دارد، حال آنکه در واقع هیچ‌چیز از بقیهٔ جهان نمی‌دانست و اروپایی‌ها از فراز هر می که بر پایهٔ

آنکتیل می‌گفت که انتساب

استبداد به جوامعی چون ایران، عثمانی و هند هیچ پایه و اساسی نداشته و فاقد اعتبار است. زیرا در این کشورها مالکیت خصوصی وجود دارد و حاکمان مقید و محدود به احکام قانون مکتوب هستند. به عقیدهٔ وی، مونتسکیو بر پایهٔ گزارش‌هایی نادقیق که از اهلیت لازم برای ارزیابی آن‌ها هم برخوردار نبود، دست به گزینش شواهد و مدارکی زده بود که با مقاصد و اهداف او جور باشند





جایگزین نهادهایی می‌شود و به جبران نبود هیئت‌ها و ساختارهایی پدیدار می‌شود که جمهوری برای سرکوب عادات بد و نادرستی که محصول پیامد فساد و استبداد است به وجود خواهد آورد. بنابراین، وحشت بازتولید جمهوری را مقدور و میسر می‌کند. صورت‌بندی ژان پل ماژا قرابت بیشتری با صورت‌بندی روبسپیر داشت. او نیز به طریق هم‌سلک خویش می‌گفت: «با خشونت است که آزادی باید استقرار یابد و لحظه سازمان دادن موقتی استبداد آزادی برای انهدام و محو استبداد شاهان فرارسیده است».

(ب) در مکتوبات کسی مثل مادام دُ استال مفاهیم

در مونتسکیو و روسو یافته بود و بر پایه تعریف و تفسیر آن دوازدهمین مفاهیم استناد کرد. مونتسکیو به هر یک از انواع حکومت یک اصل یا حتی نوع کاربری خاصی را نسبت داده بود: این اصل برای جمهوری‌ها فضیلت و پرهیزگاری مدنی و برای حکومت استبدادی ترس بود. روبسپیر «وحشت» را جایگزین «ترس» مونتسکیو کرد و گویی سعی داشت این‌طور جلوه دهد و بیان بدارد که مفهوم وحشت از ترس بزرگ‌تر و در عین حال فعال‌تر و کارآمدتر است. روبسپیر این سؤال را طرح کرد که آیا استفاده از واژه وحشت باعث نمی‌شود که «کمیته امنیت عمومی» موصوف به استبداد شود: «گفته شده است که وحشت بهار حکومت استبدادی است. پس آیا حکومت شما شبیه حکومت استبدادی است؟ آری! دقیقاً همان‌طور که شمشیری در دستان قهرمانان آزادی می‌درخشد... وقتی که مستبد از وحشت سود می‌جوید تا بر اتباعی حکومت کند که به نحوی خشن پرورش یافته‌اند، در مقام استبدادی خویش صاحب حق است و وقتی که شما از عنصر وحشت استفاده می‌کنید تا دشمنان آزادی را به هراس اندازید، در مقام بنیان‌گذاران جمهوری بر حق هستید. حکومت انقلاب، «استبداد آزادی» بر جباریت است».

روبسپیر باور داشت که باید از وحشت دفاع کرد زیرا آن را کارآمد و وسیله دفاع از خود، انتقام قرن‌ها ستم و سرکوب و آمادگی برای دگرگونی‌های عمیق می‌دانست. اما او تمامی این نظرات را در دایره واژگان مربوط به استبداد بود که چنین می‌گفت و چونان می‌کرد. او با عطف توجه به مفاهیم استبداد بود که می‌گفت: «آن فضیلت عمومی و توفیق بر جباران از طریق وحشت است که این همه شگفتی آفریده است». سخنان روبسپیر درباره برتری مردم آزاد بر سایر ملل، خاطرات پیروزی آتن و اسپارت بر جباران آسیا (ترکیبی از جباریت و استبداد)؛ ارتباط میان فساد و استبداد، همگی با واژگانی ادا می‌شد که یادآور روسو بودند: «ملت‌تی به تمام معنا فاسد است که پس از تهی شدن تدریجی از تشخص و از دست دادن آزادی خود، از دموکراسی به آریستوکراسی و از آریستوکراسی به پادشاهی گذر می‌کند؛ این مرگ ملت بر اثر فرسودگی است».

سن ژوست اما از فرمول متفاوتی استفاده می‌کرد و این فرمول در گفته مشهور او نمایان است: «اصل و مبنای حکومت جمهوری یا بر فضیلت و پرهیزگاری استوار است و یا بر وحشت». در واقع، وحشت به‌طور موقت،

الگویش قرار داد. در واقع، هر دوی این‌ها می‌دانستند که استبداد در فرانسه مستلزم به راه انداختن جنگ‌های خارجی است؛ یکی فرانسه را ورشکسته و سازمان یافته برای استبداد برجای نهاد و آن دیگری کشور را شکست خورده و تحقیر شده باقی گذاشت. داوری دربارهٔ مستبد نباید بر پایهٔ فتوحات و پیروزی‌های نظامی موقتی باشد، بلکه باید او را بر اساس شرایطی که در کشور بر جای می‌گذارد به قضاوت نشست.

ناپلئون سازمان استبداد را در فرانسه تکمیل کرد و با حذف تمامی گروه‌های میانجی، با ویران کردن آزادی مطبوعات و با تبدیل مردم به بردگان چاپلوس و متملق گوی خود، مانع از این شد که کسی بتواند حقیقت را با او در میان بگذارد. مادام دُ استال همچنین به این نکته می‌پردازد که چنین امری باعث شکست و سقوط او در روسیه شد. در داخل هم او در پی آن بود که حاکمی ویژه و بی‌نظیر باشد، اما توانایی آن را نداشت که از منطق استبداد بگریزد. او مجبور بود که جزیه‌جز قدرت خود را به عاملان رشوه‌خوارش بفروشد و سپس ناچار شود به آن‌ها رشوه دهد. استبداد نظامی که او ایجاد کرد سبب شد که وضعیت آزادی در فرانسه حتی از دورهٔ پس از لوئی چهاردهم هم بدتر و تیره و تارتر شود. به گفتهٔ وی «جباریت همچون یک تازه به دوران رسیده است و استبداد یک ارباب بزرگ؛ اما هر دو با عقل و خرد بشری ناسازگارند». مادام دُ استال چنین نتیجه می‌گیرد که آزادی که در آغاز امتیازی آریستوکراتیک به حساب می‌آمد، باید با احساس برابری که الهام‌بخش انقلاب بوده است، پیوند و آشتی داده شود. این گونه بود که در سدهٔ نوزدهم دیگر این امکان وجود نداشت که بتوان بدون سخن گفتن از مزایای آزادی برای عموم مردم، از آزادی‌های مشخص و موردی دفاع کرد. اگرچه مفروض مادام دُ استال این بود که آزادی آن چیزی است که باید با روح زمانه و منطق دوران جدید انطباق داده شود، اما نگرش او دربارهٔ بناپارتیسم حکایت از این داشت که این مسئله امری تازه و جدید نیست. به‌باور او، استبداد مفهومی کمابیش ایستا شده بود که نسبتی با پویایی و تکامل و سیالیت نداشت. آن رکود و ایستایی که گفته می‌شد استبداد شرقی به بار می‌آورد، نتایج و پیامدهای برآمده از ساختار و اصول آن، همه به‌صورت مسائل و اموری ازلی و ابدی در نظر گرفته می‌شدند. از همین رو، مادام دُ استال میان ناپلئون و لوئی چهاردهم نوعی تداوم و پیوستگی مشاهده کرده و این دو را به هیچ عنوان در



اشرف‌سالارانه و پروتستانی استبداد به‌نحوی دارای انطباق شدند که قادر باشند مفاهیمی چون انقلاب، حکومت وحشت و بناپارتیسم را در بر بگیرند. بازتاب «تر اشرفی» را می‌توان در این سخن او مشاهده کرد که می‌گوید در اروپا «آزادی باستانی است و استبداد مدرن؛ آزادی فقط در دوران باستان پرورانه شده و تکوین یافته است». و باز در جای دیگری که بیان می‌کند «آسیا همواره در چنبره و مقهور استبداد بوده است و تمدن در آسیا هرچه بوده است ساکن و راکد مانده است». از نظر او در تاریخ فرانسه لوئی چهاردهم و ناپلئون جزو مستبدان بزرگ هستند چرا که ایشان به‌نحو مستمری هم به آزادی در وطن‌یورش می‌بردند و هم توأمان به جنگ خارجی تحت نام افتخار ملی توسل می‌جستند. دُ استال در برابر آن دسته از افراد که از دورهٔ سلطنت لوئی چهاردهم به‌عنوان دورهٔ آرامش و شکوه و افتخار یاد می‌کردند، اعمال قساوت‌آمیز و ددمنشانهٔ او از جمله، لغو فرمان نانت را متذکر می‌شد که این خود مقدمه‌ای بود برای مجازات یک طبقهٔ کامل از اشخاص که کنوانسیون نیز در اعمال و رفتارشان علیه مهاجران و آریستوکرات‌ها عیناً به همان راه رفت. علت انقلاب، در نهایت استبداد و جنگ‌های لوئی چهاردهم بود و همو بود که ناپلئون

◇ در میان ملت‌های آسیایی، هگل تنها و تنها برای «ایران» واجد نقشی در تاریخ است: ایران‌گذار بیرونی را به زندگی یونانی داد، حال آنکه گذر درونی را مصر بخشید. مصر و ایران بر روی هم یک معما هستند که راه حل آن‌ها در جهان یونانی یافته شد

رهنمون شوند. امری که تلاش بسیار خودسرانه‌تری از استبداد رژیم کهن برای استفاده از دولت در جهت ارباب شهروندان در راستای آن اهداف به شمار می‌آمد. ناپلئون از این تمهیدات تازه، نهایت استفاده را برد و آن نفرتی را که مردم از چنین اعمال کنترل‌گرانه‌ای داشتند، اساس و مبنای سیاست خود قرار داد. در واقع، هراس و ترس از ژاکوبینیسم به‌نوعی جزو گران‌بهارترین سرمایه‌های او بود.

در اندیشه کونستان، استبداد دارای اثر و نشانه‌هایی از شکل قدیمی‌تر و ساکن و ایستای حاکمیت را داشت که با فرمان راندن در سکوت جملگی اشکال آزادی را منع و بحث و مباحثه را قدغن می‌کرد و خواستار اطاعتی منفعلانه بود. اما استبداد دست کم به اتباع خود این امر را مجاز می‌شمرد که سکوت اختیار کنند. اما در مقابل، «غصب» شهروندان و اتباع را محکوم به سخن گفتن می‌کند، آن‌ها را تا حریم خصوصی اندیشه‌شان دنبال می‌کند و مجبورشان می‌کند به وجدان خویش دروغ بگویند؛ و در واقع، آخرین پناه و اطمینان‌خاطر مظلومان را نیز از آن‌ها می‌ستاند.

(ج) یکی از کسانی که مقام و جایگاه مهمی برای مفهوم

گسست جدی از یکدیگر تفسیر نمی‌کرد. اما بنژامن کونستان بر عناصری دیگر و نو در دوره وحشت و دوره امپراتوری انگشت تأکید می‌نهاد. او نخستین بار در کتاب درباره روحیه فتح در ۱۸۱۳، این نکته را پیش کشید که استبداد صورت قدیمی و ساکن سلطه است. آنچه در دوره وحشت و تحت حکومت ناپلئون رخ داده بود پیدایش رژیمی بسیار فعال‌تر بود که به دلیل برخورداری از عناصر انقلابی و دموکراتیک، به لایه‌های ژرف‌تری نفوذ کرده و پایه‌های جدیدی برای قدرت خویش اختیار کرده بود.

بدین‌سان، کونستان برای شرح و وصف آن شکل از حکومتی که ناپلئون اعمال می‌کرد، واژه «غصب» را جعل کرد و اعلام نمود که این شکل از حکومت بدتر و شنیع‌تر از استبداد است. اگرچه کونستان همیشه هم در صورت‌بندی مفاهیم و اصطلاحات دقیق نبود ولیکن سعی در تفهیم این مطلب داشت که «غصب» از همان ساختارهای از پیش موجود استبدادی استفاده می‌کند اما به شیوه خاص خود این کار را انجام می‌دهد و نوع تازه‌ای از سرکوب را با عوام‌فریبی، تبلیغات، شعارهای دموکراتیک، بسیج نظامی توده‌ها و شکستن ساختارهای جامعه مقدور و ممکن می‌سازد.

اما داوری نهایی او این بود که «غصب» نظیر روحیه فتح و ساخت استبداد، نابهنگام و ناسازگار با روحیه تجاری و صلح‌خواهی جامعه مدرن است. او همچنین، دوره وحشت را مرتبط به آرمان‌های غیرقابل تحقق می‌دانست که مقلدان جمهوری‌های باستان، همانند روسو و مابلی که درکی از تفاوت میان جوامع باستان و جوامع مدرن نداشتند، آن‌ها را

صورت‌بندی کرده بودند. مدافعان فضیلت سیاسی باستانی متوجه شدند آن نوع آزادی که ایشان به دنبال بودند جز از مجرای استبداد محقق نمی‌شود و همین موضوع آنان را گرفتار تناقض‌های مرگباری می‌کرد که باعث می‌گردید به‌جانب کنترل کامل بر اندیشه و بیان

استبداد قائل شد، فردریش هگل بود. اما این جایگاه مربوط به آغاز تاریخ بود. هگل در فلسفه تاریخ خود اعلام می‌کند که «تاریخ جهان از شرق به غرب در حال حرکت است، زیرا اروپا نقطه نهایی پایان تاریخ است... در شرق فقط یک تن آزاد بود و تا به امروز هم چنین است؛ جهان

البته که آنکتیل دست به توجیه همه اعمال حاکمان آسیایی نمی‌زد و از آن دفاع نمی‌کرد. آنچه او می‌گفت این بود که واقعیات نشان می‌دهند که سوءاستفاده‌های حاکمان از قدرت، خلاف و بر ضد آن چیزی بود که به حکمرانی آن‌ها مشروعیت می‌بخشید. از این نظر تفاوت چندانی میان آسیا و اروپا وجود نداشت



◇
هگل «جنگ‌های ایرانی»
 را دوره تعیین‌کننده‌ای می‌داند که در آن روح یونانی با مردم پیشاتاریخی جهان مواجه شد: «استبداد شرقی - جهانی وحدت یافته تحت حاکمیت یک خدایگان و حاکم - از یک سو و دولت‌های دورافتاده و جدا - به معنی کم‌اهمیت از جهت وسعت و منابع، اما نیرویافته از فردیت آزاد - از سوی دیگر، رو در روی هم قرار گرفتند. در تاریخ هیچ‌گاه برتری توان روحی بر قدرت مادی... این چنین شکوهمند و با عظمت تجلی نیافته بود.»

یونانی و رومی برخی را آزاد می‌دانست؛ جهان ژرمن همه را آزاد می‌داند. بنابراین، نخستین شکل سیاسی که در تاریخ مشاهده می‌کنیم استبداد است، دومین، دموکراسی و آریستوکراسی و سومین، «پادشاهی» یا موناشری می‌باشد.»

بدین ترتیب، هگل مفهوم استبداد را در چارچوب دوره‌بندی تاریخی قرار داد و غایت‌شناسی او به اروپا منتهی می‌گردید. هگل معتقد بود که تجربه شرقی، برخلاف برخورداری از ثبات، خصلتی که پیش‌تر ارسطو ستوده بود، وضعیتی «غیر تاریخی» است: «ما از طرفی شاهد این هستیم که در این نظام‌ها تداوم، ثبات وجود دارد و تاریخ غیرتاریخی را مشاهده می‌کنیم. اما از طرفی دیگر، این دولت‌های مورد بحث، بدون آنکه تغییری در خود ایجاد کنند، یا در اصول بنیادین آن‌ها تغییری پدید آید... در کشمکش بی‌وقفه قرار دارند که موجبات ویرانی و انهدام سریع را فراهم می‌آورد. این تاریخ نیز... واقعاً غیرتاریخی است، چون صرفاً تکرار همان ویرانی حاکمانه است.»

هگل، به‌رغم نگاه تحقیرآمیزی که به شرق داشت اما توجه به نسبت زیادی هم به شرق نشان داد. ایستار هگل حول این موضوع سامان یافته بود که در شرق ما نوعی آزادی سیاسی می‌یابیم که آزادی سوپزکیتو اما نه

وجدان یا وظیفه را می‌پروراند و اهالی مشرق‌زمین در قانون نه اراده خود، بلکه اراده‌ای کاملاً بیگانه با خود را باز می‌شناسند. در میان ملت‌های آسیایی، هگل تنها و تنها برای «ایران» واجد نقشی در تاریخ است: ایران گذار بیرونی را به زندگی یونانی داد، حال آنکه گذر درونی را مصر بخشید. مصر و ایران بر روی هم یک معما هستند که راه‌حل آن‌ها در جهان یونانی یافته شد. هگل «جنگ‌های ایرانی» را دوره تعیین‌کننده‌ای می‌داند که در آن روح یونانی با مردم پیشاتاریخی جهان مواجه شد: «استبداد شرقی - جهانی وحدت یافته تحت حاکمیت یک خدایگان و حاکم - از یک سو و دولت‌های دورافتاده و جدا - به معنی کم‌اهمیت از جهت وسعت و منابع، اما نیرویافته از فردیت آزاد - از سوی دیگر، رو در روی هم قرار گرفتند. در تاریخ هیچ‌گاه برتری توان روحی بر قدرت مادی... این چنین شکوهمند و با عظمت تجلی نیافته بود.»

هگل مفهوم استبداد را به سه صورت به کار می‌گیرد:

۱. تعمیم‌های برآمده از ایستار وی درباره تاریخ و ساختار درونی استبداد شرقی.
۲. نمونه آرمانی استبداد در کل که می‌تواند توصیف هر نوع حکومتی باشد.
۳. همسان‌گیری آن با نظام‌های سلطه‌ای مثل ارباب-برده و ارباب-واسال. تقسیم‌بندی‌هایی از این دست تنها



بخش دیگری از دانشنامه تاریخ فلسفه عنوان می‌دارد که «پادشاهی قانونی، سلطنت آزادی و قوانین است که پادشاه هم تابع آن است؛ استبداد یعنی اراده بی‌قید و بند یک تن».

۳. پیش‌تر گفتیم که مقصود و منظور هگل از استبداد شرقی، نظام خاصی از سلطه بود. در پدیدارشناسی روح بخش مبسوطی وجود دارد که به رابطه ارباب-برده یا خدایگان و بنده می‌پردازد و بخش دیگری که به رابطه میان آزادی مطلق و وحشت اختصاص یافته که منجر به نوع دیگری از سلطه مطلق می‌شود، هرچند که هگل اشاره‌ای به «استبداد آزادی» نمی‌کند. در فلسفه حق، هگل جایگاه اخلاقی بردگی را مورد بحث قرار می‌دهد و به رد و ابطال هر دو توجیه بردگی با اشاره به «زور جسمانی، اسارت در جنگ، حفظ و نجات جان، حفظ دارایی، تعلیم و تربیت، نوع دوستی و رضایت خود برده» می‌پردازد و چنین توجیهاتی را نامناسب و ناکافی ارزیابی می‌کند و در عین حال، سلسله‌براهینی درباره بی‌عدالتی مطلق بردگی اقامه می‌کند. مطابق ایستار هگل تا زمانی که نپذیریم اندیشه آزادی تنها از طریق دولت و جامعه می‌تواند متحقق شود، نخواهیم توانست به بنیان درستی برای محکوم کردن بردگی دست یابیم.

هگل دو موضع دیگر در فلسفه حق گرفته است که شایسته توجه است: نخست اینکه، این نظر که «دیالکتیک درونی جامعه مدنی آن را به فراسوی محدوده و قلمروش می‌کشاند که در آن به جستجوی بازارها و بنابراین وسایل ضروری معاشش است؛ سرزمین‌ها و ممالکی که یا با کمبود کالاهایی مواجه‌اند که این جامعه بیش از نیاز تولید کرده است، یا به طور کل در صنعت عقب افتاده است...». دوم اینکه، هگل از «حق مطلق... قهرمانان برای بنیان نهادن دولت‌ها» سخن به میان می‌آورد. او عنوان می‌کند که «همان ملاحظه توجیه‌کننده این است که ملت‌های متمدن، آن‌هایی را که از نظر نهادی و اجتماعی عقب مانده‌اند و در پی این ملت‌ها حرکت می‌کنند، بربر به حساب آورند و همچون بربرها با آن‌ها رفتار کنند... ملت متمدن آگاه است که حقوق بربرها با آن‌ها برابر نیست و خودمختاری آنان را فقط یک صورت ظاهری به حساب می‌آورد». چشم‌اندازهای هگل در رابطه با دینامیک و توجیه استعمارگری را بعدترها کارل مارکس به‌شیوه خاص خود پروراند.

مارکس علاقه و رغبتی به جوامع شرقی به‌خودی‌خود نداشت. نخستین اشاره او به این جوامع در مانیفست

به‌منظور مقاصد توضیحی و به‌قصد بازنمایی است. البته لازم به ذکر است خود هگل، بنا بر شیوه فلسفی‌اش که او را وامی‌داشت تلاش کند تا فلسفه تاریخ و پدیدارشناسی روحش را با مطالعه دولت و اشکال آن سنتز کند، به احتمال زیاد چنین تقسیم‌بندی‌هایی را رد می‌کرد. کتاب فلسفه حق او نه تنها با پاره‌هایی در خصوص مراحل یا مراتب روح به پایان می‌رسد، بلکه هر یک از این مراحل و مراتب با قلمرو یا مرحله‌ای در تاریخ جهان یکسان شمرده می‌شود که نخستین‌شان مرحله یا قلمرو شرقی است.

۱. هگل در مقاله‌ای که در دوره فرانکفورت خود قلمی کرده، به طرح این ابراز این مطلب می‌پردازد که مردمان شرقی شخصیت ثابتی دارند که هرگز تغییر نمی‌کند. جوهر روح شرقی زور است، یک تن حکم می‌راند و سایرین تسلیم می‌شوند. بسته بودن و نامنعطف بودن شخصیت آنان جایی برای عشق نمی‌گذارد. به همین جهت، اتباع بایستی با قانونی مقید شوند که نسبت به آنان بیرونی است و بیرون از روح ایشان قرار دارد. بنابراین شرق دو گرایش آشکارا متناقض دارد که کاملاً به هم آمیخته‌اند: شهوت سلطه بر همگان و تسلیم داوطلبانه به همه اشکال بردگی. بر هر دوی این‌ها نیز قانون ضرورت حاکم است. هگل به ترکیب تعریف ارسطو از استبداد که بر پایه بندگی طبیعی بود و پرداختن مونتسکیو به فقدان عشق در حرمسراهای شرقی می‌پردازد. او در پاراگراف ۲۵۵ کتاب فلسفه حق می‌گوید «شکل حکومت دین‌سالارانه است و حاکم کاهن اعظم خود خداوند تلقی می‌شود؛ قانون اساسی و قانون‌گذاران عین دیانت هستند». تمایزات بنا شده بر آیین‌های خرافی، رنج‌های قدرت شخصی، حاکمیت خودسرانه و تفاوت‌های طبقاتی به‌صورت کاست‌های موروثی متبلور می‌شوند. تاریخ استبداد، داستان تحولات و دگرگونی‌های شورش، خشونت پادشاهی، جنگ داخلی و برانداختن دولت در داخل و خارج است.

۲. هگل به این سمت گرایش داشت و تلاش می‌کرد تا حاکمیت، در معنایی که مورد نظر خود وی بود را از استبداد متمایز کند؛ استبدادی که از کیفیات ذاتی پادشاهی قانونی و مشروطه و بوروکراسی عقلانی برخوردار نبود. حاکمیت باید از قدرت و خودسری محض یا استبداد متمایز شود، استبدادی که به‌معنای «... هر حالتی از امور است که در آن قانون از میان رفته و اراده خاص، چه اراده پادشاه باشد چه اراده اوباش، قانون به حساب آمده یا جای قانون را گرفته است...». او در

◇
کونستان همچنین، دوره
وحشت را مرتبط به
آرمان‌های غیرقابل تحقیقی
می‌دانست که مقلدان
جمهوری‌های باستان،
همانند روسو و مابلی
که درکی از تفاوت میان
جوامع باستان و جوامع
مدرن نداشتند، آن‌ها را
صورت‌بندی کرده بودند.
مدافعان فضیلت سیاسی
باستانی متوجه شدند
آن نوع آزادی که ایشان
به دنبالش بودند جز از
مجرای استبداد محقق
نمی‌شود و همین موضوع
آنان را گرفتار تناقض‌های
مرگباری می‌کرد که باعث
می‌گردید به جانب کنترل
کامل بر اندیشه و بیان
رهنمون شوند





هم هگل و هم مارکس، فرهنگ والای آسیایی را، در مقایسه با فرهنگ اروپایی، بربر یا نیمه بربر می‌سنجیدند. آنکتیل در برابر چنین نگرشی در مکتوب قانون‌گذاری شرقی، این‌گونه پاسخ داده است: «مراد و منظور از مردمان بربر چیست؟ علی‌رغم همه دانشی که ما داریم، با همه رفتارها و آدابی که برخورداریم و باز علی‌رغم تمدنی که داریم، اگر یونانیان باستان دوباره ظهور می‌کردند، با ما همچون بربرها رفتار می‌کردند. آیا آن‌ها حق داشتند چنین کنند؟ بگذارید این الفاظ جانب‌دارانه را رها کنیم. بگذار باور کنیم که هر مردمی، هر قدر متفاوت از ما، توانایی ارزشمند بودن، داشتن قوانین، بهره‌مندی و برخورداری از باورهای معقول را دارند.»

کمونیزم در ۱۸۴۸ آمده است: «بورژوازی قادر نیست بدون تحوّل انقلابی در ابزارهای تولید و همراه با آن تحوّل انقلابی کل روابط جامعه، به حیات خویش تداوم بخشد... بورژوازی کشورهای بربر و نیمه بربر را به کشورهای متمدن، ملت‌های دهقان را به ملت‌های بورژوازی و شرق را به غرب وابسته کرده است.» در اینجا واحد تجزیه و تحلیل قدری نامفهوم و مبهم به نظر می‌آید: «شرق»، «ملت‌های بربر و نیمه بربر». آوینری در کتاب کارل مارکس درباره استعمارگری می‌گوید چنین می‌نماید که داستان مارکس با همان واژه‌ها و اصطلاحات هگل بازگویی می‌شود: «امپراتوری‌های شرقی همواره زیربنای اجتماعی لایتغیری دارند که با تغییر پیوسته در اشخاص و قبایلهایی که روبنای سیاسی را به خود نسبت می‌دهند همراه است.»

عبارت است از انهدام جامعه آسیایی کهن و پایه‌گذاری مادی جامعه غربی در آسیا».

البته مارکس هرگز مهر تأییدی بر قساوت نسبت به مردمان آسیا یا استثمار آن‌ها نمی‌زد، اما از سویی دیگر، به نظر نمی‌آید که او بر این نظر بوده باشد که آن هنگام که کشورهای اهالی آسیا مطیع مهاجمان غربی می‌شوند و فرهنگ‌شان توسط ایشان تخریب و منهدم می‌شود، چیز زیادی را از دست می‌دهند زیرا مارکس در چشم‌انداز اروپایی محض هگل سهیم بود. هر دو متفکر از منابعی بهره می‌جستند که پیش‌تر آنکتیل دوپرون آن‌ها را مورد نقادی قرار داده و حکم بر عدم اعتبارشان داده بود. هم هگل و هم مارکس، فرهنگ والای آسیایی را، در مقایسه با فرهنگ اروپایی، بربر یا نیمه‌بربر می‌سنجیدند. آنکتیل در برابر چنین نگرشی در مکتوب قانون‌گذاری شرقی، این‌گونه پاسخ داده است: «مراد و منظور از مردمان بربر چیست؟ علی‌رغم همه دانشی که ما داریم، با همه رفتارها و آداب‌هایی که برخورداریم و باز علی‌رغم تمدنی که داریم، اگر یونانیان باستان دوباره ظهور می‌کردند، با ما همچون بربرها رفتار می‌کردند. آیا آن‌ها حق داشتند چنین کنند؟ بگذارید این الفاظ جانب‌دارانه را رها کنیم. بگذار باور کنیم که هر مردمی، هر قدر متفاوت از ما، توانایی ارزشمند بودن، داشتن قوانین، بهره‌مندی و برخورداری از باورهای معقول را دارند».

(د) در برهه‌ای از سده نوزدهم، مجدداً در نزد بعضی اندیشمندان، مفهوم استبداد، مفهومی کهنه و منسوخ آمد. اندیشمندانی که به نظرشان چنین می‌آمد که این مفهوم ارتباط وثیقی با مهم‌ترین مسائل سیاسی قرن ندارد. برای آن‌ها چنین تصویری ایجاد شده بود که قدرت مطلقه، چه در دست حکومت و چه در دست جامعه، دیگر به صورت تهدیدی بزرگ وجود ندارد. بدین ترتیب، مجموعه عناصری که به مفهوم استبداد الصاق شده بود، دیگر به نظر نمی‌آمد که ارزش به حساب آوردن داشته باشد. اگرچه کونستان نیز سخنی در این حوالی بیان کرده بود ولیکن این الکسی دُ توکویل بود که آن را در شگفت‌آورترین و جالب‌ترین صورتش عرضه کرد. در یکی از مشهورترین قسمت‌های کتاب دموکراسی در آمریکا، توکویل جوامع دموکراتیک را خطاب قرار داده و آن‌ها را از سلطه و استبداد اکثریت انذار می‌دهد. در بخش اول این نوشته، توکویل همچنان مردّد بود که آیا این شکل جدید از سلطه اجتماعی را «استبداد اکثریت» بخواند یا «جباریت اکثریت». از همین‌رو، از این دو واژه به صورت

مارکس تنها یک بار کوشید تا به سبک و سیاق هگلی آسیا را در طرح کلی تحول و تغییر جای دهد. او در مقدمه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی می‌نویسد: «در طرحی کلی می‌توانیم شیوه‌های تولید آسیایی، باستانی، فتودالی و بورژوازی مدرن را به‌عنوان دوره‌های پیشرفت در فرامسیون اقتصادی جامعه مشخص کنیم». مارکس نه اینکه اثبات کند بلکه تنها شباهت میان همه جوامعی که به‌باور او ذیل عنوان شیوه تولید آسیایی یا شرقی هستند را صرفاً فرض می‌گرفت. مارکس با این فرض که در شرق مالکیت خصوصی زمین وجود ندارد و کارهای عمومی ضروری و حیاتی، به‌ویژه آب‌رسانی که به دلیل نیازهایی است که از شرایط اقلیم ناشی می‌شود، نظریه قدرت متمرکز استبدادی دولت را پروراند. این سازمان سیاسی مبتنی بر شیوه‌ای از تولید بود که وجه تمایزش با دیگر شیوه‌ها، وجود روستاهای خودکفاست. مارکس در کتاب سرمایه از روستاهای خودکفایی سخن می‌گوید که بخش دیگری از الگوی او بود: «سادگی سازمان تولید در این اجتماعات خودکفا... کلید معمای لایتغیر بودن جوامع آسیایی را به دست می‌دهد...». شاید بتوان گفت که پیچیده‌ترین الگوی مارکس در گروندریسه مطرح شده است. در این نوشتار، مارکس این نکته را توضیح می‌دهد که چگونه بر فراز جامعه روستایی، یک واحد بالاتر وجود دارد که به انجام اموری نظیر آب‌رسانی و تأمین حمل و نقل مشغول است. در عوض، این واحد بالاتر، محصول اضافی جامعه روستایی را به صورت باج و خراج و در کارهای مشترک برای بزرگداشت و نیایش واحد می‌ستاند؛ تا حدودی مستبد واقعی و تا حدودی وجود خیالی خدا. بنابراین، مارکس در فرامسیون‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری مدعی می‌گردد که استبداد شرقی ظاهراً منجر به فقدان مالکیت می‌شود و در واقع بنیان استبداد شرقی مالکیت قبیله‌ای یا مالکیت مشترک است.

مارکس بر پایه این تحلیل ناگزیراً به این نتیجه می‌رسد که جامعه شرقی توانایی «تحول از درون» را ندارد. به همین خاطر، توسعه استعماری اروپایی را گامی بی‌رحمانه اما «ضروری» به سوی سوسیالیسم جهانی توصیف می‌کرد. درست به همان نحوی که انگلس بیان کرده بود که «فتح الجزایر واقعیتی مهم و خوش برای پیشرفت تمدن است»، مارکس نیز به طریقی مشابه در مورد هند گفت: «انگلستان باید مأموریتی دوگانه را در هند به انجام رساند: یکی تخریبی و دیگری بازآفرینی که

آنکتیل که زبان باستان ایرانیان را آموخته و به تحقیق و مطالعه در تاریخشان پرداخته بود، مفهوم استبداد را مورد توجه قرار داد؛ مفهومی که تحولات بسیاری را از سرگذرانده بود. آنکتیل با در دست داشتن شواهد و مدارک موثق، به حمایت از موضعی پرداخت که پیش‌تر، بل و ولتر نوید آن را داده بودند: استبداد شکل شاخص و متمایزی از حکومت نیست، بلکه نقض پادشاهی و اصول قانونی خود آن است



که سابقاً بود، شباهت ندارد. من در پی یافتن واژه‌ای بودم که قادر باشد به نحو دقیق و روشن، آن اندیشه‌ای که قصد بیانش را دارم، منتقل کند، اما کلمات قدیمی نظیر «استبداد» و «جباریت» آن چنان که باید کافی و مناسب نیستند. این پدیده، پدیده‌ای جدید است و بدان خاطر که نمی‌توانم نامی بر آن بگذارم، لاجرم بایستی به دنبال تعریف کردن آن باشم».

آنگاه توکویل گامی فراتر گذاشته و با ظرافت و پیچیدگی بسیار بیشتری از آنچه در بخش اول دموکراسی در آمریکا می‌توان یافت، به طرح خطرهای اقدام می‌کند: او بر تأثیرات نامشهود اما نیرومند افکار عمومی در جوامع دموکراتیک بر اقلیت متفاوت و ناهمسازان با اکثریت، افقی از قدرت متمرکز غیرشخصی و خیراندیش را افزود که فردیت و سودای رفاه و آسایش مادی را در جامعه‌ای که همه در آن برابرند ابزار قرار می‌دهد. اگر این خطرهای شناسایی نشوند و با آن‌ها مقابله نگردد، آنچه ممکن است به وقوع بپیوندد، هم‌دستی و سازش میان استبداد اجرایی و حاکمیت مردم است و حتی ممکن است پیامدهای اسفناک‌تر و وخیم‌تری برای دموکراسی داشته باشد. بدترین استبداد دموکراتیکی که می‌توان متصور شد، تمرکز همه اقتدار مردمی در کف یک تن یا یک هیئت است که در برابر هیچ احدی مسئول به پاسخگویی نیست. در اینجا توکویل به «دوره وحشت» و «دوره امپراتوری» نظر داشت که در آن چنین وضعیتی حکم فرما بود. اما در عین حال، هیچ‌یک از انواع بردگی، امری ناگزیر و محتوم نبودند. توکویل کتاب خود را با یادآوری مواردی به پایان می‌برد که برای پیشگیری از وقوع چنین امری لازم و ضروری هستند. به هر حال، استبداد، به آن صورتی که در رژیم کهن، شناخته شده بود، دیگر تهدیدی جدی برای آزادی به حساب نمی‌آمد.



هم‌معنا و مترادف استفاده کرد. در فصول پایانی بخش دوم که پنج سال بعد به چاپ رسید، توکویل هم دید وسیع‌تر و جامع‌تری نسبت به بزرگ‌ترین خطری که جوامع دموکراتیک را تهدید می‌کرد پیدا کرده بود و هم به این نتیجه رسیده بود که برای این پدیده تازه، باید عنوان جدیدی دست و پا کرد. او می‌گوید: «بنابراین، من گمان می‌کنم این نوع ستم و سرکوبی که زیست مردمان جوامع دموکراتیک را تهدید می‌کند، به هیچ چیز شناخته شده‌ای

پی‌نوشت‌ها

از آن تجاوز می‌کردند، مجاز می‌دانستند.

13. Magistrate

۱۴. جنبش قلاب‌سنگ یا در زبان فرانسوی Fronde، اشاره به قیام در فرانسه در فاصله ۱۶۴۸ و ۱۶۵۳ دارد و وجه تسمیه آن این است که در طی آن، مبارزان از قلاب‌سنگ و کمان بهره استفاده می‌کردند. فروند اول، علیه مالیات‌ستانی سنگین و نظام اداری مازارن صورت گرفت و رهبری آن به‌دست پارلمان پاریس بود که به‌سرعت توسط ارتش پادشاهی به سرکردگی کونده سرکوب شد. فروند دوم در ۱۶۵۰ به رهبری خود کونده علیه اقتدار مازارن و با حمایت آریستوکراسی انجام گرفت.

15. Grand seigneur

16. Grand Monarque

17. Visirat

۱۸. ژان پل مارا (Jean Paul Marat): انقلابی شهیر فرانسوی.

1. Despotism
2. Tyranny
3. Autocracy
4. Absolutism
5. Kingship
6. Royal
7. Despotes
8. Principates
9. Prelacies
10. Kingship
11. Royal monarchy

۱۲. موناوکوماخ‌ها (monarchomachs) گروهی از نظریه‌پردازان در سده شانزدهم بودند که حق شورش و قیام را علیه پادشاهانی که حدود قانونی را نادیده گرفته و





نقش پادشاهی در دموکراسی‌های مدرن مقایسه پادشاهی‌های اروپایی

رابرت هازل
باب موریس
برگردان: آرز

بقای پادشاهی‌ها در اروپا

به همان مفهوم هشت کشور بزرگ‌تر نیستند نیز کنار گذاشتیم. این نقش تماماً محدود پادشاه، چه بر اساس قانون و قانون اساسی، چه در عمل سیاسی توسط پارلمان و دولت است که مشخصه هشت پادشاهی بزرگ اروپایی است. با توجه به نقش بسیار محدود آن‌ها، ما می‌خواستیم بررسی کنیم که آن‌ها هنوز چه وظایف قانونی و سیاسی دارند؟ کماکان در صورت وجود، از چه میزان استقلال برخوردارند. و اگر هیچ قدرت سیاسی ای ندارند، این پادشاهی‌های مدرن چه هدفی دارند - چه اهداف دیگری را دنبال می‌کنند؟

از زمان بخت نظریه جدیدی در باب پادشاهی وجود ندارد

دلیل دیگر برای آغاز این پژوهش این است: از زمانی که بخت در قانون اساسی انگلیس (۱۸۶۷) در مورد پادشاهی نوشت، هیچ نظریه سیاسی جدیدی در بریتانیا ایجاد نشده است. و نه فقط در بریتانیا: بخت در بسیاری از اروپا نیز نفوذ دارد، و هنوز هم در کشورهایی مانند بلژیک، لوکزامبورگ و هلند به‌طور گسترده نقل قول می‌شود. او بین قانون اساسی شرافتمندانه و قانون اساسی کارآمد تمایز قائل شد و پیشنهاد کرد که پادشاه سه حق دارد: مشورت، تشویق و هشدار. اما خیلی چیزها از زمان بخت تغییر کرده است. حتی در بخش شرافتمندانه قانون اساسی، ملکه ویکتوریا نسبت به ملکه الیزابت دوم اختیارات بسیار بیشتری در اعمال اختیارات رسمی خود داشت. در مورد سایر پادشاهی‌های اروپایی نیز همین‌طور است. پس از ۱۵۰ سال، با کاهش شدید قدرت رسمی آن‌ها، نقش پادشاهی مدرن در دموکراسی‌های پیشرفته چیست؟ برای پاسخ به این سؤال، کارشناسان برجسته پادشاهی‌های اروپایی غربی را به کنفرانسی در لندن دعوت کردیم که در مارس ۲۰۱۹ برگزار شد و مقالات کنفرانس آن‌ها مبنای این کتاب را فراهم کرده است. در نوشتن مقالات خود، از آن‌ها خواستیم که به سؤالات زیر بپردازند.

- نقش قانون اساسی و سیاسی پادشاه چیست؟ این نقش در عمل چگونه انجام می‌شود: کارکردهای اصلی روزانه کدامند؟
- پادشاه چقدر قدرت دارد؟ در اجرای وظایف مختلف، آن‌ها چقدر دارای استقلال هستند؟
- نظام پادشاهی چگونه تعریف و تنظیم می‌شود؟ قوانین جانشینی چیست؟ محدودیت‌های اندازه

پادشاهی در اروپا سابقه طولانی دارد و از قرون وسطا تا انقلاب فرانسه شکل غالب حکومت است. این امر منجر به تبدیل شدن برخی از کشورها به جمهوری‌های تحت نفوذ فرانسه در طول جنگ‌های ناپلئونی شد، اما پس از کنگره وین در سال ۱۸۱۵ آن‌ها دوباره به پادشاهی بازگشتند. علی‌رغم انقلاب‌های ۱۸۴۸، در آغاز قرن بیستم، همه کشورهای اروپا تنها با سه استثنا پادشاهی بودند: فرانسه، سوئیس و سن مارینو. الغای پادشاهی در اکثر کشورهای اروپایی در طول قرن بیستم عمدتاً در نتیجه شکست در جنگ ائتلاف افتاد که گاهی با انقلاب همراه بود. جنگ جهانی اول منجر به فروپاشی سه پادشاهی بسیار بزرگ در امپراتوری‌های اتریش-مجارستان، آلمان و روسیه شد. جنگ جهانی دوم منجر به ناپدید شدن پادشاهی در ایتالیا و پنج کشور دیگر در اروپای مرکزی و شرقی گردید. در آغاز قرن بیست و یکم، اکثر کشورهای اروپایی دیگر پادشاهی نبودند و سه‌چهارم کشورهای عضو اتحادیه اروپا (۲۱ کشور از ۲۸ کشور) اکنون جمهوری هستند. چنین امری منجر به این فرض غایت‌شناختی شده است که به مرور زمان اکثر دموکراسی‌های پیشرفته به‌عنوان عالی‌ترین شکل حکومت دموکراتیک به جمهوری تبدیل خواهند شد.

اما گروهی سرسخت از کشورها در اروپای غربی وجود دارند که از این فرضیه سرپیچی می‌کنند و برخی از پیشرفته‌ترین دموکراسی‌های جهان را در بر می‌گیرند. شاخص‌های مختلفی از سوی دانشگاهیان و سازمان‌های مردم‌نهاد برای قضاوت در مورد وضعیت دموکراسی، بر اساس حقوق بشر، آزادی اقتصادی، آزادی مطبوعات، انتخابات آزاد و غیره گردآوری شده است. برای در نظر گرفتن تنها یک مورد، شاخص دموکراسی که از سوی واحد اطلاعات اکونومیست گردآوری شده است، در نظرسنجی سال ۲۰۱۸ از پنج دموکراسی برتر جهان، چهار کشور پادشاهی و ۹ کشور از ۱۵ کشور برتر بودند. آن‌ها شامل شش کشور در این مطالعه می‌شوند: نروژ، سوئد، دانمارک، هلند، لوکزامبورگ و بریتانیا.

از ۱۲ پادشاهی باقی‌مانده در اروپا، ما تصمیم گرفتیم روی این شش کشور به‌اضافه بلژیک و اسپانیا تمرکز کنیم. ما چهار پادشاهی اروپایی باقی‌مانده (آندورا، لیختن اشتاین، موناکو، واتیکان) را عمدتاً به دلیل وسعت، هرچند به این دلیل که آن‌ها پادشاهی مشروطه

راز بقای این پادشاهی‌ها
سازگاری مداوم با
نیازهای دموکراسی مدرن
بوده است. همه این
پادشاهی‌های باستانی
و مدرن، شاهد شکاف
فزاینده‌ای بین قدرت
سیاسی رسمی بوده‌اند که
از سوی قانون اساسی به
آن‌ها اعطا شده است و
قدرت واقعی در واقعیت
دارند.

۲- پادشاهی ممکن است
باستانی باشد، اما ثابت
کرده است که در واکنش
به تغییرات اجتماعی و
سیاسی عظیم، سازگار
است. پنج کشور از هشت
پادشاهی در طول جنگ
جهانی دوم اشغال شدند
و حتی از این تجربه نیز
گذشتند



سخت‌جان‌شینی موروثی موقف شد (Pool) (۱۹۵۱: ۳).
از نظر ذهن مدرن، انتخاب حاکمی که برای
جان‌شینی مناسب‌تر است، به‌جای تکیه بر قرعه‌کشی
وراثت، ترجیح داده می‌شود. اما این‌ها حاکمان مستبد
و پادشاهان جنگجو بودند و در حکومت‌های استبدادی
ترتیب دادن جان‌شینی دشوار است.

اگر یک‌ساله (آتوکراس) جان‌شینی را تعیین کند، آن
شخص ممکن است وسوسه شود که یک‌ساله را خلع
کرده و قدرت را به دست گیرد. اگر یک‌ساله نتواند
جان‌شین خود را تعیین کند، نخبگان انگیزه کمی برای
وفادار ماندن در زمان پیر شدن او خواهند داشت.
تولاک (۱۹۸۷) استدلال کرده است که جان‌شینی بر
اساس اول بودن، راه‌حلی برای این معضل ارائه می‌دهد.
این موضوع، وارثی برای یک‌ساله فراهم می‌کند که
می‌تواند صبر کند تا قدرت را به‌طور مسالمت‌آمیز به
ارث ببرد. و به نخبگان این اطمینان را می‌دهد که رژیم
ادامه خواهد داشت و به وفاداری آن‌ها پاداش می‌دهد.



خانواده پادشاهی و وضعیت مالی آن‌ها چگونه است؟

• محدودیت‌های آن‌ها در سفر، ازدواج، مذهب،
انتخاب شغل و آزادی بیان چیست؟

• بقای پادشاهی در این هشت کشور اروپایی
چیست؟ پادشاهی‌های مختلف اروپایی چه درس‌هایی
می‌توانند از یکدیگر بیاموزند؟

خود پادشاهی‌ها کاملاً یکسان نیستند. آن‌ها به سه
گروه تقسیم می‌شوند: پادشاهی‌های قدیمی دانمارک،
نروژ، سوئد و بریتانیا. پادشاهی‌های بلژیک، لوکزامبورگ
و هلند پس از اسکان ناپلئون. و پادشاهی اسپانیا در
سال ۱۹۷۶ پس از تقریباً نیم‌قرن حکومت استبدادی
احیا شد. با پیروی از بسلینک (۲۰۱۰)، می‌توان آن‌ها را
به کشورهای با قوانین اساسی تکاملی و کشورهای با
قوانین اساسی انقلابی تقسیم کرد. یک قانون اساسی
تکاملی افزایشی است، با تغییرات سیاسی سازگار
می‌شود و نتایج را در یک قانون اساسی بلندمدت
کلی فراهم می‌آورد که به‌جای تعدیل، تدوین می‌کند.
نمونه اولیّه قانون اساسی بریتانیا است. قوانین اساسی
اسکاندیناوی، اگرچه یکسان نیستند، اما انواعی از
نوع تکاملی هستند. همان‌طور که قانون اساسی هلند
است. نقطه مقابل، قانون اساسی است که نمایانگر یک
گسست پاک، یک انحراف رادیکال از سیستم حکومتی
قبلی است: الگوی قدیمی در نمونه ما قانون اساسی
اسپانیا در سال ۱۹۷۸ است، که برای ایجاد پایه‌های
شروعی تازه پس از ۴۰ سال دیکتاتوری تحت رهبری
ژنرال فرانکو طراحی شده است.

با این حال، یکی از ویژگی‌هایی که پادشاهی‌ها به
اشتراک می‌گذارند، این است که جان‌شینی بر اساس
اصل و نسب تعیین می‌شود. اگرچه این شامل گامی به
عقب‌تر است، ارزش آن را دارد که کمی وقت بگذاریم
و توضیح دهیم که چگونه پادشاهی‌های اروپایی موروثی
شدند. در اوایل قرون وسطا، بسیاری از آن‌ها انتخابی
بودند، یا حاوی عناصر انتخابی مداوم بودند. کرن در
مورد پادشاهی‌های آلمانی قرون وسطایی می‌نویسد:
«نقشی که مردم یا نمایندگان آن‌ها در ارتقای پادشاهی
ایفا کردند، بین انتخاب واقعی و به رسمیت شناختن
(یا پذیرش) پادشاهی که قبلاً تعیین شده بود در نوسان
بود» (Kern ۱۹۴۸: ۱۲). امپراتوری مقدس روم تا قرن
پانزدهم انتخابی باقی ماند، و در انگلستان دوران اولیّه تا
قرن سیزدهم استوار نشد: از شش پادشاهی که از ویلیام
فاتح پیروی کردند، تنها ریچارد اول مطابق با قوانین

است. همهٔ این پادشاهی‌ها، باستانی و مدرن، شاهد شکاف فزاینده‌ای بین قدرت سیاسی رسمی بوده‌اند که از سوی قانون اساسی به آن‌ها اعطا شده است و قدرت واقعی در واقعیت دارند. سوئد تنها کشوری است که قانون اساسی را برای مطابقت با واقعیت سیاسی اصلاح کرده است، در سند جدید دولت که در سال ۱۹۷۴ تصویب شد، پادشاهی را به یک نقش صرفاً تشریفاتی تقلیل داد. در کشورهای دیگر، تغییرات در کنوانسیون‌ها و رویه‌های سیاسی، همراه با تغییراتی در قوانین، باعث شده است که پادشاه نقش قانونی خود را حفظ کند، اما در عمل از اختیار کمی در مورد نحوهٔ اعمال اختیارات رسمی خود برخوردار است یا اصلاً از آن برخوردار نیست. اجازه دادن به قدرت سیاسی آن‌ها برای کاهش عملاً به صفر، کلید تداوم آن‌ها بوده است. و با کاهش قدرت سیاسی آن‌ها، نقش‌های جدید و بیان جدید نقش‌های قدیمی برای مشروعیت دوباره به وجود آن‌ها ظاهر شده است.



ساختار این کتاب

این کتاب به چهار بخش تقسیم شده است. بخش اول بسیار کوتاه است و صرفاً از این فصل و فصل ۲ تشکیل شده است که موقعیت پادشاهی را در متون مختلف قانون اساسی خلاصه می‌کند. آنچه در خواندن متون مختلف قابل توجه است این است که پادشاهی تا چه اندازه در قانون اساسی هر کشور محوری است؛ از نظر اهمیت که به پادشاهی داده شده است، که اغلب خیلی زود ظاهر می‌شود. و از نظر فضایی که به آن داده شده است گسترده است. برای در نظر گرفتن افراطی‌ترین نمونه، فقط نیمی از ۱۱۰ ماده در قانون اساسی نروژ ۱۸۱۴ به نقش و اختیارات پادشاهی اختصاص داده شده است، یا به پادشاه اشاره می‌کند. نکته قابل توجه دیگر این است که چقدر قدرت‌های پادشاهان مشروطه مدرن در اروپا (باز هم، به استثنای سوئد) مشابه است و چگونه در بسیاری از متون قانون اساسی با عبارات تقریباً یکسانی مشخص شده است. بخش دوم کتاب با فصل ۳ در مورد کارکردهای قانون اساسی پادشاهی و سپس فصل ۴ در مورد کارکردهای سیاسی آغاز می‌شود. وظایف قانون اساسی عبارت است از قدرت انتصاب و عزل وزرا و به همین ترتیب تشکیل دولت‌های جدید و پایان دادن به آن‌ها. قدرت احضار و انحلال مجلس؛ و قدرت توشیح ملوکانه با

تئوری ضد شهودی مبنی بر اینکه نخست‌زایی ممکن است یک ترتیب ارجح برای جانشینی باشد، علی‌رغم خطر ایجاد حاکمان نالایق، اخیراً توسط کوکنن و ساندل (۲۰۱۴) بررسی شد. آن‌ها مجموعه داده‌ای را شامل ۹۶۱ پادشاه که بر ۴۲ کشور اروپایی بین سال‌های ۱۰۰۰ تا ۱۸۰۰ حکمرانی می‌کردند، گردآوری کردند و دریافتند که تعداد کمتری از پادشاهان در کشورهایی که حق اولویت نخستین فرزند^۱ را انجام می‌دادند، نسبت به کشورهایی با ترتیب جانشینی جایگزین، خلع شدند. نخست‌وزیری همچنین به ساختن دولت‌های قدرتمند کمک کرد: تا سال ۱۸۰۱، همهٔ پادشاهی‌های اروپایی، نخست‌زادگی را پذیرفتند یا در برابر دشمنان خارجی تسلیم شدند.

همان‌طور که در بالا ذکر شد، در حالی که در سال ۱۹۰۰ هر کشور در اروپا یک پادشاهی موروثی بود، تنها با سه استثنا، در طول قرن بیستم، پس از جنگ‌های جهانی اول و دوم، اکثر آن پادشاهی‌ها ناپدید شدند. این به این فرض غایت‌شناختی منتهی شده است که به مرور زمان، اکثر دموکراسی‌های پیشرفته به جمهوری تبدیل خواهند شد. اما این فرض با ادامهٔ وجود گروه هشت پادشاهی اروپایی که موضوع این کتاب را تشکیل می‌دهند و شامل برخی از پیشرفته‌ترین دموکراسی‌های جهان می‌شوند، به چالش کشیده می‌شود. راز بقای آن‌ها سازگاری مداوم با نیازهای دموکراسی مدرن بوده

قوانین اساسی از نظر قدمت، اهمیتی که در قانون اساسی به پادشاهی داده شده، و درجه جزئیاتی که در آن اختیارات و وظایف پادشاه مشخص شده است، متفاوت است. اما در کل، شباهت‌ها، بسیار بیشتر از تفاوت‌ها است. این امر به ویژه در مورد اختیارات پادشاه صادق است: نه تنها اختیارات پادشاهان مشروطه مدرن در اروپا کم‌وبیش یکسان است بلکه در بسیاری از متون قانون اساسی تقریباً به صورت یکسان بیان شده است



قوانین و احکام. فصل ۴ در مورد کارکردهای سیاسی روزمره کار با نخست‌وزیر، سایر وزرا و با مقامات ارشد را پوشش می‌دهد. ریاست شورای دولت؛ امضای تصمیمات و فرامین دولت؛ و انتصاب مقامات ارشد و قضات. در همه کشورهای، هر دو وظایف قانون اساسی و سیاسی پادشاهی توسط کنوانسیون محدود و در برخی موارد توسط قانون تنظیم شده است، به طوری که پادشاه با اختیار کمی یا بدون اختیار باقی می‌ماند.

فصل ۵ به کارکردهای تشریفاتی پادشاهی می‌پردازد، از جمله پیوندهای آن با مذهب، که در بریتانیا و اسکاندیناوی قوی‌تر از چهار پادشاهی دیگر است. نقش گسترده‌تر پادشاه به عنوان رئیس ملت در مقابل رئیس دولت را بررسی می‌کند و می‌پرسد که مراسم پادشاهی تا چه اندازه به حمایت از مشروعیت دولت و نظام سیاسی آن کمک می‌کند. فصل ۶ سپس به سایر نقش‌های نرم‌تر پادشاهی در حمایت از خدمات عمومی و سایر فعالیت‌های رفاهی و خیریه، از طریق حمایت و بازدیدهای پادشاهی و تحلیل تقویم پادشاهی در کشورهای مختلف می‌پردازد. سپس در قسمت دوم فصل ۶ به بررسی بازدیدهای خارجی، ورودی و خروجی، استفاده از آن‌ها در ترویج تجارت و اینکه چگونه شهرت پادشاهی می‌تواند در معرض خطر قرار گیرد، می‌پردازیم.

بخش سوم کتاب در مورد مقررات پادشاهی است. فصل ۷ به این موضوع می‌پردازد که چگونه خط جانشینی بین سال‌های ۱۹۷۹ و ۲۰۱۳ در همه کشورهای (به جز اسپانیا) برای معرفی برابری جنسیتی تغییر یافت. اندازه خانواده پادشاهی نیز در برخی کشورها توسط قانون و در برخی دیگر توسط پادشاه حاکم تنظیم می‌شود. معمولاً به آن دسته از خانواده‌های پادشاهی که وظایف عمومی را انجام می‌دهند، محدود می‌شود، همان‌طور که بودجه عمومی برای آن وظایف محدود است. اندازه (خانواده پادشاهی) تا حدودی با وسعت کشور متفاوت است: بریتانیا با بیشترین جمعیت دارای ۱۵ خانواده پادشاهی است که وظایف عمومی را انجام می‌دهند، در حالی که نروژ دارای پنج نفر است. فصل ۸ سپس به تنظیم رفتار فردی پادشاه و سایر اعضای خانواده پادشاهی می‌پردازد و دریافتند که آن‌ها از نظر آزادی بیان، آزادی مسافرت، آزادی ازدواج، آزادی مذهب، انتخاب آزاد شغل و حق داشتن حریم خصوصی و زندگی خانوادگی به شدت محدود شده‌اند.

بخش پایانی کتاب درباره محبوبیت پادشاهی و مشروعیت آن به عنوان یک نهاد است. فصل ۹ پیشنهاد می‌کند که استدلال‌های مشروعیت بخش جدیدی ایجاد شده است: اینکه پادشاهی محافظ و نگهبان بی‌طرف دموکراسی است. نمادی از تداوم و ثبات؛ کمک به جامعه، از طریق بازدید و حمایت پادشاهی، و به اقتصاد، به عنوان یک جاذبه توریستی. پادشاهی برای نشان دادن سهم خود در جامعه، به شدت به رسانه‌ها وابسته است، رسانه‌هایی که می‌توانند پادشاهی را به حساب بیاورند و همچنین از طریق انجام نظرسنجی‌ها، تصورات خود را از پادشاهی تنظیم کنند. این‌ها چیزی فراتر از سنجش افکار عمومی هستند. آن‌ها همچنین به چارچوب ماده شرایط بحث در مورد پادشاهی و آینده آن کمک می‌کنند.

فصل ۱۰ با تأملات بیشتر در مورد مشروعیت به پایان می‌رسد. مشروعیت رسمی در برخی کشورها از نظر تاریخی از همه‌پرسی ناشی می‌شود: در قرن بیستم ۱۸ همه‌پرسی درباره آینده پادشاهی در ۹ کشور مختلف اروپایی، از جمله پنج کشور از کشورهای مورد مطالعه در این کتاب، برگزار شد. پادشاهی‌ها تنها با حمایت مستمر دولت و مردم زنده می‌مانند. دولت‌ها از پادشاهی موروثی حمایت می‌کنند زیرا از حمایت مردمی برخوردار است. به دیگر نهادهای دولتی مشروعیت می‌بخشد. این احتمال وجود دارد که کمتر از یک رئیس‌جمهور منتخب یا منصوب مداخله کند. حمایت عمومی از پادشاهی بیشتر به نقش‌هایی که به عنوان رئیس یک ملت انجام می‌شود، نه رئیس دولت، به نقش‌های تشریفاتی، صحبت با ملت و برای ملت در مواقع بحران و جشن‌ها، به ارمغان آوردن زرق و برق رویدادهای ملی و محلی بستگی دارد.

پادشاهی ممکن است باستانی باشد، اما ثابت کرده است که در واکنش به تغییرات اجتماعی و سیاسی عظیم، سازگار است. پنج کشور از هشت پادشاهی در طول جنگ جهانی دوم اشغال شدند و حتی از این تجربه نیز گذشتند. همان‌طور که در ابتدای این فصل نشان دادیم، بسیاری از پادشاهی‌های قبلی در اروپا به دنبال شکست در جنگ ناپدید شدند. در فصل‌های بعدی، امیدواریم نشان دهیم که چگونه هشت پادشاهی باقی‌مانده از طریق مقررات و کنترل‌های سخت بر رفتار خود، همراه با تغییرات تدریجی در کارکردهای قانون اساسی، سیاسی، تشریفاتی و دیگر آن‌ها زنده مانده‌اند.

به طور مشابه، قانون اساسی دانمارک (که در سال ۱۸۱۵ به وجود آمد) و هلند (که همچنین به سال ۱۸۱۵ برمی‌گردد) و لوکزامبورگ (۱۸۶۸) همه بخش‌های طولانی را به پادشاهی اختصاص داده‌اند: ۳۰ ماده از ۹۶ ماده در قانون اساسی دانمارک، ۲۵ ماده از ۱۴۲ در هلند، ۳۰ از ۱۴۰ در لوکزامبورگ. در دانمارک و لوکزامبورگ، پادشاهی بسیار زود، درست در آغاز قانون اساسی ظاهر می‌شود



مقدمه

۲

در این فصل، مفاد اصلی در مورد پادشاهی در قوانین اساسی هشت کشور بررسی شده در این جلد خلاصه می‌شود. قوانین اساسی از نظر قدمت، اهمیتی که در قانون اساسی به پادشاهی داده شده، و درجه جزئیاتی که در آن اختیارات و وظایف پادشاه مشخص

پادشاهی در متون مشروطه

پروفسور رابرت هازل،
واحد قانون اساسی، کالج دانشگاهی لندن



HIS MAJESTY
KING GEORGE V

George V (1865 – 1936) was King of the United Kingdom and the British Dominions, and Emperor of India, from May 6, 1910 until his death in 1936. He was the second son of King Edward VII, and grandson of Queen Victoria.



محوریت پادشاهی در قانون اساسی

وقتی متون مختلف قانون اساسی را می‌خوانیم، قابل توجه است که پادشاهی در قانون اساسی هر کشور چقدر محوری است. از نظر اهمیتی که به پادشاهی داده شده است که اغلب خیلی زود به عنوان نقطه کانونی قانون اساسی ظاهر می‌شود، محوری است. در بخش مربوط به نهادهای حکومتی، ولیعهد یا پادشاه در درجه اول قرار دارند (یک استثناء بلژیک است، جایی که پارلمان در اولویت قرار دارد). پادشاهی نیز از نظر فضایی که به آن داده شده، محوری است. به عنوان تعمیمی خام، هر چه قانون اساسی قدیمی‌تر باشد، پادشاهی در آن محوریت بیشتری دارد. یک نمونه افراطی قانون اساسی نروژ است، قدیمی‌ترین قانون اساسی در نمونه ما: تاریخ آن از سال ۱۸۱۴، دومین قانون اساسی مکتوب در جهان است. در قانون اساسی ۱۱۰ ماده‌ای، فقط کمتر از نیمی از آن به نقش و اختیارات پادشاهی می‌پردازد یا به پادشاه اشاره می‌کند. طولانی‌ترین بخش، در عنوان B، در

شده است، متفاوت است. اما در کل، شباهت‌ها، بسیار بیشتر از تفاوت‌ها است. این امر به‌ویژه در مورد اختیارات پادشاه صادق است: نه تنها اختیارات پادشاهان مشروطه مدرن در اروپا کم‌وبیش یکسان است بلکه در بسیاری از متون قانون اساسی تقریباً به صورت یکسان بیان شده است. این تنها بازتابی از تضاد ایده‌ها در مورد نقش محدود پادشاه در یک دموکراسی پارلمانی نیست. همچنین نشان‌دهنده نسخه‌برداری مستقیم و غیرمستقیم توسط کسانی است که در قانون اساسی خود پیش‌نویس یا بازنگری می‌کنند. هیچ‌یک از این قوانین اساسی به‌تنهایی توسعه نیافته‌اند. پیش‌نویس‌ها توانستند از قانون اساسی آمریکا و فرانسه و لهستان استفاده کنند و همچنین به قانون اساسی دیگر پادشاهی‌های اروپایی اشاره کردند. بگذارید فقط دو مثال بزنیم. منبع اصلی قانون اساسی دولت جدید بلژیک در سال ۱۸۳۱ نمونه بریتانیایی یک پادشاه مشروطه با اختیارات محدود بود (به فصل ۳.۶ مراجعه کنید). و در دهه بعد، منابع الهام‌بخش قانون اساسی دانمارک ۱۸۴۹ شامل قانون اساسی نروژ ۱۸۱۴ و قانون اساسی بلژیک در سال ۱۸۳۱ بود. «قانون اساسی» در این فصل به قانون اساسی مدون هر کشور اشاره دارد، با دو استثنا: سوئد و انگلستان. در سوئد مفاد اصلی قانون اساسی در چهار قانون اساسی یافت می‌شود که اصلاح آن‌ها بسیار دشوارتر از قوانین عادی است: قوانین اساسی تنظیم‌کننده پادشاهی دو قانون از این چهار قانون هستند، سند حکومت و قانون جانشینی. در بریتانیا هیچ تمایزی رسمی بین قوانین اساسی و قوانین عادی وجود ندارد: مفاد اصلی قانون اساسی را می‌توان در ده‌ها یا چند قانون پارلمان یافت، و کنوانسیون‌های مهم قانون اساسی که بر پادشاهی تأثیر می‌گذارند اخیراً در دفترچه راهنمای کابینه تدوین شده‌اند (دفتر کابینه ۲۰۱۱). همچنین ابتکارات مستقلاً برای تدوین قانون اساسی بریتانیا وجود داشته است: یکی از آن‌ها توسط پروفیسورها، ورنون بوگدانور و استفان ووگنور و شاگردانشان انجام شده است (بوگدانور و ووگنور ۲۰۰۷). و دومی به سفارش یک کمیته پارلمانی از پروفیسور رابرت بلکبرن (بلکبرن ۲۰۱۴). بنابراین برای انگلستان و برای سوئد، وقتی به متن قانون اساسی مراجعه می‌کنیم، به چندین متن مختلف اشاره می‌کنیم که در ترکیب، متن قانون اساسی را ارائه می‌دهند.

مورد پادشاه و خانواده پادشاهی و قدرت اجرایی، به ۴۳ مقاله می‌رسد. هر کسی که قانون اساسی را بخواند این تصوّر ایجاد می‌شود که پادشاه کشور را اداره می‌کند: ماده ۳: قوه مجریه در اختیار پادشاه است.

قدرت‌های پادشاه

به استثنای سوئد، پادشاه تقریباً در همه قوانین اساسی نمونه ما، مجموعه‌ای از وظایف و اختیارات قانونی مشترک دارد:

- احضار و انحلال پارلمان؛
 - تعیین و عزل وزرا از جمله نخست‌وزیر؛
 - اعطای توشیح ملوکانه به قوانین مصوّب پارلمان؛
 - ایجاد (اعلان) جنگ و صلح؛
 - فرمانده کل قوا باشد.
- قوه مجریه رسماً به پادشاه واگذار می‌شود، اما چندین قانون اساسی مقرر می‌دارد که مسئولیت بر عهده وزرا است و تصمیمات پادشاه باید توسط وزیر مربوطه امضا شود. پادشاه معمولاً دارای برخی از اختیارات کمتر در قانون اساسی است:

- برای صدور ارض؛
- تدارک برای جمع‌آوری مالیات؛
- اعطای عفو، تحت امتیاز رحمت (عفو ملوکانه)؛
- برای اعطای افتخار.

نمونه‌هایی از این اختیارات در عصاره‌های زیر از قانون اساسی دانمارک، که به سال ۱۸۴۹ بازمی‌گردد، اما در سال ۱۹۵۳ به‌طور اساسی مورد بازنگری قرار گرفت، نشان داده شده است:

ماده ۳: قوه مقننه به‌طور مشترک به پادشاه و فولکتین^۲ واگذار می‌شود. قدرت اجرایی در اختیار پادشاه خواهد بود.

ماده ۱۲: پادشاه در تمام امور مملکت دارای اقتدار عالی خواهد بود و از طریق وزرا چنین اختیارات عالی را اعمال خواهد کرد.

ماده ۱۴: پادشاه، نخست‌وزیر و سایر وزیران را منصوب و عزل می‌کند... امضای شاه بر قطعنامه‌های مربوط به قانون‌گذاری و دولت موجب اعتبار این مصوّبات می‌شود مشروط بر اینکه با امضای... یک یا چند وزیر همراه باشد. وزیری که مصوّبه‌ای را امضا کرده باشد مسئول آن است.

ماده ۱۷: هیئت‌وزیران شورای دولت را تشکیل می‌دهد... ریاست شورای دولت به عهده پادشاه خواهد بود.

ماده ۱۲: شاه، خود شورا را انتخاب می‌کند... این شورا از یک نخست‌وزیر و حداقل هفت عضو دیگر تشکیل می‌شود. پادشاه هر طور که مناسب می‌داند، کار را بین اعضای شورا تقسیم می‌کند.

ماده ۱۳: پادشاه در طول سفرهای خود در داخل قلمرو، می‌تواند اداره قلمرو را به شورای دولت تفویض کند.

ماده ۲۱: پادشاه پس از مشورت با شورای دولت خود، کلیه مقامات ارشد کشوری و نظامی را انتخاب و منصوب خواهد کرد.

به‌طور مشابه، قانون اساسی دانمارک (که در سال ۱۸۱۵ به وجود آمد) و هلند (که همچنین به سال ۱۸۱۵ برمی‌گردد) و لوکزامبورگ (۱۸۶۸) همه بخش‌های طولانی را به پادشاهی اختصاص داده‌اند: ۳۰ ماده از ۹۶ ماده در قانون اساسی دانمارک، ۲۵ ماده از ۱۴۲ در هلند، ۳۰ از ۱۴۰ در لوکزامبورگ. در دانمارک و لوکزامبورگ، پادشاهی بسیار زود، درست در آغاز قانون اساسی ظاهر می‌شود. برخلاف آخرین قانون اساسی مدون، قانون اساسی اسپانیا در سال ۱۹۷۸، پادشاهی با مرتبه‌ای پایین‌تر به نظر می‌رسد و اقدامات مختصرتری دارد، فقط ده ماده از ۱۶۹. این ممکن است منعکس‌کننده دوگانگی بیشتر در مورد پادشاهی در اسپانیا باشد. یا ممکن است صرفاً منعکس‌کننده نگرانی برای تأکید بر حقوق و آزادی‌ها و دادن فضای بیشتری به آن‌ها در بخش‌های آغازین قانون اساسی پس از فرانکو باشد. قانون اساسی هلند به‌طور مشابه

در دانمارک، قانون اساسی مقرر می‌دارد: «پادشاه نباید پاسخگوی اعمال خود باشد. شخص او مقدّس است» (ماده ۱۳). در پایان لازم است به ماده‌ای اشاره کنیم که در چندین قانون اساسی وجود دارد که برای محافظت از خودمختاری پادشاهی تنظیم شده است. این بدان معناست که پادشاه مسئول خاندان پادشاهی است و می‌تواند مقامات و مشاوران خود را تعیین کند



ماده ۱۱۰: پادشاه این حق را دارد که احکام صادره توسط قضات را ببخشد یا تخفیف دهد.

ماده ۱۱۲: پادشاه ممکن است در اجرای قانون پول ضرب کند.

با درجات متفاوتی از جزئیات، فهرست اختیارات یکسانی را می‌توان در همه قوانین اساسی به‌جز سوئد یافت. می‌توان این تصوّر را برای یک فرد خارجی

ماده ۱۹: پادشاه باید به نمایندگی از قلمرو پادشاهی در امور بین‌المللی عمل کند.

ماده ۲۲: لایحه‌ای که توسط فولکتین تصویب می‌شود، در صورت دریافت توشیح ملوکانه، به قانون تبدیل می‌شود... پادشاه دستور انتشار قوانین را خواهد داد و مراقب اجرای آن‌ها خواهد بود.

ماده ۲۴: پادشاه از حق رحمت (عفو ملوکانه) و اعطای عفو برخوردار است.

ماده ۲۶: ممکن است که پادشاه سبب ایجاد (ابداع) پول طبق قانون شود.

قدرت‌های مشابهی را می‌توان در قانون اساسی بلژیک یافت که در اصل به سال ۱۸۳۱ برمی‌گردد و آخرین بار در سال ۱۹۹۳ مورد بازنگری اساسی قرار گرفت:

ماده ۳۷: قدرت اجرایی فدرال، همان‌طور که توسط قانون اساسی تنظیم شده است، متعلق به پادشاه است.

ماده ۴۴: مجالس [پارلمان] هر سال [در ماه اکتبر] به‌طور رسمی تشکیل جلسه می‌دهند، مگر اینکه قبل از آن توسط پادشاه تشکیل شده باشد. پادشاه ختم جلسه را اعلام می‌کند.

ماده ۴۵: پادشاه می‌تواند مجلس را به تعویق بیندازد... [نه] برای بیش از یک ماه.

ماده ۴۶: پادشاه حق دارد مجلس نمایندگان را [در صورت عدم اعتماد، یا استعفا] منحل کند.

ماده ۸۸: شخص پادشاه مصون از تعرض است: وزیران او پاسخگو هستند.

ماده ۹۶: پادشاه وزیران خود را منصوب و عزل می‌کند.

ماده ۱۰۶: هیچ اقدام پادشاه بدون امضای متقابل وزیری که با انجام آن، مسئولیت آن را بر عهده می‌گیرد، نافذ نمی‌شود.

ماده ۱۰۷: پادشاه در ارتش درجاتی را اعطا می‌کند. او کارمندان کشوری را در مناصب ادارات عمومی و امور خارجی دولت منصوب می‌کند.

ماده ۱۰۸: پادشاه احکام و مقررات لازم برای اجرای قوانین را صادر می‌کند.

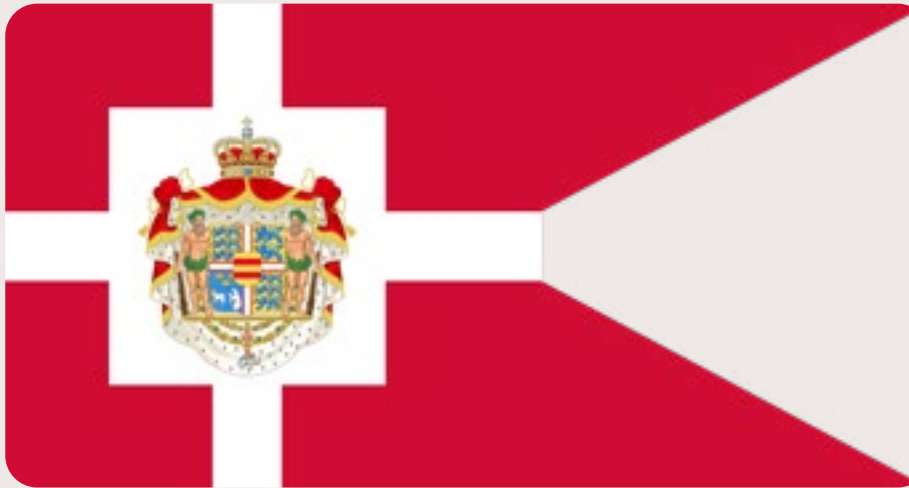
ماده ۱۰۹: پادشاه قوانین را تصویب و ابلاغ می‌کند.

ایجاد کرد که پادشاه دارای قدرت سیاسی گسترده و قابل توجهی است. قانون اساسی هلند، در بخش خود درباره پادشاه و وزرا، با صریح‌ترین صورت بیانگر این است که وزرا مسئول دولت هستند و نه پادشاه.

سوئد یک استثنای مهم است. بر اساس سند دولت ۱۸۰۹، پادشاه دارای قدرت‌هایی مشابه قدرت‌های سایر پادشاهی‌ها بود. اما در یک تجدیدنظر بزرگ در سال ۱۹۷۴، پادشاه تمام قدرت اجرایی رسمی را از دست داد و به نقشی صرفاً تشریفاتی و نمایندگی تقلیل یافت. نخست‌وزیر دیگر توسط پادشاه منصوب نمی‌شود، بلکه توسط ریکسداگ^۲ انتخاب می‌شود. رئیس مجلس مسئول معرفی و عزل نخست‌وزیر شد. و نخست‌وزیر سایر وزرا را منصوب و عزل می‌کند. لوایح تصویب‌شده توسط ریکسداگ بدون توشیح ملوکانه تبدیل به قانون می‌شود و پادشاه دیگر فرمانده نیروهای مسلح نیست.

تنظیم خط جانشینی

این‌ها همه پادشاهی‌های موروثی هستند. تمامی قوانین اساسی خط جانشینی را تنظیم می‌کنند و به‌دقت تعیین می‌کنند که چه کسی وارث تاج و تخت است و چگونه پادشاهان بعدی شناسایی می‌شوند.



محدودیت‌های اصلی پادشاهی که در قانون اساسی مقرر شده است مربوط به ازدواج، مذهب، پذیرش ولیعهد خارجی و مسافرت خارجی است. همه قوانین اساسی در نمونه ما کنترل‌های شدیدی را بر ازدواج‌های پادشاهی اعمال می‌کنند. کسانی که در صف جانشینی قرار دارند معمولاً قبل از ازدواج باید رضایت پادشاه، دولت یا پارلمان را کسب کنند



تاج را به بهترین نحوی که برای منافع اسپانیا مناسب‌تر باشد، پیش‌بینی کند.

بخش ۵۷.۴: افرادی که حق جانشینی تاج و تخت را دارند و برخلاف ممنوعیت صریح شاه و کورتس خنرالس ازدواج می‌کنند، مانند فرزندان آن‌ها از جانشینی تاج و تخت مستثنا خواهند شد.

بخش ۵۹.۱: در صورتی که سن پادشاه از سن قانونی کمتر باشد، پدر یا مادر پادشاه یا ... مسن‌ترین خویشاوند ... که به‌طور متوالی نزدیک‌ترین است ... فوراً منصب نایب‌السلطنه را به عهده می‌گیرد.

بخش ۵۹.۲: اگر پادشاه برای اعمال قدرت خود مناسب نباشد... ولیعهد باید فوراً (سمت) نایب‌السلطنه را بر عهده بگیرد، در صورتی که او بالغ باشد.

از یک‌جهدت، قانون اساسی اسپانیا غیر معمول است، زیرا فرزندان پسر را بر زنان ترجیح می‌دهد. این قاعده در همه قوانین اساسی نمونه ما بود، اما با افزایش برابری جنسیتی، زاد و ولد مردانه اکنون در همه کشورهای به‌جز اسپانیا لغو شده است. سوئد اولین کشوری بود که در سال ۱۹۸۰ قانون را تغییر داد و ولیعهد کارل فیلیپ را به نفع پرنسس ویکتوریا جانشین کرد. بریتانیا جدیدترین کشور بود که قوانین را در قانون جانشینی به قانون تاج و تخت ۲۰۱۳ تغییر داد، اما هیچ‌گونه ادعای موجود را تحت تأثیر قرار نداد، زیرا بزرگ‌ترین فرزندان در خط مستقیم جانشینی همگی مرد بودند.

محدودیت در پادشاهی

محدودیت‌های اصلی پادشاهی که در قانون اساسی مقرر شده است مربوط به ازدواج، مذهب، پذیرش ولیعهد خارجی و مسافرت خارجی است. همه قوانین اساسی در نمونه ما کنترل‌های شدیدی را بر ازدواج‌های پادشاهی اعمال می‌کنند. کسانی که در صف جانشینی قرار دارند معمولاً قبل از ازدواج باید رضایت پادشاه، دولت یا پارلمان را کسب کنند. بخش ۵۷.۴ قانون اساسی اسپانیا (در بالا) این موضوع را به‌صورت منفی بیان می‌کند، ازدواج برخلاف ممنوعیت. یک شرط مثبت برای رضایت رایج‌تر است، مانند این ماده از قانون جانشینی سوئد:

ماده ۵: شاهزاده یا شاهدخت خاندان پادشاهی نمی‌توانند ازدواج کنند مگر اینکه دولت با درخواست پادشاه موافقت خود را اعلام کرده باشد. اگر شاهزاده



آن‌ها سن بلوغ را برای پادشاه (معمولاً ۱۸) تعیین می‌کنند. در صورتی که پادشاه خردسال یا ناتوان باشد، نایب‌السلطنه را پیش‌بینی می‌کنند. و اگر سلسله جانشینی از بین برود، پیش‌بینی می‌کنند که تاج و تخت خالی شود. در این صورت، قانون اساسی معمولاً مقرر می‌دارد که پارلمان یک پادشاه جدید منصوب کند.

قوانین جانشینی در درجه جزئیاتی که ارائه می‌دهند متفاوت است، اما این مقررات در قانون اساسی اسپانیا کاملاً معمول است:

بخش ۵۷.۱: تاج اسپانیا به جانشینان خوان کارلوس اول دی بوربون، وارث مشروع این سلسله تاریخی به ارث خواهد رسید. جانشینی تاج و تخت باید از ترتیب منظم اولویت و نمایندگی پیروی کند، خط اول همیشه بر ردیف بعدی ارجحیت دارد... در همان درجه، مرد بر زن. و در هم‌جنس، بزرگ‌تر از کوچک‌تر.

بخش ۵۷.۳: اگر تمام خطوط تعیین‌شده توسط قانون منقرض شوند، کورتس خنرالس^۴ باید جانشینی

همه قوانین اساسی برای پادشاه از مصونیت مدنی و کیفری برخوردار است. در نروژ قانون اساسی می‌گوید: «شخص پادشاه را نمی‌توان محکوم کرد یا منتهم کرد» (ماده ۵). در اسپانیا، ماده مشابه بیان می‌کند: «شخصیت پادشاه مصون از تعرض است و نباید پاسخگو باشد» (بخش ۵۶.۳).



یا شاهدختی بدون رضایت ازدواج کند، آن شاهزاده یا شاهدخت حق جانشینی را از دست می‌دهد... در بریتانیا، قانون ازدواج پادشاهی ۱۷۷۲ مقرر می‌کرد که هیچ‌یک از نوادگان جورج دوم نمی‌توانست بدون رضایت پادشاه پادشاهی ازدواج کنند. هر ازدواجی که بدون رضایت منعقد می‌شد باطل و بی‌اثر بود. این قانون با قانون جانشینی تاج و تخت ۲۰۱۳ جایگزین شد، که اکنون مقرر می‌دارد که تنها شش نفر اول در صف جانشینی قبل از ازدواج نیاز به رضایت پادشاهی دارند. سه قانون اساسی اسکاندیناوی و بریتانیا نیز یک الزام مذهبی را تحمیل می‌کنند.

در بریتانیا، این الزام به منشور حقوق ۱۶۸۸ بازمی‌گردد، زمانی که ویلیام (از اورانژ) و مری برای به دست گرفتن تاج و تخت انگلیس پس از برکناری جیمز دوم پادشاه کاتولیک دعوت شدند و مجبور شدند سوگند یاد کنند که پروتستان هستند. در شکل مدرن سوگند تعیین‌شده در قانون اعلامیه جلوس ۱۹۱۰، پادشاه پس از جلوس باید سوگند یاد کند که یک پروتستان وفادار باشد و قوانینی را که جانشینی پروتستان‌ها بر تاج و تخت را تضمین می‌کند، حفظ نماید. طبق بخش ۳ قانون حل و فصل ۱۷۰۰، پادشاه همچنین باید با کلیسای انگلستان در ارتباط باشد. و قانون سوگند تاج‌گذاری ۱۶۸۸ پادشاه را ملزم می‌کند که در زمان تاج‌گذاری خود سوگند یاد کند که محل استقرار کلیسای انگلستان و آئین، حقوق و امتیازات آن را حفظ کند (هازل و موریس ۲۰۱۸).

محدودیت‌ها در کشورهای اسکاندیناوی سخت‌تر نیستند و در سوئد نیز کمی دقیق‌تر هستند. احکام مربوطه در اساسنامه آن‌ها به شرح زیر است:

دانمارک، ماده ۵: پادشاه باید عضو کلیسای انجیلی لوتری باشد.

نروژ، ماده ۴: پادشاه همیشه باید به مذهب انجیلی - لوتری ابراز ایمان کند.

سوئد، ماده ۴: پادشاه همواره به مذهب خالص انجیلی ابراز ایمان خواهد کرد، همان‌طور که در اعتراف بدون تغییر آگسبورگ^۵ و در قطعنامه جلسه اوپسالا در سال ۱۵۹۳ پذیرفته شده و توضیح داده شده است، شاهزادگان و شاهدخت‌های خاندان پادشاهی باید با همان ایمان و در داخل قلمرو تربیت شوند. هر یک از اعضای خانواده پادشاهی که به این ایمان اعتقاد نداشته باشد از کلیه حقوق جانشینی مستثنا خواهد

شد. همه قوانین اساسی مستلزم سوگند پادشاه جدید در هنگام نشست بر اورنگ پادشاهی است و اکثر آن‌ها متن سوگند را در قانون اساسی تعیین می‌کنند. سوگندنامه‌ها کوتاه‌تر و ساده‌تر از سوگند جلوس و تاج‌گذاری موردنیاز در انگلستان است. معمول این سوگند در بلژیک است، «سوگند می‌خورم که قانون اساسی و قوانین مردم بلژیک را رعایت کنم، استقلال ملی و تمامیت ارضی کشور را حفظ کنم». پادشاه بلژیک تنها پس از ادای سوگند در پارلمان به تاج و تخت می‌رسد (ماده ۹۱). در دانمارک، پادشاه موظف است یک اعلامیه کتبی مبنی بر پایبندی خود به قانون اساسی امضا کند (ماده ۸۸). به جز بریتانیا، تنها کشوری که یک عنصر مذهبی را در سوگند گنجانده است، نروژ است: «من قول می‌دهم و سوگند یاد می‌کنم که پادشاهی نروژ را مطابق قانون اساسی و



پادشاه را «نمی‌تواند از اختیارات پادشاهی استفاده کند» از پادشاهی خلع کنند (ماده ۳۵). سومین مورد به پادشاه اجازه می‌دهد «به‌طور موقت از اعمال حق پادشاهی صرف‌نظر کند و اعمال آن را طبق قانون پارلمان از سر گیرد» (ماده ۳۶). اگرچه این مقررات برای تسهیل پادشاهی طراحی شده بود و هرگز در هلند برای حل تعارض بین پادشاه و دولت مورد استفاده قرار نگرفت، چنین مقرراتی می‌توانست در بلژیک و لوکزامبورگ مفید باشد، زمانی که پادشاه به دلیل مخالفت‌های وجدانی حاضر به اعطای توشیح ملوکانه به قانون نبود. (به فصل ۴ مراجعه کنید).

مصونیت و خودمختاری

همه قوانین اساسی برای پادشاه از مصونیت مدنی و کیفری برخوردار است. در نروژ قانون اساسی می‌گوید: «شخص پادشاه را نمی‌توان محکوم کرد یا متهم کرد» (ماده ۵). در اسپانیا، ماده مشابه بیان می‌کند: «شخصیت پادشاه مصون از تعرض است و نباید پاسخگو باشد» (بخش ۳.۵۶). در دانمارک، قانون اساسی مقرر می‌دارد: «پادشاه نباید پاسخگوی اعمال خود باشد. شخص او مقدس است» (ماده ۱۳). در پایان لازم است به ماده‌ای اشاره کنیم که در چندین قانون اساسی وجود دارد که برای محافظت از خودمختاری پادشاهی تنظیم شده است. این بدان معناست که پادشاه مسئول خاندان پادشاهی است و می‌تواند مقامات و مشاوران خود را تعیین کند. به‌عنوان مثال، ماده ۲۴ قانون اساسی نروژ: «پادشاه، به صلاحدید خود، خانواده پادشاهی و مقامات دربار خود را انتخاب و عزل می‌کند». مقررات مشابهی در اسپانیا و هلند وجود دارد.

قوانین آن اداره خواهد کرد: پس به من کمک کن خدای قادر مطلق و دانای کل.» (ماده ۹).

قوانین اساسی اسکاندیناوی همچنین شامل یک الزام است که پادشاه نمی‌تواند هیچ پادشاهی دیگری را بدون موافقت پارلمان قبول کند (ماده ۵ دانمارک، ماده ۱۱ نروژ، ماده ۸ سوئد قانون جانشینی). قانون اساسی بلژیک نیز شرط مشابهی دارد (ماده ۸۷). چنین محدودیتی ممکن است در بریتانیا عجیب به نظر برسد، جایی که به دلیل گذشته امپراتوری بریتانیا، پادشاه در ۱۵ کشور دیگر از جمله استرالیا، کانادا، نیوزلند و جامائیکا و سایر کشورهای کوچک‌تر در کارائیب و اقیانوس آرام نیز رئیس دولت است. اما پارلمان وست مینستر در طول زمان با این تعدد پادشاهی‌ها موافقت کرد، زیرا یکایک قوانین اساسی استقلال همه این مستعمرات سابق را که تاج (پادشاهی) بریتانیا را حفظ کرده‌اند، وضع کرد.

محدودیت‌های سفر خارجی برای پادشاه و در برخی موارد، جانشین اعمال می‌شود، مانند این مقررات در سوئد:

سند دولت، فصل ۵، ماده ۲: رئیس دولت قبل از سفر به خارج از کشور باید با نخست‌وزیر مشورت کند.

قانون جانشینی، ماده ۷: وارث تاج و تخت نمی‌تواند بدون اطلاع و رضایت پادشاه به خارج از کشور سفر کند.

در پایان لازم است به برخی از مقررات استثنایی در قانون اساسی هلند اشاره شود. اولین مورد به پارلمان اجازه می‌دهد تا افراد را از جانشینی ارثی «در صورت لزوم شرایط استثنایی» مستثنا کند (ماده ۲۹.۱). دومی به کابینه و پارلمان اجازه می‌دهد که در صورتی که

پی‌نوشت‌ها

۱. حقی است که به‌وسیله قانون یا سنت به بزرگ‌ترین فرزند خانواده داده می‌شود که طبق آن این فرزند دارایی خانواده را به ارث می‌برد. در صورت نبود فرزندان، دارایی به خویشاوندان نسبی درجه دو می‌رسد که معمولاً مذکر هستند و اولویت در آن‌ها نیز بر پایه مسن‌تر بودن است. بازماندگان فرزندان بزرگ‌تر فوت‌شده بر فرزندان جوان‌تر زنده اولویت دارند و اولویت انتقال ارث به سمت ژرفای خانواده است. این اصل در تاریخ برای وراثت زمین و عنوان و سمت به‌ویژه عنوان پادشاهی تا زمان برچیده شدن یا تغییر به کار برده می‌شده است. در انواع گوناگون حق الویت نخستین فرزند در جهان غرب پس از جنگ جهانی دوم و با تقویت فمینیسم ارجحیت جنس مذکر بر مؤنث از میان رفته است. بیشتر پادشاهی‌های اروپا از قبیل بلژیک، دانمارک، لوکزامبورگ، هلند، نروژ و

سوئد ارجحیت جنسی را لغو کرده‌اند.

۲. مجلس قانون‌گذاری ملی پادشاهی دانمارک با نظام تک‌پارلمانی.

۳. نهاد قانون‌گذاری ملی و عالی‌ترین نهاد تصمیم‌گیری سوئد.

۴. مجلس قانون‌گذاری اسپانیا با نظام دومجلسی است که از مجلس نمایندگان (مجلس سفلا) و سنا (مجلس علیا) تشکیل شده است.

۵. اعتراف آگسبورگ که به‌نام اعتراف آگوستا یا آگوستانا از نام لاتین آن Confessio Augustana نیز شناخته می‌شود، اعتراف اولیه ایمان کلیسای لوتری و یکی از مهم‌ترین اسناد اصلاحات پروتستانی است. اعتراف آگسبورگ به دو زبان آلمانی و لاتین نوشته شد و توسط تعدادی از فرمانروایان و شهرهای آزاد آلمانی در شورای آگسبورگ در ۲۵ ژوئن ۱۵۳۰ ارائه شد.





پیرامون مناسبت درونی حکومت قانون و دموکراسی

یورگن هابرماس
مترجم: پرهام نامدار

توجیه تقسیم کار در تحلیل دو موضوع یادشده، هرگز متضمن این نیست که حکومت قانون بدون دموکراسی قابلیت امکان و اعمال باشد. من در مقاله حاضر بر آنم تا جنبه‌های گوناگون این مناسبت درونی میان حکومت قانون و دموکراسی که برای هر دولت مشروطه لازم و ضروری هستند، مورد تدقیق و واکاوی قرار دهم. این مناسبت هم از خود مفهوم قانون مدرن منبعت می‌شود (بخش ۱) و هم از این واقعیت که قانون موضوعه دیگر قادر نیست مشروعیت خود را از قانونی عالی‌تر بستاند (بخش ۲). خاستگاه مشروعیت قانون مدرن، تضمین برابری در خودبنیادی برای هر شهروند است و این مشروعیت به شیوه‌ای تضمین شده که خودبنیادی خصوصی و عمومی به‌نحو متقابل مفروض یکدیگر دانسته شده‌اند (بخش ۳). همچنین این وحدت و اتفاق مفهومی خود را در دیالکتیک میان برابری حقوقی و عینی متجلی کرده است. همین دیالکتیک بود که در آغاز انگیزه‌ای شد تا الگوی رفاه اجتماعی قانون در پاسخ به فهم لیبرال از قانون مطرح گردد و امروز همین دیالکتیک است که ضرورت درکی ساختارگرایانه از خود را بر دموکراسی مشروطه بار می‌کند (بخش ۴). در بخش پایانی مقاله، من این الگوی حقوقی ساختارگرایانه را از رهگذر مثال‌هایی از سیاست‌های فمینیستی مساواتی شرح و توضیح خواهم داد (بخش ۵).

خصایص شکلی قانون مدرن

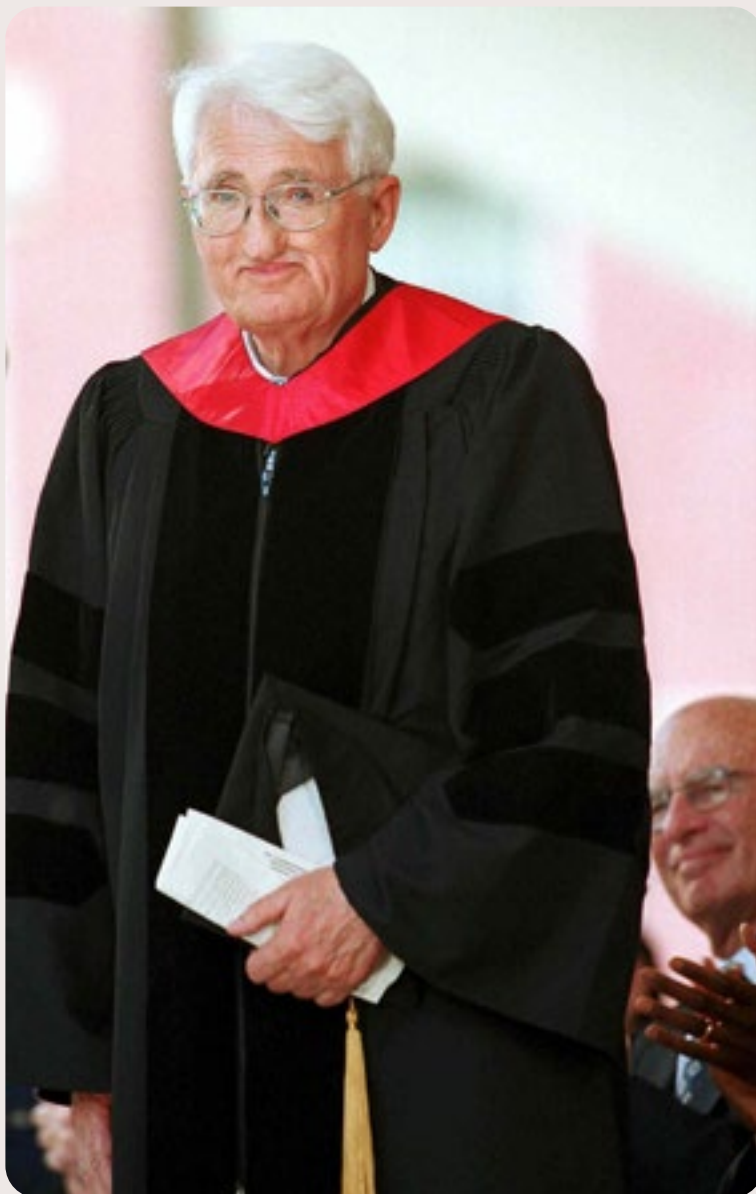
از عصر لاک، روسو و کانت اندک‌اندک تلقی خاصی از قانون نه‌تنها در اندیشه فلسفی، بلکه در دولت مشروطه تحقق یافته در جوامع غربی مرسوم گشته است. این برداشت قرار بود تا به‌نحو توأمان نیز دارای هر دو خصلت «موضوعه بودن» و ضامن آزادی بودن قانون برخوردار از ضمانت اجرا باشد. تصمیمات متغیر قانون‌گذار سیاسی موجب شد تا مطالبه مشروعیت بخشی به چنین تصمیماتی برای پایبند کردن خصلت «موضوعه بودن قانون» (پشت گرمی و اٹکای هنجارها به تهدید مجازات دولتی) مطرح شود. درون‌مایه مطالبه یادشده این بود که قانون مصوب موضوعه باید به‌نحو یکسانی متضمن خودمختاری و خودبنیادی تمامی اشخاص حقوقی باشد و رویه دموکراتیک قانون‌گذاری نیز می‌بایست چنین مطالبه‌ای را محقق سازد. بدین ترتیب، مناسبتی درونی میان قابلیت اجباری شدن و تبدل‌پذیری قانون موضوعه



ما دانشگاهیان به‌طور معمول، قانون و سیاست را هم‌راستا و همراه با هم مورد استعمال قرار می‌دهیم، ولیکن به همان سان خو کرده‌ایم که «قانون و حکومت قانون» و «دموکراسی» را موضوعات علوم متفاوتی به حساب بیاوریم. علم حقوق سرورکارش با قانون است و علم سیاست با دموکراسی کار دارد و هر یک به شیوه خود با دولت مشروطه برخورد می‌کنند. اولی با نگرش هنجاری و دیگری از منظری تجربی. محققان حقوق و دانشمندان علوم اجتماعی نیز آن هنگام که از نظرگاه و جایگاه ویژه خویش به موضوعات واحد توجه می‌نمایند، قانون و حکومت قانون را موضوعی متمایز از دموکراسی در نظر می‌گیرند. [به‌نحو روشن] دلایل مناسبی به نفع چنین نگرشی وجود دارد. خوبی به سود این نگاه موجود است. اقتدار سیاسی علی‌الاتصال، فارغ از نوع رژیم سیاسی، در چارچوب قانون اعمال می‌شود. با این حال، می‌توان وجود یک‌سری نظام‌های حقوقی را در نظر آورد که در آن‌ها قدرت سیاسی همچنان به حکومت قانون تن نداده باشد. همچنین ممکن است در جایی حکومت قانون وجود داشته باشد، اما نظام سیاسی باز هم دموکراتیک نباشد

اقتدار سیاسی
علی‌الاتصال، فارغ از نوع
رژیم سیاسی، در چارچوب
قانون اعمال می‌شود.
با این حال، می‌توان
وجود یک‌سری نظام‌های
حقوقی را در نظر آورد
که در آن‌ها قدرت سیاسی
همچنان به حکومت قانون
تن نداده باشد. همچنین
ممکن است در جایی
حکومت قانون وجود
داشته باشد، اما نظام
سیاسی باز هم دموکراتیک
نباشد

ایجاد می‌کند که وقتی قواعد مورد بحث می‌توانند در هر زمانی توسط قانون‌گذار سیاسی تغییر یابند، مشروعیت این قواعد مبتنی بر چه چیزی است؟ هنجارهای اساسی نیز تغییرپذیر هستند؛ و حتی هنجارهای پایه که قانون اساسی خود آن‌ها را غیرقابل تغییر اعلام نموده، می‌توانند پس از تغییر رژیم سرنوشتی مشابه سایر قوانین موضوعه پیدا کرده و منسوخ شوند. بنابراین اخلاق همواره قادر است با اشاره به ورطه «موقتی بودن» که قانون موضوعه را در بر دارد، آن را مورد نقادی قرار دهد مگر اینکه کسی بتواند بنیاد این قانون را بر یک قانون طبیعی دینی متافیزیکی واقع کند. وقتی قانون موضوعه موقت در یک سلسله مراتب قانونی قرار گیرد، تابع یک قانون اخلاقی معتبر و ابدی می‌شود و از آنجا جهت‌گیری‌های نهایی خود را دریافت می‌کند. اما واقعیت این است

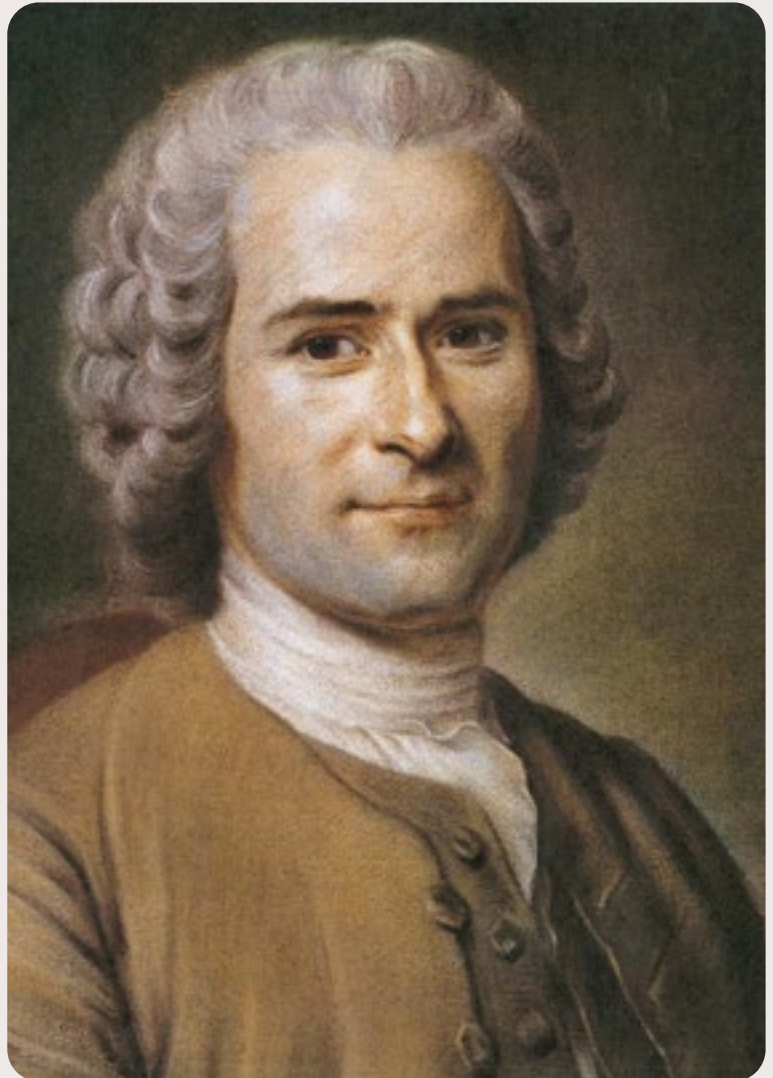


برقرار شد. روشی برای قانون‌گذاری که تولیدکننده مشروعیت است. لذا، از منظری هنجاری مناسبیتی مفهومی - و نه صرفاً یک مناسبت تصادفی تاریخی - میان قانون و دموکراسی و میان نظریه حقوقی و نظریه دموکراتیک وجود دارد. در نگاه اول، شاید استدلال فوق شبیه به یک حقه فلسفی به نظر برسد. اما حقیقت این است که این مناسبت درونی، عمیقاً در پیش‌فرض‌های اجرای روزمره قانون توسط ما ریشه دارد، زیرا در شیوه‌ای که از مجرای آن خصیصه «معتبر بودن» به قانون ضمیمه می‌شود، واقعیت ضمانت اجرای حقوقی دولت با نیروی مشروعیت بخش شکلی از فرآیند قانون‌گذاری درهم آمیخته است که مدعی است چون آزادی را تضمین می‌کند پس عقلانی است. این امر، در دوگانگی خاصی پدیدار می‌گردد که قانون از طریق آن خود را به مخاطبانش عرضه کرده و خواستار پیروی و اطاعت آن‌هاست؛ بدین معنا که مخاطبان خود را آزاد می‌گذارد تا به یکی از این دو راه با قانون مواجه شوند:

۱. آن‌ها می‌توانند هنجارها را صرفاً همانند قیودی واقعی بر آزادی خود تلقی کنند و رویکردی استراتژیک اتخاذ کرده و به محاسبه عواقب قانون‌شکنی محتمل پردازند؛
۲. آن‌ها می‌توانند با رویکردی نمایشی به تبعیت از قوانین موضوعه پردازند، البته تبعیت فاقد توقیر و احترام و به منظور تمتع از پیامدهای ساختاری برآمده از اراده عمومی که مدعی مشروعیت است. کانت این نکته را با مفهوم خاص خود از «قانونیت»^۱ بیان کرده است که رابطه میان این دو لحظه^۲ را روشن می‌کند. دو لحظه‌ای که بدون آن‌ها منطقاً نمی‌توان تبعیت حقوقی را انتظار داشت. هنجارهای قانونی باید چنان ساخته شوند که به‌طور توأمان بتوان به دو صورت متفاوت به آن‌ها نگاه کرد. هم به‌عنوان قوانین اجبارکننده و هم به‌عنوان قوانین آزادی. این دو وجه، درون‌مایه فهم ما از قانون مدرن هستند؛ ما اعتبار یک هنجار حقوقی را هم‌راستای با این توضیح می‌دانیم که دولت قادر است به‌طور هم‌زمان «اجرای عینی قانون» و «قانون‌گذاری مشروع» را تضمین کند و بنابراین، از سویی قانونیت رفتار در معنای اطاعت میانگین جامعه را تضمین کند که در صورت نیاز می‌تواند مستظهر به مجازات شود؛ و از سوی دیگر، مشروعیت خود قاعده را تأمین نماید که باید همواره اطاعت از هنجار بدون دارا بودن احترام معقول برای قانون را ممکن سازد. البته، این نکته بلافاصله خارخار این پرسش را در ذهن

محدودیت‌های قانونی بر آزادی‌های فردی است. این امتیاز اساسی حقوق بر تکالیف با مفاهیم مدرنی نظیر «شخص حقوقی» و «اجتماع حقوقی» توضیح داده شده است. جهان اخلاقی که از لحاظ فضای اجتماعی و زمان تاریخی نامحدود است، شامل همه اشخاص طبیعی در مجموعه حیاتی-تاریخی آن‌هاست. اخلاق خود موجب صیانت از تمامیت اشخاص کاملاً یگانه^۴ می‌شود. در مقابل، اجتماع حقوقی که همواره موقوف به مکان و زمان است، از تمامیت اعضای خود دقیقاً تا اندازه‌ای پاسداری می‌کند که واجد مقام مصنوع برخورداران حقوق باشند. از همین روی، ارتباط و تناسب میان قانون و اخلاق بیش از تبعیت، یک رابطه مکمل است. اگر به مقایسه گستره این دو ساحت پردازیم، خواهیم دید که همین نکته صادق است. موضوعاتی که تنظیم قانونی را ایجاب می‌کنند هم‌زمان گستره‌ای تنگ‌تر و نیز فراخ‌تر از دغدغه‌های اخلاقی متناظر دارند: گستره آن‌ها تنگ‌تر است چرا که تنظیم قانونی تنها به وجه بیرونی آدمی، یعنی رفتارهای قابل اجبار دسترسی دارد؛ گستره آن‌ها فراخ‌تر است، زیرا قانون به‌منزله صورت سازمان‌دهنده سیاست نه تنها به تنظیم تعارضات بیناشخصی، بلکه همچنین به پیگیری اهداف سیاسی و اجرای سیاست‌ها وابسته است. لذا، تنظیمات قانونی نه تنها با پرسش‌های اخلاقی در معنای باریک آن، بلکه همچنین با پرسش‌های پراگماتیک و تجویزی و ایجاد مصالحه میان منافع متعارض تلاقی دارد. علاوه بر این، مشروعیت مورد ادعای هنجارهای قانونی، برخلاف اعتبار هنجاری کاملاً آشکار محدود هنجارهای اخلاقی، بر دلایل مختلف و متعددی استوار است. عمل قانون‌گذارانه موجه‌سازی، وابسته به شبکه‌ای پیچیده از گفتمان‌ها و مذاکرات است و نه صرفاً به گفتمان اخلاقی.

ایده سلسله‌مراتب قوانین^۵ که در رویکرد حقوق طبیعی مطرح می‌شود، در سطوح مختلف گمراه‌کننده است. قانون به‌مثابه مکمل کارکردی اخلاق امری قابل فهم‌تر است. قانون به‌منزله امری واجد اعتبار موضوعه که به‌نحوی مشروع وضع شده و در داوری به کار بسته می‌شود، قادر است نسبت به اخلاقی که کاملاً بر وجدان فردی استوار است، شخصی را که خواستار داوری و عمل اخلاقی است، از تکالیف قابل توجه شناختی، انگیزشی و سازمانی رها کند. قانون می‌تواند ضعف یک اخلاق به‌شدت تکلیف‌گرا را پوشش دهد، اخلاقی که اگر ما از



که در جوامع متکثر فعلی جهان‌بینی‌های وحدت‌بخش و آموزه‌های جامع‌الزام‌آور چنان دچار اضمحلال شده‌اند که تنها آنچه برای ما به جا مانده نوعی اخلاق وجدان‌پساستنی است. با این حال، قانون مدرن، به‌واسطه ویژگی‌های شکلی خود در برابر کنترل مستقیم چنین اخلاقی نیز مقاومت می‌کند.

ارتباط مکمل‌گونه قانون موضوعه و اخلاق خودبنیاد نظام‌های حقوقی مدرن بر پایه حقوق فردی بنا شده‌اند. آن دسته حقوقی از این ویژگی برخوردار است که با روشی به‌دقت محدود شده، اشخاص حقوقی را از تعهدات اخلاقی رها می‌کنند. قانون مدرن به‌مثابه یک کل، با معرفی حقوقی که به عاملان مطابق با ترجیحات شخصی آن‌ها، آزادی عمل اعطا می‌کنند، به‌اجرا درآورنده این اصل است که هر چه به‌تصریح ممنوع نشده، آزاد است. در حالی که در اخلاق، نوعی تناسب ذاتی میان حقوق و تکالیف وجود دارد، تکالیف قانونی نتیجه حقوق است یعنی صرفاً ناشی از اعمال محدودیت‌های قانونی بر آزادی‌های فردی است

◇
قانون مدرن به‌مثابه یک کل، با معرفی حقوقی که به عاملان مطابق با ترجیحات شخصی آن‌ها، آزادی عمل اعطا می‌کنند، به‌اجرا درآورنده این اصل است که هر چه به‌تصریح ممنوع نشده، آزاد است. در حالی که در اخلاق، نوعی تناسب ذاتی میان حقوق و تکالیف وجود دارد، تکالیف قانونی نتیجه حقوق است یعنی صرفاً ناشی از اعمال محدودیت‌های قانونی بر آزادی‌های فردی است



حقوقی که باید در نسبت با دیگران رعایت نمایند.

میانجی‌گری حاکمیت مردمی و حقوق بشر بدین سبب، چیز عجیبی نیست که نظریات مدرن حقوق طبیعی مسئله مشروعیت را از یک طرف با ارجاع به اصل حاکمیت مردمی و از طرف دیگر با ارجاع به حاکمیت قانون به مثابه ضامن حقوق بشر پاسخ بگویند. اصل حاکمیت مردمی در قالب حقوق ارتباط و مشارکت بیان می‌شود که خودمختاری عمومی شهروندان را تضمین می‌کند؛ حاکمیت قانون در قالب آن دسته از حقوق بنیادین کلاسیک بیان می‌شود که ضامن خودمختاری اعضای جامعه هستند بنابراین قانون به مثابه ابزاری برای حمایت برابر از خودمختاری خصوصی و عمومی مشروعیت می‌یابد. قطع یقین، می‌توان ابراز داشت که فلسفه سیاسی هرگز واقعاً قادر به ایجاد تعادل میان حاکمیت مردمی و حقوق بشر یا میان و «آزادی باستانی» و «آزادی متأخرین» نبوده است. فرض این است که تحقق عینی خودمختاری سیاسی شهروندان در نظم خودجوش نوعی از اجتماع ظهور می‌یابد که از طریق اراده حاکمیتی، مردم به وضع قوانین خود می‌پردازند. از سوی دیگر، خودمختاری خصوصی شهروندان بنا به فرض، شکل خود را از آن دسته از حقوق پایه‌ای کسب می‌کند که حاکمیت قانون برابر یا برابری در مقابل حاکمیت قانون را تضمین می‌کند. وقتی بدین شکل موضوع صورت‌بندی شود، آنگاه تقریر و تحقق هر یک از این دو ایده می‌تواند به بهای از دست رفتن ایده دیگر باشد. بدین ترتیب، در نظریات مدرن حقوق طبیعی اصالت متقابل این دو ایده که به لحاظ شهودی محتمل و مطلوب بود از دست می‌رود. جمهوری خواهی که ریشه آن به ارسطو و اومانیسیم سیاسی رنسانس بازمی‌گردد، همواره خودمختاری عمومی شهروندان را بر آزادی‌های ماقبل سیاسی اشخاص خصوصی تقدّم بخشیده است. لیبرالیسم که به اندیشه‌های جان لاک بازمی‌گردد، بر خطر استبداد اکثریت تأکید کرده و تقدّم حقوق بشر را مبنای اندیشه‌ورزی خود قرار می‌دهد. مطابق نگاه جمهوری خواهان، حقوق بشر مشروعیت خود را مدیون خویش‌نگری اخلاقی و خودتعیین‌بخشی حاکمیتی هستند که به واسطه وجود اجتماع سیاسی قابلیت امکان می‌یابند. در تلقی لیبرالی، چنین حقوقی، از همان ابتدا مبنای مشروعی را مهیا می‌سازند که مانع دست‌اندازی اراده حاکمیتی به حوزه غیرقابل دست‌اندازی آزادی

منظر نتایج تجربی به قضاوت آن بنشینیم تنها می‌تواند به نتایجی از لحاظ شناختی نامتعیّن و از منظر انگیزشی غیرقابل اتکا منجر شود. طبیعتاً، این امر نمی‌تواند قانون‌گذاران و قضات را از دغدغه هماهنگی قانون با اخلاق رها سازد. اما از سوی دیگر، تنظیمات قانونی چنان انضمامی هستند که نمی‌توانند تنها از طریق سازگاری‌شان با اصول اخلاقی واجد مشروعیت گردند. اما اگر قانون موضوعه مشروعیت خود را از یک قانون اخلاقی عالی‌تر کسب نکند بنابراین مبنای مشروعیت آن چیست؟ قانون نیز همچون اخلاق حافظ خودبنیادی و خودمختاری همگانی و برابر افراد دانسته می‌شود و لذا باید اثبات کند که واجد مشروعیت ناشی از تضمین آزادی افراد است. با این حال، جالب است که خصلت موضوعه بودن قانون، به نحوی خاص، خودمختاری را ناچاراً به دو بخش منقسم می‌کند در حالی که چنین تقسیم‌بندی‌ای در اخلاق وجود ندارد. خویش‌تحقق اخلاقی در نزد کانت به مثابه تکلیفی شخصی که بر عهده هر شخص قرار دارد، مفهومی واحد است. بدین معنا که شخص تنها به پیروی از هنجارهایی می‌پردازد که یا شخصاً بر پایه قضاوت منصفانه شخصی وضع کرده و یا مطابق با داوری مشترک با سایر اشخاص وضع شده است. با این حال، ویژگی الزام‌آور هنجارهای قانونی تنها ناشی از فرآیندهای شکل‌گیری عقاید و اراده نیست، بلکه همچنین برآمده از تصمیمات مقامات قانون‌گذار و مجری قانون است که به نحوی الزام‌آور برای جمیع اشخاص وضع می‌شوند. این وضعیت به لحاظ مفهومی، تمایز نهادن میان نقش مقامات قانون‌گذار و داوری‌کننده و متابعت‌کنندگان قانون موضوعه را ضروری می‌سازد. خودمختاری که در حیطه اخلاق تنها و یگانه است، در حیطه حقوق تنها در قالب دوگانه خودمختاری «خصوصی» و «عمومی» می‌تواند نمایان شود. با این حال، بایستی به صورتی میان دو لحظه نسبت برقرار کرد که یک شکل از خودمختاری شکل دیگر را تحت الشعاع قرار نداده و دچار فروکاست نکند. هرکدام از دو شکل خودمختاری، آزادی‌های فردی شخص به مثابه تابع حقوق خصوصی و خودمختاری عمومی شخص به مثابه شهروند، شکل دیگر را ممکن می‌سازد. این رابطه متقابل از طریق این ایده بیان می‌شود که اشخاص حقوقی در اعمال حقوق مدنی خویش تا آنجایی می‌توانند خودمختار باشند که خویش‌تن را صرفاً به مثابه وجدان آن حقوق‌درک کنند،

بازی، نظام‌های حقوقی فاقد حکومت قانون دارند و حکومت قانون نیز می‌تواند در غیاب اشکال دموکراتیک اعمال اراده سیاسی حی و حاضر باشد. تنها در چارچوب دولت‌های مشروطه است که هر دوی این‌ها در کنار یکدیگر حضور دارند. با وجود این، اگر قصد داشته باشیم درباره نگره فلسفه حقوق سخن بگوییم وجود این دلایل تجربی، برای توجیه تقسیم کار در تحلیل دو موضوع یادشده، هرگز متضمّن این نیست که حکومت قانون بدون دموکراسی قابلیت امکان و اعمال باشد

ویژگی الزام‌آور هنجارهای قانونی تنها ناشی از فرآیندهای شکل‌گیری عقاید و اراده نیست، بلکه همچنین برآمده از تصمیمات مقامات قانون‌گذار و مجری قانون است که به نحوی الزام‌آور برای جمیع اشخاص وضع می‌شوند. این وضعیت به لحاظ مفهومی، تمایز نهادن میان نقش مقامات قانون‌گذار و داوران کننده و متابعت‌کنندگان قانون موضوعه را ضروری می‌سازد

فردی می‌شود. به یقین، روسو و کانت، در نگرش خود از خودمختاری شخص حقوقی، به دنبال وحدت اراده حاکمیتی و عقل عملی بودند، چنان‌که حاکمیت مردمی و حقوق بشر به نحو متقابل یکدیگر را تفسیر کنند. اما حتی این دو تن نیز نتوانستند حق «اصالت متقابل» این دو ایده را چنان‌که بایسته و ضرور است ادا کنند. روسو بیشتر قرائتی جمهوری خواهانه و کانت خوانشی لیبرال داشت. آن‌ها شهودی را که می‌خواستند صورت‌بندی مفهومی کنند، فراموش کردند: ایده حقوق بشر که در قالب حق بر آزادی‌های فردی برابر بیان می‌شود، نباید به عنوان مانعی بیرونی بر قانون‌گذار حاکم تحمیل شود و نباید به مثابه ضرورت کارکردی اهداف قانون‌گذارانه صرفاً نقشی ابزاری یابد. بیان و صورت‌بندی درست این شهود کمک می‌کند تا رویه دموکراتیک که تنها فراهم‌آورنده نیروی

مشروعیت‌بخش برای فرآیند قانون‌گذاری است، در بستر پلورالیسم اجتماعی و ایدئولوژیک و از منظری گفتمانی-نظری دیده شود. اینجا من اصلی را مفروض می‌گیرم که نمی‌توانم درباره آن به‌طور مفصل سخن بگویم، یعنی این اصل که هر تنظیمی می‌تواند مدعی مشروعیت شود، اگر و تنها اگر همه کسانی که به‌طور بالقوه تحت تأثیر آن هستند، بتوانند پس از مشارکت در گفتمان‌هایی عقلی^۶ رضایت خود را نسبت به آن اعلام کنند. حال اگر این گفتمان‌ها و همچنین فرایندهای مذاکره جمعی که منصفانه بودن آن‌ها بر فرایندهایی برهانی استوار است، بتوانند همچون محملی برای ایجاد اراده سیاسی مستدل باشند، آنگاه پیش‌فرض معقولیت که بنا به فرض مبنای روند دموکراتیک در آن قرار دارد، سرانجام در یک توافق ارتباطی دقیق و مفصل تحقق می‌یابد. این پیش‌فرض، وابسته به شرایطی است



این ایده باطل خواهد شد. هم‌زمان فرد نباید از یاد برد که وقتی شهروندان نقش شریک قانون‌گذاران را پیدا کنند، آنگاه دیگر در انتخاب میانجی شکل بخشیدن به خودمختاری فردی خود نمی‌توانند آزاد باشند. مشارکت در قانون‌گذاری تنها به‌مثابه تبعیت‌کنندگان قانون ممکن است؛ دیگر در توان آن‌ها نیست که عزم آن را داشته باشند که اراده خود را به چه شیوه و روشی ابراز بدارند. ایده دموکراتیک خودقانون‌گذاری بایستی اعتبار خود را تنها در میانجی «قانون» بیابد. با این حال، وقتی که شهروندان در پرتو اصل گفتمان بخواهند در خصوص مشروعیت قانونی که وضع کرده‌اند به داوری بنشینند، این کار را ذیل پیش‌فرض‌های ارتباطی انجام می‌دهند که باید خود در قالب حقوق مدنی قانوناً نهادمند شده باشند و برای وقوع چنین نهادمندی‌ای که قانونی مخصوصی باید موجود باشد. اما برای وضع حقوقی به‌صورتی ایجاد شود که به‌عنوان برخورداران حقوق فردی عضوی از اجتماع داوطلبانه شهروندان باشند و در زمان ضرورت قادر باشند تا به‌نحو مؤثر در مقام مطالبه حقوق خویش برآیند. به‌طور کلی، هیچ قانونی بدون خودمختاری خصوصی اشخاص وجود نخواهد داشت. در نتیجه، بدون وجود حقوق پایه‌ای که تضمین‌کننده حقوق شهروندان باشد هیچ میانجی‌ای نیز در کار نخواهد بود که شرایط لازم را برای استفاده شهروندان، به‌مثابه اعضای دولت، از خودمختاری خود فراهم آورد. به همین خاطر، خودمختاری خصوصی و عمومی به‌طور مشترک یکدیگر را فرض می‌گیرند به‌نحوی که نه حقوق بشر و نه حاکمیت مردمی نمی‌توانند مدعی تقدّم و اولویت بر دیگری باشند. این نکته، بیانگر این تصوّر است که از سوی شهروندان تنها در صورتی می‌توانند از خودمختاری عمومی خود بهره‌برند که بر مبنای حمایت برابر، از خودمختاری خصوصی‌شان به‌قدر کافی مستقل باشند. اما همچنین از سوی دیگر، آن‌ها تنها در صورتی قادرند به تنظیم رضایت مبتنی بر خودمختاری خویش نائل شوند که از خودمختاری سیاسی‌شان به‌عنوان شهروندانی آزاد به‌نحو مناسب و درخوری استفاده کنند. این رابطه درونی میان حاکمیت قانون و دموکراسی در طی سال‌ها به‌جهت رقابت و هم‌چشمی میان الگوهای حقوقی که تا به امروز چیرگی داشته‌اند، پنهان مانده است. الگوی حقوقی لیبرال از طرف جامعه‌ای اقتصادی

که ذیل آن‌ها می‌توان به‌طور قانونی، اشکال ارتباطی ضروری برای قانون‌گذاری مشروع را نهادمند ساخت. در این صورت، رابطه درونی مطلوب میان حقوق بشر و حاکمیت مردمی در صورتی تأمین می‌شود که خود حقوق بشر تأمین‌کننده پیش‌نیاز نهادمندی قانونی کنش مدنی استفاده عمومی از آزادی ارتباط باشند. حقوق بشر که به‌لحاظ قانونی اعمال حاکمیت مردمی را ممکن می‌سازند نمی‌توانند همچون قیدی بیرونی بر این عمل تحمیل شوند. آنچه پدیدآورنده شرایط است نباید با چنان قیودی خلط شود. طبیعتاً، این تحلیل در ابتدا تنها برای آن دسته از حقوق مدنی، به‌طور خاص حقوق ارتباط و مشارکت پذیرفتنی است که اعمال خودمختاری سیاسی را تضمین می‌کنند. تحلیل فوق برای حقوق بشر کلاسیک که تضمین‌کننده خودمختاری خصوصی شهروندان است، کمتر پذیرفتنی به نظر می‌رسد. اینجا ما حقوق بنیادین را معادل اعلا درجه ممکن «آزادی‌های فردی برابر» می‌دانیم. اگرچه همچنین آن را شامل حقوق پایه نیز که سازنده وضعیت عضویت در یک دولت و فراهم‌آورنده حمایت قانونی جامع از فرد هستند، به‌شمار آوریم. این حقوق که قرار است تضمین‌کننده فرصتی برابر برای همگان باشد تا به‌دنبال اهداف و نگرش‌های خصوصی خویش از خیر برونند، واجد ارزشی ذاتی هستند، یا حداقل نمی‌تواند به ارزش ابزاری برای شکل‌گیری اراده دموکراتیک فروکاسته شوند. ما تنها در صورتی حق این شهود را که آزادی‌های کلاسیک و حقوق سیاسی دارای اصالت متقابل هستند، به‌نحو شایسته ادا خواهیم کرد که به‌طور دقیق‌تر به تشریح این مبحث پردازیم که حقوق بشر به‌لحاظ قانونی، عمل خودتحقق‌بخشی شهروند را ممکن می‌سازند. من اکنون به‌نحو دقیق‌تری این گزاره را موردبررسی قرار می‌دهم.

ارتباط بین خودمختاری خصوصی و عمومی هر چقدر هم که حقوق بشر دارای شالوده استوار و محکمی باشد، باز هم نمی‌توان به‌نحو پدرسالارانه آن‌ها را به یک حاکم تحمیل کرد. در واقع، ایده خودمختاری قانونی شهروندان واجد این امر ضروری است که مکلفان به قانون توأمان خود را به‌عنوان واضعان آن فهم کنند اما اگر قانون‌گذار دموکراتیک مکلف به کشف حقوق بشر باشد، چنان که گویی این حقوق واقعیت‌های اخلاقی (پیشینی) هستند که تنها لازم است کسی آن‌ها را در قالب قانون موضوعه تصویب کند، آنگاه



ایده دموکراتیک خودقانون‌گذاری بایستی اعتبار خود را تنها در میانجی «قانون» بیابد. با این حال، وقتی که شهروندان در پرتو اصل گفتمان بخواهند در خصوص مشروعیت قانونی که وضع کرده‌اند به داوری بنشینند، این کار را ذیل پیش‌فرض‌های ارتباطی انجام می‌دهند که باید خود در قالب حقوق مدنی قانوناً نهادمند شده باشند و برای وقوع چنین نهادمندی‌ای که قانونی مخصوصی باید موجود باشد



داشت. آشکار است که تلاش‌های انجام‌شده در راستای بهبودی شرایط واقعی زندگی و ارتقای توانایی، نباید منجر به «عادی‌سازی» نوعی از مداخلات شود که به نوعی دیگر، مجدداً منافع فرضی پیگیری یک زندگی خودمختار را محدود نماید. تحولات بعدی دیالکتیک میان برابری حقوقی و عینی نشان داده که هر دو الگوی حقوقی، به‌طور برابر به تصویری تولیدمحور^۱ از یک جامعه اقتصادی ملتزم هستند که مبتنی بر سرمایه‌سالاری صنعتی است. این جامعه بنا به فرض، به‌صورتی عمل می‌کند که انتظار عدالت اجتماعی می‌تواند با تضمین امکان اینکه هر فرد به پیگیری زندگی خود بر مبنای دیدگاهی که از خیر و سعادت دارد، تأمین می‌شود. تنها نکته محل بحث در میان این دو الگو این است که آیا خودمختاری خصوصی امکان دارد تا به‌نحوی شایسته و درست از رهگذر آزادی‌های منفی^۲ تأمین شود، یا آیا شرایط لازم برای خودمختاری خصوصی باید از طریق تأمین حقوق رفاهی تضمین شوند یا خیر؟ با این حال در هر دو مورد، بحث از رابطه درونی میان خودمختاری خصوصی و عمومی نادیده گرفته می‌شود.

مثال سیاست فمینیستی برابری

تأمیل دارم تا در بخش پایانی، سیاست فمینیستی برابری را مورد واکاوی قرار داده تا نشان دهم که سیاست‌ها و استراتژی‌های حقوقی تا زمانی که محدود به تضمین خودمختاری خصوصی و نادیده گرفتن چگونگی ارتباط حقوق فردی اشخاص خصوصی به خودمختاری عمومی شهروندان مشارکت‌کننده در قانون‌گذاری بمانند، بدون هیچ راه‌چاره‌ای میان الگوهای متداول سرگردان خواهند ماند؛ زیرا در تحلیل نهایی تبعیت‌کنندگان حقوق خصوصی نمی‌توانند حتی از آزادی‌های فردی برابر بهره‌مند شوند اگر خود، به‌طور مشترک خودمختاری مدنی‌شان را برای:

۱. تعیین روشن علایق و ملاک‌های موجه
۲. توافق بر جنبه‌های مرتبطی که تعیین می‌کنند چه زمانی با موارد مشابه باید رفتاری مشابه و با موارد متفاوت، رفتاری متفاوت داشت، اعمال نگردانند.

در آغاز هدف سیاست‌های لیبرال فارغ از نتیجه‌ای که در پی داشتند، آزادی و رهایی کسب موقعیت اجتماعی از هویت جنسی و تضمین فرصت‌های برابر برای زنان در رقابت برای شغل، به رسمیت شناخته شدن اجتماعی، آموزش، قدرت سیاسی و غیره بود. با

برگزیده می‌شود که از طریق حقوق خصوصی -بیش از هر چیز از طریق حقوق مالکیت و آزادی قراردادی - به نهادمندی خود پرداخته و به عملکردهای خودانگیزته بازار وانهاده شده است. این جامعه حقوق خصوصی مناسب خودمختاری آن دسته از تبعیت‌کنندگان قانون است که در مقام مشارکت‌کنندگان در بازار، تقریباً به‌طور عقلانی، طرح‌ها و نقشه‌های زندگی شخصی خویش را دنبال می‌کنند. این مدل از جامعه با این انتظار هنجاری ارتباط دارد که عدالت اجتماعی می‌تواند از طریق تضمین یک چنین شرایط قانونی منفی و تنها به‌واسطه مرزبندی حوزه‌های آزادی فردی تحقق یابد. نقد این فرض به پیدایش مدل رفاه اجتماعی منجر گردید. محل اعتراض روشن است: اگر آزادی «قدرت داشتن و کسب کردن» ضمانت‌کننده عدالت اجتماعی دانسته شود، آنگاه برابری در توان حقوقی باید وجود داشته باشد. با این حال، حقیقت این است که نابرابری‌های گسترده در قدرت اقتصادی و دارایی‌های مالی و شرایط زندگی بیش از پیش پیش‌شرط‌های واقعی برای برابری فرصت در استفاده مؤثر از قوای حقوقی مساوی را نابود کرده است. اگر لیبرال‌ها قصد داشته باشند مانع تبدیل درون‌مایه هنجاری برابری حقوقی به ضد آن شوند، آنگاه انجام دو اصلاح ضروری است. از سویی، هنجارهای موجود حقوق خصوصی باید به‌طور مجزا مشخص شوند و از سوی دیگر، حقوق اجتماعی بنیادین باید شناسایی شوند، حقوقی که بنیاد مطالبه توزیع عادلانه‌تر ثروت به‌واسطه زندگی اجتماعی و حمایت مؤثرتر علیه خطرات ایجادشده به‌واسطه زندگی اجتماعی قرار می‌گیرند. البته، رویکرد حقوقی رفاه اجتماعی نیز به‌نوبه خود اثرات جانبی ناخواسته‌ای از جمله پدرسالاری رفاهی

در حوزه‌هایی از حقوق که ناظر به فمینیسم هستند، پدرسالاری رفاهی معنایی تحت‌اللفظی یافته تا آن حد که قانون‌گذاری و دادرسی نیز مطابق با الگوهای سنتی تفسیر صورت‌بندی می‌شوند و از همین روی در خدمت تقویت و تحکیم کلیشه و انگاره‌های جنسیتی موجود هستند. طبقه‌بندی نقش‌ها و تفاوت‌های خاص جنسیتی، تحت تأثیر سطوح بنیادین خودشناسی فرهنگی هر جامعه است



جامعه است. فمینیسم رادیکال در حال حاضر تنها توانسته است ما را نسبت به خصایص خطاپذیری این خودآگاهی مطلع کند، فهمی که به‌طور اساسی، مورد اعتراض قرار گرفته و محتاج بازنگری است. فمینیسم رادیکال به‌درستی تأکید دارد که تفسیر مناسب از نیازها و معیارها موضوعی است که باید در حوزه سیاست عمومی به‌گفت‌وگوی عمومی گذارده شود. در چنین فضایی است که شهروندان باید به آشکارگردانی وجوهی بپردازند که تعیین‌کننده این است که کدامین تفاوت‌ها میان تجربه‌ها و موقعیت‌های زندگی گروه خاصی از مردان و زنان سازگار و همساز با فرصت‌های برابر برای اعمال آزادی‌های فردی آن‌ها است. بدین جهت، نزاع موجود بر سر موقعیت برابر زنان، مثالی به نسبت مناسبی از نیاز به تغییر الگوی حقوقی است. نزاع میان دو الگوی فوق - خودمختاری اشخاص حقوقی از طریق آزادی‌های فردی برای رقابت خصوصی بهتر تضمین می‌گردد یا از رهگذر حقوق همگانی تضمین‌شده برای تابعان بروکراسی‌های رفاهی؟ - با انتخاب یک رویکرد رویه‌مدارانه از قانون از حیز انتفاع خارج می‌شود. مطابق این رویکرد، روند دموکراتیک می‌بایست خودمختاری خصوصی و عمومی را به‌طور هم‌زمان تضمین کند: حقوق فردی که بناست ضامن خودمختاری زنان در دنبال کردن زندگی موردپسندشان در حوزه خصوصی باشد، نمی‌تواند به‌نحو خوبی صورت‌بندی شود، مگر اینکه افراد تأثیرپذیرفته، خود در بدایت امر، ابعاد مرتبط به رفتار برابر یا نابرابر در موارد فرضی را در بستر گفت‌وگوی عمومی صورت‌بندی و توجیه کنند. خودمختاری خصوصی شهروندان برخوردار از حق برابری تنها از این طریق تضمین می‌شود که شهروندان به‌صورتی فعالانه به اعمال خودمختاری مدنی خویش مبادرت ورزند.

این وجود، برابری صوری که تا حدی محقق شد، تنها به‌وضوح بیشتر این نکته منتهی شد که چگونه زنان در واقعیت همچنان با رفتاری نابرابر روبرو هستند. پاسخ سیاست‌های رفاه اجتماعی به این موضوع، به‌ویژه در حوزه‌های حقوق اجتماعی، کار و خانواده، تصویب مقررات خاصی در مسائلی همچون بارداری و مراقبت از کودکان یا اعسار در هنگام طلاق بود. در این میان، مخاطب نقد فمینیستی نه‌تنها مطالبات بدون پاسخ بلکه همچنین پیامدهای دوگانه برنامه‌های رفاهی است که به‌طور موفق اعمال شدند. برای نمونه، ریسک بالاتر زنان در از دست دادن مشاغل خود در نتیجه مقررات اجباری وضع شده، حضور بیشتر در طبقات درآمدی پایین، مسئله پروبلماتیک چپستی بهترین منافع کودک و به‌طور کلی، زنانه شدن روزافزون فقر. از دیدگاهی حقوقی، یکی از دلایل این تبعیض ایجادشده در کلی‌سازی بیش از اندازه طبقه‌بندی‌های مورد استفاده برای برچسب زدن موقعیت‌های اجتماعی و گروه‌های اشخاص آسیب‌پذیر است. زیرا این طبقه‌بندی اشتباه منجر به «عادی‌سازی» مداخلات در چگونگی اداره زندگی اشخاص می‌شود مداخلاتی که آنچه را که قرار بود حمایتگر و جبران‌کننده آسیب‌ها باشد به اشکال جدیدی از تبعیض تبدیل می‌کند. لذا، چنین حمایت‌های افراطی‌ای به‌جای آنکه به تضمین آزادی بینجامد، باعث سلب آن می‌شود. در حوزه‌هایی از حقوق که ناظر به فمینیسم هستند، پدرسالاری رفاهی معنایی تحت‌اللفظی یافته تا آن حد که قانون‌گذاری و دادرسی نیز مطابق با الگوهای سنتی تفسیر صورت‌بندی می‌شوند و از همین‌روی در خدمت تقویت و تحکیم کلیشه و انگاره‌های جنسیتی موجود هستند. طبقه‌بندی نقش‌ها و تفاوت‌های خاص جنسیتی، تحت تأثیر سطوح بنیادین خودشناسی فرهنگی هر

پی‌نوشت‌ها

1. autonomy
2. Legality
3. Moment
4. Einzelner
5. Rechten
6. co-originality
7. Rational discourses
8. Productivist
9. Freiheitsrechte





شاهزاده رضا پهلوی در معیت والاحضرت یاسمین پهلوی و شاهدختان نور و ایمان پهلوی.





بخش سوم

ارگانون

ارنست کاسیرر، آخرین فیلسوف نظام‌ساز در عصر فروپاشی
نظام‌های فلسفی-فرهاد آژمان
تاریخ اجتماعی ایده‌ها: ارنست کاسیرر و پس از او-پیتر گی
آیا دوران عقل گذشته است؟-فانیا از سالزبرگر





ارنست کاسیرر، آخرین فیلسوف نظام‌ساز در عصر فروپاشی نظام‌های فلسفی

فرهاد آژین

ارنست کاسیرر، فیلسوف نامدار یهودی-آلمانی، به‌واسطه ترجمه برخی از مهم‌ترین آثارش به فارسی، خوشبختانه در ایران فیلسوفی شناخته شده است. البته، کاسیرر را به‌غلط عمدتاً به‌عنوان مؤرخ ایده‌ها می‌شناسند و نه به‌عنوان یک فیلسوف آن هم از نوع نظام‌سازش. بسیار فراتر از مؤرخ ایده‌ها، اما، او یک فیلسوف نظام‌ساز در معنای کانتی و هگل‌ی کلمه بود. در واقع، می‌توان - و باید - او را آخرین فیلسوف نظام‌ساز تاریخ فلسفه از نوع کانت و هگل به‌شمار آورد؛ منتهی فیلسوف نظام‌سازی که اجزای سازنده نظام فلسفه‌اش را از تاریخ ایده‌ها اخذ می‌کند؛ آن هم نه صرفاً ایده‌هایی که در قلمرو فلسفه و توسط فیلسوفان مطرح شده‌اند، بلکه ایده‌هایی که دامنه طرح آن‌ها از قلمرو اسطوره تا علم گسترده است. در این آخرین نظام فلسفی ساخته‌شده در تاریخ فلسفه که مشتمل بر آثاری حجیم به‌ویژه فلسفه صورت‌های سمبلیک (در ۴ مجلد) است، کاسیرر تلاش خارق‌العاده خستگی‌ناپذیری داشته است تا تبیینی علی از سیر تاریخی پدیدار شدن پدیدارهای (Phenomena) گوناگون و ناهم‌سنخ و گاه حتی ناسازگار فرهنگ بشری اسطوره، هنر، فلسفه، علم و تکنولوژی - به دست دهد و نشان دهد که این پدیدارها، به‌رغم گوناگونی‌ها و ناهم‌سنخی‌ها و گاه حتی ناسازگاری‌هایشان، یک کلیت واحدند و رابطه‌ای درونی با هم دارند و در یک سیر تکاملی تاریخی از بطن هم سربرآورده‌اند. در این تبیین علی‌تاریخی، کاسیرر استدلال می‌کند که در تاریخ حیات بشر، تکنولوژی از بطن علم، علم از بطن فلسفه، فلسفه از بطن هنر و هنر از بطن اسطوره سر برآورده است و سرمنشأ همه این‌ها هم ذهن بشر است. در واقع، کاسیرر بحث می‌کند که همه پدیدارهای فرهنگ بشری - از اسطوره و هنر و فلسفه تا علم و تکنولوژی - جملگی معلول مواجهه ذهن بشر با جهان خارج‌اند. به‌عبارت دیگر، این پدیدارها معلول تلاشی هستند که بشر، با اتکا به ذهن خود، برای شناخت جهان خارج در حین مواجهه با آن جهان انجام می‌دهد. بر همین اساس، نظام فلسفی کاسیرر را می‌توان به‌نوعی پدیدارشناسی ذهن (Phenomenology of Mind) یا پدیدارشناسی شناخت (Phenomenology of Knowledge) انسان در فرآیند تاریخ خواند. از این زاویه، از نظر نگارنده، همچنان که پیش‌تر در مقاله‌ای با عنوان «اسطوره‌شناسی ارنست کاسیرر و آفت هگل» به‌تفصیل به تشریح آن پرداخته است* و لذا در اینجا نیازی به اطاله کلام در این خصوص نیست، کاسیرر فیلسوفی توّمان‌هگلی و کانتی است؛ بدین معنا که او، ابتدا به ساکن، بدون هرگونه موضع‌گیری ارزشی در برابر پدیدارهای گوناگون و ناهم‌سنخ و گاه حتی ناسازگار فرهنگ بشری، می‌کوشد تا نشان دهد که این پدیدارها بیان‌گر فرم‌ها یا صورت‌های گوناگون شناخت بشر از جهان خارج‌اند.

نگارنده می‌داند احتمالاً اولین نوشته از او است که به فارسی ترجمه می‌شود، به تشریح یکی از مهم‌ترین ریشه‌های همین غفلت کاسیرر می‌پردازد و آن «قصور او در ادا کردن حق مطلب درباره ابعاد اجتماعی ایده‌ها» است.

دومین مقاله ترجمه شده در این پرونده، «کانت، هگل و کاسیرر: ریشه‌های فلسفه صورت‌های سمبلیک»، نوشته دونالد فیلیپ ورنه، استاد تاریخ ایده‌ها در دانشگاه اموری آتلانتا و ویراستار جلد چهارم فلسفه صورت‌های سمبلیک کاسیرر با عنوان دوم متافیزیک صورت‌های سمبلیک است. در این مقاله، پروفیسور ورنه بحث می‌کند که برخلاف تصور غالب که کاسیرر را به واسطه تحصیل در دانشگاه ماربورگ زیر نظر هرمان کوهن یک فیلسوف نوکانتی می‌شمارد، آرای متأخر او، به ویژه در فلسفه صورت‌های سمبلیک از مفروضات بنیادی نوکانتیسم مکتب ماربورگ فراتر می‌روند و بیش‌تر ریشه در هگل دارند.

وسومین مقاله ترجمه شده در این پرونده با عنوان «روشنگری کاسیرر و منتقدان اخیر آن: آیا دوران عقل گذشته است؟» نوشته فانیاز سالزبرگر، استاد تاریخ اندیشه در دانشگاه هیفا، ضمن تأکید بر بداعت پژوهش کاسیرر درباره روشنگری، می‌کوشد تا به برخی انتقادها از نوع تفسیر خاص کاسیرر از فلسفه روشنگری پاسخ دهد.

نگارنده امیدوار است که ترجمه این سه مقاله، همراه با مقالاتی که پیش‌تر در پرونده ویژه کاسیرر به دبیری او منتشر شده‌اند**، در شناخت ابعاد مختلف نظام فلسفی کاسیرر برای خواننده فارسی مفید واقع شود.

* فرهاد سلیمان‌نژاد، «اسطوره‌شناسی ارنست کاسیرر و آفت هگل»، قلم‌پاران، شماره ۲۳، اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۹، صص ۱۴-۲۵. این مقاله در صفحه شخصی نگارنده در سایت آکادمیا به آدرس زیر در دسترس است: usc-ir.academia.edu/FarhadSoleimannejad

** با عنوان «فیلسوف روشنگری در عصر ظلمت»، بخش اول، مجله قلم‌پاران، شماره ۲۳، اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۹، صص ۱۱ تا ۵۶؛ بخش دوم، مجله قلم‌پاران، شماره ۲۴، صص ۵ تا ۲۲.

نقطه قوت نظام فلسفی کاسیرر همین است؛ اینکه تبیینی تاریخی-منطقی از فرآیند پدید آمدن صورت‌های گوناگون شناخت ذهنی بشر از جهان خارج به دست می‌دهد و این صورت‌ها را، به‌رغم گوناگونی‌ها و ناهم‌سنخی‌ها و گاه حتی ناسازگاری‌هایشان، بی‌آنکه مورد داوری ارزشی قرار دهد و مثلاً یکی را بر دیگری ارجح بشمارد، در یک کلیت یکپارچه که همان فرهنگ بشری است، به هم وصل می‌کند. با نگاه از چشم‌انداز پدیدارشناسی کاسیرر، هیچ‌یک از صورت‌های شناخت بشر بی‌هوده و علی‌السویه به نظر نمی‌رسند و از یک جایگاه شناخت‌شناسانه ویژه در کلیت تمدن انسانی برخوردار می‌شوند. به دیده احترام نگرستن به این کلیت یکپارچه، به‌منزله میراث فرهنگ بشری، من‌جمله به اسطوره



و صورت‌های تعالی‌یافته آن در قالب دین و فلسفه، به‌زعم نگارنده، مهم‌ترین ثمره تلاش سترگ کاسیرر در برساختن آن نظام فلسفی عظیم است. این نقطه قوت، اما، در عین حال، همچنان که نگارنده در مقاله فوق‌الذکر خود به نشانه تأکید بر آن انگشت گذاشته است، برعکس می‌تواند نقطه ضعف آن نیز باشد؛ از این‌رو که می‌تواند موجب شود ما از تبعات سوء و حتی ویرانگر صورت‌های شناختی بشر، به‌ویژه اسطوره و دین، در سپهر سیاست غافل شویم و این در مورد خود کاسیرر نیز صادق است؛ چرا که او،

به‌رغم سال‌ها تلاش نوعاً کانتی برای تشریح ساختار و مقولات پیشینی اسطوره، از احتمال برآمدن دوباره آن (به ویرانگرترین شکل ممکن) در عصر مدرن غافل شد. در واقع، کاسیرر رساله دوران‌ساز خود اسطوره دولت را در جبران همین غفلت خود به رشته تحریر درآورد که شرحی است از چگونگی برآمدن دوباره اسطوره‌های سیاسی جدید در قرن بیستم، منتهی بیش از ده سال پس از برآمدن ویرانگرترین آن‌ها، یعنی آدولف هیتلر. پیترو گئی، فیلسوف فقید و استاد مبرز تاریخ ایده‌ها در دانشگاه ییل، در مقاله «تاریخ اجتماعی ایده‌ها: ارنست کاسیرر و پس از او» که ترجمه فارسی آن در این پرونده آمده است و تا آنجا که





تاریخ اجتماعی ایده‌ها: ارنست کاسیرر و پس از او'

پیتزکی
مترجم: فرهاد آژمان

چند سال پیش، در محوطه دانشگاه کلمبیا، به‌طور اتفاقی با هربرت مارکوزه برخورد کردم. نسخه‌ای از رساله‌ای درباره انسان کاسیرر همراهش بود. خوش و بشی کرد و به کتاب در دستش اشاره نمود.

با همان تأکیدی که ویژگی شخصیتی خاص اوست، گفت: «گمان می‌کنم که این آدم تا کنون هیچ چیزی ننوشته است که سر تا پای آن عیب نباشد.»

این گفته تا مدت‌ها ذهن من را به خود مشغول داشت. من آن زمان ستایشگر کاسیرر فیلسوف و کاسیرر مورخ

بودم و هنوز هم هستم و بنابراین دوست داشتم داوری ماکوزه را به روحیه شیطانی برافروخته - *stetsverneint der Geist* - او، یا شاید به بیزاری‌ای که یک هگلی خوب علی‌القاعده نسبت به یک کانتی خوب احساس می‌کند نسبت دهم. باری، برای سال‌ها، نگرش مارکوزه به کاسیرر و نگرش من [به کاسیرر] در تضاد مطلق بودند. حال که فرصت زیادی برای مطالعه آثار کاسیرر به‌ویژه در تاریخ اندیشه داشته‌ام، درصدد ارائه دیدگاه‌هایی متفاوت، تلفیقی از این دو موضع مخالف هستم. استدلال خواهم کرد که کار کاسیرر به‌عنوان یک مورخ دستاوردی بزرگ اما معیوب بود. فوق‌العاده هوشمندانه، فوق‌العاده الهام‌بخش، اما غیرقانع‌کننده بود. گمان می‌کنم که این آدم تا کنون هیچ چیزی ننوشته است که سر تا پای آن حُسن نباشد.

کاسیرر

منکر این می‌شود که

میان تخیل و نظم، گسستی

چاره‌ناپذیر، ریشه‌ای و وخیم وجود

دارد. تخیل توهم محض نیست؛

محصولات آن مانند تردیدهای

همگام متغیر و غیرقابل پیش‌بینی

نیستند



که تاریخ را علم می‌نامند و کسانی که آن را هنر می‌نامند؛ بین کسانی که فکر می‌کنند تاریخ مطالعه واقعی و واقعیت‌های زمختی است که در جایی آن بیرون در جهان واقعی وجود دارند و منتظرند تا مانند سنگ‌ریزه‌های بی‌شمار ساحل جمع‌آوری شوند و کسانی که فکر می‌کنند تاریخ بازسازی خیالی گذشته‌ای آشفته است، یک نظم عقلانی تحمیل شده بر آشفتگی این جهانی؛ بین کسانی که فکر می‌کنند مورخ به حقایق جاودان دست می‌یابد و اینکه نظم او، در این معنا، پیش‌رونده است و کسانی که استدلال می‌کنند هر نسلی باید تاریخ را بازنویسی کند، زیرا تاریخ گذشتگان در احاطه و تحت تأثیر منظرها و پیش‌داوری‌ها و تعلقات طبقاتی و نگرانی‌های موقعیت و تعصبات مذهبی، قومی، یا ملی است. روایت کاسیرر حاکی از این است که هر دوی این‌ها ممکن است تا حدی محق باشند، اما تنها در نسبت با دریافتی وسیع‌تر، فراگیرتر و جامع‌تر از تاریخ. کاسیرر منکر این می‌شود که میان تخیل و نظم، گسستی چاره‌ناپذیر، ریشه‌ای و وخیم وجود دارد. تخیل توهم محض نیست؛ محصولات آن مانند تردیدهای هملت متغیّر و غیرقابل پیش‌بینی نیستند. تخیل ابزار ثابت کردن صرف نیز نیست. امر واقعی را بدون تخطی از آن تغییر شکل می‌دهد:

روش تاریخی کاسیرر- و همین روش اوست، بدان شکل که در نوشته‌های مایه‌ورس ماثول شده، که به اندازه خود آثارش توجه ما را به خود جلب می‌کند- بر سه دریافت و رویه کاملاً مرتبط مبتنی است. پیشنهاد می‌کنم که آن‌ها را عینیت تخیل^۱، اولویت کارکرد^۲، و اشتیاق به یکپارچگی^۳ بنامیم.

در متن خود، به مورد نخست -عینیت تخیل- از روی داستانی می‌پردازم که کاسیرر دوست داشت نقل کند: روزی او با هیلبرت، ریاضی‌دان بزرگ، در حال صحبت بود و در جریان آن گفت‌وگو، از او در مورد یکی از دانشجویانش پرسید. هیلبرت جواب داد: «خوب است. می‌دانید، او برای ریاضی‌دان شدن تخیل کافی نداشت. اما حالا شاعر شده و مشغول خوشگذرانی است.»^[۱] اما کاسیرر از این حکایت استفاده‌ای برای تاریخ بیرون نکشید، اما استفاده آن به‌جا و رهایی‌بخش است. پیام آن به درد رهایی‌محتمل از بحث بی‌پایانی می‌خورد که مورخان- مورخان اندیشه به‌اندازه دیگر مورخان- دست کم از زمان رانکه بدان مشغول بوده‌اند. و آن بحث بین پوزیتیویست‌ها و ایدئالیست‌ها است؛ بین کسانی



EDWARD GIBBON

THE HISTORY OF THE DECLINE AND FALL OF THE ROMAN EMPIRE



بین کارکردِ خلاقِ ذهن و نظمِ روش ارتباطی مثبت وجود دارد. به همین علت است که کاسیرر می‌تواند با تحسین، گفته‌گفته به اکرمان را نقل کرده، «تخیل به خاطر حقیقتِ واقعیت» را بستاید.^[۵]

موضع کاسیرر- و نوشته‌های معرفت‌شناختی او نشان می‌دهند که این روایت نه تنها ائتفاقی نیست، بلکه روشنگر آن موضع است- مورخ را از انتخابی مایوسانه رها می‌کند. تاریخ هم هنر است و هم علم، هم باثبات است و هم پیش‌رونده. مورخان، مانند دانشمندان، به درستی بر کارهای اسلاف خود تکیه می‌کنند؛ برخلاف دانشمندان، آثار کلاسیک مورخان اعتبار دائمی خود را حفظ می‌کنند. نتایج تاریخ عمومی هستند؛ آن‌ها را می‌توان تجزیه و تحلیل، بررسی و اصلاح کرد؛ یافته‌های تاریخ، همان روش‌های آن، به روی نقد و لذا به روی بهبود گشوده‌اند. با کشف اسناد جدید، با خلق کردن اسناد (یعنی، با تبدیل کردن اسناد به مواد تاریخی راهنما که قبلاً در نظر گرفته نمی‌شدند)، با اخذ روش‌های جدید از رشته‌های نزدیک، با کشف سوگیری‌هایی که تأثیرگذار هستند، مورخ جدید برتری تعیین‌کننده‌ای بر مورخ

پیشین دارد. تاریخ انحطاط و سقوط امپراتوری روم گیبون احتمالاً بزرگ‌ترین کتابی است که تا کنون دربارهٔ امپراتوری روم نوشته شده، اما دانشجوی تازه‌کار دیگر با آن آغاز نمی‌کند: مقام آن کتاب محفوظ است، مقام اصول ریاضیات نیوتن والا ولی منسوخ است.

اما دانشجوی تاریخ روم اگر با گیبون شروع نکند، حتماً باید با او تمام کند. اگر انحطاط و سقوط امپراتوری روم زمینه‌ساز کارآموزی او نباشد، باید نقطهٔ اوج آن باشد. این فقط شیوهٔ دیگری برای گفتن این است که تاریخ یک هنر است: شاهکاری جدید در تاریخ، مانند شاهکاری جدید در ادبیات، رابطهٔ همه را با هم دگرگون می‌کند.^[۶] علم، بنا به تعریف، جستجویی است بدون [در نظر گرفتن] آثار کلاسیک؛ اما تاریخ آثار کلاسیک خود را دارد: جنگ‌های پولوپونزی^۸، فرهنگ رنسانس در ایتالیا^۹ آن و جامعهٔ فنودال^{۱۰} آن هرگز منسوخ نخواهند شد.

با این حال- و در اینجا دوگانگی چشمگیر حرفهٔ مورخ نهفته است- آثار کلاسیک تاریخ ویژگی غریبی دارند. تلاش برای اصلاح کم‌دی الهی دانتی هیچ فایده‌ای ندارد، زیرا ما در نجوم بیشتر از دانتی می‌دانیم، یا شناخت قابل قبول‌تری نسبت به دانتی از نویسندگان کلاسیک روم داریم. بحث کردن علیه کم‌دی الهی هیچ فایده‌ای ندارد، حتی اگر در این بحث نکتهٔ زیادی باشد. اما در بحث کردن علیه تاریخ انحطاط و زوال روم گیبون یا ساختار سیاست در زمان به سلطنت رسیدن جرج سوم [لوئیس] نامیه فایدهٔ زیادی هست. یک اثر تاریخی می‌تواند اثری هنری باشد و (مانند نقاشی) مورد تحلیل شمایل‌شناسانه^{۱۱} و ارزیابی زیباشناختی قرار گیرد، اما یک بحث استدلالی و سازه‌ای از گزاره‌ها نیز هست و برخلاف دعوی زیبایی‌اش، دعوی حقیقتش را می‌توان موردبررسی و آزمون قرار داد و استدلال‌ها، مستندات و توضیحاتش را تأیید، اصلاح، یا رد کرد.

این مدعا که تاریخ توأمان هم هنر و هم علم است مناسب و ویژه‌ای با تاریخ اندیشه دارد. بسیاری از منتقدان آن و باید اقرار کنم که بسیاری از دست‌اندرکاران آن، تاریخ اندیشه را فعالیتی خشک و بی‌روح در میان انبوهی از نقل‌قول‌ها قلمداد می‌کنند؛ بسیاری دیگر از دست‌اندرکاران آن که مفتون بحث‌های تفننی بی‌حاصل دربارهٔ نیچه یا کی‌پرگور- یا هگل- هستند، از آن چونان ابزاری برای بیان تفاسیر گنگ و مبتنی بر دریافت‌های شخصی بهره می‌برند و فراموش می‌کنند که لازمهٔ تاریخ اندیشه نه خیال‌بافی و شور و شوق، بلکه سختگیری، جدیت و هوش خویشتن‌دارانه است. پرمطراق نوشتن دربارهٔ روح دوران^{۱۲} مرضی است که ابتلا به آن آسان و درمانش دشوار است: روح دوران



کنید تا ببینید که پیشرفت برخی اوقات شگفت‌انگیز است [۱۵]۔ این پیشرفت غیرقطعی و نامداوم است و بینش‌های کلاسیک متخصصان بزرگی که ابتدا به این حوزه ورود کردند، ممکن است ارزش دائمی و بیش از آن، اعتبار دائمی خود را حفظ کنند. گرت متینگلی مرحوم، زمانی نه‌چندان دور، ضمن اندیشیدن به نزاع بر

سر رنسانس، نوشت: «در بدبینانه‌ترین لحظاتم، گاه تمایل دارم تصوّر کنم که کار تخصصی تاریخی، به‌جای پیشروی مداوم از طریق تجربه و خودانتقادی به‌سمت فهمی عمیق‌تر و بینشی استوارتر و نافذتر، صرفاً به‌طور بی‌هدف با امواج مد، مانند صنعت پوشاک خانم‌ها، به پس و پیش حرکت می‌کند.» و با ادعایی ملایم که کاسیرر آن را تأیید می‌کرده است، نتیجه می‌گیرد: «من نمی‌گویم که موّرخان قدیمی‌تر همیشه

از تجدیدنظرکنندگان‌شان بهتر هستند. فقط می‌گویم که وقتی آن‌ها داده‌های تحقیق‌پذیر جدیدی ندارند، تجدیدنظرکنندگان جدیدتر هم ضرورتاً قابل‌اعتمادتر نیستند.» [۱۶] تجدیدنظرطلبی با‌زی فرد نوباست؛ رضایت روان‌شناختی و پیشرفت حرفه‌ای به تجدیدنظرکننده می‌بخشد، اما همیشه و خودبه‌خود برای این حرفه در کل سودمند نیست.

را فراخوانده‌ام و حال نمی‌توانم از شرشان خلاص شوم (بیتی از شاگرد جادوگر گوته، که به‌خاطر موضوع موردبحث با تغییر نقل کرده‌ام.)^{۱۳} باید با فهمی ترکیبی^{۱۴} نقل‌قول‌ها را توضیح داد، منظم ساخت و به آن‌ها زندگی بخشید، اما شهود را باید با روشمندی و باریک‌بینی مهار کرد.

از این‌همه نتیجه می‌شود که اگرچه بسیاری از مواد تاریخ اندیشه تن به تفاسیر متنوع می‌دهند و اگرچه کاوش موشکافانه معانی ممکن است موّرخ را به مسیرهای متمایز سوق دهد و اگرچه دیدگاه‌های متفاوت هر یک ممکن است ادعای معتبر بودن کنند، با این حال همه ادعاها درباره یک متفکر یا یک جنبش به یک اندازه درست نیستند. تاریخ اندیشه، ولو هنری، برای پایبندی به یک تصوّر تلاش می‌کند. همچنین، نتیجه می‌شود که یک موّرخ اندیشه قبل از اینکه بتواند-

برای اینکه به‌درستی بتواند- جامع‌نگر و دارای تخیلی خلاق باشد، باید دقیق و عینی‌نگر باشد. در نهایت، نتیجه می‌شود که اگرچه ممکن است در نگارش تاریخ اندیشه پیشرفت وجود داشته باشد و اغلب هم وجود دارد- فقط کافی است ادبیات پژوهشی مرتبط با روسو را به ترتیب نظم تاریخی آن مطالعه

ایده‌ها

در دو مسیر پیش می‌روند:

آن‌ها افقی حرکت می‌کنند، یعنی

با ایده‌های دیگر در زمان خود برخورد

می‌کنند و بر جامعه‌ای که در آن به وجود

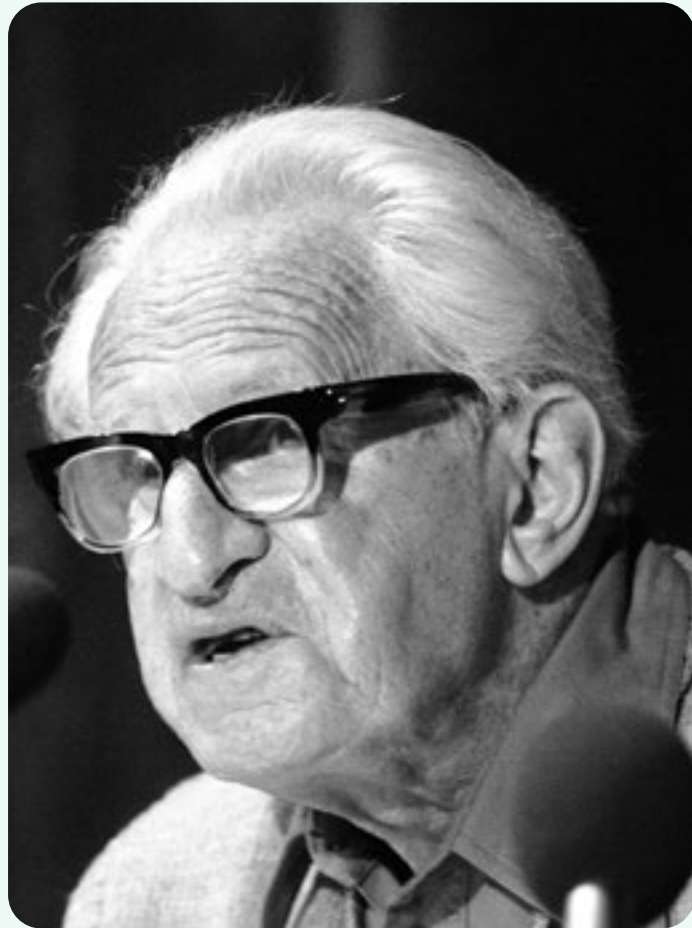
می‌آیند و عمل می‌کنند تأثیر گذاشته و متقابلاً از

آن تأثیر می‌پذیرند. و عمودی، یعنی به سمت

آینده، حرکت می‌کنند تا توسط نسل‌های

آتی مورد استفاده، سوء استفاده و

کالبدشکافی قرار گیرند



این اصل، همان‌طور که کاسیرر به‌خوبی آگاه بود، کاملاً بدیهی است. اما او صرفاً بیان آن را ضروری یافت، چون به‌ندرت در نظر گرفته می‌شود. بیشتر اگر در نظر گرفته می‌شد، در تاریخ اندیشه بحث‌های بی‌هوده کمتری درمی‌گرفت و کار عملی ناچیزتری در برابر موّرخان تجدیدنظرطلب انجام می‌شد. در اهمیت این اصل نمی‌توان اغراق کرد.

ایده‌ها در دو مسیر پیش می‌روند: آن‌ها افقی حرکت می‌کنند، یعنی با ایده‌های دیگر در زمان خود برخورد می‌کنند و بر جامعه‌ای که در آن به وجود می‌آیند و عمل می‌کنند تأثیر گذاشته و متقابلاً از آن تأثیر می‌پذیرند. و عمودی، یعنی به‌سمت آینده، حرکت می‌کنند تا توسط نسل‌های آتی مورد استفاده، سوءاستفاده و کالبدشکافی قرار گیرند. ایده‌ها، متقابلاً، از دو جهت تأثیر می‌پذیرند: به‌لحاظ افقی، از دیگر ایده‌ها و از جامعه؛ به‌لحاظ عمودی، از گذشته. بنابراین، هر ایده، در حالی که می‌خواهیم آن را به‌طور کامل بفهمیم، برایمان همچون فرشی پرنقش‌ونگاری هزار رج نمایان می‌شود. این نیز بدیهی است، اما یک روش محبوب در برخورد با یک ایده تعیین فرم لفظی مشهود آن است، ترجیحاً در پوشش حکمی شگفت‌انگیز و سپس کاوش در گذشته سوابقش و در آینده اثراتش. این کاوش در تأثیرات - و

۲

بنابراین، دریافت نخست کاسیرر [از روش تاریخی، یعنی عینیت تخیل]، موّرخ اندیشه را به بینشی کلی درباره ماهیت رشته خود مجهز می‌کند. دریافت دوم او، که من آن را «اولویت کارکرد» نامیده‌ام، موّرخ اندیشه را به روش خود مجهز می‌کند. کاسیرر در بحثی درباره تاریخ‌نگاری رنسانس می‌نویسد: «موّرخ ایده‌ها می‌داند آبی که در رودخانه جریان دارد با کندی بسیار تغییر می‌کند. ایده‌های یکسان بارها و بارها پدیدار می‌شوند و تا قرن‌ها باقی می‌مانند. در نیرو و سرسختی سنت به‌سختی می‌توان اغراق کرد. از این منظر، مکّر باید اعتراف کنیم که هیچ‌چیز جدیدی در زیر آفتاب وجود ندارد. اما موّرخ ایده‌ها در درجه نخست نمی‌پرسد که جوهر ایده‌های خاص چیست. او می‌پرسد که کارکرد آن‌ها چیست. آنچه او مطالعه می‌کند - یا باید مطالعه کند - بیشتر پویایی ایده‌ها است تا مضمون آن‌ها. در ادامه این تصویرگری [از کار موّرخ اندیشه]، می‌توانیم بگوییم که او در تلاش برای تجزیه و تحلیل قطرات آب رودخانه نیست، بلکه به دنبال اندازه‌گیری عرض و عمق رودخانه و معلوم کردن نیرو و سرعت جریان آب است.»^(۱۷)

پس نتیجه‌گیری هم نادرست است: نازی‌ها هگلی نبودند. اما آنچه در اینجا اهمیت بیشتری دارد وضع کبرای این قیاس است که در هر صورت درست است. هگل از دولت همچون پیشروی خدا در جهان صحبت کرد.^(۱۹) سؤالی که باید پرسید این است که کلمه «دولت» برای هگل، در این پاراگراف، در این کتاب و در نظام او، چه معنایی داشت؟ با در نظر گرفتن عواطفی که در تحلیل ما از وقایع دهشتناک قرنمان دخیل هستند - و به درستی هم دخیل هستند - جستجو در پیشینیان برای شناخت خودمان از اهمیتی مبرم، از مناسبتی فوق‌العاده، برخوردار است. اما دقیقاً به دلیل همین مناسبت و اهمیت بسیار است که این کار بسیار ظریف و حساس می‌باشد. هر کس که با نوشته‌های نیچه آشنا باشد - با همه خطاهای فاحش، اطوارها و مهملاش - به خاطر بار مسئولیت‌هایی که او بر دوش خود هموار کرده و از جنایت‌هایی که بنا به فرض او الهام‌بخش آن‌ها بوده، می‌بایست وحشت‌زده شده باشد. با این حال، تحلیل‌های کارکردگرایانه نوشته‌های او می‌تواند این را روشن کند که جانور بلوند نیچه یک نازی نبود و ایرانیان او نقطه مقابل قصابی سادیست بود.

کارکردگرایی^{۲۰} درست همان‌طور که به تشخیص معنای کلمات و ایده‌ها در یک نظام کمک می‌کند، به تعیین جایگاه یک نظام در تاریخ هم کمک می‌کند. بدینی گسترده‌ای نسبت به دوره‌بندی [های تاریخی] وجود دارد: اغلب به ما گفته می‌شود که تقسیم کردن گذشته به برهه‌های غایتمند با اطلاق نامی به آن‌ها یک بازی معنایی صرف است. اما این قضاوت نادرست می‌باشد. کلماتی مانند «قرون وسطا»، «رنسانس»، یا «روشنگری»

بار بسیاری دارند: مدعی [وجود] وحدت در

کثرت‌اند؛ مدعی‌اند که برخی جنبه‌های

فرهنگ از جنبه‌های دیگر آن مهمتر است؛

مدعی‌اند که در تاریخ ذهن گسست‌ها

و نیز تداوم‌هایی وجود دارد. دوره‌ها

ممکن است واحدهایی قراردادی باشند،

اما اگر به طرز منطقی انتخاب شوند،

دلخواهانه نخواهند بود.

حال دقیقاً همین تحلیل کارکردگرایانه

ایده‌هاست که دوره‌بندی غایتمند [تاریخ] را

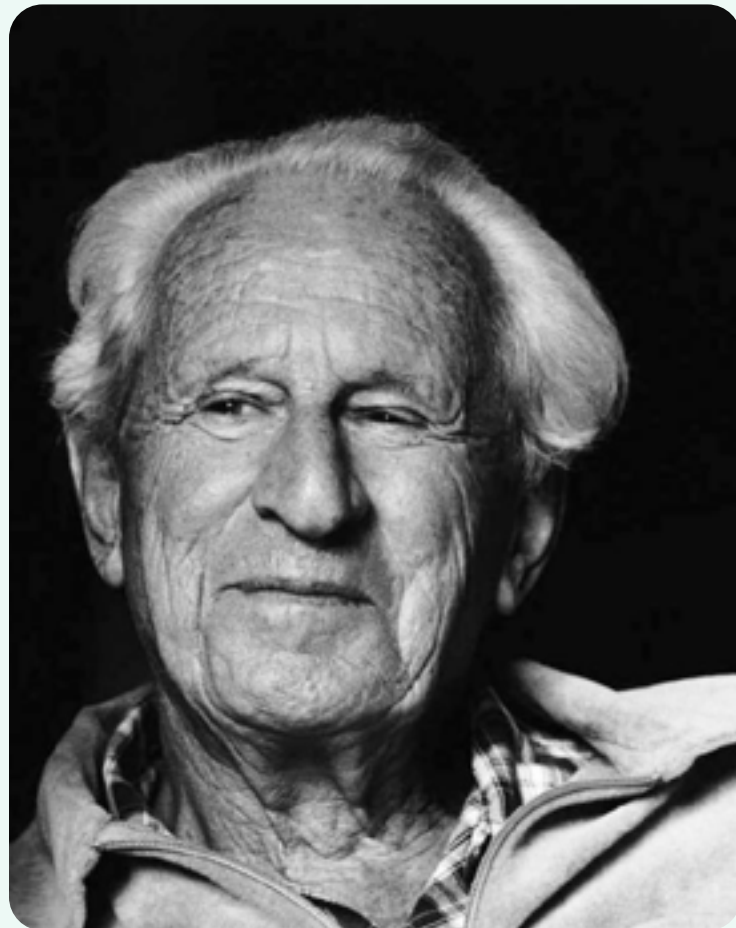
ممکن می‌سازد. رنسانس را در نظر بگیرید. می‌دانیم

که به مدت یک قرن مباحثه‌ای پرشور و گاه تند بر سر رنسانس

جریان داشته است. اینکه چه زمانی اتفاق افتاد؟ چقدر طول

کشید؟ ویژگی‌های متمایزکننده آن چه بود؟ و چند رنسانس وجود

داشت؟ یک رنسانس، چند رنسانس، یا هیچ؟ برخی مؤرخین



«تأثیر» کلمه محبوب مؤرخ اندیشه است - به سرگرمی جذاب تبدیل شده است.

اکنون مطمئناً پیگیری رد ایده‌های در گذشته یا آینده آن، جستجوی ریشه‌ها یا پیامدهایش، اقدام تاریخی مشروع و به همان اندازه مهم است. جستجوی ریشه‌های نازیسم یا ماتریالیسم

مدرن نیازی به توجیه ندارد. اما در این

جستجو، کارکرد ایده‌ها، در اغلب اوقات،

به نفع شباهت‌هایی موهوم کنار گذاشته

می‌شود. [این نمونه را در نظر بگیرید:]

هگل دولت را «پیشروی خدا در جهان»

نامید؛ نازی‌ها دولتی توتالیترا ایجاد

کردند؛ پس هگل نیای نازی‌ها بود. همه

با این [مقایسه] آشنا هستند؛ قیاس‌های

منطقی اندکی در تاریخ اندیشه وجود دارند

که شناخته‌شده‌تر از این [مقایسه] بین هگل و

نازی‌ها [باشند]. و تا زمانی که هربرت مارکوزه آن را در عقل و

انقلاب خود از بنیاد برانداخت، قلیل بودند کسانی که آن را زیر

سؤال ببرند. لکن این قیاس کاملاً گمراه‌کننده است.^(۱۸) صغرای

قیاس نادرست است: نازی‌ها برتری دولت را تبلیغ نمی‌کردند.

کلماتی

مانند «قرون وسطا»،

«رنسانس»، یا «روشنگری» بار بسیاری

دارند: مدعی [وجود] وحدت در کثرت‌اند؛

مدعی‌اند که برخی جنبه‌های فرهنگ از

جنبه‌های دیگر آن مهم‌تر است؛ مدعی‌اند که

در تاریخ ذهن گسست‌ها و نیز تداوم‌هایی

وجود دارد. دوره‌ها ممکن است واحدهایی

قراردادی باشند، اما اگر به طرز منطقی

انتخاب شوند، دلخواهانه

نخواهند بود

درخور احترام رنسانس اصیل را در دوران کارولنژی می‌دانند، برخی دیگر تأکید دارند که قرن دوازدهم می‌تواند ادعا کند که رنسانس واقعی را تجربه کرده و برخی دیگر نیز آنچه را که معمولاً رنسانس نامیده می‌شود - یعنی بازه زمانی بین پترارک تا گالیله را - به دنباله‌ای صرف تقلیل داده و تأکید می‌کنند که رنسانس چیزی جز به‌ثمر نشستن ایده‌ها و گرایش‌های متداول در قرون وسطای میانه نبود.

حال - می‌خواهم به‌منظور ساده‌کردن پیچیدگی حقیقتاً سرسام‌آور این بحث بگویم که - آنچه منتقدان بورکهارت در آن مشترک هستند، ناتوانی در فهم هم کارکرد عنوان‌ها و هم کارکرد ایده‌ها است. کارکرد اصطلاح «رنسانس» توصیفی است؛ به ساختاری از واقعیت متفاوت در نوع و لذا درخور نامی متفاوت

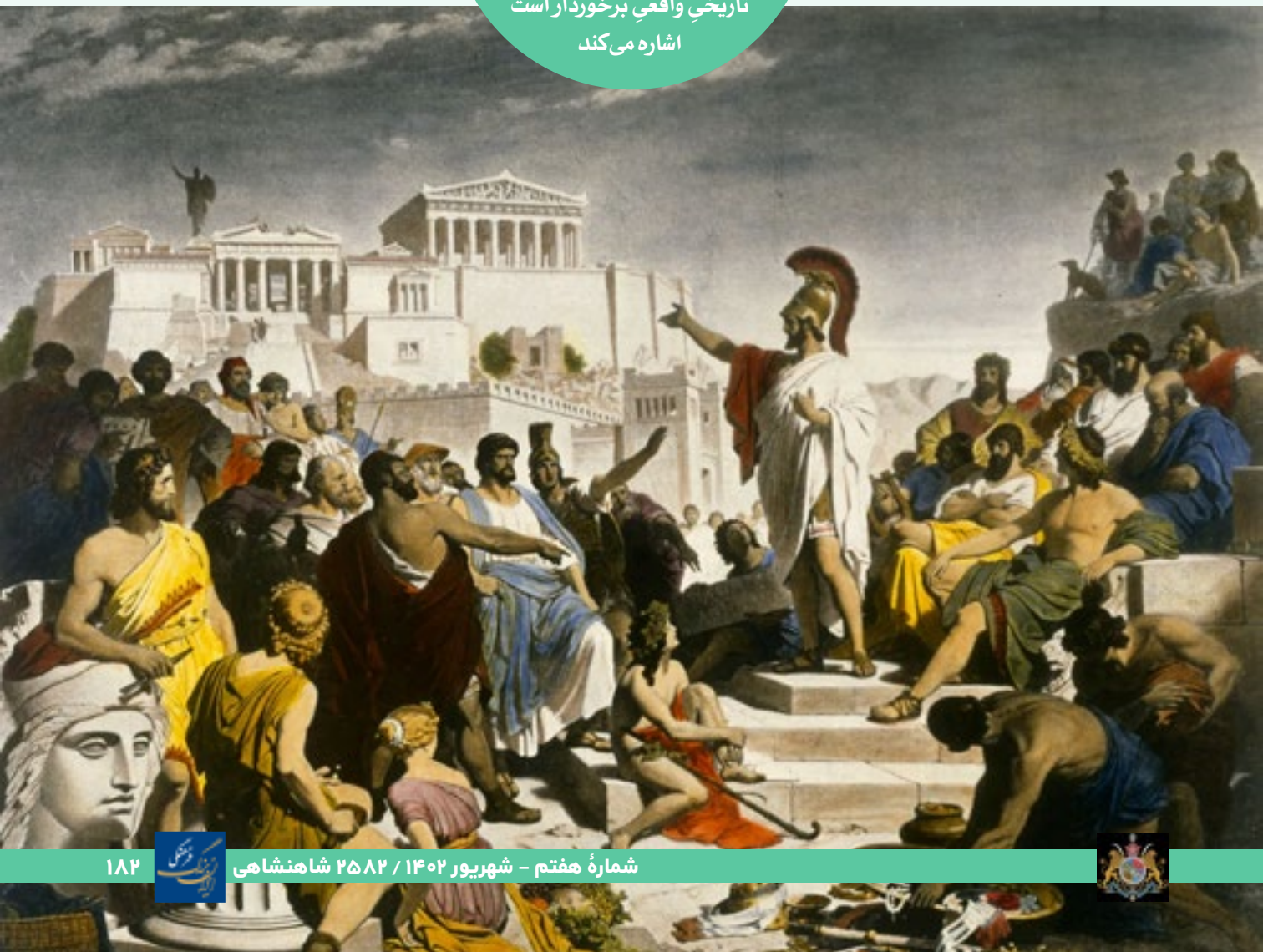
از دیگر ساختارها [ی واقعیت] اشاره دارد. انکار شکوفایی فرهنگی قرن دوازدهم [به‌عنوان دلالت تاریخی] در عنوان رنسانس انکار اینکه این شکوفایی اتفاق افتاده یا ناچیز شمردن دستاورد آن نیست. عنوان یک دوره مدالی نیست که به نشانه [افتخار

به‌خاطر] انجام کاری بزرگ به سینه چسبانده شود. گذشته از این، اطلاق این عنوان به آثار، مثلاً، راجر بیکن و فرانسیس بیکن انتخابی لفظی به‌خاطر شباهت‌های کارکردی است. اگر اظهارات ابتدایی راجر بیکن [در قرن دوازدهم] را مورد تأمل قرار دهیم، اگر به دنبال این باشیم که منظور او دقیقاً چه بود وقتی که اظهار داشت ریاضیات عالی‌ترین رشته و آزمایش ابراز اصلی مطالعه‌کننده طبیعت است، آنگاه معلوم می‌شود که طنین این اظهارات در تربیت او هیچ و در آثارش ناچیز بود و به هر روی معنایی کاملاً متفاوت از اظهارات مشابه بیان شده در قرن هفدهم توسط فرانسیس بیکن داشت. تصادفی نیست که نوشته‌های راجر بیکن نتوانست انقلابی علمی، یا حتی یک رنسانس علمی به بار آورد؛ او، دقیقاً مانند همه کشیشان دانش‌آموخته زمان خود، یقین داشت که الهیات برتر از فلسفه و راهنمای آن است و آنچه ما امروزه «علوم طبیعی» می‌نامیم، بخشی مادون از فلسفه است و هر آنچه انسان ممکن است بتواند درباره آسمان و زمین کشف کند، بهترین منبع اطلاعات درباره

کارکردگرایی

کاسیرر جنبه‌ای سازنده

دارد؛ نه صرفاً به‌عنوان یک هشدار، بلکه به‌عنوان یک راهنما عمل می‌کند؛ به آنچه در یک ایده، در یک فلسفه، در یک جنبش، در یک دوره از اهمیت تاریخی واقعی برخوردار است اشاره می‌کند





دفاع

از اولویتِ کارکرد، نشانگرِ

احترام به یکپارچگی گذشته است؛

نشانگرِ پذیرش هر ایده به خاطر نفسِ

آن، درست مانند تقریب بی‌غرضانه به

خداوند. و نشانگرِ پذیرش [هر ایده] در

بستر تاریخی [آن] حاکی از آمادگی مورخ

برای نفوذ در پیوندهای پنهان و رای

تناقضاتِ ظاهری است

می‌گویند که «به خدا توکل می‌کنیم»؛ اما درک اینکه این دو جمله، به‌رغم یکسانی در ساختار منطقی و معنای ظاهری، حقیقتاً به واقعیت‌هایی متفاوت، در واقع ناسازگار، اشاره دارند، نیاز به بررسیِ چندانی ندارد.

ایده‌ها ممکن است قرونی متمادی را بدون

تغییر در هر چیزی جز در واژگان پشتِ سر

بگذارند؛ یا برعکس، تغییراتِ معنایی عمیقی را پنهان

در پسِ تداومِ صورتِ ظاهری [واژه‌ها] تجربه کنند. فراتر از این،

کارکردگراییِ کاسیرر جنبه‌ای سازنده دارد؛ نه صرفاً به‌عنوان یک

هشدار، بلکه به‌عنوان یک راهنما عمل می‌کند؛ به آنچه در

یک ایده، در یک فلسفه، در یک جنبش، در یک دوره از اهمیت

تاریخی واقعی برخوردار است اشاره می‌کند.

۳

دفاع از اولویتِ کارکرد، نشانگرِ احترام به یکپارچگی گذشته

است؛ نشانگرِ پذیرش هر ایده به‌خاطر نفسِ آن، درست مانند

تقریب بی‌غرضانه به خداوند. و نشانگرِ پذیرش [هر ایده] در بستر

تاریخی [آن] حاکی از آمادگی مورخ برای نفوذ در پیوندهای

پنهان و رای تناقضاتِ ظاهری است. با کاسیرر، این آمادگی

این موضوعات و نیز موضوعات دیگر، کلام

مقدسِ خداوند است و به هر روی، هر

آنچه جستجوی علمی یک مسیحی خوب

به دنبال آن می‌باشد، آن، به‌معنای دقیق

کلمه، جلال و جبروتِ خداوند است. و

این دقیقاً همان چیزی است که کاسیرر در

ذهن داشت، وقتی اظهاراتِ راجر بیکن دربارهٔ

ریاضیات را هر چیزی قلمداد کرد الا شگفت‌انگیز.

وی می‌نویسد: «ریاضیات از مدّت‌ها پیشتر عنصری در فرهنگ

بوده است؛ اما در رنسانس، با متفکرانی مانند لئوناردو یا گالیله،

به نیروی فرهنگی جدیدی تبدیل شد.»^[۳۱] به همین ترتیب،

به‌اصطلاح «کلاسیسیسم» قرن بزرگِ دوازدهم، خوانشِ متدینانه

از سیسرون، یا به‌اصطلاح «افلاطون‌گرایی» مکتبِ شارتر متفاوت

بود - متفاوت در نوع - از آنچه می‌توان آن را کلاسیسیسم یا

افلاطون‌گراییِ دویست یا سیصد سال بعد در فلورانس نامید.

بنابراین، کارکردگراییِ کاسیرر چنان سلاخی انتقادی عمل

می‌کند: چیزی را افشا می‌کند که من در جایی دیگر آن را

«مغالطهٔ تأکید بی‌اساس»^[۳۲] نامیده‌ام.^[۳۳] مسیحیان قرون وسطا

پرهیزکارانه می‌گفتند: «من به خدا توکل می‌کنم»؛ سگه‌های

جدید آمریکایی هم [طبق آنچه بر روی آن‌ها ضرب شده] به ما

قدیمی است نمی‌نگرد. آنچه مورّخ به دنبال آن است بیشتر مادّیت بخشیدن به روح ادوار گذشته است. او این روح را در قوانین و اساس‌نامه‌ها، در فرمان‌ها و لوایح حقوقی، در نهادهای اجتماعی و قانون‌های اساسی سیاسی و در آئین‌ها و مناسک مذهبی می‌یابد. برای یک مورّخ راستین چنین موادی نه یک فاکت بی‌جان، بلکه صورتی زنده‌اند. تاریخ تلاشی است برای وصل کردن این *dissecta membra*، یعنی اجزای پراکنده گذشته به یکدیگر و ترکیب کردن و شکل بخشیدن به آن‌ها در قالبی جدید».^(۲۴)

از نظر کاسیرر - که مجدّانه از رهنمود خود پیروی می‌کرد - تناقض در یک متفکر یا در یک دوره نه نقطه پایان، بلکه یک فرصت است. نقطه‌ای است که تحقیق از آن آغاز می‌شود؛ در واقع، همان عاملی

شکلی پُرشور گرفت و به همین علت من دریافت سوم او را که هدف تاریخ اندیشه را تعریف می‌کند، همان‌طور که پیشینیان او ماهیت و روش آن را تعریف کرده بودند، «اشتقاق به یکپارچگی» نامیده‌ام. کاسیرر می‌گوید مهم نیست که چقدر «موضوعات شناخت انسان ممکن است ناهمگون باشند؛ صورت‌های شناخت همواره یک وحدت درونی و همگونی منطقی را نشان می‌دهند». مورّخ «متون خود را نه صرفاً در کتاب‌ها، بلکه در وقایع‌نامه‌ها و خاطرات می‌یابد. او باید سنگ‌نوشته‌های میخی یا هروگلیفی را بخواند، به رنگ‌های روی بوم نقّاشی، به مجسمه‌های مرمی یا برنزی، به کلیساهای جامع یا معابد و به سگه‌ها یا جواهرات کنده‌کاری شده نگاه کند. اما او به این چیزها صرفاً با ذهن عتیقه‌شناسی که آرزویش جمع‌آوری و نگهداری از گنجینه‌های



با این حال، کاسیرر، با ایجاد رابطه‌ای پویا بین زندگی روسو و اندیشه‌اش، بین اندیشه‌اش او و نوشته‌هایش، موفق به کشف یک مرکز حیاتی، یک هسته توأمان احساسی و عقلی، در این آشفته‌بازار آشکار می‌شود که مشی کلی روسو- من جمله نوشته‌هایش- از آنجا نشئت می‌گیرند. کاسیرر ناگزیر تأیید می‌کند که روسو عقاید خود را، هر چقدر که پیش رفت، تغییر داد و اینکه اغلب با خودش در تناقض بود: هر ادیبی که به اندازه روسو نوشته و به اندازه او شورمندانه و بی‌نقاب زیسته باشد، ناگزیر با خودش تناقض خواهد داشت. اما کاسیرر با یک چنین تناقضاتی دلسرد نشد: روسوی او یک فرد است، یک انسان واحد، یک موجود باورپذیر، یک متفکر معقول، هرچند دارای خلق‌وخوی عجیب و غریب. و شایان ذکر است که امروزه، روسوی کاسیرر عموماً روسوی محققان است.^[۲۵]

جستجوی کاسیرر برای یافتن انسجام و یکپارچگی در فلسفه رنسانس نیز به همان اندازه تحسین‌برانگیز است: برخلاف لین تورندیک^{۲۶} که فهرستی از عناصر اندیشه پیشاعلمی ارائه کرد و آن‌ها را - که دیگران «خرافی» قلمدادشان می‌کردند - «علمی» نامید، کاسیرر به دنبال پویایی عاطفی و عقلی‌ای است که گروه متنوعی از فیلسوفان را به هم پیوند داد؛ که به اتفاق آن چیزی را به وجود آوردند که «فلسفه رنسانس» نامیده شده است: پیکو^{۲۷}، تلیفیک‌کننده متبحری که عناصر اندیشه‌اش را از همه نظام‌های قابل فهم به جز طالع بینی گرفت؛ پمپونازی^{۲۸} که ارسطو را از نگاه یک شگاک جدید تفسیر کرد، اما طالع بینی را پذیرفت؛ نیکولاس کوزایی^{۲۹}، عارف، کشیش اهل سیاست، از فیلسوفان جدید متقدم و متکلم سنتی است، که متنوع‌ترین استعدادها و دستاوردها را با هم ترکیب نمود. اندیشه هر یک از این فیلسوفان، از چشم‌انداز امروز، باطناً ناسازگار و با یکدیگر مغایر به نظر می‌رسند، اما کاسیرر، به‌عنوان یک موخ راستین، از [نگریستن به آن‌ها] از چشم‌انداز امروز اجتناب کرده و تحقیق خود درباره فلسفه رنسانس را به‌قصد ایجاد یک هماهنگی عظیم کاملاً موزون [در آن]، دقیقاً از همین تناقض به‌ظاهر چاره‌ناپذیر آغاز می‌کند.

این جستجوی انسجام و یکپارچگی، همان‌طور که گفتم، نشانه احترام به دیگران است: [در این جستجو]، فرض بر این است که متفکران گذشته در کل افراد باهوشی بودند که عناصری را که از دید آن‌ها با کلیت اندیشه‌شان ناسازگار به نظر می‌رسیدند دور می‌انداختند. آنچه را که منتقدان بعدی، با نگاه به گذشته، ناسازگار می‌یابند، یک متفکر در زمان خود، به دلایلی درست، کاملاً سازگار می‌یافت و اعتقاد او به اینکه اندیشه‌اش یک ساختار منسجم است، در حالی که اخلافش آن را انکار

برانگیزاننده تحقیق است. در کار خود کاسیرر، این اصل نتایج فوق‌العاده پرمی داشت؛ در مقالاتش درباره فلسفه یونانی یا درباره فهم تاریخی گوته یا درباره رواقی‌گری دکارت و یا درباره ایده‌های دینی مندلسون، کاسیرر به دنبال یک Schwerpunkt یا Gesichtspunkt بود، یعنی منظری که یک متفکر از چشم‌انداز آن آثارش را خلق می‌کند. مقالات کاسیرر درباره روسو را در نظر بگیرید، نویسنده‌ای بسیار دشوار برای منسجم یا یکپارچه کردن [آثار و اندیشه‌هایش]. در مجموعه آثار روسو، به نظر می‌رسد که کتاب با کتاب در تناقض است، زندگی فلسفه را انکار می‌کند، عشق به تمدن، در جدالی سازش‌ناپذیر، با نفرت از فرهنگ رویارو می‌شود و سوءظنی شدید [نسبت به جهان متمدن و انسان متمدن] هم‌آوا شدن با نوع‌دوستی را ناممکن جلوه می‌دهد.



ارنست کاسیرر تاریخ اندیشه را رشته‌ای خودبنیاد و در خود محصور نمی‌دانست که در آن ایده فقط با ایده مقابله می‌شود و نه با چیزی دیگر. او نام کتاب‌هایش را صاف و پوست‌کنده همان چیزی گذاشت که درباره آن بودند: برای مثال، نام پژوهش مشهورش درباره عصر روشنگری را خیلی ساده فلسفه روشنگری گذاشت، در بسیاری از موارد، ایده‌ها را به پیش‌زمینه فلسفی‌شان وصل کرد. اما دو مسیر هست که از پا گذاشتن در آن‌ها قاطعانه امتناع ورزید: مسیر درون، یعنی زمینه روانشناختی ایده‌ها،^[۳۱] و مسیر بیرون، یعنی اجتماع.

کاسیرر در تحلیل درخشانش از فلسفه رنسانس می‌نویسد:

«فلسفه قرن پانزدهم به دو گرایش [اومانیسم کلاسیک و مدرسی‌گری^[۳۲]] تقسیم می‌شود؛ اما جنبش ارتجاعی، تلاش برای «بازسازی» شکل‌های مدرسی اندیشه، به تدریج وسعت و قوت بیشتری یافت. در دهه‌های پایانی قرن پانزدهم، در دوره‌ای که مشخصه‌اش استیلای آکادمی افلاطونی در فلورانس است، این جنبش به اوج خود رسید. فلسفه به دژ دفاع در برابر نیروهای دنیوی‌ای تبدیل شد که از همه‌سو هجوم می‌آوردند. اما فلسفه

نمی‌توانست این مأموریت را به انجام رساند، مگر آنکه مبادی فکری روش مستقل و خودبسنده‌ای را که نکولاس کوزایی ساخته بود، بار دیگر به خطر انداخته و خود را دوباره و بیش از پیش به «الهیات» تبدیل کند. ... تنش بین ایمان و دانش به شدت افزایش یافته بود.»^[۳۳]

همه این‌ها درست‌اند و دقیق و مؤثر بررسی شده‌اند: این درست است که نوافلاطونی‌گری فلورانسی نشانه ترک تدریجی آرمان زندگی وقف عمل یا *vita activa* است، آرمانی که مشخصه اومانیسم مدنی اومانیست‌های متقدم مانند سالوتاتی^[۳۴] و برونی^[۳۵] بود. اما کتاب کاسیرر را در دفاع از شرح بستر اجتماعی‌ای که این ترک در آن اتفاق افتاد و پاسخ به آن بود، [شرحی که ردی از آن در کتاب کاسیرر دیده نمی‌شود]، بیهوده تعبیر می‌کنیم. [بر اساس این شرح]، اومانیسم مدنی متمایل به کنش سیاسی در فلورانس بی‌معنا شد: پس از نیمه قرن پانزدهم، الیگارشی مدیچی استیلای خود را استحکام بخشید و به ارباب روشنفکران پرداخت. در اوایل ۱۴۴۴ میلادی، یک اومانیست از فلورانس تبعید شد و بعداً برخی دیگر جلای وطن کردند؛ مابقی خود را با مهاجرت داخلی نجات دادند: آن‌ها توجه خود را بیش از پیش بر هنر و ادبیات لاتینی ناب متمرکز ساختند و آرمان

می‌کنند، موضوعی است که یک مورخ اندیشه باید به آن توجه کامل داشته باشد: این بر شخصیت آن متفکر، تربیتش، مکاتب فلسفی‌اش و انتخاب‌های حیاتی پیش‌رویش پرتو خواهد افکند. از نظر من، در کل دو نوع مورخ اندیشه داریم: کسانی که، مانند معلم‌ان دیگرآزار، از کشف تناقضات و بر ملا کردن آن‌ها با هدف آزار قربانیان و بیشتر ارضای خودشان لذت می‌برند؛ و کسانی که مضطرب از ناهماهنگی، تحلیل را به خاطر نفس تحلیل انجام می‌دهند. کاسیرر عالی‌ترین نمونه نوع دوم است: او قادر به تشخیص و ثبت مشقات شخصیت‌های انتقالی مانند پترارک و گزارش ناتوانی یک فیلسوف در منسجم ساختن گرایش‌های

ناهمساز خود و سنت‌های متعارض بود. اما او هرگز با این نوع آشفته‌گی راحت نبود و در نتیجه از اهمیت تنش‌ها کاست و ابهامات را به یک نظم اندکی تصنعی تقلیل داد. اما شاید بتوانیم نتیجه بگیریم که این خطایی قابل اغماض بود، خطایی که به هیچ‌وجه قاعده کلی او [در مطالعه تاریخ اندیشه] را بی‌اعتبار نمی‌کند.

۴

اشکال واقعاً جدی برداشت کاسیرر از تاریخ اندیشه تصور او در بذل توجه کافی به تناقضات مشکل‌ساز نیست؛ اشکال در جایی دیگر و عمیق‌تر از این نهفته است، در تصور او در ادا کردن حق مطلب درباره ابعاد اجتماعی ایده‌ها. نمی‌توانم ادعا کنم که این علت اصلی انتقادات هربرت مارکوزه از کار کاسیرر بود، هرچند آن را محتمل می‌دانم؛ ولی علت اصلی انتقادات من [نسبت به کار کاسیرر] همین است، که عنوان این مقاله، «تاریخ اجتماعی ایده‌ها»، نیز حکایت‌گر آن می‌باشد.



اشکال

واقعاً جدی برداشت

کاسیرر از تاریخ اندیشه تصور او در بذل توجه کافی به تناقضات مشکل‌ساز نیست؛ اشکال در جایی دیگر و عمیق‌تر از این نهفته است، در تصور او در ادا کردن حق مطلب درباره ابعاد اجتماعی ایده‌ها





زندگیِ نظروزرانهٔ کهن را احیاء کردند.^[۳۵]

این مورد - موارد دیگر بسیاری هم هستند - تبعات ناشی از بی‌توجهی کاسیرر به سرمنشأ اجتماعی ایده‌ها را به‌وضوح روشن می‌کند. او، با نادیده گرفتن دلایل مهم عقبگرد اومانیزم‌ها [از زندگی عملی] به مکاشفه و نظورزی^{۳۶}، نتوانست معنای کامل آن را دریابد. کاسیرر یقیناً به‌لحاظ اصولی موافق این بود که ایده‌ها با محیط پیرامونشان تعامل دارند- او آن‌قدرها انتزاعی نبود- اما تربیت و اولویت‌های فکری‌اش موجب شد تا به‌جای آن، بر روابط ایده‌ها با یکدیگر، بدان شکلی تمرکز کند که در تقلای تعریفی روشن در یک متفکر واحد، در یک مکتب واحد، در یک فرهنگ واحد بودند. به همین علت است که کاسیرر در مقابل مورخ اجتماعی ایده‌ها قرار می‌گیرد، همان‌طور که ویرژیل دانته در مقابل دانته زائر قرار می‌گیرد: همچون راهنمایی مقتدر، دانا و شایسته که فقط توانست تا اینجا پیش بیاید و حال باید مسئولیتش را به دیگری واگذار کند.

یا بهتر است بگوییم به دیگران. از نظر من، مورخ اجتماعی ایده‌ها باید یک جنبه از رویهٔ فکری کاسیرر، یعنی ایدئالیسم نسبتاً غیرسیاسی او را به‌خاطر و با نظر به جنبهٔ دیگر آن، یعنی کارکردگرایی عمل‌گرایانه‌اش کنار بگذارد. توجیه این توصیه‌های مکرر من به مورخان درگیر با محصولات عقل‌نیازمند نگارش دست‌کم یک مقالهٔ دیگر به‌اندازهٔ مقالهٔ حاضر است: مورخ

اجتماعی ایده‌ها باید از همهٔ ابزارهای موردنیاز خود برای انجام کار به‌خصوص استفاده کرده و دست‌کم در بخشی از تحقیقاتش آن‌ها را بروز دهد. این بدین معنا نیست که از او بخواهیم یک گلچین‌کنندهٔ بدون چارچوب باشد؛ برخی اصول نظری قاطع - مانند آرای فروید دربارهٔ ماهیت و رشد انسان و دیدگاه مانهایم دربارهٔ سرشت کلمات - او را در ابتدا به کشف مسائل تاریخی نامشهود برای دیگران و شناسایی راه‌حلی برای آن‌ها آماده می‌کند. اما انتخاب دقیق ابزارهای فکری می‌بایست مبتنی بر ماهیت ایدهٔ مورد تحقیق باشد، زیرا هر ایده‌ای با ایده‌های دیگر تفاوت دارد. با این حال، با وجود همهٔ این تفاوت‌ها، ایده‌ها اشتراکات زیادی دارند: همهٔ آن‌ها، به تعبیر فروید، تعیین چندعاملی^{۳۷} هستند؛ یعنی چندین علت وجودی دارند، بیش از آنچه نیاز دارند. و همه هم‌زمان در چندین قلمرو همزیستی دارند: همه در نهایت، متأثر از ناخودآگاه و اعوجاجات بدوی و میل سیری‌ناپذیر آن به لذت هستند؛ متأثر از سنت ادبی‌ای که یا بیان آن ایده‌ها است و یا طغیانی علیه‌شان؛ متأثر از تنگناهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی‌ای که به آن ایده‌ها ضرورتی به‌خصوص و شکلی منحصربه‌فرد می‌بخشند. وزن نسبی هر یک از این عوامل زمان به زمان و مکان به مکان متفاوت است، اما آن‌ها همه حضور دارند و بر مورخ اجتماعی ایده‌هاست که یا به همهٔ آن‌ها پردازد و یا از کار ناقص دست بکشد.

پی‌نوشت‌ها:

- تغییر داد که علت آن عمدتاً خواندن عقل و انقلاب [مارکوزه] بود. برای این تغییر نظر پسندیده، بنگرید به: Sabine, pp. viii and ۶۲۰-۶۶۸.
۲۰. بنگرید به: Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. علاوه بر بند ۲۵۸، همچنین بنگرید به بندهای ۲۶۰ و ۲۷۰.
21. Functionalism
22. Cassirer, "Remarks on the Originality of the Renaissance", Journal of the History of Ideas, IV, p. 51.
23. the Fallacy of Spurious Persistence
۲۴. بنگرید به مقاله من، «شهر آسمانی کارل بکر» (Carl Becker's Heavenly City)، که اولین بار در فصلنامه علوم سیاسی در ۱۹۵۷ منتشر شد، و با اندکی جرح و تعدیل، در کتاب من حزب بشریت (۱۸۸-۲۱۰) بازنشر شد.
25. Cassirer, An Essay on Man, pp. 225-224.
۲۶. اولین بار این فرانس نویمان، دوست و مونس فکری هربرت مارکوزه، بود که توجه من را به مقالات ۱۹۳۲ کاسیرر درباره روسو جلب کرد، که من بعداً آن‌ها را تحت عنوان مسئله ژان ژاک روسو (۱۹۵۴) [به انگلیسی] ترجمه کردم. این مقالات، پس از ۳۵ سال، همچنان در جریان اصلی روسو‌پژوهی پیش‌رفته باقی مانده است.
27. Lynn Thorndyke
28. Pico
29. Pomponazzi
30. Nicolas of Cusa
۳۱. اجازه دهید یادآوری کنم که من در مقدمه‌ام بر مسئله ژان ژاک روسو کاسیرر، جسارت به خرج داده و ابراز داشتم که رویکرد عقلانی کاسیرر به «زندگی نامه و شرح حال افراد قابل نقد است... منتقدی که مانند کاسیرر به زندگی نامه و شرح حال افراد تکیه می‌کند، نمی‌تواند آثار فروید و ورشته‌ای را که بنیان گذاشت به کلی نادیده بگیرد». (ص. ۲۴). مدت زیادی از انتشار این جملات نگذشته بود که تصادفاً با همسر کاسیرر دیدار کردم. او با لحنی بی‌اعتنا و نسبتاً کنایه‌آمیز به آن‌ها اشاره کرد و گفت: «اگر همسر من این جملات را می‌خواند، فقط لبخند می‌زد.»
32. Scholasticism
33. Ernst Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (1927), p. 65.
34. Salutati
35. Bruni
۳۶. محقق پیش‌تاز این جنبه از رنسانس بی‌گمان هانس بارون است. خصوصاً بنگرید به این کتاب او: The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny, 2 Vols. (1955).
- و این رساله فوق‌العاده قدیمی‌تر او: Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and the Early Renaissance (۱۹۲۸).
- وضعیت اجتماعی اومانیزم‌ها، و شرح مصائب آن‌ها در دوران حکومت مدیچی، به‌خوبی در منبع زیر تحلیل شده است: Lauro Martines, The Social World of the Florentine Humanists (1963).
37. Contemplation
38. Overdetermined
۱. این مقاله ترجمه‌ای است از: Peter Gay, «The Social History of Ideas: Ernst Cassirer and After», in: Kurt Wolff & Barrington Moore JR. (eds.), The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse (Boston: Beacon Press, ۱۹۶۸), pp. ۱۰۶-۱۲۰.
2. Objectivity of Imagination
3. Primacy of Function
4. Rage for Coherence
5. Dimitry Gawronsky, "Ernst Cassirer: His Life and His Work", in: Paul Arthur Schilpp (ed.), The Philosophy of Ernst Cassirer (1949), p. 35.
۶. بنگرید به: Ernst Cassirer, An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture (1944, Anchor ed., 1953), p. 258.
7. History of the Decline, and Fall of the Roman Empire
۸. این نکته توسط تی اس الیوت در «سنت و قریحه فردی» (۱۹۱۹) تصریح شده است: «بناهای یادبود موجود نظمی آرمانی را در بین خود ایجاد می‌کنند، که این نظم آرمانی با معرفی اثری جدید (واقعاً جدید) در بین آن‌ها اصلاح می‌شود. نظم موجود قبل از ایجاد اثر جدید کامل است؛ برای اینکه نظم پس از ظهور اثر تازه حفظ شود، کل نظم موجود باید، حتی اگر ناچیز، دگرگون شود...».
- T. S. Eliot, Selected Prose, ed. by John Hayward (1953), p. 23.
۹. Peloponnesian War: اثر توسیدید مورخ یونانی.
۱۰. Kultur der Renaissance in Italien: اثر یاکوب بورکهارت مورخ سوئیسی.
۱۱. Société féodale: اثر مارک بلوخ مورخ فرانسوی.
12. Iconographical
13. Zeitgeist
۱۴. صورت درست بیت گوته چنین است: Die ich rief, die Geister, Werd ich nun nicht los را که فراخواندم، آن ارواح را، حال نمی‌توانم از آن‌ها رها شوم. گوی بیت گوته را این‌طور نقل می‌کند: Die Zeitgeister die ich rief werd ich nun nicht los
15. Synthetic
۱۶. بنگرید به مقاله من: "Reading about Rousseau", in: The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment (1964), pp. 261 - 211.
17. Garrett Mattingly, "Some Revisions of the Political History of the Renaissance", in: Tinsley Helton (ed.), The Renaissance (1961), pp. 23, 9.
18. "Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance", Journal of the History of Ideas, IV (1943), p. 55.
۱۹. بنگرید به: Herbert Marcuse, Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory (1941)
- جرج سابین، در چاپ نخست کتاب عالی و تأثیرگذارش تاریخ نظریه سیاسی (۱۹۳۷)، تمام این کلیشه‌های رایج را تکرار کرد؛ در چاپ دوم آن، همان‌طور که در مقدمه‌اش روشن می‌کند، سابین ذهنیت خود را کاملاً





روشنگری کاسیرر و منتقدان اخیر آن

آیا دوران عقل گذشته است؟

فانیا آزالزبرگر
مترجم: فرهاد آژمان

به عقلانیتی خاص و متناسب با پیکره‌ای مشخص از دانش تبدیل شد؛ و اینکه چگونه هر رشته‌ای، با رها کردن خود از آغوش گرم پدرانۀ نیوتن و بیرون آمدن از زهدانی بارور از نطفۀ علم طبیعی، رشد کرد و به بلوغ رسید.

بنابراین، این داستان سلسله‌روایت‌هایی جذّاب دربارهٔ رشد و تکامل رشته‌ها است. اما، اگر دقیق‌تر نگاه کنیم، در آن متوجه یک عدم توازن می‌شویم و آن اینکه در این روایت‌ها، به رشته‌های برآمده از نیوتن توجه برابر

نشده است. این فصول حتّی در حجم هم

برابر نیستند، چرا که کاسیرر، به بیان

استعاری، کیکِ معرفت‌شناختی خود

را به برش‌هایی کاملاً متفاوت تقسیم

کرد. با اینکه ممکن است بی‌اهمیت

به نظر آید، اما این محاسبه را، برای

مثال، باید در ترجمۀ انگلیسی فلسفۀ

روشنگری (پرینستون، ۱۹۵۱) در نظر

گرفت. در این ترجمه، شصت و دو صفحه

سه‌م دین است و کمی بیش از نیمی از این رقم،

یعنی سی و شش صفحه، سهم تاریخ، سیاست و حقوق با

هم در چهل صفحه مورد بحث قرار گرفته‌اند، در حالی که

صفحات اختصاص یافته به زیبایی‌شناسی بیش از دو برابر،

یعنی هشتاد و پنج صفحه، است و این نشانگر جایگاه ویژه آن

به‌عنوان فصل پایانی کتاب می‌باشد.

آیا این نسبت‌ها واقعاً مهم هستند؟ البته، همهٔ این

حوزه‌های پژوهشی روشنگری در وحدتی کاسیرری ترکیب

شده‌اند که رنگین‌کمانی خودپرداخته از کاوش‌های فکری

ارنست کاسیرر در «ذهن روشنگری» که فصل اول کتابِ دوران‌سازش فلسفۀ روشنگری (۱۹۳۲)^[۱] است، به‌روشنی هرچه تمام ابراز داشت که اندیشۀ قرن هجدهم اروپا بر عقل مبتنی بود؛ عمدهٔ متفکران آن قرن، عقل را معیارِ تحلیل خودکاوانهٔ واقعیت‌های مشاهده‌پذیر می‌دانستند؛ هدف آن‌ها به کار بستن تشریح ریاضیاتی نیوتن از طبیعت در دیگر حوزه‌های دانش بود؛ عقل در قرن هجدهم «بیشتر امری اکتسابی تلقّی می‌شد و نه موروثی...»

به‌مثابهٔ نوعی انرژی یا نیرو که تنها در عمل

و تأثیراتش قابل درک است و نه به‌مثابهٔ

پیکرهٔ بی‌عیب و نقصی از دانش،

اصول و حقایق»؛^[۲] روشنگری، با مسلّح

شدن به این تصوّر پویا از جستجوی

پیش‌روندهٔ حقیقت، حوزه‌های

مختلف پژوهش- روان‌شناسی،

معرفت‌شناسی، دین، تاریخ، حقوق،

سیاست و حتّی زیبایی‌شناسی- را یک‌به‌یک

عقلانی و با بینش‌های خاص خود نیوتنی کرد.

در کتابِ فلسفۀ روشنگری کاسیرر، هر یک از این رشته‌ها

به ترتیب در فصلی جداگانه پوشش داده شده‌اند. آن‌ها با

هم روشنگری کاسیرر را سامان می‌دهند. کاسیرر در هر یک

از آن‌ها، به‌شیوه‌ای آشنا برای محققان فلسفۀ صورت‌های

سمبلیک او، موردی متفاوت از تلاش گستردهٔ انسان را برای

شناخت هر آنچه ارزش شناخته شدن دارند، ارائه کرد. در

هر مورد، او داستان خود را بازگو می‌کند: اینکه چگونه

ابزارهای ابتدایی تحقیق کالیله‌ای، به‌تدریج و به‌زیبایی،

مارگرت

جیکوب می‌افزاید که

او «معتقد راستین» واقعیت

متافیزیکی مفاهیم مانند عقل بود. اما

نقد اصلی منتقدان کاسیرر این نیست

که او تصویری نادرست از ایده‌ها و

متفکران بزرگ ارائه کرد، بلکه این

است که او از این فراتر

نرفت

مختلف است. روشنگری کاسیر آشکارا این صحنه را به واسطه برداشت خاص خود از کنش سمبل‌سازی تنظیم کرده و به لحاظ تاریخی، همچون کهن‌الگویی تمام‌عیار عمل می‌کند.

در واقع، فلسفه روشنگری مملو از اشارات ظریف به فلسفه [صورت‌های سمبلیک] کاسیر است. این کتاب را می‌توان با عنوان فرعی «پیشاتاریخ صورت‌های سمبلیک»^۲ نام‌گذاری کرد. تحلیل کاسیر از تصوّر روشنگری درباره دانش پس از فلسفه شناخت خاص او ارائه گردید که در فلسفه صورت‌های سمبلیک (۱۹۳۱-۱۹۲۳)^۳ عرضه شده است. خواننده متبحر در این اثر می‌تواند یگانه شدن صورت‌های عالی خلاقیت انسانی را با اشتیاق نظاره کند که در بزنگاه تاریخی و به‌غایت مهم بررسی‌شده در کتاب فلسفه روشنگری تجلی می‌یابند. از اواخر قرن هفدهم تا اواخر قرن هجدهم، حوزه‌های پژوهش به‌تدریج خود را از چارچوب نیرومند علم طبیعی رها ساخته و شبکه جدیدی را از جستجوهای حقیقت به وجود می‌آورد که

جان
کلام کاسیر در «ذهن روشنگری» همواره خصومت، سردرگمی، یا بی‌زاری موّرخان و محققان امروز روشنگری را برانگیخته است و در این خصوص فرقی نمی‌کند که آن‌ها موّرخانی لیبرال، رادیکال یا فمینیست باشند، یا موّرخان اجتماعی یا انسان‌شناس، یا موّرخان کتاب‌ها و تفاسیر، یا موّرخان انتقال‌ها و ترجمه‌ها و دریافت‌ها و یا حتی موّرخان کاملاً بی‌طرف‌اندیشه‌ها

بی‌پرده باید اذعان داشت که امروزه موّرخان جدید دیگر این‌طور عمل نمی‌کنند. در حالی که تقریباً قاطبه محققان قبلی روشنگری به کاسیر ادای احترام می‌کردند، از دهه ۱۹۸۰ به بعد، موّرخان دیگر علاقه‌ای ندارند که مانند پیتزگی در دهه ۱۹۶۰، خود را شاگرد کاسیر معرفی کنند. البته، محققان اخیر انسجام فکری و دستاورد پیشگامانه او را تصدیق کرده‌اند، اما بسیاری از آن‌ها به دنبال این بوده‌اند که شرح او از روشنگری را منسوخ یا بدتر معرفی کنند. جان کلام کاسیر در «ذهن روشنگری» همواره خصومت، سردرگمی، یا بی‌زاری موّرخان و محققان امروز روشنگری را برانگیخته است و در این خصوص فرقی نمی‌کند که آن‌ها موّرخانی لیبرال، رادیکال یا فمینیست باشند، یا موّرخان اجتماعی یا انسان‌شناس، یا موّرخان کتاب‌ها و تفاسیر، یا موّرخان انتقال‌ها و ترجمه‌ها و دریافت‌ها و یا حتی موّرخان کاملاً بی‌طرف‌اندیشه‌ها.

چرا این اتفاق افتاده است؟ اولاً کاسیر را استاد روایت یک تاریخ اندیشه تک‌خطی و تحت سیطره ایده‌های کلان دانسته‌اند؛ ایده‌هایی سرگرم یک وضعیت هستی‌شناختی، شبیه به مخلوقات متحرک در زمان آرثور لاجی^۴، که عمدتاً توسط متفکران غالب و اصحاب دست‌دوم و سوم آن‌ها مطرح شده‌اند. در فضای فکری حاضر، معنای عنوان «استاد» می‌تواند در سطحی نسبتاً گسترده از احترام تا تمسخر متغیر باشد. کاسیر را «استاد» یا «پیشکسوت» مطالعات روشنگری نامیدن، بدان شکل که در فصول مقدماتی کتاب‌های درسی جدید معمول است، می‌تواند





ناچیزی صرف بررسی زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و فکری کرد. نسبت به محیط فکری هیوم بی تفاوت، از زندگی جنسی روسو غافل و به پیش‌زمینه اجتماعی گوتهولد افرایم لسینگ یا شخصیت دنی دیدرو بی توجه بود. به دنبال دست‌نوشته‌های فراموش شده، رساله‌های سیاسی و یا مکاتبات شخصی آن‌ها نبود. کاسیرر آن‌ها را به خدمت ایده‌های خود درآورد و روایت خود از تاریخ روشنگری را به درامی انتزاعی از ایده‌ها تبدیل نمود. همان‌طور که روی پورتر نوشته است، کاسیرر قادر بود که «ایده‌ها را با بی‌قیدی از کالبد مادی‌شان جدا و خارج از بستر گسترده‌تر تاریخی‌شان بررسی کند. [در فلسفه روشنگری]، افراد واقعی به آموزه‌های [انتزاعی] در صفحاتی چاپ شده فرو کاسته می‌شوند».^[۱۱] مارگرت جیکوب می‌افزاید که او «معتقد راستین» واقعیت متافیزیکی مفاهیم مانند عقل بود.^[۱۲] اما نقد اصلی منتقدان کاسیرر این نیست که او تصویری نادرست از ایده‌ها و متفکران بزرگ ارائه کرد، بلکه این است که او از این فراتر نرفت. جیکوب می‌نویسد: «نقشه‌ای که او به ما ارائه کرد هنوز مفید است، اما بر فراز زمین شناور است و صرفاً بلندترین بناها و متون فیلسوفان شاخص را نشان می‌دهد و خیل کثیر معماران، بنایان استادکار و صنعتگرانی را که به خلق آن متون کمک کردند نادیده می‌گیرد و بعد در قلمروهای اجتماعی محصور جدید، به

ناشی از محدود کردن کار او به یک یا دو شرح حاشیه‌ای باشد. اما اکنون با بی‌اعتبار شدن ادعاهای پیشکسوتان و برزهداها و نظریه‌های کلان و نیز روایت‌های غالب، این رشته هم‌اکنون از بیخ و بن دموکراتیک شده است. مخصوصاً کاسیرر را از چندین زاویه غیرتاریخی تلقی کرده‌اند. او، ایستاده بر بلندایی «مرتفع و ایستا»، با نگاهی «لیبرال»، «خودباور» و «سرد»، به چشم‌انداز ایده‌های یک قرن هجدهم خیالین چشم می‌دوزد.^[۹]

روشنگری کاسیرر فقط به فیلسوفانی مانند خودش اختصاص دارد، صرفاً مرد، ترجیحاً قاره‌ای و در نهایت آلمانی. وقتی می‌گویم «در نهایت آلمانی»، منظورم خیلی ساده این است که روشنگری کاسیرر، با لاینیتس به‌عنوان نقطه آغاز آن و با کانت و گوته به‌عنوان پایان باشکوه و تحوّل درونی آن، صدر تا ذیل اصالتاً آلمانی است. کاسیرر به گزینشگری مفرط و «تحمیل ارزیابی‌های بازاندیشانه و اغلب غیرتاریخی خاص [خود] در مورد اینکه [در بین فیلسوفان روشنگری] چه کسانی «واقعا» مهم‌اند»^[۱۳] متهم شده است. با هدایت او، حتی اگر به المپ استادان اعظم هم نائل شویم، باز او حرفی برای گفتن درباره آدم اسمیت، سزاره بورجیا، یا جر می بنتام ندارد.

با آن متفکران بزرگی هم که از اقبال کافی برای جلب توجه او برخوردار بودند، برخورد کاسیرر بسیار انتزاعی بود. او زمان

و محل‌های آن را نادیده گرفت. او به سالن‌ها^{۱۴} توجه نکرد و از انجمن‌ها و محافل بحث و گفت‌وگو چشم‌پوشی نمود. در نتیجه، تقریباً به‌طور کامل، بی‌شمار افراد غیرمعروف سهیم در نهضتِ روشنگری را از نظر انداخت. او همهٔ زنان را نادیده

آن‌ها معناهایی متفاوت و متمایز می‌بخشد.»^{۱۳} این نکته درخور پیگیری است. به‌جز کتاب‌ها و مقالات چاپ‌شده و برخی مکاتبات مهم، کاسیرر بحث‌های غیررسمی و شفاهی صورت‌گرفته دربارهٔ گفتمان روشنگری و نیز مکان‌ها





کاسیر

بین روشنگری‌های ملی
با ویژگی‌های خاصشان، مانند
روشنگری اسکاتلندی یا ناپلی و یا حتی
فرانسوی و پروسی، فرقی نگذاشت. او
با سکوت از کنار فرمانروایان، وزیران و
اصلاحگران روشنگر گذشت و هیچ توجّهی
به ابتکارات عملی متأثر از ایده‌های
روشنگری در زمینه‌های حقوق،
اقتصاد، یا فنّاوری نکرد

گرفت. [در تفسیر او از روشنگری]، نه از
الیزابت کارتر^{۱۵} اثری هست، نه از ژولی
دُ اسپیناس^{۱۶} و نه از هنریت هرتس^{۱۷}.
به‌گفته دنا گودمن، کاسیر همان‌طور
که به سالن‌ها پشت کرد و از عموم روی
برگرداند، به‌دنبال چهره برجسته‌اش، روسو
رفت.^[۱۸] اما اگر با جدّیت با عموم مواجه شده
بود، شاید می‌توانست که با مری ولستنکرافت^{۱۹} و
المیپ دُ گوژ^{۲۰} نیز برخورد کند.

گرایش و «میل»، روشنگری کاسیر در واقع
متن‌گرا و اندیشه‌محور است. امروزه،
با تغییر حسّاسیت‌هایمان، تمایل داریم
که روشنگری را به‌مثابه یک پدیده
اجتماعی، بینامتنی، گفتمانی و شفاهی در
نظر بگیریم، که درگیر مسائل نوعی بسیار
و متوسّل به عقل و نیز احساس است.^{۲۱} پس
در مسئله گرایش کلی است که امروزه روشنگری
کاسیر را اشتباه «می‌پندارند».

این انتقاد تند نه در کل ناعادلانه است و نه بی‌توجّه به
اقتضائات زمان. هیچ‌کس نمی‌تواند کاسیر را با بی‌توجّهی
به گرایش‌های دانشورانه و نظری ربع آخر قرن بیستم
موردانتقاد قرار دهد. روایت او از روشنگری احتمالاً از ایده‌ها و
حسّاسیت‌هایی که در آن زمان در فرهنگ و ایماز جریان داشتند
و از روایت‌های جدید فرانسوی [از روشنگری]، که در آن زمان در
مکتب آنال نوشته شدند، به‌ویژه از فضای دانشورانه اثر دانیل
مورنه، ریشه‌های فکری انقلاب فرانسه^{۲۲} (۱۹۳۳)، بهره برده
است. تأکید بیش از حد کاسیر بر روشنگری به‌مثابه «یک
نظام ارزشی نشئت گرفته از عقلانیت» بود که انتقاد کوبنده‌ای
را علیه گرایش فکری او- علیه ماهیت واقعی روشنگری «او»-
توسط هم‌وطنان و معاصرانش ماکس هورکه‌ایمر، تئودور آدرنو
و والتر بنیامین برانگیخت.^[۲۳] مورخان لیبرال امروزه با تعجّب

سیاست که به‌طرز تنگ‌انگهی به حقوق پیوسته است، یکی از
کوتاه‌ترین فصول [کتاب فلسفه روشنگری] کاسیر را به خود
اختصاص داده است. سیاست به‌هیچ‌وجه دلخواه‌ترین برون‌داد
نیوتن نیست. سیاست در حاشیه مفهوم قرن هجدهمی آلمانی
حکومت‌داری^{۲۴} و دولت علیه^{۲۵} باقی می‌ماند. کاسیر بین
روشنگری‌های ملی با ویژگی‌های خاصشان، مانند روشنگری
اسکاتلندی یا ناپلی و یا حتی فرانسوی و پروسی، فرقی
نگذاشت. او با سکوت از کنار فرمانروایان، وزیران و اصلاحگران
روشنگر گذشت و هیچ توجّهی به ابتکارات عملی متأثر از
ایده‌های روشنگری در زمینه‌های حقوق، اقتصاد، یا فنّاوری
نکرد. شاید به همین علت است که چزاره بکاریا، انسانی‌کننده
بزرگ حقوق کیفری اروپا، یا آدام اسمیت، بیرق‌دار اصطلاحات
اقتصادی، هیچ کاربردی برای کاسیر نداشتند. به‌لحاظ



اصطلاح «روشنگری» در کاربرد کاسیرر برابر با «فلسفه روشنگری» است. این نکته در صفحه اول کتاب فلسفه روشنگری واضح و شفاف بیان شده است. وقتی کاسیرر می‌گوید که اثرش به روشنگری «از طریق عمق خصلت‌های آن» نزدیک می‌شود «و نه از طریق گستردگی آن» و اینکه او بر «اصل بنیادی» روشنگری تمرکز کرده است و نه بر «کلّیتِ مظاهر و پیامدهای تاریخی آن»^[۲۸]، قصدش بی‌احترامی به تاریخ اجتماعی روشنگری یا تاریخچه ناشرین و پخش کتاب، زنان سهیم در روشنگری یا خطیبان گمنام آن و گفتمان و فرهنگ مادی روشنگری نبود. منظور کاسیرر از «کلّیتِ مظاهر تاریخی روشنگری»، همان‌طور که می‌گوید، این است که او به خوانندگان خود صرفاً مروری «فشرده» درباره مفاهیم وحدت‌بخش روشنگری ارائه

می‌کند و نه شرحی مفصل درباره پیدایش و تکامل همه مسائل فلسفی مطرح‌شده توسط متفکران روشنگری. به بیان ساده، روشنگری کاسیرر صرفاً درباره فلسفه‌ی

تأکید
بیش از حد کاسیرر بر روشنگری به مثابه «یک نظام ارزشی نشئت‌گرفته از عقلانیت» بود که انتقاد کوبنده‌ای را علیه گرایش فکری او - علیه ماهیت واقعی روشنگری «او» - توسط هم‌وطنان و معاصرانش ماکس هورکهایمر، تئودور آدرنو و والتر بنیامین برانگیخت

این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا شرح کاسیرر از روشنگری به بازپچه دست برخی از قدرتمندترین منتقدانش بدل نشده است؟ اگر کاسیرر روشنگری خود کمتر نظام‌مند، کمتر تئوریک و کمتر درگیر جستجوی عقلانی حقیقت کرده بود، آنگاه شاید انداختن مسئولیت خطاهای به اصطلاح وارثانش بر دوش او دشوار می‌شد.

دوریندا اترام اخیراً نوشته است که خوانش عقل‌گرایانه کاسیرر از روشنگری «می‌بایست جاذبه چشمگیری در دهه آشکارا عقل‌ستیز ۱۹۳۰ داشته باشد.»^[۲۹] تردیدی نیست که اعتبار فکری کاسیرر و دهه مورد بحث، بیش از این می‌باشد. در اینجا، می‌خواهم چند کلمه‌ای هم در دفاع از کاسیرر بنویسم. بهترین راه برای انجام این کار، پذیرش بی‌درنگ برخی انتقادات است.

در فهرست اعلام فلسفه روشنگری، حتی نام یک

نویسنده زن هم درج نشده است. تنها زنانی

که در این فهرست به چشم می‌خورند -

که به هر یک اشاره‌ای مختصر در کتاب

شده است - دو ملکه، یک بانوی ملاک و دو

گرداننده سالن یا محفل‌دار ادبی^{۳۰} است.

دیگر نمایندگان اندیشه و فرهنگ روشنگری

به همین ترتیب نادیده گرفته شده‌اند.

اصلاحگران حقوقی و سیاسی، مخترعان تکنولوژی

و پزشکی، واسطه‌های ایده‌ها مانند ناشران و مترجمان

و دیگر دست‌اندرکاران روشنگری، همگی از دایره بحث کاسیرر

بیرون گذاشته می‌شوند. [در تفسیر کاسیرر از روشنگری]،

روشنگری‌های ملی مورد توجه قرار نمی‌گیرند، گونه‌های محلی

روشنگری اهمیت چندانی ندارند و اختلافات فکری، سیاسی و

ماهوی آن‌ها موضوع بحث نیستند. همه این‌ها به قدر کفایت

روشن است.

با این حال، سه راه ممکن برای دفاع از کاسیرر وجود دارد. راه

اول، اشاره به این واقعیت مغفول است که فلسفه روشنگری

یک اثر فلسفی و بخشی جدایی‌ناپذیر از فلسفه نویسنده آن

است و نه یک رساله تاریخی. راه دوم قرار دادن دوباره کاسیرر

در بستر زمانه اوست. و دفاع سوم از اهمیت همیشگی کاسیرر

در مطالعات روشنگری ذکر این نکته است که فهم عمیق او از

روشنگری و از حالت، حس و جو فکری آن تا کنون بی‌همتا بوده

است.

فلسفه روشنگری

به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از فلسفه کاسیرر



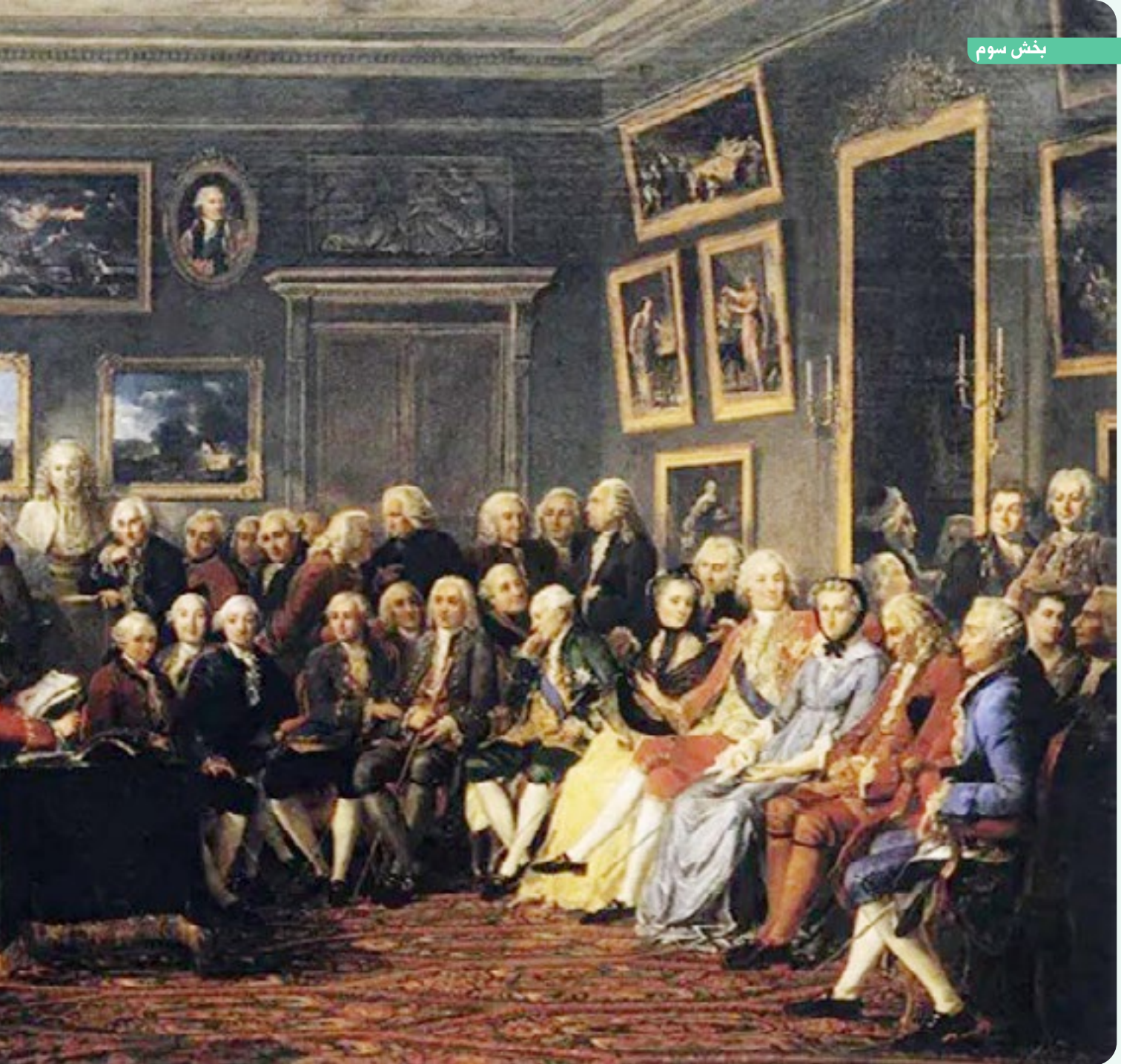
تجربه انسانی در گسترده‌ترین معنای آن ناشی می‌شود. کانت، اگر به‌تنهایی در نظر گرفته شود، می‌تواند به‌طرز آزاردهنده‌ای انتزاعی باشد؛ اما یک کانت روسویی به تلاش کاسیرر برای بررسیِ نموده‌های مختلفِ خلاقیت و اندیشهٔ انسانی نزدیک‌تر است. گوته این سنتز جدید را یک گام جلوتر برده و طیف کامل و گوناگونی از صورت‌های سمبلیک کاسیرری را نشان می‌دهد. ^(۳۳) البته، این نوع تاریخیت^{۳۳} کاملاً آن چیزی نیست که منتقدان امروزی کاسیرر در ذهن دارند و گاه حتی به نظر می‌رسد که به این موضوع فلسفی آگاه می‌باشند. ^(۳۴) طنز ماجرا اینجا است که کاسیرری که «روح نظام‌مند»^{۳۵} قرن هجدهم و پیروزی آن بر «روح نظام‌ها»^{۳۶} ی قرن هفدهم را می‌ستود، در نهایت [از سوی منتقدان] یک نظام‌ساز متافیزیکی دیگر نامیده شد. تلاش او برای یافتن اصلی وحدت‌بخش، یک راهکار روشنگر بنیادی، عمیقاً با گرایش‌های بنیادی اکثر موّرخان، در واقع بیشتر محققان علوم انسانی اوایل قرن بیست‌ویکم بیگانه است. تلاش او برای ایجاد یک وحدت در کثرت بسیار متفاوت از تصوّرات

روشنگری] است و در بین راه‌های مختلفِ پرداختن به آن فلسفه، او با دو انتخاب مواجه بود: رویکرد تاریخی و رویکرد فلسفی. او رویکرد دوم را انتخاب کرد. [برای کاسیرر]، تاریخ در معنای بسیط آن، یعنی تاریخ فرهنگ یا جامعه یا زبان یا [هرگونه] بازنمایی^{۳۶} به‌طور کلی، به‌عنوان یک انتخاب مطرح نبود.

آنچه برای کاسیرر مطرح بود تاریخ در معنایی حتی گسترده‌تر بود. او فلسفهٔ روشنگری خود را عنصری سازنده می‌دانست که با ارائهٔ شرحی تاریخی دربارهٔ سیر تکامل ارادهٔ انسانی - شرکت در «خودرهای تدریجی انسان» در معنای کانتی - به مشارکت در تحقق پروژهٔ کانتی «تاریخ عقل محض» پرداخت. ^(۳۷) این اثر دربارهٔ تاریخ فلسفه و درگیر رديابی پیشرفتی دیالکتیکی در تاریخ ایده‌ها است. این کار سترگ در پژوهش کاسیرر دربارهٔ سه متفکر روشنگری، یعنی کتاب روسو، کانت، گوته (۱۹۴۵)، با قوّت بیشتری به انجام رسید. ^(۳۸)

تلاش کاسیرر برای اثبات تأثیر نیرومند روسو بر کانت از علاقهٔ وافر او به بررسی معرفت‌شناسی کانت در چارچوب یک فلسفهٔ





کاسیرر آشکارا مایل نبود که از این کتاب، که آخرین اثر عمده‌ای است که قبل از فرار از آلمان منتشر کرد، برای دفاع از مفهوم روشنگری عقل در برابر مخالفان جدید آن در جمهوری وایمار استفاده کند.^(۳۸) او قصد نداشت که بحث معروفش با هایدگر [در داووس سوئیس] را مستقیماً وارد پژوهش خود درباره روشنگری کند. این کتاب به طرز شگفت‌آوری در برابر ریتوریک ضد روشنگری آن دوران ساکت است و ظاهراً به این واقعیت که در زمان شکل‌گیری این ریتوریک، سنت روشنگری، بدان شکل که در منشور مدرنیسم وایمار تفسیر شده بود، در معرض خطری آشکار و عن‌قریب قرار داشت، بی‌اعتنا است. در عوض، کاسیرر کوشید تا فلسفه صورت‌های فرهنگی خود را از طریق تشریح

امروز ما درباره کثرت است. تلاش کانتی او برای نوشتن «تاریخ عقل»^{۳۷} و تجهیز عقل به وضعیتی هستی‌شناختی و تثبیت آن به‌عنوان یک نیروی پویای تاریخی، برای بیشتر موزخان امروز بیگانه و یا کاملاً فهم‌ناپذیر است.

کاسیرر در بستر تاریخی

فلسفه روشنگری، که در اواخر دهه ۱۹۲۰ و اوایل دهه ۱۹۳۰ نوشته شده است، هیچ بازتابی از نازی‌ها، به دست نمی‌دهد که در آن زمان در خیابان‌ها جولان می‌دادند. با حملات روشنفکرانه مدرنیستی با میراث روشنگری و تقدّم عقل نیز درگیر نمی‌شود، حتی با حملات خیره‌کننده مارتین هایدگر و والتر بنیامین.

بلکه برداشت او از روشنگری در چارچوب فلسفه او است. حال به درستی می‌توان پرسید که آیا تأکید قاطع کاسیرر بر سیر توسعه‌ی زیبایی‌شناسی قرن هجدهم، که موضوع فصل پایانی طولانی کتاب او است، با نفی مدرنیستی عقل تلاقی نداشت. یا آیا مفهوم نمادسازی خلاق، در آثار کاسیرر همانند آثار فروید، آماده‌ی گسست کامل از سنت عقل‌گرایی غربی به‌طور کلی نبود.

شناخت عمیق کاسیرر از روشنگری

اینجا جایی است که کاسیرر چیزهای زیادی برای آموختن به ما دارد. به نظر می‌رسد که او چیزی را در مورد حس و حال و ذات روشنگری می‌داند که ما تقریباً آن را فراموش کرده‌ایم. یک رساله جدید درباره روشنگری که به نام آن اشاره نمی‌کنم، با تعریف موضوع روشنگری به‌عنوان مجموعه‌ای از «مسائل» گوناگون تازه شناخته‌شده و منتظر راه‌حل، یا، به تعبیر دیگر، طرح مسئله بیشتر آغاز می‌شود. [در رساله مذکور] چون این «مسائل» یک‌به‌یک مورد بررسی قرار می‌گیرند، این تصوّر ناگوار به خواننده دست می‌دهد گویی متفکران قرن هجدهم که با آن مسائل سروکار داشتند، تمام هم و غم‌شان حس نارضایتی، بی‌عدالتی و ناخوشنودی سیاسی و فکری بود. در این برداشت یک چیز نادرست وجود دارد. بسیاری از نویسندگان اخیر درباره قرن هجدهم همین حس را منتقل می‌کنند، بدین معنا که [می‌گویند] نارضایتی‌های ما، پرسش‌هایمان درباره

خود و هویت، تصوّرات مناقشه‌انگیزمان درباره حقیقت و سیاست‌های فرهنگی و جنسیتی‌مان، همراه با چیزی شبیه به گزندگی پست‌مدرن‌مان، ابتدا توسط متفکران روشنگری ایجاد شد. کاسیرر یادآوری می‌کند که این‌طور نیست. فعالیت‌های فکری متفکران قرن هجدهم با یک حس سرور بسیار نیرومند، نیرومندتر از آنچه امروز تصوّر می‌شود، انجام

می‌شد. هیوم و دیدرو و لسینگ و کانت، صرف‌نظر از زندگی شخصی متفاوتشان، در شادی اکتشاف و لذت گفت‌وگو شریک بودند که با مجادلات آکادمیک و ژورنالیستی ما فرق بسیار دارند. بیشتر متفکران روشنگری افراد اجتماعی حقیقتاً بانشاطی بودند و مکالمات و مکاتباتشان حس سرخوشی را منتقل می‌کند. بین نویسندگان آماتور و حرفه‌ای و محققان متخصص و همکاران دانشگاهی‌شان در این خصوص تفاوت جدی‌ای وجود



آنچه

برای کاسیرر مطرح بود تاریخ در معنایی حتی گسترده‌تر بود. او فلسفه روشنگری خود را عنصری سازنده می‌دانست که با ارائه شرحی تاریخی درباره سیر تکامل اراده انسانی - شرکت در «خودرهایی تدریجی انسان» در معنای کانتی - به مشارکت در تحقق پروژه کانتی «تاریخ عقل محض» پرداخت

روشنگری به‌عنوان پیش‌درآمد آن تقویت نماید. مضمون این کتاب فلسفی است تا سیاسی.

نطفه این کتاب آشکارا به‌عنوان پژوهشی متعارف

درباره موضوع آن شکل گرفت و نه به‌عنوان شرحی بر مسائل سیاسی و یا فکری روز. این کتاب بنا بود که متنی انقلابی از حیث روش‌شناختی و وسیله‌ای برای یک «جهتگیری تازه و انتقاد از خود»^(۳۹) باشد. از این‌رو، کاسیرر را باید در بستر زمانه‌اش قرار داد، اما نه در معنای ساده‌انگارانه زندگی‌نامه‌ای آن و نه با ارائه توجیهی تاریخی در دفاع از او. آنچه باید تحلیل شود نه دفاع جانانه کاسیرر از عقل‌گرایی روشنگری،



نداشت. البته، استثنائاتی هم بودند، مانند روسوی ناراضی و مارکی دُ ساد غمگین. برخی استادان دانشگاه در گلاسکو و گوتینگن اسلاف قابل تشخیص گونه غالب استادان امروز بودند. اما «حس» روشنگری، اگر بتوانیم حس نوعی خاصی برای آن مشخص کنیم، حس سرخوشی زیباشناختی و اجتماعی بود. لحن روشنگری، در واقع، اغلب ناشی از یک سرخوشی

درونی بود؛ سالن‌ها و کافه‌ها پیامد منطقی این گفته الکساندر پوپ بودند که «عشق به خویشان و عشق به اجتماع یکی است».

متفکران روشنگری و خوانندگانشان از کشف و روشن شدن چیزها و از کشف قوانین عظیم طبیعت و مطالعه انسان مسرور می‌شدند. عصر روشنگری «عصر نظم‌آفرینی» و نیز «دولت‌سازی» بود و این، حس نیرومندی از نظم و هماهنگی بخشید که

ناشی از «آشکار شدن» پیوسته چیزهای زیبا و عقلانی

بود. این جهانی است که ما آن را از دست داده‌ایم. کاسیرر همچنان به‌نوعی آن جهان را به یاد داشت. حس فلسفی او از برخی جهات به حس قرن هجدهم بسیار شبیه بود. کاسیرر و ولتر و کانت جملگی کاشفان و ارائه‌کنندگان شیوه‌هایی از پژوهش بودند که مشخصه دلپذیرشان هماهنگی است. وجه

مشترک آن‌ها یک حس خوشنودی فکری است که به نظر نمی‌رسد مورخان امروزی روشنگری از آن بهره‌ای داشته باشند. باری، هیچ مورخی فضای ذهنی روشنگری را به‌خوبی کاسیرر منتقل نکرده است؛ و این بصیرت دستاوردهای بنیادینی داشته است که اثر او می‌تواند آن‌ها را به جدیدترین قرائت‌ها از روشنگری ارائه کند. فهم کاسیرر از وحدت پروژه

روشنگری، سرانجام با تلاش‌های اخیر چند مورخ

برای بررسی زمینه فراملی اندیشه روشنگری

و ترسیم دوباره ابعاد جهان‌وطنی اصیل

آن مجدداً رواج یافته است.^[۴۰] این امر

به‌ویژه برای به تصویر کشیدن گفتمان

اروپایی اقتصاد سیاسی مفید و ثمربخش

است که به اندیشمندان اسکاتلندی،

ایتالیایی و فرانسوی این امکان را می‌دهد

تا نظرات یکدیگر را تکمیل کنند.^[۴۱] چنین رابطه

پویایی یادآور شرح کاسیرر از تحول زیبایی‌شناسی از

طریق تبادل بینا فرهنگی نیکولا بوالو به‌واسطه یوهان کریستف

گوتشد با الکساندر گوتلیب بومگارتن است.^[۴۲]

به‌طور کلی، تلقی کاسیرر از تخیل هنری و بحث او درباره

ایمان دینی به مرکز صحنه پژوهش درباره روشنگری بازگشته

است. چشم‌اندازهای اسکاتلندی، اسپانیایی و لهستانی و دیگر

کاسیرر

را باید در بستر زمانه‌اش

قرار داد، اما نه در معنای

ساده‌انگارانه زندگی نامه‌ای آن و نه

با ارائه توجیهی تاریخی در دفاع از او.

آنچه باید تحلیل شود نه دفاع جانانه

کاسیرر از عقل‌گرایی روشنگری،

بلکه برداشت او از روشنگری در

چارچوب فلسفه او است



چشم‌اندازها] روشنگری)، به از میان برداشتن تأکیدات ملحدانه و مادی‌گرایانه کمک کرده است که تا مدت‌ها بر تصوّر رایج از روشنگری حاکم بوده‌اند. تلاش کاسیرر برای توصیف تأثیر متقابل و ظریف عقل و تخیل، ایمان و شهود طبیعی و احساس و شناخت، اکنون برخلاف انتظار دوباره در دستور کار برنامه‌های پژوهشی درباره

روشنگری قرار گرفته است.^[۴۳] بنابراین، شاید بتوان گفت که شرح کاسیرر از روشنگری چندان هم از حساسیت‌های پست‌مدرن عاری نبود. و با توجه به تلاش‌های اخیر برای اثبات نقش و اثرگذاری متقابل عقل و احساسات در شکل‌گیری اندیشه روشنگری، شاید در روشنگری کاسیرر در نهایت چیزی نسبتاً زنانه وجود دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

- Fania Oz-Salzberger, "Cassirer's Enlightenment and Its Recent-Critics, Is Reason Out of Season?", in: Jeffrey Andrew Barash, *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008), pp. 173-163.
2. Ernst Cassirer, *Philosophie der Aufklärung* (Tübingen: Mohr, 1932). References in the text are to the English-language edition, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. by C. A. Koelln and James P. Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951).
3. *ibid.*, p. 13.
4. the prehistory of symbolic forms
5. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols. (Berlin: Bruno Cassirer, 1931-1923).
6. Cf. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, trans. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1953), 1: 78ff.
7. time-trotting creatures
8. Arthur Lovejoy
9. Roy Porter, *The Enlightenment* (Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1990), p. 43.
10. Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 19.
11. Roy Porter, *Enlightenment*, p. 43.
12. *ibid.*
13. Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, p. 217.
14. *ibid.*, p. 218.
۱۵. محافل فکری و ادبی رایج در طول قرون ۱۷ و ۱۸ خصوصاً در فرانسه. نطفه نهضت روشنگری در همین محافل ریخته شد.
۱۶. Elizabeth Carter: شاعر انگلیسی (۱۷۰۶-۱۷۱۷).
۱۷. Julie de l'Espinasse: نویسنده فرانسوی و گرداننده یکی از معروف‌ترین سال‌های پاریس (۱۷۳۲-۱۷۷۶).
۱۸. Henriette Herz: مسئول یکی از معروف‌ترین سالن‌های پروس (۱۷۴۷-۱۷۶۲).
19. Dena Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), p. 62ff.
۲۰. Mary Wollstonecraft: ادیب و نویسنده انگلیسی (۱۷۹۶-۱۷۵۹).
۲۱. Olympe de Gouges: نمایشنامه‌نویس فرانسوی (۱۷۹۳-۱۷۸۴).
22. state administration
23. high government
24. *ibid.*
- گودمن نیز با تأکید قدری بیش از حد بر تفکیک هابر ماسی بین عرصه عمومی و عرصه خصوصی، به همین نکته اشاره می‌کند.
25. Intellectual Origins of the French Revolution

26. Max Horkheimer, "The Concept of Enlightenment," in: Teodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (1944; New York: Seabury Press, 1972); Max Horkheimer, "Reason Against Itself: Some Remarks on Enlightenment" (1946), in: James Schmidt (ed.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley: University of California Press, 1996), pp. 367-359.
27. Dorinda Outram, *The Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 3.
28. salonières
29. Ernst Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, p. v.
30. representation
31. Cf. David A. Wisner, "Ernst Cassirer, Historian of the Will", *Journal of the History of Ideas* 161-145: (1997) 58.
32. Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, trans. by J. Gutman, P. O. Kristeller, and J. H. Randall, Jr. (Princeton: Princeton University Press, 1945).
33. *ibid.*, pp. 60-1.
34. historicity
35. Cf. Margaret C. Jacob, *Living the Enlightenment*, pp. 218-217.
36. systematic spirit
37. spirit of systems
38. history of reason
۳۹. تنها یک جمله بسیار کلی و مبهم در پیشگفتار وجود دارد: «این عصر [روشنگری] که برای عقل و علم به عنوان عالی‌ترین قوای شناختی انسان احترام قائل بود، نمی‌تواند و نباید حتی برای ما به دست فراموشی سپرده شود.» (Philosophy of the Enlightenment, p. xi)
40. *ibid.*
۴۱. درباره رویکرد ملی به روشنگری، بنگرید به: Roy Porter and Mikulas Teich (eds.), *The Enlightenment in National Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- این رویکرد با بازگشت سنجیده به رویکرد جهان‌وطنی ملهم از آثار فرانکو ونتوری پاسخ داده شده است. خصوصاً بنگرید به: Franco Venturi, *Settecento Riformatore* (Turin: G. Einaudi, 1990-1966); cf. John Robertson, "Franco Venturi's Enlightenment", *Past and Present* 206-183: (1992) 137.
42. Cf. John Robertson, "The Enlightenment above National Context: Political Economy in Eighteenth-Century Scotland and Naples," *Historical Journal* 697-667: (1997) 40.
43. Ernst Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, chap. 7.
۴۴. بنگرید به: Susan James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Mark S. Micale and Robert L. Dietle (eds.), *Enlightenment, Passion, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2000); and Fania Oz-Salzberger, "New Approaches toward the History of the Enlightenment", *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 182-171: (2000) 30.





قسمت اول: بنیان‌ها

مدخل محافظه‌کاری
محافظه‌کاری
اساطین اندیشه‌ی محافظه‌کاری
ریشه‌های محافظه‌کاری
سنت محافظه‌کاری
فلسفه، خط‌مشی و مجموعه اصول
اندیشه‌ی محافظه‌کاری و مسئله اقتدار
پیامدها و تالی‌های محافظه‌کاری

قسمت دوم: گفت‌وگو

مغز محافظه‌کاری؛ گفت‌وگو با هاروی منسفیلد
محافظه‌کاری در گفت‌وگو با دکتر سید جواد طباطبایی

قسمت سوم: مردان اندیشه

ادموند برک پدر محافظه‌کاری
چالش در حق طبیعی مدرن
اندیشه‌ی سیاسی دیوید هیوم و نسبت آن با محافظه‌کاری
ذهن محافظه‌کار

قسمت چهارم: تقریرات

توده‌ها در دموکراسی نمایندگی
در باب محافظه‌کار بودن
عصیان توده‌ها
علت مداخله توده‌ها در تمامی امور چیست؟
افول انقلاب
درآمدی بر اندیشه خوزه ارتگا یی گاست
درآمدی برای جستارهای زیبایی‌شناختی
نظریه‌ی سیار و پیامدهای آن
از نظریه تا عمل سیاسی
قانون اساسی و دولت
مانیفست محافظه‌کاری
دین در پیل

قسمت پنجم: لیبرال‌های محافظه‌کار

جنبش روشنفکری محافظه‌کاری جدید در آمریکا
دادخواهی نادرست و دعاوی اغراق‌آلود فمینیسم رادیکال
فرهنگ رقیب؛ ضد غربگرایی منحن نخبگان فرهنگی

بخش چهارم

محافظه‌کاری



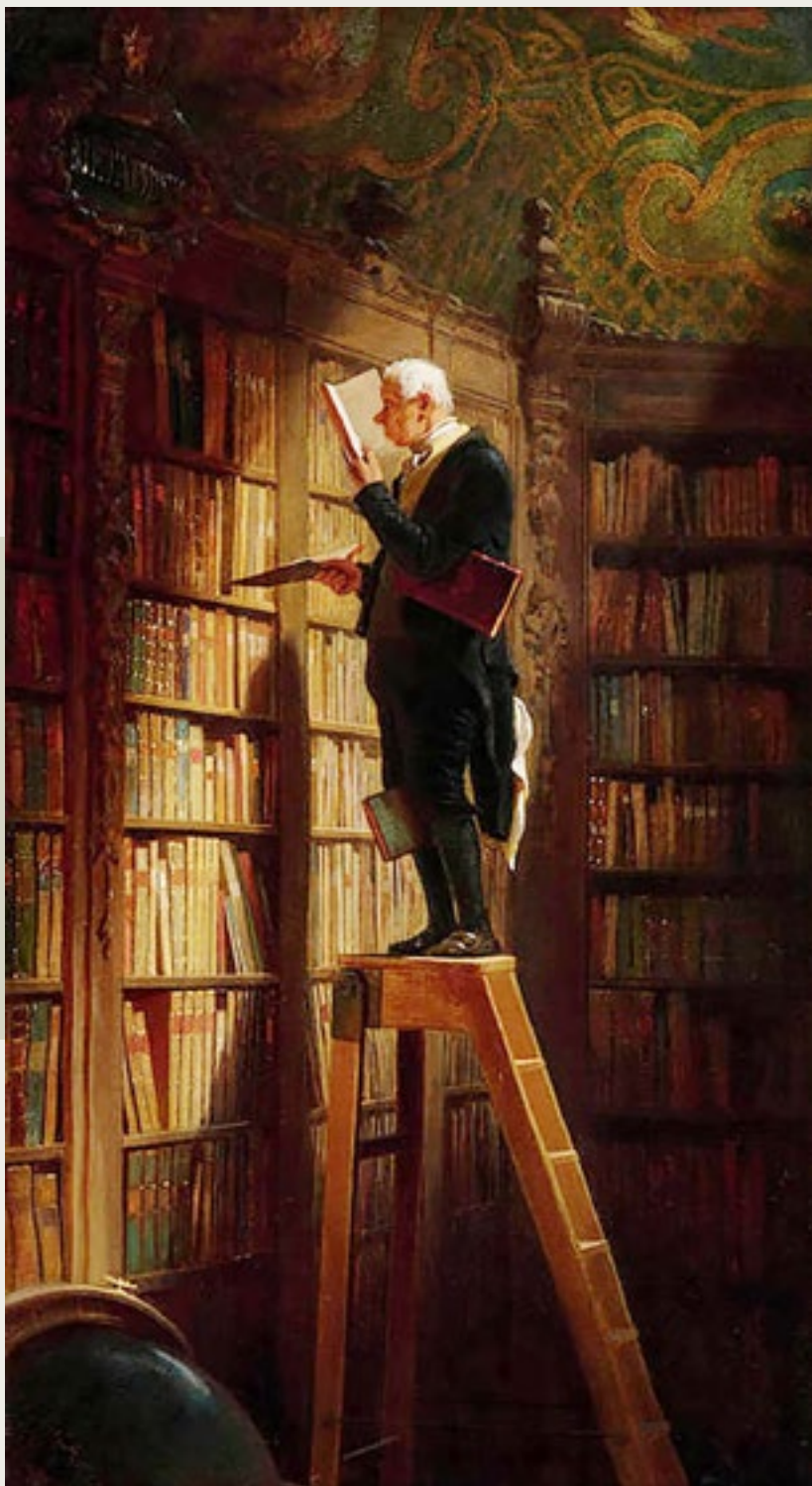
بخش چهارم
محافظه‌کاری

قسمت اول: بنیان‌ها



مدخل محافظة كاري از دایرة المعارف استنفورد

اندى هميلتون
مترجم: اشكان اميدوار



تئوریک تلقی می‌کنند؛ یک «ناایدئولوژی» که تلاش می‌کند از خطاهای ایدئولوژی‌ها پرهیز کند (گراهام، ۱۹۸۶: ۱۷۲ در مقابله با نیسبت ۱۹۸۸۶). آیا این یک نگرش باستانی است یا فقط آنی است که در پاسخ به عقلانیتِ روشنگری و محصولاتِ سیاسی‌اش یعنی لیبرالیسم و سوسیالیسم بسط یافته است؟ چگونه به «نئوکانسرواتیسم [=نومحافظه‌کاری]» معاصر مرتبط می‌شود؟ آیا این یک موضع منسجم است یا همان‌طور که بسیاری استدلال می‌آورند از متمایز کردن آنچه ارزش حفظ دارد نسبت به آنچه ارزش حفظ ندارد قاصر است؟ پرسش‌هایی در کارند که عموماً دربارهٔ کانسرواتیسم پیش کشیده خواهند شد و عموماً در اینجا باز خواهند شد.

[فهرست مطالب]

۱. ماهیت محافظه‌کاری

- ۱.۱. محافظه‌کاری در معنای وسیع، در تقابل با محافظه‌کاری در معنای محدود
- ۱.۲. محافظه‌کاری در معنای محدود یا برکی به مثابه شکاکیت در قبال عقل
- ۱.۳. سنت و اصلاح تدریجی: محافظه‌کاری در مقابل ارتجاع
- ۱.۴. رویهٔ صوری در مقابل معناهای گوهرین از محافظه‌کاری در تقابل با نومحافظه‌کاری و لیبرتاریسیسم
- ۱.۵. محافظه‌کاری و لیبرالیسم: موقف آزادی در مقابل موقف پدسروری

۲. توسعهٔ اندیشهٔ محافظه‌کارانه

- ۲.۱. استفاده از اصطلاح «محافظه‌کار»
- ۲.۲. پیشروهای محافظه‌کاری برکی
- ۲.۳. محافظه‌کاری برکی
- ۲.۴. محافظه‌کاری «عقلانی» یا محافظه‌کاری ایدئالیست
- ۲.۵. سنت‌های آمریکای شمالی
- ۲.۶. محافظه‌کاری مدرن: سجویک، اوکشات و اسکروتن

۳. نقد محافظه‌کاری

- ۳.۱. سنت چیست؟ نقد کومونیتارین
- ۳.۲. نقد لیبرال
- ۳.۳. نقد چپی
- ۳.۴. انسجام شکاکیت جزء‌گرا

۴. محافظه‌کاری فرهنگی و محافظت

کتاب‌شناسی

محافظه‌کاری [=کانسرواتیسم] و رقبای مدرن‌ساز و ضدسنتی‌اش یعنی لیبرالیسم و سوسیالیسم، تأثیرگذارترین فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌های دوران پساروشنگری هستند. محافظه‌کاران، رقبایشان را به خاطر اغراق‌های اتوپایی از قدرتِ عقلِ نظری و کمال‌پذیریِ انسانی نقد می‌کنند: تجویزهای محافظه‌کارانه، تجویزهای متکی بر آنچه‌اند که ایشان به‌مثابهٔ تجربه به‌جای عقل تلقی می‌کنند. برای ایشان امر ایدئال و امر عملی تفکیک‌ناپذیرند. اغلب مفسران، محافظه‌کاری را به‌مثابهٔ یک فلسفهٔ سیاسی مدرن تلقی می‌کنند، هرچند به‌جای آزادی، موقف پدسروری یا اقتدار را به نمایش می‌گذارند. همان‌طور

که جان گری می‌نویسد، در حالی که لیبرالیسم نظریهٔ سیاسی غالب در عصر مدرن است، محافظه‌کاری به‌رغم توسلش به سنت، پاسخی به چالش‌های مدرنیته نیز هست. ریشه‌های هر سه منظرگاه را «می‌توان تا بحران‌های قرن هفدهم در انگلستان برگرداند، اما [آن‌ها] در سنت‌های فکری و عملی قطعی فقط [بعد از] انقلاب فرانسه متبلور شدند» (گری، ۱۹۹۵: ۷۸). هم اینکه محافظه‌کاری چیست و هم اینکه چه می‌تواند و باید باشد، هر دو در میان عموم و سیاست‌مداران و در میان فلاسفه و نظریه‌پردازان سیاسی که محور تمرکز مقاله حاضرند، محل مناقشه‌اند. به‌طور عام، کانسرواتیو [=محافظه‌کار] یک اصطلاح نوعی «برای منظرگاه رایت‌وینگ [=راست] است که طیف سیاسی از لیبرالیسم تا فاشیسم را در برمی‌گیرد». مفسران فلسفی تعریف واضح‌تری ارائه می‌دهند، بسیاری آن را به‌مثابهٔ موقفی تلقی می‌کنند که نسبت به تعقل انتزاعی در سیاست شکاک است و در عوض به سنت زنده متوسل می‌شود که مسئولیت اصلاح سیاسی محدود را مجاز می‌دارد. از این منظر محافظه‌کاری نه ارتجاعی جز می‌است و نه رادیکالیسم دست راست مارگارت تاچر یا «نومحافظه‌کاران» آمریکایی معاصر. با وجود این، دیگر مفسران این نوع «کانسرواتیسم پراگماتیک» را از «کانسرواتیسم عقلی» جهان‌شمول متمایز می‌سازند که نسبت به عقل شکاک نیست و جامعه را با یک سلسله‌مراتب اقتدار به‌مثابهٔ هدایتگرترین امر به رفاه انسانی تلقی می‌کند (اسکروپسکی، ۲۰۱۵).

محافظه‌کاری در مقایسه با لیبرالیسم و سوسیالیسم از غفلت فلسفی در رنج است (برود، ۱۹۱۳: ۳۹۶-۷). بسیاری انکار می‌کنند که محافظه‌کاری یک ایدئولوژی یا حتی یک فلسفهٔ سیاسی است و آن را در عوض به‌مثابهٔ یک گرایش مقاومت در برابر بیان

مفسران فلسفی تعریف واضح‌تری ارائه می‌دهند، بسیاری آن را به‌مثابهٔ موقفی تلقی می‌کنند که نسبت به تعقل انتزاعی در سیاست شکاک است و در عوض به سنت زنده متوسل می‌شود که مسئولیت اصلاح سیاسی محدود را مجاز می‌دارد

بسیاری انکار می‌کنند که محافظه‌کاری یک ایدئولوژی یا حتی یک فلسفهٔ سیاسی است و آن را در عوض به‌مثابهٔ یک گرایش مقاومت در برابر بیان تئوریک تلقی می‌کنند؛ یک «ناایدئولوژی» که تلاش می‌کند از خطاهای ایدئولوژی‌ها پرهیز کند



۱. ماهیت محافظه‌کاری

۱.۱. محافظه‌کاری در معنای وسیع در تقابل با محافظه‌کاری در معنای محدود

محافظه‌کاری در معنای وسیع کلمه، همواره وجود داشته است. این معنا، ترس‌گریزی انسان را از تغییر ناگهانی و نیز گرایش وی را به کنش عادت‌واره بیان می‌کند. به‌مثابه یک نمونه، سیسیل محافظه‌کاری مدرن را با محافظه‌کاری طبیعی متقابل می‌کند که اولی از آن ظهور کرده و بر آن متکی است و «تقریباً در هر ذهن انسانی‌ای مقرر هست» (سیسیل ۱۹۱۲: ۸). این ارل کلندرون ضدپولیسم و سلطنت‌طلب که تاریخ جنگ داخلی انگلستان را بلافاصله پس از وقوع آن می‌نویسد، به‌طور گریزی در این معنای وسیع‌تر غیرخودآگاه محافظه‌کار بود. بنابراین، بیزر «محافظه‌کاری‌ای که همواره در آلمان به‌مثابه یک نگرش اجتماعی وجود داشته است» را با محافظه‌کاری خودآگاهی

متقابل می‌سازد که به‌مثابه یک نیروی اجتماعی در دهه ۱۷۹۰ در برابر Aufklärung یا

روشنگری و در واکنشی به انقلاب فرانسه بسط می‌یابد (بیزر، ۲۸۱: ۱۹۹۲).

«خودآگاه» در اینجا صرفاً به‌معنای امر تلویحی در رفتار نیست، بلکه به‌نحو خودآگاهی اذعان‌شده و اسنادشده به دیگران است. متمایزترین و از نظر تاریخی مهم‌ترین نسخه این معنای محدود و خودآگاه از محافظه‌کاری متکی بر شگاکیت در خصوص عقل در سیاست است.

از پیشروهای متنوعی در خصوص این محافظه‌کاری خودآگاه یاد می‌شود. غالباً از ارسطو ذکر می‌شود. زیرا اذعان داشت که اخلاق و سیاست - برخلاف علوم طبیعی - از کمبود متخصصان ویژه در رنج‌اند و اینکه در این حوزه‌ها، تجربه انسانی در خلال نسل‌ها منبع اصلی دانش است. کنفوسیوس نیز از

پیشروهای ممکن دیگر است. دغدغه او در خصوص فروریزی نهادهای سیاسی معاصر منتهی به یک منظرگاه سیاسی محتاط و محافظه‌کارانه شد. تأکید او بر مرجعیت و سلسله‌مراتب، تم‌های محافظه‌کارانه محوری را پیشاپیش تصویر می‌کند. از دوران بعدی اما همچنان پیشاروشنگری، مفهوم «سابقه» در کامن‌لای انگلیسی که توسط کسانی همچون ادوارد گک (۱۵۵۲-۱۶۳۴) بسط داده شد تأثیری واضح بر محافظه‌کاری خودآگاه دارد (پوکوک، ۱۹۸۹). نزد هاپیت، «توری یا آنچه اکنون محافظه‌کاری نامیده می‌شود، اندیشه سیاسی‌ای است که هنوز در انگلستان در دهه‌های ۱۶۹۰ و ۱۷۰۰ زنده و پویا بود... توماس شرلوک در ۱۷۰۴ (می‌نویسد) حفظ شکل تثبیت‌شده حکومت، اولین و بالاترین وظیفه مردانی است که در جامعه عمل می‌کنند.» (هاپیت، ۲۰۰: ۱۹۶).

از دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) گاهی در مقام یک محافظه‌کار یاد می‌شود. او درباره تعقل در خصوص اغراض، آن‌گونه که در تقابل با ابزارند شگاک بود، اما زنده نماند تا انقلاب فرانسه و استدلال‌هایی را ببیند که این نکته را برجسته می‌کنند. دکتر جانسون یک توری واقعی، خاطرنشان می‌کند که او «از قضا یک توری بود» (گزارش‌شده از سوی بوسول در ویراست فایزر، ۲۰۰۵: ۲۹۰).

متفکران سابق، نسخ اولیه محافظه‌کاری بودند؛ عموماً پذیرفته شده است که محافظه‌کاری در مقام یک منظرگاه خودآگاه بعد از نقد برک بر انقلاب فرانسه به وجود آمد (کرک ۱۹۵۴: ۵؛ هوندریچ ۲۰۰۵: ۶؛ نیسبت ۱۹۸۶؛ کلایس ۲۰۰۷: ۱۱-۳۴). روشنگری قرن هجدهم هدفش ارتقاء شرایط انسانی از طریق اصلاح نهادهای سیاسی بود. متفکرانش هدفشان تأسیس اصول سیاسی و اخلاقی‌ای بود که به عقل توّسل می‌جستند نه به مرجعیت یا سنت تثبیت‌شده، یعنی یک «اخلاق کلی و مستقل از شرایط محتمل تاریخی» (بوریه و تورنبول ۱۹۹۷: ۱۲۴). انقلاب فرانسه بیانی قدرتمند از این باور



آیزیا برلین برابر - روشنگری می‌نامد. اما او همچنین به‌مثابه یک «چهره روشنگری نیز دیده می‌شود که خودش را در حال دفاع از روشنگری علیه اهل فضل و اخلاف انقلابی آن‌ها می‌دید» - این «یک روشنگری در تعارض با یک روشنگری دیگر بود» (پوپوک، ۱۹۹۲:۷): «برک دانش‌آموز مادام‌العمر روشنگری بود که در انقلاب فرانسه تهدید نهایی را ... علیه ارزش‌های ویگ روشنگر، آزاد، عقلانی و مدرن می‌دید» (کلارک، ۲۰۰۱: ۱۰۸).

«موضع روشنگرانه برک را با حملات دکتربیناری به دین سازمان‌یافته با یک جنگ صلیبی ضد روشنگری که مشوق آن یک الهیات سکولار بود [که] روشنگری را به نقد دین [فرو می‌کاست] اشتباه گرفتند. حمایت برک از ویگیسم شگاک و تحمل پروتستان به طرز عجیبی به‌مثابه متخاصم با همه اصول روشنگری که او در واقع در حال دفاع از آن‌ها بود بازتفسیر شده است»

(بورک، ۲۰۱۴: ۲۸).

بنابراین، فرض عمومی‌ای که محافظه‌کاری مدرنیته را رد می‌کند از سوی اسکروتن به پرسش کشیده می‌شود که نزد او این «خودش یک مدرنیسم است ... [که متمایل است که] به‌طور کامل در اکنون زندگی کند و آن را بفهمد و آن را در همه نواقصش فهم کند» (۲۰۰۷: ۱۹۴). جان گری می‌نویسد که «اندیشه محافظه‌کارانه او کشات در این معنا

این مهم است که
تشخیص دهیم
که سیمای دقیق
محافظه‌کاری بعد از
۱۷۸۹ محل مناقشه
است. زیرا برخی
نویسندگان استدلال
می‌کنند که ایدئولوژی
محافظه‌کاری تا
دهه‌های ۱۸۸۰ و ۹۰
مفصل بندی‌نشده،
فقط پس از آن بود که
برک به‌مثابه «استاد
روشنگر» محافظه‌کاری
تثبیت شد

را عرضه کرد که به‌سرعت با انقلاب صنعتی و رشد سرمایه‌داری تقویت شد. توسعه سرمایه‌داری که با صنعتی‌سازی دنبال و منقلب شد منتهی به فرایند جهانی‌سازی فرهنگی شد. (بنگرید به بایلی ۲۰۰۴: بخش ۱). تجربه روزمره مقید به انتشار کالاها و ایده‌ها در یک استانداردسازی جهانی از بیان فرهنگی را پژواک داد. در قرن نوزدهم توسعه ارتباطات با ابداع تلگراف و رشد رسانه‌های خبری، فرهنگ عمومی و سفرهای بین‌المللی، منتهی به هژمونی فرهنگی فراینده و ظهور منظرگاه‌های اخلاقی کاسموپولیتین [=جهان‌شهری] شد.

انقلاب فرانسه تا آنجا که تحول کانسرواتیسیم مدنظر است یک کلید بود. برای بسیاری از نویسندگان معاصر این انقلاب آزادی روح انسانی و تصدیقی بر عقل علیه مرجعیت فئودال غیرعقلانی بود. انقلاب یک نگرش روشنگرانه را در خصوص تاریخ پژواک

داد که نه به‌مثابه یک محقق‌سازی اجتناب‌ناپذیر از طرح الهی، بلکه به‌مثابه گشوده بر جهت‌گیری با عقل روشن‌سازی شده تلقی می‌شد که در اصطلاحات اجتماعی و آموزشی بیان می‌شد. اگرچه متفکران محافظه‌کار با انقلاب فرانسه معارض بودند، اما نگرش آن‌ها نسبت به روشنگری محل بحث است. برک همان‌طور که خواهید دید در مقام چهره هدایتگر محافظه‌کاری، غالباً با آنچه در پیوند است که



پارادوکسیکال است که او به هیچ معنا یک ضدمدرن نیست: در هر صورت او یک مدرنیست سازش‌ناپذیر و شاید حتی یک پسامدرنیست است» (گری، ۲۰۰۷ که منبع دیگری در همین دایرةالمعارف است). این مهم است که تشخیص دهیم که سیمای دقیق محافظه‌کاری بعد از ۱۷۸۹ محل مناقشه است. زیرا برخی نویسندگان استدلال می‌کنند که ایدئولوژی محافظه‌کاری تا دهه‌های ۱۸۸۰ و ۹۰ مفصل‌بندی نشد، فقط پس از آن بود که برک به‌مثابه «استاد روشنفکر» محافظه‌کاری تثبیت شد (جونز، ۲۰۱۷). جونز به فلسفه سیاسی برک اثر مک‌کان (۱۹۱۳) ارجاع می‌دهد که دولت‌مردان ویگ را به مبتکرین فلسفه سیاسی محافظه‌کاری متحوّل کرد. کانسرواتیسم (۱۹۱۲) اثر سیسیل این نسبت را به‌طور محکمی تثبیت کرد که فصلی از آن نیز به برک در مقام مؤسس محافظه‌کاری اختصاص دارد. در مقابل کلارک این تناسب را قبل‌تر برقرار می‌کند ضمن این استدلال که «این خلاقیت جدید دهه ۱۸۳۰ یعنی «کانسرواتیسم»، برک را به‌مثابه حامی مقدّس خویش‌پذیرا

شد... اگرچه این دشوار

بود که بعد از ۱۸۳۲ هرگونه

نظریه سیاسی نظام‌مندی

حول اصول تاریخی برک در

نظم سیاسی-اجتماعی‌ای

ساخته شود که به‌دلیل

به رسمیت شناخته شدن

تغییر کرد، یعنی یک سبک

برکی به هر حال وارد گفتمان انگلیسی شد» (کلارک، ۲۰۰۱: ۱۰۹-۱۰).

۱.۲. محافظه‌کاری در معنای محدود یا برکی به‌مثابه شکاکیت در

قبال عقل

محافظه‌کاری در معنای تنگ‌دامنه و خودآگاهش می‌تواند چنین تعریف شود:

«رهیافتی به امور انسانی که هم به استدلال پیشینی و هم به انقلاب بی‌اعتماد است و ترجیح می‌دهد که به تجربه و بهبود تدریجی چیدمان‌های آزموده و تجربه‌شده اعتماد کند» (اُ هیر، ۱۹۹۸).

ککس استدلالی مشابه دارد که شکاکیت معرف‌آن و تضاد آن با عقلانیت‌باوری در سیاست در تعارض با لیبرالیسم و محافظه‌کاری در رداستلزامات ارزش‌محورانه پیشینی است» (ککس، ۱۹۹۷: ۳۶۸). این موضع با قاطعیت تمام توسط برک که «استاد روشنفکر» محافظه‌کاری بود اعلام شده و تقریباً همه محافظه‌کاران بعدی بدان اذعان داشتند، او استدلال پیشینی در سیاست را رد می‌کرد، خاضه دعاوی مربوط به حق‌های طبیعی انتزاعی را که به چشم‌گیرترین شکل در رؤیای ژاکوبینی فرانسوی برای تخریب و بازسازی اجتماع نمایان می‌شد. برک بیان می‌دارد که یک عقل عملی در نهادهایی در کار است که عمدتاً به‌نحو نظری قابل مفصل‌بندی نیست خاصه به‌نحو پیشاپیش، بلکه در

حال دست‌به‌دست شدن در فرهنگ و سنت است.

ژاکوبینیسم انقلابی قطب مخالف محافظه‌کاری و رقیب تاریخی آن است. این اسم از کلوب ژاکوبین برمی‌آید که چهره محوری آن یعنی روبسپیر، دوران وحشت انقلابی فرانسوی را آغاز کرد. (در باره انقلاب و ژاکوبینیسم، بنگرید به گراهام ۱۹۸۶: ۱۸۷-۸۱). محافظه‌کارانی همچون برک انقلاب فرانسه را در تقابل با انقلاب باشکوه صلح‌آمیزتر انگلستان در ۱۶۸۸ قرار می‌دهند که برای ایشان انقلابی در معنای اصیل کلمه بود - یعنی بازگشتی به وضع سابق چونان قبل از مطلق‌گرایی مونارشیک، آن‌گونه که در تقابل با واژگونی نهادهای سنتی در تطابق با یک طرح عقلانی باشد. محافظه‌کاری و ژاکوبینیسم انقلابی مفاهیم درهم‌تنیده‌ای دارند که در اتصال با لیبرالیسم و سوسیالیسم با هم ظهور کردند. فرد می‌تواند استدلال کند که یک کل‌گرایی مفهومی بین آن‌ها وجود دارد. در این معنا که آن‌ها نمی‌توانند مستقل از یکدیگر فهم شوند یا باید با تکیه بر هم تعریف شوند (همیلتون، ۲۰۱۳، فصل ۲.۱). انقلاب

سیاسی در مفهوم مدرن آن،

ردیهای بر گذشته است؛ قبل

از قرن هجدهم بر طبق نظر

بسیاری از مورّخین، انقلاب

فقط معنای تحت‌اللفظی خود

را به‌معنای بازگشت به وضع

اصلی خود داشت. (کِرسی

محافظه‌کاری و ژاکوبینیسم انقلابی مفاهیم درهم‌تنیده‌ای دارند که در اتصال با لیبرالیسم و سوسیالیسم با هم ظهور کردند. فرد می‌تواند استدلال کند که یک کل‌گرایی مفهومی بین آن‌ها وجود دارد. در این معنا که آن‌ها نمی‌توانند مستقل از یکدیگر فهم شوند یا باید با تکیه بر هم تعریف شوند

۲۰۰۶) بیان می‌دارد که در

جنگ مدنی انگلستان در دهه ۱۹۴۰ یک استفاده استعاری از این واژه ظهور کرد که به‌معنای تغییر چشمگیر ناگهانی در سیاست یا دین بود. با روشنگری، نظم طبیعی و سلسله‌مراتب اجتماعی که سابقاً به‌نحو وسیع پذیرفته بود زیر سؤال رفت. (اولین تلنگرهای این زیر سؤال بردن در جنگ مدنی انگلستان یا حتی در شورش دهقانان یافت می‌شود). آنچه در ژاکوبینیسم تلویحاً مندرج است چیزی است که می‌توان آرمان‌شهرگرایی انقلابی نامید. بیانی کلاسیک از آرمان‌شهرگرایی انقلابی را می‌توان در این اظهارات صریح از تروتسکی یافت:

«تروور سفید سلاح طبقاتی است که خود را «مسیحی» می‌داند، از فلسفه ایدئالیستی حمایت می‌کنند و قاطعانه متقاعد شده‌اند که فردیت (فردیت خودشان) یک غایت فی‌نفسه است. اما برای ما؛ ما هرگز نگران سخنان کانتی-کشیشی و گیاهخوار-کواکر درباره «مقدّس بودن زندگی انسان» نبوده‌ایم. ما در اپوزیسیون انقلابی بودیم و در قدرت انقلابی ماندیم. برای مقدّس ساختن فرد ما بایست نظم اجتماعی‌ای را تخریب کنیم که او را مصلوب می‌سازد. و این مسئله فقط می‌تواند با خون و آهن حل شود» (تروتسکی، ۱۹۲۰، فصل ۴).

بر طبق نظر منتقدین آرمان‌شهرگرایی همچون شیلر در واقع فرد نباید حتی خودش را برای یک منظره اتوپیایی قربانی کند. آن‌گونه که اعضای سازمان‌های انقلابی چنین می‌کنند همچون نلسون ماندلا و جو



است - یعنی اینکه آن‌ها نمی‌توانند اصول کلی‌ای را بشناسند که کاربست آن‌ها بتواند در اعمال اجتماع مفید افتد. بر طبق نظر «گری»، بینش بنیادین محافظه‌کاری این است که هویت‌های اشخاص نمی‌توانند موضوع انتخاب باشند بلکه آن‌ها از طریق تاریخ‌هایی که انتخاب نکرده‌اند به ایشان انتقال یافته است؛ «طوری که ضروری‌ترین چیز در خصوص آن‌ها... تصادفی‌ترین چیز است. دیدگاه محافظه‌کاری این است که مردم زمانی وضعیت انتخاب را ارزش می‌گذارند که ببینند... چه میزان زندگی‌شان بایست همواره انتخاب‌ناشده باقی بماند (۲۰۱۰: ۱۵۹). شگاکتیت محافظه‌کار کاملاً متمایز از شگاکتیت دکارتی یا شگاکتیت درباره‌ی جهان خارجی است، خاصه تا آنجا که شگاکتیت دوم متکی بر عقل است؛ در عوض، محافظه‌کاری درباره‌ی دعاوی مربوط به عقل نظری در سیاست و در اخلاق شگاک است. همچنین شگاکتیت محافظه‌کاری نقدی بر اجتماع را در معنای مارکسیستی قوام نمی‌دهد. در نظر محافظه‌کاران، جامعه مبتنی بر پیش‌داوری است نه عقل [=دلیل]. پیش‌داوری امری ضد عقلانی نیست، بلکه صرفاً ناعقلانی است. برک از پیش‌فرض دانش‌آموخته به‌مثابه‌ی پادزهری برای اشکال متعصبانه‌ی آن حمایت می‌کرد - مسلماً این نه رد عقل بلکه

اسلووو از ANC. شیپلر و گوته نیز نقدی محافظه‌کارانه بر ایدئال‌ها و اعمال انقلاب فرانسه عرضه می‌دارند.

محافظه‌کاران حمایت ژاکوبینیسم انقلابی از عقلانیت سیاسی را رد می‌کند که در تلاش برای بازسازی جامعه، نظر به اصول انتزاعی یا طرح کلی بدون ارجاع به سنت است. محافظه‌کاران جامعه را نه به‌مثابه‌ی یک ماشین بلکه به‌مثابه‌ی یک ارگانیسم بسیار پیچیده می‌نگرند و بر این اساس بیان می‌دارند که «بدون کمک تجربه‌ی عقل نمی‌تواند ایدئال‌های سیاسی‌ای را تجویز کند که بتواند در عمل محقق شود (بیزر ۱۹۹۲: ۲۸۳). نسل‌های حاضر وظایف و مسئولیت‌هایی را عهده‌دار است که دلایل اصلی آن‌ها اگر آشکار باشند اکنون از دست رفته است. سنت برای محافظه‌کاران نشان‌دهنده‌ی پیوستاری است که فرد و اجتماع را در هم می‌آمیزد و از نقد عقلانی مصون است. روشنگری رادیکال بر این اساس متکبر و خطرناک است (کس ۱۹۹۷: ۳۶۵). در مقابل برای لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها، سنت فقط تا آنجایی ارزش دارد که از نقد عقلانی جان سالم به در ببرد.

بنابراین، محافظه‌کاری بر آنچه متکی است که می‌توان آن را شگاکتیت جزئی‌انگاران در باب اصول عقلانی انتزاعی نامید.

محافظه‌کاران عقل‌گرایی رادیکال را متافیزیکی در نادیده گرفتن شرایط خاص اجتماعی، اقتصادی و تاریخی، می‌دانند: «من نمی‌توانم اعمال انسان را [تحسین یا سرزنش کنم]... با نگاهی ساده به ابژه آن‌گونه که از هر رابطه‌ای بی‌بهره است با تمام برهنگی و انزوای انتزاع متافیزیکی (برک، WS، III: ۵۸)؛ یعنی شرایطی که به هر اصل سیاسی رنگ آن را می‌بخشد» (کوبان، ۱۹۶۰: ۷۵). نزد محافظه‌کاران گزاره‌های انتزاعی نمی‌توانند به‌سادگی بر شرایط خاص بسته شوند. بنابراین، برخلاف نظر لیبرال‌های یا سوسیالیست‌ها، محافظه‌کاران در رد تجویزها و نوشداروهای کلی، جزئی‌انگار هستند؛ آن‌ها این لازمه‌ی مدرنیسم روشنگرانه را رد می‌کنند که عقلانیت عملی از هرگونه جزئی‌انگاری رها است (بورج و ترنبول، ۱۹۹۷). این «جزئی‌انگاری» در تعریف آن در دیکشنری نیست، یعنی «پیروی انحصاری از گروه، حزب، فرقه یا ملت خویش»؛ در عوض این یک معنای فلسفی است که قرابتی با جزئی‌انگاری اخلاقی آن‌گونه که دانسی (۲۰۰۴) از آن دفاع می‌کند دارد. با وجود این، این توازی ناقص است؛ محافظه‌کاران سیاسی انکار نمی‌کنند که اصولی کلی در کار است، اما به‌مانند دانسی ایشان فقط انکار می‌کنند که فرد می‌تواند آن‌ها را به کار ببرد. موقف ایشان ذاتاً یک موقف اپیستمیک



۱.۳. سنت و اصلاح تدریجی: محافظه‌کاری در مقابل ارتجاع

همان‌طور که دیدیم به‌مرور تشخیص داده شد که محافظه‌کاری یک ارتجاع جزئی نیست. محافظه‌کاری از اصلاحات مقطعی و معتدل حمایت می‌کند که این ناشی از بدبینی‌اش نسبت به عقل است و ارزشی که به تجربه در باب امور انسانی می‌بخشد. برک استدلال می‌کند که «یک دولت بدون ابزار برخی تغییرات فاقد ابزار حفظ خویش است». اما تغییر بایستی محتاطانه باشد، زیرا دانش ناقص است و نتایج می‌توانند ناخواسته باشند. بر طبق نظر محافظه‌کاران نهادها و اخلاقیات تحوّل می‌یابند، ضعفشان آشکار شده و سوءاستفاده‌های آشکار سیاسی اصلاح می‌شوند. اما نهادهای کهن تجسم خرد ضمنی‌ای هستند که شایسته احترام است. محافظه‌کاران نسبت به برنامه‌ریزی‌های کلان قانون اساسی، اقتصادی و فرهنگی بدبین هستند، زیرا رفتار نهادها از طریق خرد نسل‌ها تکامل یافته است که به‌راحتی نمی‌توان آن را مفصل‌بندی کرد. آنچه برای محافظه‌کاری محوری است مفهوم سنت است که استفاده خودآگاه و محافظه‌کارانه از آن فقط در مدرنیته ظهور کرد. در اواخر قرن هجدهم بسیج گذشته به‌مثابه یک منبع سیاسی صریح

اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد و بر تقابل بین سنتی و مدرن – در مقام تقابل قدیم و جدید - مورد تأکید قرار گرفت. فلسفه سیاسی برک نمونه اولیّه این فرایند بود. این بسیج در پیوند با ابداع سنت بود (هابسباوم و رنجر ۱۹۸۳) که در آن مصنوعات «سنتی» تولید انبوه، چونان یک رابطه ارگانیک افسانه‌وار بین گذشته و حال تثبیت می‌شود، همان‌طور که در بازابداع سر والتر اسکات از کیلت [=نوعی کت کلاسیک] و دیگر مصنوعات «سنتی» برای شاه جورج چهارم در دیدارش از ایدنبورگ در ۱۸۲۲ مشاهده شد.

نزد محافظه‌کاران روابط سیاسی حیاتی، ارگانیک هستند. برخلاف متفکران ارتجاعی، ایشان سنت‌ها را نه ایستمند بلکه در سیالیتی تدریجی و متین می‌بینند که مشوّق این حرکت اصلاح‌طلب زیرک است. از دید بورک، انقلابیون انگلیسی ۱۶۸۸ به احیا [=رستوریشن] نائل آمدند آن‌گونه که در تقابل با «ابداع» بود. اصلاحات، نابسندگی‌های نهادهای کهن را در پرتو نیازهای معاصر تصحیح می‌کند – مثلاً محافظه‌کارانی همچون دزرائیلی بسا حق رأی وسیع‌تری ایجاد کنند –



JACOBIN vociférant une
Motion à la Tribune.

شگاکت در باره دعوی بی‌رویه آن است. فلاسفه می‌توانند در باره اینکه چرا ما وظایفی برای انجام داریم تعمق کنند، اما پیش‌فرض باعث می‌شود که ما عمل کنیم بدون اینکه نتایج را محاسبه کنیم - یا در واقع در باره اغراض استدلال کنیم. این ناعقلانی‌انگاری نیچه یا فروید نیز نیست که برای ایشان عمده رفتار انسانی مشتق از امور ناعقلانی است، بلکه در عوض یک منظرگاه غیرعقل‌انگار است. محافظه‌کاری در باره پیشنهاد‌های اصلاح‌مندی بر تعهد پیشینی بر یک ارزش همچون آزادی یا برابری نیز شگاک است (بنگرید به ۲.۳ در باب برک در پایین). فرد در توضیح محافظه‌کاری بایستی بین دعوی فرااخلاقی که ارزش‌های انتزاعی وجود ندارند یا ارزش دنبال کردن ندارند و این چالش اپیستمیک که «چگونه در عمل به این ارزش‌ها دسترسی پیدا می‌شود؟» تمایز می‌گذارد. محافظه‌کاری بدو یک منظرگاه اپیستمیک است. محافظه‌کاران باور دارند که ارزش‌های عدالت، آزادی و حقیقت مهم هستند و بایستی از سوی دولت پیگیری شوند اما آن‌ها آن ارزش‌ها را در یک اسلوب انضمامی تفسیر می‌کنند.



اما فرد باید «روح کور و خشمگین ابداع» را تحقیر کند.

«من باید چشم‌های خودم را ببینم ... با دستان خودم نه تنها شرایط ثابت بلکه موقت را لمس کنم قبل از آنکه بتوانم اقدام به پیشنهاد هرگونه پروژه سیاسی کنم... من باید ابزار تصحیح طرح را بفهمم... من باید چیزها را ببینم؛ من باید انسان‌ها را بفهمم» (برک، WS III: ۳۲۶).

نزد کس، محافظه‌کاری باید موقف شکاکیتی بین سرحدات عقل‌انگاری و فیدئیسیم (یعنی باور مبتنی بر ایمان) را اتخاذ کند و به راه میانه‌ای از پسیمیسیم بین دعاوی کمال‌پذیری و تباهی‌پذیری بنگرد (۱۹۹۸: ۵۴، ۸۹، ۶۰). محافظه‌کاران هدفشان

«حفظ چیدمان‌های سیاسی‌ای است که به‌طور تاریخی خودشان را چنین نشان داده‌اند که هدایتگر زندگی‌های نیک‌اند و بدین‌سان فهم می‌شوند» (۱۹۸۸: ۲۷).

آن‌ها تلقی‌شان این است که

«تاریخ [به‌مثابه] بهترین هدایتگر فهم اکنون و برنامه‌ریزی برای آینده است» (ککس، ۱۹۹۷: ۳۵۲).

منظره اجتماعی «ارگانیک» محافظه‌کاری ذاتاً نسبت به دولت شکاک است و در عمل به خانواده، مالکیت خصوصی و دین ایمان دارد. محافظه‌کاری درگیر اندام‌واره‌انگاری غنی ایدئالیست‌های انگلیسی یعنی برادلی و بوسانکو نمی‌شود که «یک وحدت عرفانی را با وحدت برین دولت» حاصل می‌آورد - که

یک مفهوم فلسفی آلمانی است نه یک مفهوم محافظه‌کارانه بریتانیایی (سوئیت، ۱۹۹۹). همان‌طور که کوبان می‌نویسد تأثیر لاک تعیین می‌کند که ایده تاریخی در ذهن برک وارد نظریه ارگانیک تامی درباره جامعه

نمی‌شود (کوبان، ۱۹۶۰: ۸۹). این ارتجاع است و نه محافظه‌کاری که ذاتاً اقتدارگرایانه است. برای محافظه‌کاران افراد و اجتماعات محلی ارزیابان بهتری از نیازها و مسائلشان نسبت به بوروکرات‌های دور هستند. محافظه‌کارانی که ره‌ای از هرگونه برنامه‌ریزی اتوپایی هستند بیان می‌دارند که جامعه شکل خاص خودش را که به‌اعلی‌درجه سودمند است می‌یابد.

محافظه‌کاران از طریق امور آزموده و تجربه‌شده پیش می‌روند و بر عقل محض تکیه نمی‌کنند، بلکه بر آنچه تکیه می‌کنند که برک «خرد پنهان» پیش‌داوری، غریزه و عرف می‌نامد که از خلال نسل‌ها انباشت شده است. نزد کرک «پیش‌داوری، تعصب یا خرافات نیست»؛ اگرچه ممکن است در این‌ها مضمحل شود. پیش‌داوری عبارت است از

«پیش‌قضاوت، یعنی پاسخی ... که شهود و اجماع آبا و اجدادی عقیده تجهیزش می‌کند؛ آنگاه که فرد فاقد زمان یا دانشی است که به تصمیمی نائل آید که بر اساس عقل محض مبتنی شود» (۱۹۵۴: ۳۴).

برای محافظه‌کاران عرف به‌یادماندنی هست، اما این‌طور نیست که به‌موجب این امر ایستمند باشد؛ عرف «مدواماً موضوع آزمون تجربه است» (پوکوک، ۱۹۸۹: ۲۱۳). اما تغییر دولت در پاسخ به «خیالات و مدهای سیال» شکستن «کل زنجیره و پیوستار منافع مشترک» است (برک، WS III: ۱۴۵).

۱.۴. رویه‌سازی در مقابل معناهای گوه‌رین از محافظه‌کاری در تقابل بانئوکانسرواتیسم و لیبرتارینیسم

محافظه‌کاری هم‌ارز پراگماتیسم یا رئالیسم سیاسی قلمداد شده است؛ گامبل (۲۰۱۲) استدلال می‌کند که «اندیشه» سیاسی محافظه‌کارانه کلاً پراکتیس است - یعنی پراکتیس ناظر به خود-منفعتی [= سود شخصی]. اما محافظه‌کاری عموماً به‌مثابه یک فلسفه فهمیده می‌شود، ولو نه یک فلسفه نظام‌مند. دو تفسیر متعارض از محافظه‌کاری آن را از پراگماتیسم صرف متمایز می‌کند. هر دو تعقل [= استدلال] پیشینی را رد می‌کنند و نیز انقلاب و آزمایش‌های اجتماعی را؛ هر دو به تجربه اعتماد می‌کنند و منتظر بهبود تدریجی چیدمان‌های آزموده و تجربه‌شده هستند و همدل با این شعار پراگماتیستی هستند که اگر «خراب نشده است تعمیرش نکن»؛ هر دو نسبت به عقل شکاک‌اند و جزئی‌انگار:

(۱) محافظه‌کاری نسبی‌انگارانه

بیان می‌دارد که اگر سوسیالیسم، فنودالیسم یا فاشیسم در یک کشور خوب کار کنند فرد باید تلاش کند که کمک کند بهتر کار کنند، از طریق بهبودهای حداقلی مبتنی بر تجربه و خرد انباشته.

شکاکیت محافظه‌کار کاملاً متمایز از شکاکیت دکارتی یا شکاکیت دربارۀ جهان خارجی است، خاصه تا آنجا که شکاکیت دوم متکی بر عقل است؛ در عوض، محافظه‌کاری دربارۀ دعاوی مربوط به عقل نظری در سیاست و در اخلاق شکاک است

داوری درباره اینکه آیا چیزی

شکسته است یا معقول کار می‌کند به ارزش‌هایی وابسته است که در جامعه مربوطه پذیرفته هستند. بنابراین، محافظه‌کاران در کشورهای سوسیالیستی، فنودالی یا فاشیستی‌ای که به‌نحو معقولی کار می‌کنند هوادار نحوه‌های متفاوتی از سازمان‌دهی اجتماعی یا بهبود تدریجی بر اساس ارزش‌های غالب هستند. در این دیدگاه، جزئی‌انگاری محافظه‌کارانه نسبی‌انگار است.

(۲) محافظه‌کاری غیرنسبی‌انگارانه دیدگاه‌هایی همچون سوسیالیسم، لیبرتارینیسم یا فاشیسم را که هدفشان ساختاردهی به اجتماع حول یک اصل سازمان‌بخش یکتای از حیث عقلانی مفصل‌بندی شده است را رد می‌کند. در این تفسیر از محافظه‌کاری، جزئی‌انگاری حاکی از نسبی‌انگاری نیست. نظام‌های انقلابی و نظام‌های خودگردانی که هیچ امکانی از تغییر افزایشی را ندارند، یعنی جوامعی که هیچ‌گونه سنت زیسته‌ای را به نمایش نمی‌گذارند از یک منظرگاه محافظه‌کارانه صلاحیت‌دار نیستند. در این دیدگاه محافظه‌کاری موقعیتی هست،





اما برخی موقعیت‌ها پاسخ‌های محافظه‌کارانه را روا نمی‌دارند. رد طعنه‌آمیز برک توسط مدافع لیبرال انقلاب، یعنی جیمز پدر جان استوارت میل فقط علیه موضع (۱) درست است، یعنی محافظه‌کاری نسبی‌انگار:

«در نمونه نهاد‌های عمومی آقای برک خودش را سرگرم تحسین تصنعی واقعیت عریان موجود کرده است؛ خاضه موجودیت کهن. هر چیزی که بوده است باید حمایت شود، نه به خاطر اینکه خوب بوده است، بلکه به خاطر اینکه وجود داشته است. شر برای اینکه در چشم او خودش را موضوع احترام کند، فقط نیاز دارد که محقق شده باشد» (جیمز میل، ۱۸۵۸: مجلد ۵، ۲۰۰-۲۰۱).

با این حال فقط موضع (۲)، یعنی محافظه‌کاری غیرنسبی‌انگارانه می‌تواند معیاری محافظه‌کارانه از جامعه به‌خوبی تأسیس شده را بر حسب سنت ارگانیک ابراز بدارد؛ اما چیزی در این اصطلاحات همچون «یک جامعه تمامیت‌خواه که به‌نحو معقول کار می‌کند» در کار نیست. این موضع غیرنسبی‌انگارانه به‌نحو حدّاقلی عقلانی و کلی است در حالی که جزئی‌انگار باقی می‌ماند. (این اصطلاح‌شناسی در

ادامه در بخش ۲.۳ روشن خواهد شد). لاک (۲۰۰۶) موارد (۱) و (۲) را به‌مثابه گزینه‌های غیربرکی بین دو امر متضاد بر ساخته تلقی می‌کند با این استدلال که برک قویاً نسبی‌انگار نیست، اما تفاوت‌های زمانمند و جغرافیایی را تشخیص می‌دهد که حاکی از نوعی نسبی‌انگاری هست). کس چنین می‌نویسد که محافظه‌کاران در پی «حفظ چیدمان‌های سیاسی... هستند که نشان داده‌اند که هدایتگر زندگی‌های نیک‌اند» (۱۹۹۷: ۳۵۱-۲). شاید او از رقابت‌پذیری مفاهیم مربوط به زندگی خوب و از چیدمان‌هایی که آن را حفظ می‌کنند غفلت کرده است؛ مثلاً لیبرال‌ها بر ارزش آزادی فردی مستقل از آنچه آن‌ها می‌توانند به‌مثابه بار قیود سنت بفهمند تأکید دارد. بر طبق مورد (۲)، یک مفهوم محافظه‌کارانه از زندگی خوب و از چیدمان‌هایی که آن را حفظ می‌کنند در کار است - آنی که دست بالا گرفتن عقلانی‌انگاری روشنگری و انقلاب را رد می‌کند. اما همان‌طور که خواهیم دید محافظه‌کاران بایستی به مسیری بین یک پراگماتیسم غیر محافظه‌کارانه و یک سیاست‌گذاری گوه‌رین غیر محافظه‌کارانه بنگرند. (به این موضوع در خلال این مدخل خاضه در بخش‌های ۲.۳ و ۳.۱ باز خواهیم گشت).



از نظر گراهام شگاکیت‌انگاری محافظه‌کارانه عبارت است از اینکه چندان یک شگاک دربارۀ کمال اخلاقی نباشیم که دربارۀ دانش ضروری در سیاست شگاکیم (۱۹۷۵: ۱۷۶).

اما این‌ها را مشکل بتوان تفکیک کرد. لیبرالیست‌ها و سوسیالیست‌ها بر چکش‌کاری ماهیت انسانی تحت تأثیر شرایط تاریخی متغیر تأکید دارند. روسوی ضد محافظه‌کار یک تصوّر اپتیمیستی از ماهیت انسانی داشت و حاکمیت و جامعه را برای قصوراتی سرزنش می‌کرد که - بر طبق نظر محافظه‌کاران - مربوط به افراد بود. محافظه‌کاران در مقابل، ماهیت بشری را به مثابه ضعیف، شکننده و نیز به نحو بی‌تغییری خودخواهانه و نه دگرخواهانه تلقی می‌کنند (ککس، ۱۹۹۷: ۳۶۸).

اسکروتن نوعاً در تلقی ماهیت بشری به‌مثابه مخلوقات نحیف با همدلی محدود، محافظه‌کار بود، یعنی مخلوقاتی که به‌راحتی نمی‌توانند در فضا و زمان، خیلی دور بروند (اسکروتن، ۲۰۱۲). «دگرخواهی محدود» راولز در شرایط عدالت به نظر می‌رسد که از هیوم گرفته شده است و می‌تواند به‌مثابه خصیصه محافظه‌کارانه‌ای از اندیشه راولز تعریف شود).

محافظه‌کاری ناکمال‌باور، ضد اتوپیا و پراگماتیک است، «یعنی قادر

نیست که به هر آینده‌ای توسّل بجوید که قبلاً حاضر یا سپری شده نبوده باشد». (اسکروتن، ۱۹۸۰: ۲۷).

محافظه‌کاری به‌نحو عمومی با نومحافظه‌کاری و با لیبرتارینیسم خلط می‌شود. اما لیبرتارینیست‌های راستین و نومحافظه‌کاران، برخلاف محافظه‌کاران برکی برنامه‌ریزی دولتی برای دلایل دکترینی را رد می‌کنند و ضد برنامه‌ریزی را بدل به یک اصل می‌کنند، یا لیبرالیسم اقتصادی را بدل به یک ایدئولوژی می‌کنند که این اهانت به مزاج شگاک و پراگماتیک محافظه‌کاری است که نقشی برای برنامه‌ریزی دولتی و مداخله اقتصادی را تصدیق می‌کند، آنجا که چنین چیزهایی خود را مؤثر نشان داده‌اند. محافظه‌کاران ایدئولوژی‌هایی را رد می‌کنند که نولیبرالیسم یکی از

آن‌ها است. همان‌طور که اوکشات استدلال می‌کند: «طرحی برای مقاومت در برابر هرگونه طرح‌ریزی می‌تواند بهتر از ضد آن باشد، اما به همان سبک سیاست تلقی دارد. و فقط در جامعه‌ای که پیشاپیش عمیقاً مسموم عقلانی‌انگاری شده است، دگرگون کردن منابع سنتی مقاومت در برابر جباریت عقلانی‌انگاری به دل یک ایدئولوژی خودآگاه، بایستی تقویت این منابع در نظر گرفته شود. به نظر می‌رسد که به‌منظور مشارکت در سیاست فرد باید یک دکترین داشته باشد...» (اوکشات، ۱۹۹۱ [۱۹۶۲]: ۲۱۲).

ردیۀ محافظه‌کاری بر عقلانی‌انگاری بنا بر این دو راه را قطع می‌کند؛ یعنی هر دوی سوسیالیسم و ردیۀ دکتریناری بازار آزادی بر سوسیالیسم را از زیر تخریب می‌کند. محافظه‌کاران در تقابل با برنامه‌ریزی عقلانی هستند، اما به‌نحو جز می در تقابل با برنامه‌ریزی ای نیستند که کار می‌کند. مثلاً اسکروتن باور دارد که یک اقتصاد بازار، بهترین هدایتگر برای رفاه است، اما مانند آدام اسمیت اصرار دارد که بازارها بایستی در درون عرف‌ها و سنت‌های اخلاقی و حقوقی کار کنند نه آن‌ها را بفرسایند. محافظه‌کاری برک و اسکروتن یک منظرگاه اقتصادی نیست بلکه آنی است که جامعه را به‌مثابه امری تلقی می‌کند که در خلال یک دوره طولانی در نسبت با مکان و سرزمین شکل گرفته است؛ این محافظه‌کاری حقوق و وظایف را بر اساس مدل کامن‌لا تعریف می‌کند که متکی بر سنت و پراکتیس است، نه بر مفاهیم انتزاعی مربوط به حقوق بشر (بنگرید به مدخل حق‌ها). محافظه‌کاری بنا بر این، با نوکانسرواتیسم و لیبرتارینیسم در انگیزش یا خصایص صوری متفاوت است. در هر دوی حزب جمهوری خواه ایالات متحده (یعنی GOP) و حزب محافظه‌کار بریتانیایی، محافظه‌کاری برکی به قهقرا رفته است. ضدحاکمیت‌انگاری GOP به سنت‌های لیبرتارین نزدیک‌تر است. منظرگاه‌های عمیقاً مذهبی و پدرسرورانه آن و آنچه منتقدین به‌مثابه نظامی‌گری و تقابل با مهاجرت در آن می‌فهمند، فقط تا حدودی همبود با محافظه‌کاری برکی است. (استدلال شده است که (هاروی ۲۰۰۵، هاجونگ چانگ ۲۰۰۳) نومحافظه‌کاران مداخله دولتی را حاصل نمی‌آورند بلکه صرفاً اولویت‌های آن را تغییر می‌دهند در حالی که مقیاس وسیع آن را حفظ می‌کنند).

بنابراین، به‌رغم برخی دعاوی مقابل، دولت‌آنا‌رشی و اتوپیا اثر نوتسزیک یک رقیب محافظه‌کارانه برای نظریۀ لیبرال روالز نیست. نوتسزیک و محافظه‌کاری به نظر می‌رسد که تعهدی به دست نامرئی بازار آزاد و ردی بر یک دولت فراگیر را به اشتراک دارند. اما نوتسزیک به‌نحو قابل قبول تری به‌مثابه یک لیبرتارین راست تلقی می‌شود، یعنی یک لیبرال کاملاً کلاسیک یا نولیبرال. این غلط است که بگویم که او «در میان محافظه‌کاران نادر است» در عرضه آن با یک «اصل کلی یا عقلانی»،

همچنین شگاکیت
محافظه‌کاری نقدی
بر اجتماع را در معنای
مارکسیستی قوام
نمی‌دهد. در نظر
محافظه‌کاران، جامعه
مبتنی بر پیش‌دوری
است نه عقل [=دلیل].
پیش‌دوری امری
ضد عقلانی نیست،
بلکه صرفاً ناعقلانی
است



یعنی «از هر کدام آن‌طور که انتخاب می‌کنند به هر کدام آن‌طور که انتخاب می‌شوند» در تقابل با «از هر کدام بر طبق توانش به هر کدام در بر طبق نیازش» به نزد سوسیالیست‌ها یا کمونیست‌ها (هوندریچ، ۲۰۰۵: ۶۰؛ بنگرید به نوتسزیک، ۱۹۹۷: ۱۶۰). محافظه‌کاران از چنین اصولی پرهیز دارند. اسکروتون ضمن رد نوتسزیک به‌مثابه یک الگو تأکید دارد که «فهم سیاسی به‌مثابه فرمی از داوری عملی مهبای ترجمه خویش به دل اصول کلی نیست» (اسکروتون، ۱۹۸۰: ۳۶).

لیبرتارینیسم بر نومحافظه‌کاری اثر می‌گذارد اما در مقام فرمی سرحدی از لیبرالیسم - در بهترین حالت - در خصوص تأکید محافظه‌کاری بر سنت خنثی است. شاید نولیبرالیسم، عبارت باشد از لیبرتارینیسم به‌علاوه دکترین‌های اقتصادی مربوط، در حالی که نومحافظه‌کاری، لیبرتارینیسم به‌علاوه عناصر محافظه‌کاری سنتی است. نولیبرال‌هایی همچون میلتون فریدمن ممنوعیت دارو و نیز خدمت اجباری را به پرسش می‌کشد در حالی که محافظه‌کاران و نومحافظه‌کاران چنین پرسش‌هایی مطرح نمی‌کنند. پیوند عمومی محافظه‌کاری با سرمایه‌داری لاسه‌فر نیز قابل بحث است زیرا در پیوند بارمانتیسیم فتودالی بوده است. فتودالیسم یک برجسب (مقابله‌ای) برای سیستم اقتصادی مرجح در اروپای بعد از فروپاشی امپراتوری رم تا قرن شانزدهم بود و مبتنی بر حفظ زمین در عوض کار بود؛ در فرانسه این رژیم تا زمان انقلاب فرانسه به‌مثابه رژیم کهن ادامه داشت. بنابراین یک هوادار رژیم کهن همچون برک می‌توانست یک فتودال رمانتیک در نظر گرفته شود (در باره فتودالیسم بنگرید به دیپر ۲۰۰۲ و پوکوک ۱۹۸۷). به‌سان سوسیالیست‌هایی از قبیل ویلیام موریس و روسکین بسیاری از محافظه‌کاران قرن نوزدهم علیه صنعتی‌باوری و کاپیتالیسم لاسه‌فر با یک نوستالوژیای فتودال واکنش نشان دادند. مارکس گر می‌و امنیت فتودالیسم را در تقابل با غیرانسانی بودن سرمایه‌داری قرار داد اما «آیدلی‌های فتودال» را رد کرد و دزرائیلی و سوسیالیست‌های

فتودال را به دلیل قصور در فهم «مارش تاریخ مدرن» مردود دانست (دن کان، ۱۹۷۳: ۱۹-۲۲). محافظه‌کاری را می‌توان سهیم در دکترین لاسه‌فر دانست که به آدم اسمیت نسبت داده شده است، یعنی در باره دست نامرئی که بر طبق آن در یک بازار آزاد نتایج ناخواسته اعمال، تمایل به ارتقای خیر عمومی دارد. بازار آزاد سرمایه‌داری چونان خودتنظیم‌گر برقرار می‌شود؛ تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگانی که خودخواهانه عمل می‌کنند، به یکدیگر سود می‌رسانند و برنامه‌ریزی اقتصادی عقلانی، هوش ذاتی و ملایم بازارها را مختل می‌کند. ماهیت تکاملی و ضد دولت‌گرایی لاسه‌فر برای محافظه‌کاران جذاب هست اما در مقام تصریح ایشان دلایل دکترینی برای رد برنامه‌ریزی پیشنهاد نمی‌دهند. در واقع دست نامرئی برای اسمیت بی‌اهمیت و بیگانه

بود (روتشیلد ۲۰۰۱: ۱۱۶-۵۶). هایدک که گفته می‌شود نومحافظه‌کار است، با ارج نهادن به «امر ناخودآگاه، کور، غیرنظری و به‌نحو ناقص فهم شده» در اینجا برکی‌تر است (روتشیلد ۲۰۰۱: ۱۴۹؛ همچنین بنگرید به اسکروتون ۲۰۰۷)؛ به‌گفته‌گری او «عمیق‌ترین بینش‌های محافظه‌کارانه را با بهترین عناصر لیبرالیسم کلاسیک ترکیب می‌کند» (۲۰۱۰: ۱۲۴). هایدک برای دانش محلی، گذرا و غیر نظری ارزش قائل بود و از بازارهای محدودناشده بر اساس این مبانی شگاکانه و محافظه‌کارانه حمایت می‌کرد که نهادهای اجتماعی ارگانیک را به بهترین نحو تشخیص می‌دهند.

بنابراین، تعاریف اساسی محافظه‌کاری همچون تعریف اوگی بایستی به پرسش کشیده شوند. این تعریف برای او چنین است: «توجیه فکری نابرابری و امتیاز و توجیه سیاسی تفاوت مقتدرانه‌ای که چنین نابرابری‌ها و امتیازاتی را ایجاد می‌کند» (اوگی ۱۹۹۲: ۲۳؛ همچنین هوندریچ ۲۰۰۵: ۴۵).

این درست است که هیچ انقلابی نابرابری را اعلان نکرده است در حالی که برای برک نظم اجتماعی ریشه در چنین چیزی دارد؛ و محافظه‌کاران بسا از یک طبقه حاکمه مستقر دفاع کنند و حکمرانی را به‌مثابه مهارتی در نظر بگیرند که احتمالاً در آن طبقه بسیار توسعه یافته است، اما در روایت بسیار تأثیرگذار کوئینتون محافظه‌کاری خنثی‌تر است: «خرد سیاسی ... نباید در تعقیبات نظری متفکران منزوی یافت شود، بلکه بایستی در تجربه اجتماعی [کل] جامعه که به‌طور تاریخی ... [در] عرف‌ها و نهادهای سنتی و مردمی [با] تجربه عملی وسیع سیاسی گرد آمده است یافت شود» (۱۹۷۸: ۱۶-۱۷).

من باب تصریح، محافظه‌کاری اساساً با اشرافیت و اشکال موروثی حکومت در پیوند نیست و یا در تضاد با دموکراسی نیست. به نزد محافظه‌کاران مثلاً نزد لیبرال‌های جان استوارت میلی، زبان بوروکراسی به دوره و شرایط بستگی دارد. نزد برک که مدت‌ها قبل از میل می‌نوشت اکثریت را فقط باید از بدنه‌ای که از نظر سنت، جایگاه، آموزش، دارایی و ماهیت اخلاقی واجد شرایط است به دست آورد. او این اصل را زیر سؤال برد که «اکثریتی از افراد که از سوی رئیس ذکر می‌شوند [یا به حساب می‌آیند] را باید به‌مثابه مردم در نظر گرفت و بدین ترتیب اراده‌ی ایشان باید قانون لحاظ شود» (برک، ۱۷۹۱). اندیشه‌هایی در باب امورات فرانسوی، (۱۹۹۱: ۳۴۴).

در حالی که محافظه‌کاری نباید با نومحافظه‌کاری یا نولیبرالیسم یکی گرفته شود، بسیاری از محافظه‌کاران به این امر گرویده‌اند.

دیدگاهی سیاسی که نزد برک، دزرائیلی و سالزبری نسبت به پروژه روشنگری بدگمان بود و به وعده پیشرفت مشکوک بود، آینده خود را بر رشد اقتصادی نامحدود و نیروهای بازار نامقید گرو گذاشته است.

**محافظه‌کاری بدو
یک منظرگاه اپیستمیک
است. محافظه‌کاران
باور دارند که
ارزش‌های عدالت،
آزادی و حقیقت مهم
هستند و بایستی از
سوی دولت پیگیری
شوند اما آن‌ها آن
ارزش‌ها را در یک
اسلوب انضمامی تفسیر
می‌کنند**





[این] به‌ندرت احتیاط سیاسی را نمایان می‌سازد ... آنگاه که به‌مثابه‌ یک فضیلت محافظه‌کارانه مورد احترام قرار می‌گیرد (گری ۱۹۹۷: ۸۸).

اسکروتن همچنین از این پیشرفت اظهار تأسف می‌کند، در حالی که جان هریس در مورد تنش‌های پایداری که مارگرات تاچر در محافظه‌کاری افشا کرد اظهار نظر می‌کند: «اگر ادعا می‌کنید که هم به بازار بی‌قید و هم به سنگ‌محک‌های قدیمی همچون خانواده، ملت و جامعه اعتقاد دارید، خواهید دید که اولی پایه‌های دومی را خواهد خورد» (هریس، ۲۰۱۳؛ هاروی (۲۰۰۵) انتقادی جدی به نولیبرالیسم و نوکانسرواتیسم عرضه می‌دارد).

۱.۵. محافظه‌کاری در تقابل لیبرالیسم: موقف آزادی در مقابل موقف پدرسروری

محافظه‌کاری را می‌توان به‌نحو روشن‌تری با مقابله کردن آن با لیبرالیسم توضیح داد. هردوی لیبرالیسم و سوسیالیسم از حیث نظری پیچیده‌تر از محافظه‌کاری هستند، بنا به دو دلیل: محافظه‌کاری به‌نحو خودآگاهانه‌ای نظریه‌پردازی فلسفی را رد می‌کند و از آنجا که دانشگاهیان به‌سمت چپ گرایش دارند، محافظه‌کاری در مقام یک فلسفه سیاسی همچنان نادیده گرفته می‌شود؛ مثلاً اسکروتن کتابش، معنای محافظه‌کاری (۱۹۸۰) را به‌مثابه دگماتیگز تعریف می‌کند نه به‌مثابه فلسفه. هیچ نظریه محافظه‌کارانه‌ای در باب عدالت توزیعی برای رقابت با نظریه راولز وجود ندارد. زیرا برای محافظه‌کاران مسائلی که راولز بدان‌ها می‌پردازد اصلاً وجود ندارند. از نظر آن‌ها سیاست دغدغه توجیه پیچیده نظری اغراض را ندارد بلکه در عوض دغدغه‌اش تسهیل برخورداری از اهداف غیرسیاسی همچون «کشور»، «خانواده» و «دین» است (اشفورد، ۱۹۹۰: ۴۰-۱).

غالباً استدلال می‌شود که فلسفه سیاسی مدرن با ایده آزادی جان یافته است، در حالی که فلسفه سیاسی کهن متکی بر یک نظم طبیعی است که با عقل قابل تشخیص است و انسان‌ها باید با آن تطبیق بیابند (فرانکو، ۱۹۹۹: ۲). اما محافظه‌کاری یک موقف مدرن است که تعهدش به آزادی محل مناقشه است. می‌توان استدلال کرد که موقف لیبرال در خصوص آزادی در تقابل با موقف محافظه‌کارانه در خصوص پدرسروری یا اقتدار است. خط منقسم بین مدرن و باستانی بسا روسو باشد که برای او هدف دولت صرفاً تضمین زندگی و دارایی نیست آن‌گونه که مدنظر هابز و لاک و محافظه‌کاران است؛ در عوض هدف آن خود آزادی است (فرانکو، ۱۹۹۲: ۹). آثار روسو از قرار بر انقلابیون فرانسوی اثرگذار بود و متفکران اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم متقاعد شده بودند که انقلاب معلول ایده‌های فلاسفه درباره برابری، دموکراسی و آزادی است (اسرائیل، ۲۰۰۲). (در واقع، روسو درمان انقلابی را بدتر از

بیماری می‌دانست و در خصوص پیشرفت سیاسی بدبین بود). در بیان موقف آزادی، لیبرالیسم فلسفی از تفردانگاری اخلاقی - یعنی اینکه همه ارزش‌ها و حقا به ارزش افراد یا ارزش برای افراد تقلیل بیابند - احترام به اشخاص، آزادی اندیشه و بحث، با تکیه بر استقلال شخصی، استقبال می‌کند (اسکروپسکی، ۲۰۱۵). نزد لیبرال‌های کلاسیک آزادی فقط هنگامی رشد می‌کند که منابع سنتی اقتدار - ام از شاهانه (=موناشریک)، اشرافی [=آریستوکراتیک] و مذهبی - رد شوند. غالباً گفته می‌شود که لیبرال‌ها حقوق را بر وظایف ترجیح می‌دهند، در حالی که محافظه‌کاران وظایف را بر حقوق ترجیح می‌دهند. تفکر محافظه‌کارانه موضع پدرسروری را ابراز می‌دارد:

«... ارزش آزادی فردی مطلق نیست، بلکه تابع اقتدار حاکمیت مستقر است ... محافظه‌کار به دنبال حمایت از آن شیوه‌ها و نهادی خواهد بود که از طریق آن‌ها عادات وفاداری به دست می‌آیند» (اسکروتن، ۱۹۸۰: ۱۹، ۳۰).

از نظر اسکروتن، اطاعت فضیلت اصلی اتباع سیاسی است که بدون آن جوامع اتمیزه شده و از هم می‌پاشند. آزادی واقعی با اطاعت در تضاد نیست، بلکه طرف دیگر آن است. (اسکروتن، ۱۹۰۸) برای او کشتار بدون اقتدار، آزادی‌ای وجود ندارد. از نظر بیزر پدرسروری بر این باور



است که «هدف دولت، ارتقای رفاه، دین و اخلاق توابع، علاوه بر حمایت از حقوق آن‌ها است» (بیرز، ۱۹۹۲: ۲۸۲).

برک «کمتر به محافظت از فرد در برابر جباریت بالقوه دولت و بیشتر به حفظ دارایی عده‌ای معدود در برابر حماقت و غرض‌ورزیِ بسیاریان توجه داشت» (لاک، ۲۰۰۶: ۳۲۱-۲).

به هر حال، تقابل با لیبرالیسم و با موقف آزادی‌اش را باید بررسی‌د - این تقابل یک تقابل مطلق نیست، بلکه موضوعی از تعادل و لحن است. مثلاً انگیزه مخالفت عمیق محافظه‌کاران غربی با اتحاد جماهیر شوروی تعهد به آزادی بود. خود برک می‌خواست که آزادی را ارتقا دهد اما معتقد بود که این آزادی در نهادهای ما به نحو ناقصی تحقق می‌یابد؛ دنبال کردن یک ایدئال انتزاعی ممکن است آن آزادی‌ای که ما داریم را از میان ببرد. هم محافظه‌کاران و هم لیبرال‌های کلاسیک از حکومت محدود حمایت می‌کنند؛ این یک شکاکیت جزئی‌انگار و یک بدبینی مرتبط است که

معرف محافظه‌کاری است. لیبرال‌ها با محدودیت‌های برک در خصوص حاکمیت، مالکیت خصوصی و اصلاحات قضائی موافق بودند (کرک، ۱۹۵۴: ۱۶۲). با این حال، اگرچه برک موافق بود که دولت از نیاز به حمایت از مالکیت‌نشست می‌گیرد، اما او بسیاری از اصول لاک‌ی را انکار کرد (کرک، ۱۹۵۴: ۱۴).

**برای محافظه‌کاران
عرف به یادماندنی
هست، اما این طور
نیست که به موجب
این امر ایستمند باشد؛
عرف «مداوماً موضوع
آزمون تجربه است»...
اما تغییر دولت در پاسخ
به «خیالات و مدهای
سیال» شکستن «کل
زنجیره و پیوستار منافع
مشترک» است**

محافظه‌کاران، مفهوم حق‌های کلی، غیرتاریخی و انتزاعی لیبرال‌ها که مشتق از ماهیت عاملیت و خودمختاری انسانی است را رد می‌کنند که از دید لیبرال‌ها حتی زمانی وجود داشت که مثلاً از سوی بردگان باستان تشخیص داده نشده بود (در خصوص حق‌های انتزاعی مثلاً بنگرید به گوریت، ۱۹۸۳). برای محافظه‌کاران دعاوی‌ای پیشینی همچون دعوی‌ال. تی. هابهاوس مبنی بر اینکه «غایت مناسب حاکمیت انکشاف آزادی‌های مدنی است» اشتباهی مضاعف دارد (هابهاوس، ۱۹۶۴ [۱۹۱۱]: ۱۹). دولت چنین اهدافی را ندارد و انکشاف آزادی‌های مدنی به‌طور خاص مخرب است. با وجود این، در حالی که هابهاوس، راولز و دورکین از حق‌های انتزاعی کلی دفاع می‌کنند، لیبرال‌هایی مانند میل از حیث تاریخی حساس‌تر هستند - او از طریق تأثیر کولریج از جوهری از تفکر محافظه‌کارانه استفاده کرد. اصل سودمندی انتزاعی میل از طریق تأکید او بر انعطاف‌پذیری آموزش‌پذیری شخصیت، محافظه‌کارانه می‌شود؛ ترجیحات، امیال و مذاق‌ها از نهادهای موجود ظهور می‌کنند و بنابراین، هر طرح انتزاعی

نهایی‌ای در به حداکثر رسانیدن مطلوبیت ناکام می‌ماند و نزد میل تاریخ و اجتماع یک ملت بهترین دستگاه حاکمیت را تعیین می‌کند و او «ایده‌های» کولریجی را در نهادهای تاریخی «ارگانیک» جایابی می‌کند - یعنی غرض و معنای اصلی‌شان را. با وجود این، کمال‌گرایی میل در

بر برجسبش است. انقلاب انگلستان در قرن هفدهم این قطب‌بندی را در کشمکش بین کوالیرها و راندهدها نشان می‌دهد. کوالیرها به بیانی زمخت، پیشروان توری‌ها بودند که بعدها به‌مثابه کانسرواتیوها شناخته شدند. اصطلاح «توری» از بحران محروم‌سازی ۱۶۷۹-۱۶۸۱

در زمان سلطنت چالز دوم برگرفته شد. جناحی پارلمانی که می‌خواست برادر کاتولیک چالز، جیمز را از جانشینی کنار بگذارد که ویگ‌ها نام داشتند و کسانی که از حق او بر جانشینی حمایت می‌کردند توری‌ها بودند. «توری» [=] از کلمه ایریش گالیک *tóraidhe* گرفته شده است که به‌معنای یک قانون‌شکن ایرلندی خلع شده است. «توری» همچنین در طول جنگ استقلال آمریکا به کار می‌رفت که به مستعمرات وفادار به سلطنت بریتانیا اشاره می‌کرد. در کانادا این اصطلاح همچنان برای توصیف محافظه‌کاران راست میانه استفاده می‌شود.

در سال ۱۸۳۰ کوارتر ریویو اظهار داشت که «آنچه توری نامیده می‌شود می‌تواند به توصیف بیشتری حزب محافظه‌کار نامیده شود» و کانیک و پیل این برجسب را برگزیدند. (مدخل دیکشنری انگلیسی اکسفورد بیان می‌دارد که کانسرواتیسم از اصل مخالف دیدگاه‌های ارتجاعی «توری» بود). «لیبرال» با کاربست بر ویگ‌ها آغاز شد، تا سال ۱۸۴۰ که توماس کارلایل از «کانسرواتیسم» برای توصیف آنچه استفاده کرد که او به‌مثابه مخالف پیشرفت تلقی می‌کرد («توری» به‌مثابه برجسبی بر حزب بریتانیایی باقی ماند اما «ویگ» خیر). «مقاله‌ای در باب بنتام» (۱۸۲۸) اثر میل، بنتام را به‌مثابه یک ترقی‌خواه و کولریج را به‌مثابه یک محافظه‌کار توصیف می‌کند.



تقابل با بدبینی محافظه‌کارانه درباره ماهیت انسانی است و او آنچه «شهودگرایی» می‌نامید را رد می‌کرد که محافظه‌کاری را با اطمینان دادن به مردم ترویج می‌کرد که هر چیزی را که به عمق کافی باور دارند باید درست باشد؛ در عوض او معتقد است که باورهای نادرست

می‌توان استدلال کرد که موقف لیبرال در خصوص آزادی در تقابل با موقف محافظه‌کارانه در خصوص پدرسروری یا اقتدار است. خط منقسم بین مدرن و باستانی بسا روسو باشد که برای او هدف دولت صرفاً تضمین زندگی و دارایی نیست آن‌گونه که مدنظر هابز و لاک و محافظه‌کاران است؛ در عوض هدف آن خود آزادی است

باید با عقل توجیه شوند (میل، زندگی نامه خودنوشت، CW, I: ۲۳۳؛ اسکروپسکی، ۲۰۱۰: ۲۴). بنابراین، به‌رغم تأثیر کولریج، میل یک لیبرال باقی می‌ماند نه یک محافظه‌کار که به عقل بالاتر از پیش فرض برکی ارزش می‌بخشد.

محافظه‌کاران، پوزیتیویست‌های حقوقی نیستند و سنجی ایدئالیزه‌سازی حق‌ها را روا می‌دارند؛ در واقع، حتی پوزیتیویست‌های حقوقی همچون بنتام، اوستن و هارت با پذیرش اینکه قیودات اخلاقی در کارند اجازه می‌دهند که قوانین بد وجود داشته باشند. برک بیان می‌دارد که پادشاهان استورات، حق‌های انگلیسی‌های آزادزاده را لغو کردند. بنابراین، در زمان استورات‌ها ایشان حق‌هایی داشتند که فقط حق‌های مرجح نبودند. در واقع، برک به‌طور کامل مفهوم حق‌های طبیعی را رد نمی‌کند. او ولو توسلی شگاکانه به حق‌هایی دارد که ورای حقوق پوزیتیو هستند، در نوشته‌هایی درباره هند اذعان می‌دارد که هنگام محروم شدن از منابع قانونی پوزیتیو به حقوق طبیعی (= natural law) توسل می‌جوید نه به حق طبیعی (= natural right) (برک، ۲۰۱۴؛ همچنین بنگرید به استنلیس، ۱۹۵۳ و کاناو، ۱۹۶۰). بخش حاضر عمدتاً بر محافظه‌کاری برکی متمرکز است که به‌مثابه شگاکیتی در نقص عقل در سیاست لحاظ می‌شود، بخش بعدی توسعه تاریخی محافظه‌کاری برکی را تحلیل می‌کند و آن را با سنت‌های عقلانی‌انگارت‌ر محافظه‌کاری متقابل می‌کند و همچنین در سنت‌های آمریکای شمالی و محافظه‌کاری مدرن خواهد نگریست.

۲. بسط اندیشه محافظه‌کارانه

۲.۱. استفاده از اصطلاح «محافظه‌کار»

شاگردان فرانسوی برک کلمه «محافظه‌کار (= conservative)» را وضع کردند (به فرانسوی *conservateur*)؛ خود برک از *conserve* استفاده می‌کند. مکرر می‌سازیم که همان‌طور که در بخش ۱.۲ در بالا گفتیم، محافظه‌کاری و ژاکوبینیسم انقلابی مفاهیمی به‌هم‌وابسته هستند که با هم به وجود آمدند؛ یعنی [اینجا در این‌ها] مفهوم سابق





تصویر از هیوم را رد می‌کند که به مجموعه‌ای از عرف و تصنع چسبیده باشد زیرا او در مقام یک شگاک هیچ بدیلی ندارد: «[او] مطمئن بود که فیلسوفان بنا به تجربه و تعهد می‌توانند به اصول راستین نائل آیند و انکار نمی‌کرد که عقل درست و غلط را در اخلاقیات و سیاست معین می‌کند» (استوارت، ۲۰۱۴: ۸).

۲.۳. محافظه‌کاری برکی

لیبرالیسم از سوی جان استوارت میل تعریف شد کسی که همان‌طور که اسکروپسکی خاطر نشان می‌کند «دریچه‌های بسیاری را به درونی‌ترین تعهداتش [گشود]»، یعنی ارزش‌ها و سیاست‌گذاری‌های آن را مورد استنطاق قرار داد (اسکروپسکی، ۱۹۸۹: ۳۳۸)؛ سوسیالیسم نیز توسط مارکس تعریف شد. نزد اکثر محافظه‌کاران برک عمده کانسرواتیسیم مدرن را تعریف کرد. ولو دریچه‌های او برخلاف میل بیشتر شبیه شیشه‌های مات به نظر برسند. ما اکنون ایده‌های او و چگونگی پیدایش آن‌ها را بررسی می‌کنیم. ادموند برک (۱۷۲۹-۱۷۹۷)، در مقام یک ویگ و یک نماینده ایرلندی در تأملاتی در باب انقلاب در فرانسه علیه انقلابات و شمای‌های اتوپایی‌شان برای کمال‌پذیری انسانی هشدار می‌دهد. او که در ۱۷۹۰ می‌نوشت دوران وحشت انقلابی فرانسوی سه سال بعد را پیش‌بینی کرد:

«در نخلستان‌های آکادمی [این امپراتوری فاتح جدید نور و عقل] در انتهای هر چشم‌اندازی چیزی جز چوبه دار نخواهید دید».

او همچنین کودتای ناپلئون را پیش‌بینی کرد. پیش‌بینی او مبتنی بر دیدگاه اوست که وقتی پایبندی دیگر از بیعت‌های عرفی سرچشمه نمی‌گیرد نتیجه آن نیروی عریان است (WS III، ۱۲۸). همان‌طور که اشتاینر می‌گوید هنگامی که برک تأمل کرده و تأملاتش را منتشر ساخت، انقلاب فرانسه در مرحله آرکادی خود بود و پیش‌بینی‌های خون‌آلود او تقریباً هیستریک به نظر می‌رسید... اما عطف به ماسبق... روشن‌بینی غم‌انگیز او وزن هولناکی به خود گرفت (اشتاینر، ۱۹۸۸: ۳؛ بنگرید به لاک ۲۰۰۶: مجلد ۲).

او «نخستین استدلال جدی را مطرح کرد که انقلاب‌ها فرزندان خود را می‌بلعد و به متضاد خود بدل می‌شوند» (هیتچنز ۲۰۱۱: ۱۶۱) - یعنی اینکه تصرف خشونت‌آمیز قدرت، تصرف متقابل خشنش را نیز دعوت می‌کند. دوستان انگلیسی انقلاب فرانسه، آن را با انقلاب باشکوه ۱۶۸۸ مقایسه می‌کردند: نزد برک این تکرار ۱۶۴۹ بود آنگاه که پارلمان پاک‌سازی شده و پادشاه اعدام شد. انقلاب ۱۶۸۸ همچون انقلاب فرانسه این را تأیید نکرد که قدرت می‌تواند به مردم برگردد، مردمی که حق دارند شکل جدیدی برپا کنند... آن‌گونه که فکر می‌کنند که خیر

زبان‌های اروپایی ما «کانسرواتو» و «کانسرواتیسیم» را از انگلیسی وام گرفته‌اند. غالباً این بریتانیا و امپراتوری سابق آن است که احزاب محافظه‌کار دارد. کشورهایی با سنت قوی جمهوری خواهی (فرانسه، ایالات متحده آمریکا و آرژانتین) هرگز احزاب محافظه‌کار توده‌ای و خودخوانده نداشته‌اند. احزاب اروپایی راست، دموکرات-مسیحی و در ایالات متحده، جمهوری خواه هستند. با وجود این، فرد نابیستی نتیجه بگیرد که محافظه‌کاری اساساً دیدگاهی بریتانیایی است؛ همه فرهنگ‌ها شگاکان سیاسی‌ای دارند

پرسش اساسی این است که «پیش‌داوری‌ای» که برک از آن جانب‌داری می‌کند، تا کجا ناعقلانی است. آیا او علیه عقل بود یا صرفاً علیه عقل انتزاعی. آیا او عقل جمعی را جایگزین عقل فردی کرد؟ از دید کوبان برک «فیلسوف ناعقل در عصر بزرگ عقل» بود

که برای تجربه ارزش قائل‌اند.

۲.۲. پیشروهای محافظه‌کاری برکی

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۶۶) گاهی به‌مثابه پیشروی محافظه‌کاری برک تلقی می‌شود. نزد نیمان «برک از دعاوی هیوم درباره ناتوانی عقل و متعاقب آن وابستگی ذهن به عرف و عادت استفاده کرد تا علیه تلاش‌های رادیکال برای تغییر نظم مستقر استدلال کند» (نیمان، ۲۰۰۱: ۲۹۴). کوبان قراردادگرایی اصولی برک را با آن هیوم مقایسه می‌کند: «نظریه خاستگاه‌های جامعه و حاکمیت که محافظه‌کاری سیاسی را بر اساسی محکم‌تر و واقع‌گرایانه‌تر قرار می‌دهد» (۱۹۶۰: ۵۱). برخی دیگر هیوم را یک پروتو-لیبرال می‌نامند. جان استوارت، این



تأملات استدلال می‌کند که رژیم کهن می‌تواند وضعیت پیشاتباهی‌اش را احیا کند؛ احضار ژنرال مستغلات برای می ۱۷۸۹ فرصتی برای اصلاحات روشنگرانه از سوی سلطنت بود که توسط ادئیست‌ها و دئیست‌های پرشور رپوده شد (WS III: ۱۷۵-۶). برک از «سیاست کند» دفاع می‌کرد که یک حرکت رو به جلو بر پایه امنی اجماع‌ها و وفاداری‌های موروثی است (مونت، ۲۰۱۴).

برک اعتقادی ویگ به حاکمیت محدود داشت. او آزادی‌ها و حقوق را با مالکیت زمین مشخص می‌کرد، از این‌رو، شاه جورج سوم، کتاب تأملات را به سبب دفاعش از «آرمان جنتمنی» ستود. برک با سنت لیبرال نه فقط در رد خود حق‌ها بلکه در تصوّرش از آن‌ها تفاوت داشت (لاک، ۲۰۰۶: ۳۱۳-۱۶). او قانونی اساسی یا منشوری حقوقی که صرفاً بیانگر رویه عملی موجود نیست را رد کرد. برای او تنها آزادی قابل‌اِتکا

است» (به نقل از رساله دوم لاک) (پوکوک، ۱۹۸۹: ۲۰۷).

برک استدلال کرد که انقلابیون نظریه را بر عمل سیاسی تحمیل می‌کنند، در حالی که بهتر است که نظریه را از آن استخراج کنند. او در یک سخنرانی در ۱۷۸۲ این را مضحک دانست.

«نظریه‌هایی را که انسان‌های اهل تأمل و دانش‌آموخته از حاکمیت ساخته‌اند اتخاذ کنید و آنگاه فرض کنید که حاکمیت بر اساس آن نظریه‌هایی ساخته می‌شود که از آن ساخته شده‌اند؛ برای مّتهم کردن آن حاکمیت که چرا منطبق با آن‌ها نیست» (پیشنهاد مجلس عوام ۱۷۸۲ در SW IV: ۱۴۸).

او بدین‌سان «برنامه روشنگری مربوط به اصلاحات اجتماعی ارائه شده و به‌نحو انتزاعی نوشته شده‌ای را که راز و رمز ارگانیک تاریخی‌انگاری، یعنی ... انکشاف [ارسطویی] ... حالات نهایی

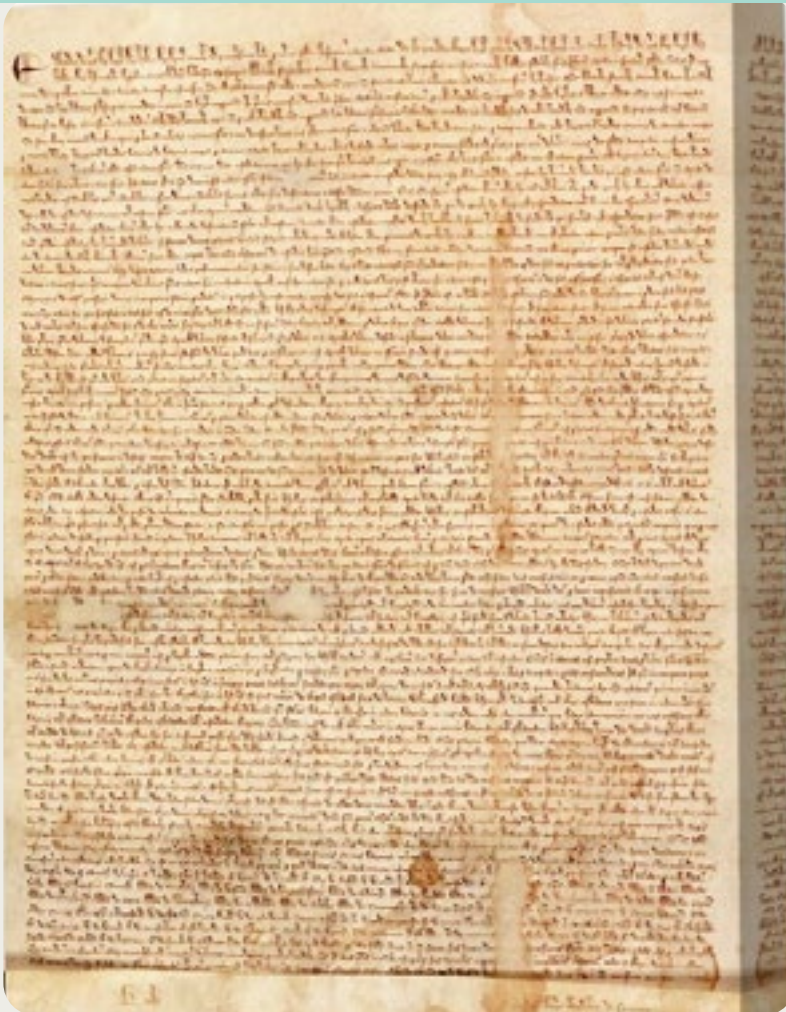
وجوه اجتماعی را نقد می‌کند، حماقت می‌شمرد» (اشتاینر، ۱۹۸۸: ۳). او با فلسفه‌های عقلانی‌انگار رادیکال، احساسات‌گرایی رمانتیک روسو و سودانگاری بنتام مخالف بود و اظهار تأسف می‌کرد که «دوران جوانمردی گذشته است و سوفسطاییان، اقتصاددانان و محاسبه‌گران پیروز شده‌اند» (برک، WS III: ۱۲۷). او در برابر این محاسبه‌گران و عقل‌باوران معتقد بود که «هیچ نهاد بزرگ بشری نتیجه شور و غور نیست» بلکه به شکلی تکامل می‌یابد که بنیان‌گذاران آن تصوّرش را نمی‌کنند؛ «کردوکارهای انسانی به نسبت ... درجه‌ای که علم و استدلال» در ساختارها کمک کرده است شکننده‌اند (کرک، ۱۹۵۴: ۲۴؛ برک WS III: ۱۲۹). همان‌طور که پوکوک می‌نویسد عقل زندگی اگرچه ممکن است با وضوح کافی معایب را تشخیص دهد، ممکن است به‌طور کامل مزایای نهادهای موجود و قدیمی را درک نکند.

همیشه، «در قوانین و نهادها چیزی بیش از آنی وجود دارد که چشم عقل انتقادی [بتواند ببیند]» (پوکوک، ۱۹۸۹: ۲۰۳). برک نیاز به توجه دقیق و مداوم به شرایط داشت، «زیرا جامعه یک «میانجی متراکم» است که هرگز به راحتی در آن نفوذی صورت نمی‌گیرد» (۱۹۸۷: [۱۷۹۰]: ۵۴).

آیزیا برلین و استورات همپشیر، برک را با ارتجاعیونی همچون دو مستر مرتبط می‌سازند. اما جهت تصریح باید گفت که برک از اصلاحات ارگانیک و احیاگرایانه دفاع می‌کند نه از ارتجاع:

«یک ملت بدون ابزار اصلاحات خاص خودش، فاقد ابزار حفظ خویش خواهد بود». (برک، WS III: ۳۲۷؛ لاک، ۲۰۰۶: ۳۰۵).

برک، ضمن رد سنت شناختی غالب تفردانگاران در اپیستمولوژی غربی، عقل سیاسی را چونان انباشته به نحو تاریخی در نهادهای توسعه یافته اجتماعی تلقی می‌کرد - از جمله یک قانون اساسی نانوخته، شیوه‌های بازنمایی و به ویژه گرایش‌های مصالحه



از طریق تبار حاصل می‌شود و چنین توجیه می‌شود:

«... نه بر اساس اصول انتزاعی «به‌مثابه حقوق مردان»، بلکه به‌مثابه حقوق مردان انگلیسی و به‌مثابه میراثی که از اجداد ایشان بدان‌ها رسیده است... ایده آرث، اصل مطمئنی از حفظ و... انتقال را ارائه می‌دهد؛ بدون اینکه اصل بهبودی را استثنا کند. ما با یک سیاست مشروطه، بر اساس الگوی طبیعت عمل می‌کنیم، ما حاکمیت و امتیازاتمان را می‌گیریم، نگاه می‌داریم و انتقال می‌دهیم، [همان‌طور که] از جان و مالمان بهره‌مندیم و انتقالشان می‌دهیم (برک، WS III: ۸۳).

برک به توشل به فراتر از قانون پوزیتیو اعتماد نداشت، اما نوشته او درباره‌ها، توشلی به حقوق طبیعی در غیاب آن، ولو نه حق طبیعی را روا می‌دارد. برداشت‌ها بزی از تأملات، حق‌های طبیعی را چونان پیش‌اجتماعی تلقی می‌کند و با یا جامعه سازگار نیست. نزد برک، آزادی مخاطره‌آمیز است؛ یعنی

گفتن اینکه با نظمی مشیّتی تضمین شده است و پیشرفتی اجتناب‌ناپذیر دارد، سنجی اصل متافیزیکی است که او از آن متنفر بود (هیملفارب، ۱۹۸۷: ۱۴۷-۷).

برک سوءبرداشتی از قرارداد اجتماعی هابز، لاک و روسو به‌مثابه یک مصلحت موقت عرضه می‌کند، هیچ‌چیزی بهتر از یک قرارداد مشارکت در تجارت فلفل و قهوه، چلووار یا تنباکویا سنجی دغدغه حقیقانه از این دست نیست که به خاطر کمی منافع موقتی لحاظ می‌شود و با تخیل طرفین منحل می‌گردد (برک، WS III: ۱۴۷).

اما موقف او به‌نحو اصلیلی از موقف ایشان در خلال نسل‌ها ممتاز می‌شود:

«[دولت] مشارکت در هرگونه علم است؛ یک مشارکت در هر فنی؛ مشارکت در هر فضیلتی... از آنجایی که اهداف [آن]... در خلال چندین نسل نمی‌تواند حاصل آید... بدل به یک مشارکت می‌شود... بین آن‌هایی که اکنون

زنده‌اند، آن‌هایی که مرده‌اند و آن‌هایی که قرار است زاده شوند. هر قراردادی از سوی هر دولت خاصی فقط بندی در یک قراردادی بزرگ اولیه جامعه ابدی است که طبیعت ساقل را با طبیعت‌های عالی متصل می‌سازد و جهان مرئی و جهان نامرئی را به هم پیوند می‌دهد...» (برک، WS III: ۱۴۷).

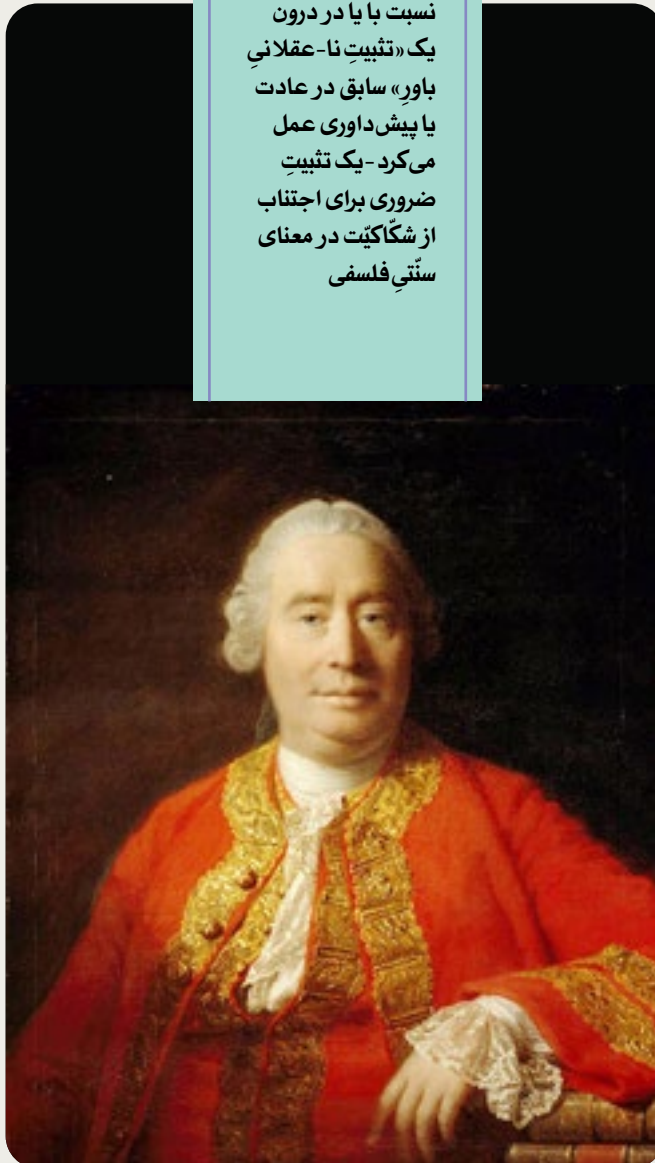
این بیانی قدرتمند است اما تفسیرش دشوار. این بیان در اظهارات چسترتون منعکس شده است که «سنت یعنی رأی دادن به ناشناخته‌ترین طبقات، یعنی اجداد ما. این دموکراسی مردگان است. سنت از تسلیم شدن در برابر الیگارشویی کوچک و متکبر کسانی که اتفاقاً در حال قدم زدن هستند، خودداری می‌کند. همه دموکرات‌ها مخالف رد صلاحیت مردان با صدفه تولد هستند؛ سنت مخالف رد صلاحیت ایشان با صدفه مرگ است. دموکراسی به ما می‌گوید از عقیده یک مرد نیک چشم‌پوشیم، ولو او داماد ما باشد؛ سنت از ما می‌خواهد از

عقیده یک مرد نیک چشم‌پوشیم ولو او پدر ما باشد» (چسترتون ۲۰۱۲: ۲۹؛ همچنین بنگرید به بخش ۴ از همین مدخل).

هامپشر-مونک می‌نویسد که برک «قدرت ایدئولوژیک، قرارداد را تعالی می‌بخشد و در عین حال، پتانسیل رادیکال آن را تخلیه می‌کند: قراردادی که شامل مرده و متولد نشده باشد به‌سختی می‌تواند دوباره به مذاکره گذاشته شود. [این چهره خطیب] ژرف‌ترین باورهایش را درباره جایگاه نهاد‌های سیاسی بیان می‌کند. نهاد‌های اجتماعی ما (مانند قراردادهای معمولی) نمی‌توانند محصول هرگونه محاسبه یا بینش فردی باشند (هامپشر-مونک ۲۰۱۲: ۲۰۲-۳).

از دید اسکروتن (۱۹۸۰)، لیبرال‌ها، تمایل دارند اعضای فعلی جامعه را بر کسانی که پیش از این رفته‌اند و کسانی که پس از این می‌آیند مسلط کنند؛ برخی مفسران محافظه‌کار نگران این‌اند که قرارداد بینانسی شکسته شود

آیا برک از عقیده هیوم به عرف پیروی می‌کرد که بسا چونان ناعقلانی‌انگار یا حتی نهیلیست تلقی شود؟ برای محافظه‌کاران برکی، «عقل» فقط در نسبت با یا در درون یک «تئوبت نا-عقلانی باور» سابق در عادت یا پیش‌داوری عمل می‌کرد - یک تئوبت ضروری برای اجتناب از شگاکت در معنای سنتی فلسفی



بعدی‌اش را به‌مثابه‌ یک انحراف تلقی می‌کرد - تفسیری که در قرن بیستم برعکس شد. مارکس به‌شدت برک را به‌مثابه‌ یک اپورتونیست رد کرد:

«متملقی که یک بورژوازی مبتذل بود که به اجرت از آلیگارش‌ی انگلیسی نقش یک رمانتیک را ... علیه انقلاب فرانسه بازی می‌کرد، همان‌طور که به اجرت از مستعمرات آمریکای شمالی نقشی لیبرال را در مقابل آلیگارش‌ی انگلیسی بازی می‌کرد. «قوانین تجارت، قوانین طبیعت هستند و بنابراین قوانین خدا هستند» (ای. برک، I.C.، ۳۲، ۳۱). او وفادار به قوانین خدا و طبیعت، همیشه خود را در بهترین بازار می‌فروخت» (کاپیتال، مجلد ۱، فصل ۳۱).
کولریج کمی خیرخواهانه‌تر نوشت:

«اگر مخالفان وی، نظریه‌پرداز هستند، پس هر چیزی که بناست بر اساس حزم بنا شود، یعنی بر محاسبه‌ صرف مصلحت ... آیا مخالفان او محاسبه‌گر هستند؟ پس .. خدا به ما احساسات داده است و ما بناست از آن‌ها اطاعت کنیم!» (کولریج، CW، دوست، II (نشر نخست ۱۸۰۹): ۱۲۳-۶).

از نظر لاک، اظهارات برک، کنش‌های خطایی مختص به زمینه

هستند که هرگز غرض از آن‌ها شکل‌دهی به یک نظام سازگار نبوده است؛ دیدگاه سنتی نسبت به برک در مقام یک «لیبرال» که به یک «محافظه‌کار» ختم شد، ساده‌نگارانه است، اگرچه دیدگاه‌های او در طول زمان بسط یافت (بنگرید به لاک ۲۰۰۶ مجلد II: ۳۰۶).
دیگران به روش‌های مختلف تلاش کرده‌اند تا برک قبلی و بعدی را آشتی دهند. چرچیل استدلال می‌کرد که «برک آزادی و برک اقتدار، [در پی] ایده‌آل‌های یکسانی از جامعه و حاکمیت بودند ... که گاه آن‌ها را در برابر تهاجم تعریف می‌کردند و گاه در برابر این افراط و گاه در برابر آن افراط.» (چرچیل ۱۹۳۲: ۴۰ - وی همچون برک تغییر حزب داد و از این رو بسا با او همزادپنداری کند).

مکفرسون استدلال می‌کرد که تا زمان برک، نظم

سنتی یک نظم سرمایه‌داری بود و بنابراین، محافظه‌کاری او با لیبرالیسم بازار آزاد سازگار بود. برک از اصول ویگ در زمینه انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸ و انقلاب آمریکا در ۱۷۷۶ حمایت کرد اما نه از انقلاب فرانسه (مکفرسون ۱۹۸۰؛ در خصوص اینکه چگونه رقبا با او به انقلاب ۱۶۸۸ و انقلابات ۱۶۴۹ و ۱۷۸۹ «دائماً مشکوک» هستند بنگرید به برک ۱۹۸۷ [۱۷۹۰]: ۱۵). در مقابل ابراین در ملودی بزرگ - که این عنوان نقل‌قولی از دبلیو. بی. پتس است که مخالف ثابت‌قدم برک در سوءاستفاده از قدرت در ایرلند، آمریکا، هند و فرانسه است - استدلال می‌کند که فهمش از انقلاب آمریکایی نه یک فهم رادیکال بلکه یک فهم لیبرال بود. او همواره یک مسیحی و سلطنت‌طلب بود و عنوان سخنرانی بزرگ او

با «نقل و انتقالات بینانسانی عظیم [از نسل‌های آینده به نسل‌های کنونی] که این مندرج در سیاست‌گذاری‌های مالی جاری است.» (فرگوسن ۲۰۱۲).

برک متفکری مسیحی بود که محافظه‌کاری او در پیش‌فرض‌های الهیاتی وی ردیابی شده است (هریس ۱۹۹۳؛ کوبان ۱۹۶۰: ۹۴)؛ او ژاکوبینیسم ادنیستی را تهدیدی برای سنت فرهنگی غرب می‌دید. بسیاری از نویسندگان محافظه‌کار تفسیر مذهبی او را از قرارداد در خلال نسل‌ها به اشتراک می‌گذارند. نزد کرک (۱۹۵۴: ۷)، دین مستقر، در میان سنت‌هایی قرار می‌گیرد که محافظه‌کاران برای آن ارزش قائل‌اند. اما باور مذهبی برای محافظه‌کاری ضروری نیست؛ و اوکشات نیز یک محافظه‌کار سکولار بود (کاولینگ، ۲۰۰۴: xv).

نوشته‌های برک، برای مخاطبان قاره‌ای و همچنین آنگو-آمریکن جذابیت داشت. هر دوی توکویل و مکوآلی دنبال‌کنندگان او بودند. اما آن‌ها باعث واکنش طوفانی از رادیکال‌ها شدند. توماس پین، دوستی که برک با وی در نزاع بود، از یک مفهوم جهان‌وطنی از حق‌ها دفاع می‌کرد؛ آزادی حق طبیعی هر شخصی است که فقط زندگان از آن برخوردارند و ایده برک از تبار یک «غصب» و تقلیلی از آن بود:

«[هیچ] نسلی [دارای] خصیصه‌ای در نسل‌هایی که از پی می‌آیند نیست. پارلمان یا مردم ۱۶۸۸ ... حق بیشتری برای خلاصی از مردم زمانه حاضر نداشتند. ... (پین، ۱۷۹۱: ۹۲).

پین از انقلاب آمریکایی می‌خواست که برده‌داری را لغو کند و سعی می‌کرد انقلاب فرانسه را از فاناتیسیسم خشن باز دارد و با ماری آنتوانت همدردی می‌کند که «پیر ترخم می‌کنند و پرنده مردنی را فراموش می‌کند» - یعنی مردم را (پین، ۱۷۹۱: ۱۰۲).
ماری ولستون کرافت در جزوه‌اش دفاعیه‌ای از حق‌های انسان‌ها (۱۷۹۰) گفته است که «اگر یک فرانسوی بوده باشی، به‌رغم احترامت به رتبه و قدمت، یک انقلابی خشن هم بوده‌ای. تخیل تو به آتش کشیده شده بود.» (ولستون کرافت، ۱۷۹۰: ۴۴).

لیبرال‌ها باور دارند که برک در اواخر حیات کاری‌اش، خود را چونان زندانی مفهومی فتودال و زمین‌گیر از جامعه، نمایان ساخت.

تغییر آشکار برک از وابستگی برک ویگ به توری بسیار محل بحث است. او در بیشتر حیات کاری خود در مقام یک ویگ اصلاح‌طلب میانه‌رو در نظر گرفته می‌شد که علیه فساد و وحشیگری شرکت‌های شرقی مبارزه می‌کرد. تنها در پایان بود که او تبدیل به بلای حزب توری انقلاب شد. درواقع، تأملات در مقایسه با نامه‌هایی درباره صلح شاه‌گشانه که مربوط به پنج سال بعد است، لیبرال است که خواستار جنگ در خارج از کشور و سرکوب در داخل برای از بین بردن عفونت انقلابی بود. قرن نوزدهم او را یک لیبرال می‌دانست و نوشته‌های

نزد محافظه‌کاران
روابط سیاسی حیاتی،
ارگانیک هستند.
برخلاف منتقدان
ارتجاعی، ایشان
سنت‌ها را نه ایستمند
بلکه در سیالی
تدریجی و متین
می‌بینند که مشوق این
حرکت اصلاح طلب
زیرک است



«در باره آشتی با مستعمرات» بود؛ تا زمانی که استقلال اجتناب‌ناپذیر شد، آشتی هدف او بود. کوبان، ضمن اینکه برک را به‌مثابه بزرگ‌ترین پیرو لاک می‌بیند، انکار می‌کند که او اساساً عقیده‌اش را درباره انقلاب فرانسه تغییر داده باشد. در عوض «یک ناسازگاری مستقیماً در افکار او جاری است» (کوبان ۱۹۶۰: ۴۰). پوکوک ۱۹۹۴، تعهدات متناقض برک را در قبال باور ویگی انگلیسی و کاتولیسیم ایرلندی تشریح می‌کند. پرسش اساسی این است که «پیش‌داوری‌ای» که برک از آن جانب‌داری می‌کند، تا کجا ناعقلانی است. آیا او علیه عقل بود یا

صرفاً علیه عقل انتزاعی. آیا او عقل جمعی را جایگزین عقل فردی کرد؟ از دید کوبان برک «فیلسوف ناعقل در عصر بزرگ عقل» بود (کوبان ۱۹۶۰: ۷۵). دیدگاه دقیق‌تر این است که برای او عقل فردی نمی‌تواند کاملاً تشخیص دهد که نهادهای اجتماعی و سیاسی چگونه کار می‌کنند؛ یعنی عقل فردی نمی‌تواند کل فرایند انطباق جمعی را ببیند تا به‌خودی‌خود اصولی که بر آن استوار است را درک کند. همان‌طور که هامپشر-مونک بیان می‌کند، نهادها منتج از آزمون و خطا هستند که تجسم تجربه انباشته تاریخی در عقل نهادی هستند - همچون سابقه‌ای که درون کامن‌لا بود که برک آن را مطالعه کرده بود (پوکوک ۱۹۸۹: ۲۱۱ff) و ام برک را به این سنت مورد بحث قرار می‌دهد،

او لگالیسم [=قانون‌باوری] و به‌ویژه - از آنجا که او سنخی نسبی‌انگار بود - ایده کامن‌لا را به‌مثابه بی‌زمان و بی‌حافظه رد می‌کرد. برک خرد قانون را با عقل تأملی محدود افراد متقابل می‌کرد. زیرا هیچ شخصی به‌تنهایی نمی‌تواند در اندیشه‌اش زنجیره پیچیده تجارب و تصمیماتی را که منتهی به این شده است که قانون آنچه بشود که هست بازتولید کند - و او بر سنت تجربی‌انگاری محافظه‌کار و شگاک در اندیشه اجتماعی انگلیسی تکیه می‌کرد. به‌ویژه، نقد گک بر شاهان استوارت (پوکوک ۱۹۸۹). سیستم کامن‌لای آمریکایی و بریتانیایی، تحوّل است نه انتزاعی، مانند قانون کدگذاری شده [=مدون] رومی یا ناپلئونی. قضاوت بر اساس سابقه برخلاف قانون کدگذاری شده پیشینی، بهتر قادر است شرایط جدید را پیش‌بینی کند.

«برک، به پیش‌داوری دانش‌آموخته در مقام پادزهری بر اشکال تعصب‌آمیز آن [اعتبار بخشید]. این مستلزم چشم‌پوشی از عقل نبود، بلکه سوءظن نسبت به دعاوی بی‌رویه آن بود» (برک، در داون و اینسوله ۲۰۱۲: ۲۹).

اسکروتون هنگامی که استدلال می‌کند باورهایی که چونان نمونه‌مثالی از پیش‌داوری عیان می‌شود می‌توانند مفید و مهم باشند دارد برک را پژواک می‌دهد؛ تلاش برای توجیه آن‌ها صرفاً به از دست دادن نشان منتهی می‌شود. فرد بسا نشان دهد که پیش‌داوری غیرعقلانی است، اما از دست‌رفتگی است اگر دور انداخته شود

(اسکروتون ۱۹۸۰).

برک در تضاد با عقل نبود، بلکه در تضاد با کبر عقل فردی بود، لذا: «ما از این هراسانیم که هر کدام از انسان‌ها را بر اساس سهام عقل خصوصی‌اش، در زندگی و معامله قرار دهیم ... سهام هر یک اندک است و ... افراد بهتر است از بانک و سرمایه عمومی ملت‌ها و اعصار استفاده کنند ... پیش‌داوری در مواقع ضروری کارکرد آماده دارد؛ قبلاً ذهن را درگیر در مسیری ثابت از خرد و فضیلت می‌کند و انسان را در لحظه تردید، متحیر و گیج و بدون چاره و نمی‌گذارد (برک، WS III: ۱۳۸).

**در یک سنت بدیل بر
محافظه‌کاری برکی،
محافظه‌کاران قاره‌ای
از سنت‌های تومیستی یا
هگلی پیروی کرده‌اند و
محافظه‌کاری منطقی
یا نظام‌مند را ایجاد
می‌کنند - که ممکن
است شامل اشکال
ارتجاعی هم باشد**

برک، ضمن رد سنت شناختی غالب تفردانگاران در ایستمولوژی غربی، عقل سیاسی را چونان انباشته به‌نحو تاریخی در نهادهای توسعه‌یافته اجتماعی تلقی می‌کرد - از جمله یک قانون اساسی نانوشته، شیوه‌های بازنمایی و به‌ویژه گرایش‌های مصالحه. بر طبق نظر همیلفارب برای برک دلیل [=عقل] خوبی وجود داشت - خود عقل [=دلیل] - برای ستایش پیش‌داوری که در پیوستاری با عقل نظری، موجود بود (همیلفارب ۲۰۰۸b). با وجود این، همپشر-مونک استدلال می‌کند که «هراس برک از نابسندگی‌های عقل فردی فقط بخش مکمل مبهمی در باور او به خرد جمعی داشت» (۱۹۹۲: ۳۰۴).

آیا برک از عقیده هیوم به عرف پیروی می‌کرد که بسا چونان ناعقلانی‌انگار یا حتی نهیلیست تلقی شود؟ برای محافظه‌کاران برکی، «عقل» فقط در نسبت با یا در درون یک «ثبیت‌نا-عقلانی باور» سابق در عادت یا پیش‌داوری عمل می‌کرد - یک تثبیت ضروری برای اجتناب از شگاکیت در معنای سنتی فلسفی. برای هیوم و برک این یک چارچوب عرفی بود؛ برای متفکران مذهبی‌ای همچون کاردینال نیومن این امر فدیستی [=مکتبی بر ایمان] است، که به مرجعیت [=اقتدار] فرا-عقلانی دکتترین مذهبی متوسل می‌شد. پیش‌داوری، هنجاری است. ناتوانی در قرار دادن اعمال خاص تحت یک قانون جهانی به‌معنای نسبی‌انگاری رادیکال نیست (واناتا، ۲۰۱۴). در مقابل، برای لیبرال کلاسیک، عقل دقیقاً در درون چارچوب عرفی عمل نمی‌کند.

۲.۴. محافظه‌کاری «عقلانی» یا ایدئالیستی

محافظه‌کاری برکی بر سنت‌های اروپایی قاره‌ای اثر گذاشت. اما این سنت‌ها توسعه‌های جداگانه نیز داشتند. در واقع، همان‌طور که کلارک استدلال می‌کند طرفداران قاره‌ای او عمدتاً غافل از وی در مقام یک مشروطه‌خواه ویگ بودند و او را صرفاً فصیح‌ترین منتقد ژاکوبینیسم می‌دانستند: «در آلمان مشروطه‌خواهی بدل به یک ایدئولوژی لیبرال شد تا یک ایدئولوژی محافظه‌کار، یعنی جانب‌دار انقلاب لحاظ شد نه دیدگاه‌های کل‌گرایانه [=هولستیک] و ضدلیبرتارینی درباره نظم



محافظه‌کاران گاهی تأمل نظری دربارهٔ حیات سیاسی را تحقیر می‌کنند و به این نکته اشاره می‌کنند که دانش سیاسی ... بهتر است که مفصل‌بندی نشده بماند، یعنی با سیستم‌سازی‌های عقلانی مخدوش نشود. قرون [نوزدهم و بیستم] به هر حال، به همان اندازه‌ای مملو از اندیشه‌های محافظه‌کارند ... که اندیشه‌های نظام‌مند و تعقلی را می‌توان در سنت لیبرال یافت (گری، ۱۹۹۵: ۷۸-۹). علاوه بر برک، گری به هگل، دومستر، ساوینی، سانتایانا و اوکشات، یعنی محافظه‌کارانی که در روحیهٔ واکنش در برابر افراط‌باوری عقل‌باوری لیبرال سهیم هستند، استناد می‌کند (گری، ۱۹۹۵: فصل ۱۰). اسکروپسکی (۲۰۱۵) محافظه‌کاری عمل‌گرایانهٔ ضدکل‌گرا را با محافظه‌کاری عقلانی کل‌گرا مقایسه می‌کند؛ «محافظه‌کاری عقلانی» بدبینی جزئی‌انگاران را نمایش نمی‌دهد. محافظه‌کاران عقلانی خاطرنشان می‌کنند که یک اجتماع با یک سلسله‌مراتب از مرجعیت، هدایت‌گرترین امر به‌سوی رفاه انسانی است - اگرچه آن‌ها همچنین فضایل مرتبط با عاملی را همچون وفاداری و میهن‌دوستی اساسی می‌دانند و بیان می‌کنند که این به‌طور کلی صادق است که وطن‌دوستی یک فضیلت است. این به‌وضوح یک موضع مربوط به اقتدار است تا یک موضع مربوط به آزادی (بنگرید به

و مرجعیت که تحسین‌کنندگان آلمانی به‌غلط آن را به برک مرتبط می‌دانستند) (کلارک، ۲۰۰۱: ۱۰۶).

دو توکویل (۱۸۰۵-۵۹) احتمالاً برکی‌ترین فرد در میان محافظه‌کاران قاره‌ای قرن نوزدهم در محکوم کردن انقلاب فرانسه بود.

«انقلابیون ما علاقه‌ای یکسان به تعمیم‌های گسترده، نظام‌های قانون‌گذاری شسته‌رفته و یک هم‌سازسازی ملانقطی داشتند؛ یعنی تحقیر یکسانی از واقعیات سخت؛ سلیقه‌ای یکسان برای بازشکل‌دهی نهادها بر اساس خطوط بدیل، مبتکرانه و بکر ... [برای بازسازی] کل سیستم به‌جای تلاش برای اصلاح بخش‌های معیوب آن» (۱۹۵۵ [۱۸۵۶]: ۱۴۷).

توکویل، دیدگاه برک را رد می‌کند که موناشری فرانسوی اصلاح‌پذیر بود. برای او «مطلق‌گرایی سلطنتی لوح جامعهٔ فرانسه را پاک کرده بود و لذا زمینه را برای مطلق‌گرایی جدید فراهم کرده بود» (کلارک، ۲۰۰۱: ۷۸). اثر او با عنوان رژیم کهن و انقلاب تا حدودی برای رد برک نوشته شده بود. در آلمان تأملات برک سه بار قبل از ۱۷۹۳ ترجمه شد که این حاکی از تأثیر بر محافظه‌کارانی همچون گنتز، رهبرگ و براندس بود (اگرچه بایزر (۱۹۹۲) استدلال می‌کند که آن‌ها به‌طور مستقیم به موضع خود

رسیده‌اند). آگوست ویلهلم رهبرگ (۱۷۵۷-۱۸۳۶) بنیان‌گذار محافظه‌کاری اصلاح‌طلب آلمانی بود که نقد نافذ او از انقلاب فرانسه شباهت‌های قابل‌توجهی به برک دارد (به مدخل آگوست رهبرگ، بخش‌های ۳ و ۴ بنگرید). مورخانی همچون فون سابینی (۱۷۷۹-۱۸۶۱) و فون رانکه (۱۷۹۵-۱۸۸۶) توسعهٔ ارگانیک جوامع برک را مفروض گرفته بودند. محافظه‌کاران آلمانی مواضعی را از اصلاح‌طلبی تا ارتجاع اتخاذ کرده بودند که هدفشان مهار نیروهای دموکراتیک بود - اگرچه همهٔ آن‌ها در تضاد با اوفکلارونگ یا روشنگری نبودند. با وجود این، جهت تصریح باید گفت که ارتجاع همان محافظه‌کاری برکی نبود. دومستر (۱۷۵۳-۱۸۲۱) یک منتقد ارتجاع‌باور در نسبت با عقل، روشنفکران و حقوق کلی بود. برک به انقلابیون ۱۷۸۹ «به خاطر آزادی‌های سنتی یورش برد»، [اما دومستر] به خاطر اقتدار سنتی (ویپر، ۲۰۰۹: ۱۹۱). دومستر، فرهنگ سیاسی روسی را به‌مثابهٔ یک رشد خودبه‌خودی ستود در تقابل با رشد اروپای غربی که توسط فیلسوفان روشنگری خط‌نویسی شده بود (بنگرید به گری ۱۹۹۸: ۱۲۲).

در یک سنت بدیل بر محافظه‌کاری برکی، محافظه‌کاران قاره‌ای از سنت‌های تومیستی یا هگلی پیروی کرده‌اند و محافظه‌کاری منطقی یا نظام‌مند را ایجاد می‌کنند - که ممکن است شامل اشکال ارتجاعی هم باشد. مفسران در مورد میزانی که «محافظه‌کاری عقلانی»، مرکزیت محافظه‌کاری برکی را در سنت محافظه‌کارانه به چالش می‌کشد، با هم تفاوت دارند. جان گری، چنین استدلال می‌کند که



«یک قانون اساسی ... در هماهنگی با اندیشه حق بنا نهاده شد ... از زمانی که خورشید در فلک ایستاده بود و سیارات به دور آن می‌چرخیدند، تصوّر نمی‌شد که وجود انسان در سر او متمرکز شده باشد، یعنی در اندیشه، ملهم از آن کس که جهان واقعیت را می‌سازد» (هگل، ۱۸۲۲-۱۸۳۰: ۴۴۷).

روسو اراده را به مثابه اصل دولت مطرح می‌کند، اصلی که اندیشه را نه تنها به مثابه فرم آن [بلکه] محتوایش آموزش می‌دهد و در واقع خود اندیشیدن است (هگل، ۱۸۲۱، بند ۲۵۸R).

بنابراین، برخی هگل را برای لیبرالیسم و نه محافظه کاری دعوی می‌کنند و فلسفه او را چنین تلقی می‌کنند:

«عمیق ترین وقایع کننده ترین کاریست ایده [مثبت] آزادی چونان ... خودآئینی در قلمرو سیاست» (فرانکو، ۱۹۹۹: ۳).

اجماع معاصر، هگل را در تلاش برای ترکیب لیبرالیسم و محافظه کاری می‌بیند. از نظر کریستی رهیافت او، یک آمیزه تقاطعی از سررشته‌های فکری لیبرال و محافظه کارانه نیست، بلکه یک تألیف نظام مند است:

«روش دیالکتیکی، آشتی [آن‌ها] را با روا داشتن یک تجسم نهادی برای تعهد هگل به سوپرکتیویته آزاد به ارمان می‌آورد» (کریستی، ۱۹۸۹: ۷۱۹-۲۰، ۷۲۵). در حالی که هگل به قانون طبیعی نوانسانی یا نظم مشیتی متوسل نمی‌شود، سعی می‌کند عقل انسانی را با قوانین و نهادهای تاریخی آشتی دهد:

«از نظر هگل برخلاف برک نظم سیاسی در نهایت باید با عقل انسانی توجیه شود اگرچه نه در اسلوبی تفردانگاران که معرف عقل انگاری روشنگری است» (فرانکو، ۱۹۹۹: ۱۲۷).

(ولو جهت تصریح، باید بگویم که موضع برک در اینجا محل مناقشه است). ایده دولت، خصلت الهی آن را با دیدگاه روسویی مبنی بر اینکه دولت محصول اراده و عقلانیت انسانی است متحد می‌کند (فرانکو، ۱۹۹۹: ۲۸۸).

بنابراین، امر کلی و جزئی را با هم تألیف می‌کند:

«ذات دولت مدرن، این است که امر کلی بایستی در پیوند با آزادی تام جزئی و رفاه افراد باشد ... دانش و اراده شخصی افراد جزئی که بایستی حقشان را حفظ کنند ... فقط زمانی که هر دو دقیقه در میزان تام‌شان حاضرند، دولت می‌تواند به مثابه ... به راستی سازمان یافته، تلقی شود» (هگل، ۱۸۲۱: بند ۲۶۰).

هگل (۱۸۲۱) استدلال می‌کند که در اخلاق و سیاست ما برای خودمان قضاوت می‌کنیم نه به وسیله خودمان. ما به تشخیص هنجارهای

هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) یک شخصیت کلیدی در درک محافظه کاری عقلانی است. به طور شگفت‌انگیزی برای دیدگاهی که بر ارزش تجربه تأکید می‌کند، محافظه کاری - به استثنای هیوم - بیشتر با ایدئالیسم مرتبط است تا تجربی‌انگاری. محافظه کاران فیلسوف، عموماً رادیکال بوده‌اند. محافظه کاران، مدعی هگل شده‌اند، اما این قرابت سیاسی او از زمان نخستین شاگردان وی محل مناقشه است. برای هگلیان چپ شامل مارکس مفهوم اندیشه آزاد هگل، دفاعی از عقلانیت

روشنگری بود و انتقادی از مرجعیت سیاسی سنتی. برای ایشان گایست [=روح] یک نیروی فراسورونده را بر نمی‌انگیخت آن گونه که هگلیان راست باور داشتند بلکه یک فرایند تاریخی یا انسان‌شناسی انگارانه از رهایی بود که با تضاد و مبارزه پیش می‌رفت. هگل در قرن بیستم به نحو بدیلی به مثابه یک ارتجاع باور شبه‌تمامیت خواه تلقی شد، یعنی یک محافظه کار یا یک لیبرال، اما «راست‌گشی قدیمی» دال بر اینکه او یک محافظه کار یا یک ارتجاعی است - در فلسفه انگلیسی زبان که عمدتاً از پوپر نشئت می‌گیرد - ناپدید شده است و او اغلب به مثابه ترکیب کننده لیبرالیسم و محافظه کاری دیده می‌شود (فاین، ۲۰۰۱: ۵).

هگل نسبت به انقلاب فرانسه - رویدادی تاریخی- جهانی - که نسل او در برابر آن به فلسفه سیاسی و موضع خود در قبال روشنگری می‌اندیشید موضعی دوگانه داشت (تیلور، ۱۹۷۷: ۴۰۳). قانون اساسی آلمانی نقادانه بود و همراه با برک از «فریاد کور برای آزادی» و برابری طلبی رادیکال گلایه می‌کرد (هگل PW: ۹۳)، یعنی مفهومی روسویی و انتزاعی از آزادی که تلاش داشت جامعه را بر اساس عقلی سوپرکتیو که «خشم

برای تخریب» را برانگیخت بازسازی کند. «درآمد» عناصر فلسفه حق (۱۸۲۱) حمله‌ای برکی به آن کسانی بود که پیش‌فرضشان این بود که «هیچ دولت یا قانونی اساسی‌ای پیش از این وجود نداشته است ... طوری که ما باید اکنون ... حق را از آغاز شروع کنیم» (هگل، ۱۸۲۱: ۱۲). انقلاب، «... برای نخستین باری که ما بتوانیم در تاریخ بشر بشناسیم، منظره‌ای فوق‌العاده را از سرنگونی همه شرایط موجود در دل یک دولت بزرگ بالفعل و بازنگری قانون اساسی آن از اصول اولیه ارائه داد... [بر اساس] آنچه قرار بود یک اساس صرفاً عقلانی باشد ... یعنی وحشتناک‌ترین و شدیدترین رخداد» (هگل ۱۸۲۱: بند ۲۵۸R).

بر طبق گفته هگل، گزارش قراردادی روسو عنصر «الهی» دولت را نابود می‌کند (همان).

با این حال، هگل یک جنبه روسویی نیز داشت یعنی جنبه‌ای که در فلسفه تاریخ روشن است، آنجا که انقلاب نشانه طلوع آزادی است:

**محافظه کاران عقلانی
خاطر نشان می‌کنند
که یک اجتماع با
یک سلسله مراتب از
مرجعیت، هدایتگرترین
امر به سوی رفاه انسانی
است - اگرچه آن‌ها
همچنین فضایل مرتبط
با عاملی را همچون
وفاداری و میهن دوستی
اساسی می‌دانند و
بیان می‌کنند که این
به طور کلی صادق
است که وطن دوستی
یک فضیلت است. این
به وضوح یک موضع
مربوط به اقتدار است
تا یک موضع مربوط به
آزادی**



محقق کردن آن در ایده‌های جدید فرهنگ، عرف‌ها و نهادهايش محقق می‌سازد. این موضع فراتر از کلیت و عقلانیت حداقلی محافظه‌کاری می‌رود که هیچ ارجاعی به ترقی تاریخی نمی‌دهد.

ساموئل تیلور کولریج، متفکری است که عمده‌تأ مسئله معرفي ایدئالیسم آلمانی به خوانندگان انگلیسی‌زبان است، اگرچه بیشتر در شخصیت کانت تا شخصیت هگل. همان‌طور که تاونشند می‌گوید «نوشتن تاریخ محافظه‌کاری انگلیسی بدون ارجاع به کولریج کاملاً عادی است» (۱۹۹۳: ۳۲)، شاید به این دلیل که توشل محافظه‌کاری به تجربه به خطا امری تجربی‌انگارانه [=امپرسیستی] تلقی می‌شود. کولریج از هواداران سرسخت انقلاب فرانسه بود که سرخورده از افراط و تفریط آن با «مشروطه‌گرایی محافظه‌کارانه» برک به اشتراک نظر رسید. او اعلام کرد که

«عواقب داروهای قهرمانانه توصیه‌شده از سوی انقلابیون بسیار وحشتناک‌تر از بیماری است» (کولریج، ۱۸۱۲: ۱۵۴).

با این حال، ایدئال‌های



عقلانی به‌طور تاریخی آن‌گونه که بالفعلیت یافته‌اند می‌رسیم؛ ما همواره برحسب هنجارهای جامعه‌مان تعقل می‌کنیم، هنجارهایی که ما باید به هر حال فقط به‌نحو تأملی بر آن‌ها صحه بگذاریم.

هگلیان چپ معاصر، آموزه هگل را مبنی بر اینکه عقل در تاریخ فعال است به‌مثابه این داعیه تلقی می‌کنند که اندیشه آزاد از طریق اندیشیدن افراد، علت درونی تاریخ است. در مقابل محافظه‌کاران به مفهوم هگل از عقل در حال تحول حمله کردند، چرا که نظم سیاسی را از زیر تخریب می‌کند (موگاچ، ۲۰۱۳). اما از نظر اسکروپسکی، هگل معتقد است که اندیشه آزاد یا عقل طبیعی باید با نهادهای ریشه‌دار مرجعیت روحی و معنوی میانجی شود: برای آکویناس کلیسا و برای هگل زندگی اخلاقی جمعی. هگل تصدیق می‌کند که «حق اراده سوپزکتیو، یعنی آزادی سوژه اخلاقی، ذاتی حیات اخلاقی مدرن است، بنابراین، عقل بستریاب در اندیشه آزاد است، اما فقط در زمینه یک کل‌گرایی محافظه‌کارانه» (اسکروپسکی، ۲۰۱۵). مفهوم کلیدی در اینجا سیتلیشکایت [=Sittlichkeit] (یعنی «امر اخلاقی» یا «حیات اخلاقی») است.

سیتلیشکایت، عنصر سوم در فلسفه حق هگل، پس از حق انتزاعی و اخلاق است و میانجی قطب‌های لیبرال و محافظه‌کارانه آن است:

«حق و انتخاب، باید پشتوانه و شالوده اخلاقی را داشته باشند. حق و امر اخلاقیاتی [=مورال] باید امر اخلاقی [=اتیکال] را به‌مثابه پشتوانه و بنیاد خود داشته باشند، زیرا حق فاقد ... سوپزکتیویته است، در حالی که اخلاقیات [=مورالیتی] در عوض این را [به‌تنهایی] داراست» (PR، بند ۱۴۱A).

در حالی که «اخلاقیات» [=مورالیتی] سوپزکتیو خودتعیین‌بخش است، سیتلیشکایت یا «حیات اخلاقی»، هم‌نگرش افراد و هم‌شیوه جمعی زندگی است، یعنی دسته‌ای از ارزش‌ها و اعمال یا نهادها. محتوای آن اشتقاق‌پذیر از یک اصل بالاتر نیست؛ یعنی به‌نحو بیرونی نهادها و ارزش‌های یک فرهنگ است و به‌نحو درونی جنبه‌ای از هویت یک فرد. هگل می‌پذیرد که یک حیات اخلاقی به‌نحو تاریخی در محتوایش احتمالی و حتی دلخواهی است، با این حال، بر نقش اساسی‌اش بر هر جامعه‌ای و نیازش به توسعه ارگانیک اصرار دارد. برای وی انواعی از سیتلیشکایت، پیشرفته‌تر از مابقی هستند و در هر زمانی یک جامعه مترقی‌تر، تاریخ جهان را با

انقلابی غالباً به «جان‌های نجیب و خیال‌پرداز» متوسل می‌شود. فرد باید ایدئال‌های برتر و اصلاحات اساسی را پیشنهاد کند. کولریج «تضاد پوچ نظریه با عمل» برک را نقد می‌کرد، زیرا «بدترین انسان هم نظریه خود را دارد: و اصلاً فکر کردن نظریه‌پردازی است». کولریج علیه صنعتی‌سازی کنترل‌ناشده هشدار داد و از بازار آزاد نامحدود که بر محافظه‌کاری رفاه اجتماعی دزرائیلی تأثیر می‌گذارد انتقاد کرد.

کولریج له کلیسای ملی که رهبری فرهنگی و اخلاقی را اعمال می‌کند و مدارس را در ارتباط با ایالت حفظ می‌کند استدلال می‌کرد. در یک تصویر برکی او می‌نویسد که یک «روحانی» از میان مریبان - یعنی یک طبقه بی‌غرض که در برابر منافع شخصی دیگران مقاومت می‌کند - از «گنجینه‌های تمدن گذشته محافظت می‌کند و حال را با گذشته پیوند می‌دهد تا بر امری یکسان بیفزاید و بنابراین، گذشته را به آینده متصل سازد» (CV [1809]: 189).

در قانون اساسی کلیسا و دولت (۱۹۳۰) ایده اساسی دولت انگلیس به شاه آلفرد بازمی‌گردد. کولریج این پرسش را مطرح می‌کند که نهادها «در طبیعت اشیاء بنا نهاده شده‌اند یا در ضرورت‌های طبیعت ما؟» ایدئال‌ها «تنها زمانی به‌نحو متناسبی قابل‌مطالعه هستند که در

نهادهای جزئی ارگانیک سیاسی زیسته بازتاب بیابند» (کولریج، ۱۸۲۹: ۲۷۶). جان استوارت میل، تأثیر کولریج را بر اندیشه سیاسی، هم‌رده تأثیر بنتام می‌داند و آن‌ها را دو ذهن بزرگ محوری در انگلستان عصر خود می‌نامند. بنتام در تمنای اصلاح یا جایگزین کردن مؤسسات ارجمندی بود که فاقد سودمندی هستند. در حالی که کار کولریج یک وزنه مقابل متعادل‌ساز برای لیبرالیسم سودانگار بنتامی بود همان‌طور که یک فیلسوف توری

«حقیقی را «نجات می‌دهد» که توری‌ها فراموش کرده‌اند و مکاتب مرجح لیبرالیست هرگز آن‌ها را نشناخته‌اند» (میل CW X: ۱۶۳؛ [کولریج] - به استفاده اولیه از «لیبرالیسم» توجه فرمایید» (۱۸۴۰)).

جهت تصریح باید گفت که این برک بود که با شکاکیتش نسبت به عقل برساننده یک ایدئولوژی برای محافظه‌کاری انگلیسی‌ای بود که برای اواخر قرن نوزدهم جذاب بود. اعتبار فلسفی کولریج روبه‌زوال بود و انجمن‌های رادیکال وی جذابیتی برای محافظه‌کاران نداشت، توری‌ها قدر نقش عمده‌تری که در اندیشه کولریج به پیشرفت داده می‌شد که عقلانی‌تر از عمل‌گرایی شکاکانه بود را ندانستند؛ یعنی قرابت‌های او با ایدئالیسم آلمانی بیش از حد قوی بود که نفوذهایشان در فلسفه انگلیسی‌زبان متناوب بوده است.

آثار متفکر و نویسنده اصلی ویکتوریایی، توماس کارلایل (۱۷۹۵-۱۸۸۱) رابطه‌ای پیچیده با محافظه‌کاری داشت؛ او در دوره متأخر حیات فکری‌اش یک مرتجع بود. کارلایل، پیغمبر زمانه‌اش بود که صنعتی‌سازی را رد کرد و پیشرفت را به پرسش کشید. از این جهات او پیشروی متفکر ویکتوریایی جان راسکین بود که به همان اندازه وی

تأثیرگذار بود. اما کارلایل یک رادیکال اقتدارگرا بود که به رادیکالیسم یا نخبه‌گرایی اشرافی نیچه نزدیک‌تر بود. موضع او بنابراین، هم از محافظه‌کاری برکی دور می‌شد و هم از محافظه‌کاری عقلانی‌انگار. او بر اهمیت رهبری تأکید داشت و شاید بیشتر از هر چیز به خاطر نظریه تاریخش، یعنی «بزرگ‌مرد» شناخته شده است. او از جنوبی‌ها در جنگ مدنی آمریکا دفاع می‌کرد و به اقتصاد به دلیل عدم موفقیتش در توجیه وضع اداری به‌مثابه علم ناامیدکننده معترض بود.

بنیامین دزرائیلی، بنیان‌گذار محافظه‌کاری «ملت یگانه» اساساً برکی، نخست یک نویسنده سیاسی و در وهله دوم یک متفکر بود. دزرائیلی هرگز از عبارت «ملت یگانه» استفاده نکرد اما به‌طور ضمنی از آن استفاده می‌کرد. این اصطلاح از رمان او در سال ۱۸۴۵، سیبیل آمده است و یا شاید از دو ملت، آنجا که والتر جرال، یک رادیکال طبقه کارگر، آن را چنین توصیف می‌کند «دو ملت؛ دو ملتی که بین آن‌ها هیچ همبستگی و هیچ همدلی‌ای نیست، دو ملتی که چنان از عرف‌ها، اندیشه‌ها و احساسات یکدیگر بی‌خبرند که گویی ساکنان مناطق متفاوت یا ساکنان سیارات متفاوتی هستند... یعنی اغنیاء و فقرا». هدف او متحد کردن این دو ملت بود از طریق رهبری خیرخواهانه حزب

هگل استدلال می‌کند که در اخلاق و سیاست ما برای خودمان قضاوت می‌کنیم نه به وسیله خودمان. ما به تشخیص هنجارهای عقلانی به‌طور تاریخی آن‌گونه که بالفعلیت یافته‌اند می‌رسیم؛ ما همواره برحسب هنجارهای جامعه‌مان تعقل می‌کنیم، هنجارهایی که ما باید به هر حال فقط به‌نحو تأملی بر آن‌ها صحه بگذاریم

محافظه‌کار. بنابراین، نسخه ملایم‌تری از محافظه‌کاری بیسمارکی ارائه داد. او در مقام وزیر خزانه‌داری و رهبر محافظه‌کار در مجلس عوام قانون اصلاحات ۱۸۶۷ را هدایت کرد و در مقام نخست‌وزیر (۱۸۷۴-۱۸۸۰) اصلاحات اجتماعی، تصویب قوانین در باب بهداشت عمومی، قوانین کارخانه و قوانین مرتبط با به رسمیت شناختن اتحادیه‌های کارگری را تصویب کرد. از این جهت او به تثبیت کاسرواتیسم ملت یگانه کمک کرد. جمیز فیتزجیمز استفن (۱۸۲۹-۱۸۹۴) نویسنده آزادی، برابری و برادری (۱۸۷۳) در مقام کوبنده‌ترین منتقد میل شناخته می‌شود. به‌رغم تأثیر کارلایل بر او، وی یک لیبرال رادیکال نبود بلکه یک لیبرال کلاسیک بود. جولیا استپلتن ایده‌های وی را به‌مثابه دارنده قرابتی با ایده‌های برک توصیف می‌کند، یعنی در دفاعشان از نهادهای سنتی علیه حمله رادیکال (استپلتن، ۱۹۹۸). با وجود این، آزادی، برابری و برادری (۱۸۷۳) از او، مدیون لویاتان هابز است که اقتدارگرایی‌اش، محتوای محافظه‌کارانه واقعی کمی دارد (تاوانشنند، ۱۹۹۳). او نسبت به میل و پیروانش، احترام بیشتری نسبت به نهادهای مستقر می‌گذاشت و زندگی اخلاقی را نسبتاً ایستا می‌دانست. اعتراضات او به میل



است که] این مشکل بتواند درست باشد که یک سودانگار بنا به دلایل سودانگاران آشکارا قواعد اخلاقیاتی‌ای که عمدتاً در جامعه‌اش پذیرفته شده‌اند را بشکند یا شکستشان را به دیگران توصیه کند» (براد، ۱۹۳۰: ۱۵۷؛ همچنین بنگرید به کولینی، ۱۹۹۲).

موضع سجویک در مقام یک سودانگار توصیف شده است که «به‌نحو صاف و رامی رشد کرده است»، زیرا از اصول بنیام برای توجیه اصول برک استفاده می‌کند (باچر و وینسنت، ۲۰۱۰: ۳۰). عناصر سیاست (۱۸۹۱) اثر سجویک، یک محافظه‌کاری روشنفکرانه و سیاسی را نمایان می‌سازد؛ به‌ویژه رویه‌اش بر رهیافت انقلابی-اجتماعی‌ای که آن زمان محبوب بودند. همان‌طور که کولینی استدلال می‌کند، او اگرچه همدل با سوسیالیسم بود اما به‌سوی گونه‌ای خاص از محافظه‌کاری کشیده شد - تا حدودی شاید به همان گونه‌ای که راسکین و ویلیام موریس کشیده شدند (کولینی، ۱۹۹۲؛ همچنین بنگرید به کلپنبرگ، ۱۹۹۲). اف. اچ. هایوارد، با عصبانیت خاطر نشان می‌کند که به‌جای اصرار بر اینکه «سجویک باید در این یا آن دسته طبقه‌بندی شود ... [باید گفت که] طبقه‌بندی او اصلاً بسیار دشوار است» (هایوارد، در ویراست شولتر، ۱۹۹۲: ۵).

مقوله بسیار مهمی که محافظه‌کاری هیوم، برک و سجویک را به هم مرتبط می‌کند این است که مردم در طول زمان دلایلی برای انتظار دارند. فرض کنید که یکی معتقد است که عدالت مستلزم ایکس است اما مردم مدّت‌ها ایگرگ را انجام داده‌اند که با ایکس ناسازگار است و وارد برنامه‌های زندگی‌ای شده‌اند که فرضشان این است که ایگرگ است که توضیح می‌دهد که امور چگونه‌اند. اگر فرد تلاش کند که جامعه را عادلانه‌تر کند باید مانع شود که مردم ایگرگ را انجام دهند و این فی‌نفسه یک فعل ناعادلانه است. آنچه فاینبرگ آن را پارادوکس عدالت محافظه‌کارانه سجویک نامید از همین روست (سجویک، ۲۰۱۱، III، ۵). همان‌طور که فاینبرگ می‌نویسد تا آنجا که نهادهای ما از اصول پایه روالز درباره عدالت دور می‌شوند به‌گفته‌ی وی ما وظیفه داریم که در جهت اصلاح آن‌ها تلاش کنیم اما در جهان عملاً ناکاملمان «هر اصلاحی در یک رویه یا نهاد ناقص ممکن است در حق کسی ناعادلانه باشد ... تغییر قواعد در میانه بازی حتی آنگاه که آن قواعد کاملاً منصفانه نباشند، صادقانه‌ترین انتظارات آن کسانی را نومی‌د می‌کند که تعهدات و برنامه‌ریزی‌های زندگی سابقشان با تکیه اصیل بر قواعد کهن ایجاد شده بود. مناسبت تغییر قوانین در یک مورد خاص بستگی دارد به (از جمله) میزان ناعادلانه بودن قواعد قدیمی و درجه تکیه بر آن‌ها ... ما باید ادعاهای ناسازگار کاملاً قانونی را علیه یکدیگر در شرایطی بسنجیم که هر نتیجه‌ای حاصل شود نسبت به کسی یا نسبت به دیگری‌ای ناعادلانه خواهد بود (فاینبرگ، ۱۹۷۳: ۲۶۸).

راولز تصدیق می‌کند که تعادل شهودی در پرداختن به مشکلات

پدرسرورانه بود و مانند محافظه‌کاران نسبت به ماهیت انسانی بدبین بود.

۲.۵. سنت‌های آمریکای شمالی

محافظه‌کاری متکی بر دفاعی از اشرافیت زمین‌دار، سلطنت و کلیسای مستقر نیست، لذا حتی اگر ایالات متحده فاقد این موارد باشد، محافظه‌کاری آمریکایی ممکن است. با وجود این، استدلال شده است که به‌دلیل پایه‌گذاری‌اش به‌مثابه یک جمهوری مبتنی بر قانون اساسی، فرهنگ اساساً سیاسی لیبرال‌ش، هسته تعهدات محافظه‌کارانه آمریکایی را تعیین بخشیده است (هارتر، ۱۹۵۵). بنابراین، گری استدلال می‌کند که اندیشه راسکین در ایالات متحده آمریکا تقریباً نومحافظه‌کارانه و نولیبرترین است، ضمن «غیاب زهفته ... هر چیزی که قابل مقایسه با محافظه‌کاری اروپایی باشد ... اندیشه محافظه‌کارانه ایالات متحده صرفاً نوعی بومی از تم‌های لیبرال-کلاسیک حاکمیت محدود، تفردانگاری و توسعه اقتصادی است که «بازتاب‌دهنده» قرابت تقریباً همه‌جانبه در فرهنگ روشنفکرانه آمریکایی تم‌های تفردانگار، کلی‌انگار و روشنگرانه است» (گری، ۲۰۱۰: ۱۰۶).

محافظه‌کاری متکی بر دفاعی از اشرافیت زمین‌دار، سلطنت و کلیسای مستقر نیست، لذا حتی اگر ایالات متحده فاقد این موارد باشد، محافظه‌کاری آمریکایی ممکن است. با وجود این، استدلال شده است که به‌دلیل پایه‌گذاری‌اش به‌مثابه یک جمهوری مبتنی بر قانون اساسی، فرهنگ اساساً سیاسی لیبرال‌ش، هسته تعهدات محافظه‌کارانه آمریکایی را تعیین بخشیده است

جیمز مدیسون یکی از نویسندگان مقالات فدرالیست (۱۷۸۸) را در مقام یکی از محافظه‌کاران اولیه آمریکایی، ادعا می‌کنند. اما احتمالاً این درست است که محافظه‌کاری برکی در آمریکای شمالی، متفکرانی به ژرفای بریتانیایی‌اش، خود برک، کولریج و اوکشات تولید نکرده است. متفکران اصلی در عوض متفکران ماوریک یا «قهرمانی» بوده‌اند - سنتی شامل کارل اشمیت، لئو اشتراوس و هایک که الگویشان نیچه بود - یا آن‌هایی که متعلق به راست لیبرترین هستند همچون نوزیک. این متفکران محافظه‌کاران شگاک در سنت برکی نیستند (اسکروپسکی، ۲۰۱۵؛ درباره تأثیر برک بر آمریکای شمالی بنگرید به دین ۲۰۱۲). وانانا، هولمز و دیوئی را «محافظه‌کاران عمل‌گرا» توصیف می‌کند که نقطه آغاز سیاسی‌شان تجربه، عرف‌ها و سنت کنونی است (وانانا، ۲۰۱۴).

۲.۶. محافظه‌کاری مدرن: سجویک، اوکشات و اسکروتن

هنری سجویک (۱۸۳۸-۱۹۰۰) مسلماً در رده محافظه‌کاران مدرن قرار می‌گیرد. او رادیکالیسم اصلاحی پیشگامان سودانگار خود را رد می‌کرد: «هنگامی که همه حقایق مربوطه مد نظر قرار گیرند [او معتقد



و خطا نیست یعنی طراحی نشده است که انسان‌ها را خوب یا حتی بهتر کند...» (اشفورد، ۱۹۹۰: ۴۳). او از منطقی‌پسیمیسم محافظه‌کارانه پیروی می‌کند و «آشنابودگی را بر کمال، امر آزموده را بر امر ناآزموده و امر بالفعل را بر امر ممکن ترجیح می‌دهد»؛ ثبات سودمندتر از بهبود است... خطای توافق شده برتر از حقیقت محل مناقشه است» (اوکشات، ۱۹۹۱: ۱۶۹-۱۷۰). او دولتی را که دارای اقتصاد است با دولتی که به‌نحو مؤثری به اقتصاد فروکاسته شده است مقایسه کرده و از سیطره بر سیاست با دنبال کردن رشد اقتصادی آن‌گونه که در تضاد با زندگی نیک است ابراز تأسف کرد.

این‌ها مضامینی کاملاً برکی هستند. همان‌طور که گری می‌گوید «از نظر اوکشات دانش بشری مادر پراکسیس [=عمل] نیست، بلکه فقط فرزند ناتنی آن است، یعنی لایه‌برداری‌ای از پراکسیس‌هایی [=عمل‌هایی] که بر ارث برده‌ایم... وقتی اعمال خود را تئوریزه می‌کنیم، انسجام‌هایی را درون آن‌ها تشخیص می‌دهیم نه اینکه از بیرون دسته‌ای از اصول انتزاعی را بر آن‌ها تحمیل کنیم» (گری، ۲۰۰۷، سایر منابع اینترنتی).

اوکشات در کتاب مقالات خود، عقل‌باوری در سیاست (۱۹۹۱) به این موضوع می‌پردازد که چگونه برداشت عقل‌باورانه از دانش به ضرر عمل کار کرده است. این برداشت از دانش بیان می‌دارد که هرگونه دانش اصیل را می‌توان به‌طور کامل در قالب‌های گزاره‌ای در یک سیستم نظری یا دسته‌ای از قواعد و ماکسیم‌ها بیان کرد. اوکشات معتقد است که در دنیای مدرن عقلانیت ابزاری منتهی، به حوزه‌های نامتناسبی مانند حقوق، آموزش و هنر نفوذ کرده است. اندیشه او بنابراین، به‌نحو جذابی در توافقی با نظریه‌پردازان انتقادی همچون آدرنو و همچنین هایدگر است. اوکشات معتقد است که به‌ویژه تفکر وسیله‌هدفی درباره دولت نامقتضی است، زیرا ما چاره‌ای جز تعلق گرفتن به آن نداریم. اوکشات در یک بیان مهم سیاست را «فن» می‌نامد نه «علم». «سیاست علم‌برپایی یک جامعه دائمی تسخیرناپذیر نیست، بلکه فن دانستن این است که در کاوش یک نوع جامعه سنتی از قبل موجود چگونه باید به گام بعدی رفت» («اقتصاد سیاسی آزادی»، در اوکشات، ۱۹۹۱: ۴۰۶).

او معتقد است که «ایدئالیسم» و «عقل‌باوری» به اتوپیایی شدن می‌گریند و بنابراین، مستلزم یک‌نواختی و یک‌نویایی و نفی فردیت و اصالت هستند؛ آن‌ها تشخیص نمی‌دهند که اعضای جامعه اهداف متفاوتی را تمنا می‌کنند. اوکشات به «سبک ایدئولوژیک سیاست» حمله می‌کند که در پی یک «ایدئ انتزاعی» است که نسبت به چیدمان‌های بالفعل جامعه و «انگیزه‌های عاطفی و اخلاقی‌شان کور است - یعنی انسان «من‌عجل» که می‌خواهد برنامه‌ریزی کرده و بسیج شود. او تأکید می‌کند که ایدئولوژیست‌ها هر چیزی را سیاسی می‌کنند اما سیاست فقط بخشی از زندگی انسانی است. از نظر اوکشات، انجمن‌های مدنی برای دموکراسی‌های مدرن و



نظریه غیر ایدئال اجتناب‌ناپذیر است، اما فاینبرگ در اثر خود کمی به دلالات پارادوکس سجویک اذعان می‌کند.

مایکل اوکشات (۱۹۰۱-۱۹۹۰) آخرین نماینده اصلی سنت ایدئالیستی بود که از دوره‌ای برجسته در فلسفه انگلیسی‌زبان در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بهره‌مند شد. او به‌مثابه یک لیبرال تلقی شده است (فرانکو ۲۰۰۴) در حالی که دیگرانی مدعی‌اند که او یک راست‌ماوریک در معنای فوق‌الذکر است (آندرسون، ۱۹۹۲: ۷). اما اوکشات عموماً در مقام مهم‌ترین محافظه‌کار مدرن تلقی شده است. آماج اصلی او، آنچه است که وی «عقل‌باوری» می‌نامد، موضعی که لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها در آن اشتراک نظر دارند که هدفش حصول اغراضی است که بر روی کاغذ برنامه کار ترسیم شده است:

«محافظه‌کار هیچ سروکاری با ابداعاتی که برای حصول صرف موقعیت‌های فرضیه‌ای طراحی شده‌اند ندارد؛ او... تعدیل قواعد را تا زمانی به تأخیر می‌اندازد که روشن شود تغییر شرایط چنان طرح‌ریزی شده است که آمده است تا متوقف شود، او شکاک است به... حکامی که خواستار قدرت‌های فوق‌العاده هستند تا تغییرات بزرگی را ایجاد کنند و بیاناتشان به کلیاتی گره خورده است همچون «خیر عمومی» یا «عدالت اجتماعی»» (اوکشات، ۱۹۹۱: ۱۲۷).

اوکشات در تضاد با برنامه‌ریزی عقل‌گرایانه استدلال می‌کند که «خوی محافظه‌کارانه در ارتباط با هیچ باور خاصی درباره جهان به‌طور کلی یا درباره وضع بشری» نیست و نیز «در پیوند با اخلاق درست



نظریه‌ها»، در حالی که محافظه‌کاری عملی است (مینوگ، ۲۰۰۹). با این حال، گمبل می‌افزاید که این مشرب از ارتباطش با شیوه‌های زندگی و سنت‌های ملی ماهیت پیدا می‌کند:

«از نظر اوکشات گذشته‌ای که به این شیوه تصوّر می‌شود به شدت رهایی بخش است، زیرا مخزنی غنی از دانش عملی است که برای زیستن یک زندگی خوب نیاز است» (گمبل، ۲۰۱۲: ۱۶۳).

اما اوکشات تأکید دارد که فرد باید از طریق آموزش در تاریخ سنتش از تعهد برده‌وار به سنت خودش رها شود و آنگاه از سر نو به نحو غنی شده و آگاهانه بدان بازگشت کند. برای او مکالمه الگوئی آموزش است. استدلال شده است که توجیهات اوکشات برای مشرب محافظه‌کارانه در آثار بعدی‌اش در جهت لیبرال بسط یافت (فرانکو، ۲۰۰۴) در حالی که شگاکیت عقل‌باوری در سیاست هدفش حفظ سنت است، اما «در باره محافظه‌کار بودن» به تمایل انسان به فردیت اشاره دارد. اوکشات در موقفی که یادآور جان استوارت میل است به نحوی تجربی‌انگارانه استدلال می‌کند که مردم می‌خواهند برنامه‌های زندگی خاص خودشان را دنبال کنند و به همین دلیل است که حاکمیت باید «قواعد عام رفتار» را فراهم آورد نه برنامه‌هایی برای تحمیل فعالیت اساسی (۱۹۹۱: ۴۲۴). با وجود این، اوکشات برخلاف بسیاری از لیبرال‌های (غیر میلی) نیاز خود به حکومت محدود را بر مبنای نظریه انتزاعی درباره طبیعت انسان و حق‌های انتزاعی قرار نمی‌دهد.



آزاد بنیادین‌اند و در تقابل با دولت مداخله‌گر مدرن‌اند. در مقابل انجمن‌های سازمانی با یک هدف مشترک تعریف می‌شوند؛ جامعه یکی از آن‌ها نیست. این تمایز، تمایزی دیگر را بین «امر روشنفکرانه» - که بیانگر عقل‌باور در سیاست است - و «امر عملی» بازتاب می‌دهد. سیاست برای اوکشات به نحوه عمل تعلق می‌گیرد در معیت دین و اخلاقیات؛ دو حالت دیگر عبارت‌اند از علم و تاریخ. اوکشات همان‌طور که به عقل‌باوران حمله می‌کند که طرح و باوری عقلانی به حق‌های انتزاعی دارند، «تجربی‌انگاران» را نیز نقد می‌کند که مدعی‌اند که عمل‌گرا [=پراگماتیک] هستند در حالی که سنت را به نفع صرف واکنش به رخدادها رد می‌کنند. ما باز هم می‌بینیم که محافظه‌کاری اگرچه یک موفق عملی است که به تجربه متوسل می‌شود اما بر تجربی‌انگاری فلسفی متکی نیست. اوکشات یک شگاک جزئی‌انگار برکی است که برایش دغدغه سیاست، مردمی است که شیوه‌های با هم زیستن را در پرتو تاریخ و سنت‌هایشان بسط می‌دهند نه اینکه با اهداف کلی و بیرونی‌ای همچون برابری یا فقرزدائی حرکت کنند:

«در فعالیت سیاسی... انسان‌ها در دریایی بیکران و بی‌انتهای حرکت می‌کنند. نه بندری برای سرپناه وجود دارد و نه کفی برای لنگرگاه؛ نه محل شروعی و نه مقصد تعیین‌شده‌ای. این سفر خطیر، قرار است که بر روی یک تخته مسطح شناور بماند...» (۱۹۹۱: ۱۲۷).

این انگاره دریایی توسط نورات رایج شده بود، اما در اندیشه محافظه‌کارانه دست کم از زمان شیلر یافت می‌شد که نامه‌هایش درباره آموزش زیباشناختی انسان (۱۹۹۰ [۱۷۹۴]) به «ساعت» جامعه ارجاع دارد که نمی‌تواند برای تعمیر متوقف شود:

«هنگامی که مکانیک باید ساعتی را تعمیر کند می‌گذارد که چرخ‌ها بایستند، اما ساعت‌های در حال کار زنده دولت را مجبوریم که در حین کار تعمیر کنیم و یک چرخ باید با دیگری در حین چرخش آن تعویض شود» (آموزش زیباشناختی، نامه ۳).

محافظه‌کاران باور ندارند که هیچ هدف کلی‌ای برای دولت فراتر از «حفظ شناور ماندن در این سفر خطیر» در کار باشد. این یک هدف گوه‌رین برای یک انجمن شرکتی نیست؛ در عوض «شناور نگه داشتن» یک اشتراک هدف نحیف است که معرف انجمن مدنی است. همان‌طور که گراهام می‌نویسد «تنها هدفی که [محافظه‌کاران] حاضرند بپذیرند، بیش از حد مبهم است که بنا به هر فعالیت بالفعلی معین شود (۱۹۸۶: ۱۸۵). زمینه تاریخی، معیارهایی را از حاکمیت موقت مشخص می‌کند.

اوکشات استدلال می‌کند که «محافظه‌کاری یک عقیده یا دکترین نیست، بلکه یک مشرب است» تا از زمان حال لذت ببریم («در باره یک محافظه‌کار بودن» - یعنی بخشی از طبیعت انسان است نه یک ایده یا ایدئال سیاسی انتزاعی؛ ایدئولوژی که جای خود دارد). اگرچه اوکشات یک فیلسوف بود نه یک نظریه‌پرداز سیاسی، انکار می‌کند که وی یک فیلسوف محافظه‌کار است؛ فلسفه نظری است، یعنی «نظریه

دیگر متفکران محافظه کار برجسته قرن بیستم عبارت‌اند از موریس کاولینگ موز و آنتونی کوئنتون فیلسوف. احتمالاً برجسته‌ترین محافظه کار زنده راجر اسکروتن است که محافظه کاری را بر سه مفهوم استوار می‌کند: اقتدار، وفاداری و سنت (اسکروتن، ۱۹۸۰). او قراردادانگاری پساهازی را رد می‌کند که چنین پیش فرضی دارد: «نهادهای مشترک و آن مفهومی از آزادی انسانی که نمی‌توانند ریشه در یک قرارداد اجتماعی داشته باشند که آن‌ها در خدمت باشند» (۱۹۸۰: ۳۰).

اسکروتن پیوند جامعه را مقایسه می‌کند با «رفتار فرزندان نسبت به والدینشان ... پیوندی که «فراسورونده» است [و] خارج از حوزه انتخاب فردی است» (۱۹۸۰: ۳۲). مفهوم ساختار ساز محافظه کاری از سنت و دفاع از نهادهای غیردولتی تاریخی و «اقوام کوچک» برک در جامعه مدنی شامل خانواده، اجتماع و کلیسا، از این روی‌اند. اسکروتن، معنای محافظه کاری خودش را «تا حدودی هگلی در دفاع از ارزش‌های توری در مواجهه با خیانت بدان‌ها از سوی فروشندگان بازار آزاد» می‌داند. این اثر فقط تا حدودی هگلی است، زیرا برای محافظه کاران برکی تاریخ فاقد جهت اخلاقی یا معنوی‌ای است که هگل تمیز می‌دهد؛ هیچ پیشرفت اخلاقی یا روحی‌ای در کار نیست و مردم به نحو جمعی به جانب یک خیر عمومی فقط در خلال بحرانی همچون جنگ می‌اندیشند.

۳.۳. نقدها بر محافظه کاری

۳.۱. کدام سنت؟ نقد جامعه‌گرایانه

همان‌طور که دیدیم محافظه کاران پاسخ‌های متعارضی نسبت به قدرت مستقری دارند که از انقلاب برمی‌خیزد. محافظه کاران غیرنسبی‌انگار (۱۰۴ در بالا) همیشه سیستم شوروی را رد کرده‌اند بی‌توجه به اینکه چه مدت دوام آورده است و به رد کمونیسم چینی ادامه می‌دهند. آن‌ها این‌ها را به‌مثابه سنت‌هایی در اسلوب نهادهای دیرپا و در حال تکامل ارگانیک مانند حقوق عمومی انگلیس نمی‌بینند. محافظه کاران نسبی‌انگار در مقابل ممکن است که این سیستم‌ها را بپذیرند اگر آن‌ها به حد کافی دوام بیاورند. بنابراین، اوکشات در عقل‌باوری در سیاست به سنت خودکامگی روسی ارجاع می‌دهد که توسط انقلاب بلشویکی تداوم یافت؛ این سنتی «خوب» یا «بد» نیست، بلکه تنها سنتی است که روسیه می‌شناسد. به نظر او سنت گریزناپذیر است و جوامع نسبتاً سفت و سخت‌اند.

گوردون گراهام استدلال می‌کند که محافظه کاران نمی‌توانند به نحو سازگاری رژیم‌های انقلابی را «رد کنند». ایدئولوژی آن‌ها «(نمی‌تواند) از همدستی با شر اجتناب کند» و «فقط زمانی توصیه می‌شود که

شرایط به‌طور معقول و شاید به‌طور غیرعادی خوب باشد». «محافظه کاری راستین یک دکترین قطعی انگلیسی است که جذابیت کمی ... در دیگر کشورها دارد؛ [زیرا] فقط انگلیس و از این رو نهادهای بریتانیایی تا کنون مناسب بوده‌اند که به یک [شخص] شایسته اجازه محافظه کار بودن را بدهند» (گراهام، ۱۹۸۶: ۱۸۸-۹).

نتیجه‌گیری گراهام مبنی بر اینکه دولت «ابزار نجات» نیست و ما نباید «توقع زیادی از سیاست داشته باشیم» - به‌رغم آنچه وی پیشنهاد می‌کند - خودش یک دیدگاه محافظه کارانه است (۱۸۹: ۱۹۸۶). با

وجود این، یک پاسخ محافظه کارانه به توتالیتاریسم، بدبینی آرامش‌گرا است - یعنی نه «همدستی با شر» بلکه رئالیسم است در مواجهه با آن. همان‌طور که محافظه کارانی همچون برک از انقلاب ۱۶۸۸ حمایت کردند، بنابراین، باید از قیام‌های غیرخوشونت‌آمیز سال ۱۹۸۹ نیز حمایت کنند.

جامعه‌گرایان مدرنی از قبیل مک‌اینترایر و سندل، وقتی که فردگرایی لیبرال را به دلیل واگذاردن مفهوم سنت برای برکی‌ها نکوهش می‌کنند دچار سوءتفسیر از محافظه کاران هستند که تصورشان از آن «ایستا» است هنگامی که باید

«سنت زیسته‌ای (به‌مثابه) بحثی از لحاظ تاریخی بسط یافته و از نظر اجتماعی تجسم یافته باشد ... یعنی تا حدودی بحثی درباره خیرهایی که یک سنت را قوام می‌بخشند» (مک‌اینترایر، ۲۰۰۷: ۲۲۲). نزد مک‌اینترایر ما از طریق آنچه او «روایات» سنتی می‌نامد معنای

زندگی‌مان را می‌یابیم؛ یعنی نحوه‌های اندیشیدنی که به ما کمک می‌کنند که استدلال کنیم و داوری‌های اخلاقی را انجام دهیم و بدین سان ما آن قدر آزاد نیستیم که آن‌گونه که جهان‌وطنان لیبرال معتقدند استدلال کنیم (۲۰۰۷: ۲۰۵). جامعه‌گرایانی همچون مک‌اینترایر متفکران مدرن را نقد می‌کنند «به‌جز نیومن در الهیات و شاید کولریجی که بر او اثر گذاشت»، به دلیل قصور در بسط نظریه‌ای درباره عقلانیت سنت‌ها. (ما دیدیم که برک سنت و عقل فردی را اصولی متعارض تلقی کرد، اما ممکن است که بر مفهوم از عقل جمعی صحه گذاشته باشد (بیوریج و ترنبول ۱۹۹۷)). جهت تصریح باید گفت که این سوءتفسیر از محافظه کاری است. محافظه کاران می‌توانند پاسخ دهند که تصور برک از سنت ایستا نیست و بر اهمیت تغییر تدریجی تأکید دارد؛ در حالی که اوکشات مانند مک‌اینترایر نگرشی استنتاجی نسبت به سنت دارد. به‌علاوه، مخالفت جامعه‌گرایی با ارزش‌های لیبرال محدود است و به هواداری از تساهل مذهبی و اقتدار پدرسالار گسترش نمی‌یابد (بنگرید به تیلور، ۱۹۷۷؛ والدرون ۱۹۹۲) - اگرچه ضدلیبرالیسم محافظه کاران برکی نیز چنین نیست. می‌توان ادعا کرد که از آنجایی که سنت محافظه کار قدیمی تر و اساسی‌تر از جامعه‌گرایی است،

**هگلیان چپ معاصر،
آموزه هگل را مبنی بر
اینکه عقل در تاریخ
فعال است به مثابه این
داعیه تلقی می‌کنند که
اندیشه آزاد از طریق
اندیشیدن افراد، علت
درونی تاریخ است. در
مقابل محافظه کاران
به مفهوم هگل از عقل
در حال تحول حمله
کردند، چرا که نظم
سیاسی را از زیر تخریب
می‌کنند**





منازعهٔ لیبرال-محافظه‌کار اساسی‌تر از منازعهٔ لیبرال-جامعه‌گرا است؛ جامعه‌گرایی آمیزه‌ای از لیبرالیسم و محافظه‌کاری است (اما بنگرید به اسکروپسکی ۲۰۱۵، دربارهٔ «جامعه‌گرایی لیبرال»). (ملاحظه‌ای دیگر این است که روش‌های سنتی ممکن است همواره عملی‌ترین پاسخ‌ها را حاصل نیاورند (اسکات، ۱۹۹۸: ۳۳۱)).

۳.۲. نقد لیبرال

لیبرال‌ها در حالی که پیش‌بینی برک دربارهٔ ترور [=دوران وحشت] را می‌پذیرفتند، اما ترس او دربارهٔ انقلاب فرانسه را مفرط می‌دانستند. آن‌ها در مواجهه با انقلاب بلشویکی اکتبر ۱۹۱۷ که مارکسیست‌ها آن را تکمیل‌کنندهٔ سلف بورژوازی خود می‌دانستند دیدگاه متفاوتی داشتند. بنابراین، ریچارد پاپیس مؤرخ محافظه‌کار معتقد است که ترور فرانسوی یک «جریان متقابل کوتاه» بود، در حالی که ترور سرخ «عنصر اساسی رژیم» بود (پاپیس ۱۹۹۰: ۷۸۹؛ به نقل قول تروتسکی در بحث از اتوپیاگرایی انقلابی در ابتدای این نوشته مراجعه کنید).

محافظه‌کاران از «لیبرالیسم اتمیستی» انتقاد می‌کنند که جامعه را صرفاً مجموعه‌ای از افراد خودپسند تلقی می‌کند که به‌جای اینکه هویت خود را از طریق یک جامعهٔ ارگانیک به دست آورند، توسط هنجارهای عقلانی و قوانین انتزاعی در کنار

هم قرار دارند. محافظه‌کاران نیز مانند جامعه‌گرایان به اولویت حقوق انتزاعی اعتراض دارند. لیبرال‌ها پاسخ می‌دهند اتمیسم صرفاً به این اعتقاد اشاره دارد که اگرچه مردم در جامعه زندگی می‌کنند همان‌طور که راولز می‌نویسد افراد «منابع خودتأییدکنندهٔ دعاوی معتبر» هستند. ادعاهایی که نیاز به تأیید ساختارهای اجتماع بزرگ‌تر ندارد (لیبرالیسم میلی کمتر مورد اتهام عقل‌باوری از سوی محافظه‌کاران است). همان‌طور که گمبل می‌گوید

اوکشات ادعاهای کلی لیبرالیسم را رد می‌کند، زیرا که او فقط به دعاوی‌ای علاقه دارد که بستر در تجربهٔ سیاسی انگلیسی دارند. منشورهای بزرگ آمریکا در اواخر قرن هجدهم برای او ابطال‌های تجربهٔ سیاسی انگلیس هستند که در یک سند بیرونی منجمد شده‌اند (گمبل ۲۰۱۲: ۱۶۱).

به نظر می‌رسد که بنتام و – بر اساس برخی دیدگاه‌ها برک – فقط حق‌های قانونی را درک می‌کنند؛ اما اگر کسی بتواند تعهد اخلاقی را درک کند، می‌تواند حق‌های انتزاعی را معنا کند.

۳.۳. نقد چپ

برای بسیاری از منتقدان چپ، محافظه‌کاری «خودخواهی سازمان‌یافته» است (هوند ریش، ۲۰۰۵: ۳۰۳)؛ آنگاه که مینوگ چنین استدلال می‌کند:

«محافظه‌کار از منابع فرهنگ خود لذت می‌برد و همیشه دربارهٔ تغییرات بزرگی که باوری بهتر را نوید می‌دهد بی‌قراری نمی‌کند» (۲۰۰۹).

منتقدان سوسیالیست پاسخ می‌دهند نمی‌توان گفت که کسانی که در فقر هستند اصلاً از بسیاری از منابع لذت می‌برند و بنابراین، هر آرزویی که آن‌ها برای تغییرات بزرگ دارند نمی‌تواند بی‌قرارشان کند. منتقد سوسیالیست اشاره دارد که هنگامی که اوکشات محافظه‌کاری را در مقام یک «مشرَب» برای لذت بردن از حال حاضر توصیف می‌کند کارگران کارخانهٔ منچستر در دههٔ ۱۸۴۰ یا ساکنان زاغه‌نشین در بمبئی یا مکزیکوسیتی معاصر چیز چندانی برای لذت بردن پیدا نمی‌کنند. همان‌طور که اُهیِر (۱۹۹۸) اظهار می‌کند کسانی که جامعه را پر از

معتقد بودند که وظایف انقلابی از قبل به‌نحو پیشاپیش ناشناختنی هستند:

«نظر به عدم قطعیتِ جهد و تلاش، کثرتِ آزمایش‌ها و ابتکارات به بهترین وجه آشکار خواهد کرد که کدام یک از خطوط حمله ثمربخش هستند... [و] یک طبقه کارگرِ خلاق، آگاه و توانمند را [ایجاد می‌کنند]» (اسکات، ۱۹۹۸: ۱۸۷ - ۹).

در این دیدگاه تغییرات بنیادین نیاز به برنامه کار ثابت ندارد. (جی. ای. کوهن نویسندهٔ مارکسیست دیگری است که ارزشی در ایده‌های محافظه‌کارانه می‌بیند همان‌طور که در بخش ۴ در ادامه خواهیم دید).

۳.۴. انسجام شگاکیت انگاری جزئی انگار

لرد هیو سیسیل در دل محافظه‌کاریِ مدرن آنچه را فرض می‌گیرد که محافظه‌کاریِ درونی می‌نامد، یعنی خصیصهٔ معرفِ روانشناختی‌ای که در همهٔ انسان‌ها تا حدودی یافت می‌شود (سیسیل ۱۹۱۲). از دید سی. دی. براد این دو جنبه دارد:

طرف ارزشمندتر [شگاکیت انگاری عقلانی]، [می‌گوید] که مسائل اجتماعی چنان پیچیده‌اند که همواره احتمال قوی‌ای وجود دارد که برخی از عوامل در هر طرحی برای تغییر نادیده گرفته شوند... طرف کمتر قابل احترام [بی‌تحرک ذهنی]، عدم تمایل به خود تازگی است. وی ادامه می‌دهد:

«شگاکیت انگاری عقلانی به‌مثابه انگیزه‌ای برای رد طرحی که برای رفع شرهای تصدیق شده پیشنهاد می‌شود، مشتمل بر دو کار بست از احتمال است. اولی این است... که امور اجتماعی چنان پیچیده‌اند که بسیار نامحتمل است که همهٔ اثرات یک تغییر اجتماعی مفروض پیش‌بینی شده باشند... اما ما باید زمینه‌هایی برای قضاوت بیشتر داشته باشیم که اثرات پیش‌بینی نشده، بیشتر احتمال دارد که بد باشند تا خوب... این قضاوت نمی‌تواند متکی بر ماهیت شناخته شدهٔ این معیار جزئی باشد. [بلکه فقط] خودش بر اساس سنجی گزاره کلی است: بیشتر محتمل است که اثرات پیش‌بینی نشده هر تغییر اجتماعی بد باشند تا اینکه خوب از کار درآیند. هیچ دلیلی برای [چنین] تصویری [وجود ندارد]» (براد، ۱۹۱۳: ۳۹۷).

براد دارد به این واقعیت اشاره می‌کند که هر دیدگاه فلسفی‌ای باید با این مشکل روبرو شود که چگونه با دعاوی معرف خود در پرتو خودش برخورد کند، مثال‌هایی بر این موضوع شامل این خواهند بود که آیا مارکسیسم خودش به‌طور تاریخی مشروط است یا خیر یا اینکه اصل تصدیق پوزیتیویسم منطقی خودش قابل تصدیق است یا خیر. محافظه‌کاران اعلام می‌کنند که هیچ تجویز کلی‌ای در کار نیست، بلکه هر تجویزی باید به پایگاه توصیف کلی خودش پردازد. «هیچ تجویز کلی‌ای وجود ندارد».

بنابراین، محافظه‌کاری نسبت به امکان شناخت صریح و فردی جامعه پسیمیستی به نظر می‌آید. چیزهایی دربارهٔ جامعه وجود

نقص می‌بینند، در مقابل مقاومت محافظه‌کارانه در برابر تغییر بی‌تاب می‌شوند. برای آن‌ها تأکید محافظه‌کارانه بر غفلت انسانی و خرد سنتی در بهترین حالت طفره رفتن است.

سوسیالیست‌های خاطر نشان می‌کنند که وضع موجود (= status quo) خودش یک برساخت است. این در واقع دیدگاه کانت است وقتی که چنین می‌نویسد:

«سیاست‌مداران ما به ما می‌گویند باید مردم را آن‌طور که هستند لحاظ کرد نه آن‌طور که فضول‌های ناآگاه یا رؤیاپردازان خوش خلق دنیا تصوّرش را می‌کنند. اما آن‌ها را همان‌طوری باید خواند که ما آن‌ها را با اجبار ناعادلانه ساخته‌ایم، یعنی با طرح‌های خائنانه‌ای که حاکمیت در موضع خوبی برای اجرایشان است» (کانت، ۱۷۹۲).

برای نیمان بسیاری از تجربیات ما... غالباً به‌نحو عمدی برساخته شده‌اند... به‌منظور تداوم یک سیستم اجتماعی که به نفع خود افرادی است که می‌گویند اجتناب‌ناپذیر است (نیمان، ۲۰۱۱: ۱۴۸ - ۹).

نیمان همچنین اظهار می‌دارد که «حق‌های انسان بسیار بیشتر از آنچه برک می‌توانست تصوّر کند ما را راهنمایی می‌کنند» (نیمان ۲۰۱۱: ۱۴۸).

مارکسیست‌ها استنباط برک را رد می‌کنند که از آنجایی که همهٔ فرایندها و نهادهای اجتماعی به هم مرتبط هستند تغییر باید محتاطانه باشد، در عوض آن‌ها نتیجه می‌گیرند که فرد برای تغییر هر چیزی باید همه‌چیز را تغییر دهد. از نظر مارکس در هجدهم پرومِر لوئی بناپارت، سنت یک وزن مرده بر دوش است:

«انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند اما نه تحت شرایطی که از سوی خودشان انتخاب شده باشد... وزن سنت همهٔ نسل‌های مرده همچون کابوسی بر مغزهای زندگان سنگینی می‌کند» (مارکس، ۱۸۵۲: ۱۵).

اما نویسندگان چپ در برخی از ایده‌های محافظه‌کارانه، ارزشی یافته‌اند. فرهنگ و جامعه (۱۹۷۱) اثر ریموند ویلیامز با نشان دادن درس‌هایی آغاز می‌شود که برک ارائه می‌دهد. بسیاری از کسانی که در سمت چپ ایستاده‌اند در حالی که نتیجه‌گیری آن را رد می‌کنند که تغییر تنها می‌تواند جزئی باشد، در بی‌اعتمادی محافظه‌کاری به برنامه‌ریزی عقلانی سهیم‌اند. لنین در حالی که قصد داشت طرحی سوسیالیستی را از طریق یک حزب پیشرو، متشکل از متخصصان، تحمیل کند، منتقدان مارکسیست او، یعنی لوکزامبرگ و کولونتا

اما نویسندگان چپ در برخی از ایده‌های محافظه‌کارانه، ارزشی یافته‌اند. فرهنگ و جامعه اثر ریموند ویلیامز با نشان دادن درس‌هایی آغاز می‌شود که برک ارائه می‌دهد. بسیاری از کسانی که در سمت چپ ایستاده‌اند در حالی که نتیجه‌گیری آن را رد می‌کنند که تغییر تنها می‌تواند جزئی باشد، در بی‌اعتمادی محافظه‌کاری به برنامه‌ریزی عقلانی سهیم‌اند



عرصه‌های سیاسی و فرهنگی محوریت دارند. کوهن له حقیقتی در محافظه‌کاری برکی استدلال می‌کند که با لیبرالیسم و سوسیالیسم سازگار است مبنی بر اینکه ما باید برخی چیزها را به‌مثابه داده‌شده بپذیریم:

«ادعای عقل‌باوران مربوط به اینکه هر چیزی می‌تواند یا باید برای اهداف و لوازم شکل بگیرد... ارزش درونی را نقض می‌کند و با نیازهای معنوی ما در تعارض است» (۲۰۰۷: ۹).

بدین معنا، همه واحدهای محافظه‌کار هستند - مثلاً آنجا که ترجیح می‌دهند که در جیبشان پول نقد داشته باشند تا اینکه آن را به پرداخت بدون وجه نقد تبدیل کنند. بنابراین، یک سوسیالیسم مبتنی

بر اندیشه ویلیام موریس در رد آنچه طراحان و توسعه‌دهندگان برای محیطی انجام می‌دهند که فرد دوست دارد، محافظه‌کار است؛ رابرت کانکونست صریحاً اظهار داشت که «هر کسی درباره آنچه به بهترین نحو می‌داند، محافظه‌کار است» (نقل از کیتز، ۲۰۱۴). حفاظت ریشه در عصر ویکتوریایی دارد. انجمن کاندن در کمبریج ویکتوریایی اولیته دغدغه‌اش «مناسب ساختن» و بر ساختن اصلاحی و احیای کلیساهای گوتیک و دیگر سازه‌های عمومی بود. بعدها در قرن نوزدهم کمپین «ضدستردگی» ویلیام موریس این ایده را مطرح کرد که ساختمان‌های خوب مربوط به دوره‌های مختلف مکمل یکدیگرند و باید گرامی داشته شوند. موریس استدلال می‌کند که ما باید از تاریخ ساختمان‌های عمومی قدیمی لذت ببریم و به دنبال بازگرداندن آن‌ها به برخی از حالت‌های بکر کمال

نیستیم. موضع موریس در معنای کوهنی محافظه‌کارانه است. برای کوهن محافظه‌کاران قصد دارند به‌جای به حداکثر رساندن ارزش، چیزهای ارزشمند خاصی را حفظ کنند. این «حفاظت از ارزش» است اما بر اساس الگوی «حفظ انرژی» نیست. ارزش، خود را حفظ می‌کند هنگامی که شما چیزی ارزشمند را از بین می‌برید و آن را با چیزی با همان ارزش جایگزین می‌کنید؛ سیاست‌گذاری محافظه‌کارانه این نیست که رتبه‌بندی ارزش را بالاتر ببرد بلکه نگره داشتن چیزهایی است که اکنون در آن رتبه‌بندی سهیم‌اند (۲۰۰۷: ۱۰؛ سایر منابع اینترنتی).

محافظه‌کاری به این معنا پیام‌دگرایی حداکثر سودی را رد می‌کند: «سودانگار، برخلاف محافظه‌کار تفاوتی نمی‌بیند بین افزودن به آنچه ما اکنون بدون هزینه‌ای به دست آورده‌ایم، یعنی چیزی که

دارد که ما می‌توانیم به دانستنشان نائل آییم - و سیاست‌گذاری اقتصادی حاکمیت مثلاً به‌نحو موجهی به کشف آن‌ها اختصاص دارد. محافظه‌کاران باید بپذیرند که تغییر ریشه‌ای گاهی قابل قبول است. برخی تغییرات عمده مثلاً حق رأی زنان خوب است. این‌ها باید برای آن‌ها آماده شوند - همان‌طور که در بریتانیا در سال ۱۹۱۸ در مقایسه با مثلاً ۱۸۳۲ بودند - و آماده شدن برای تغییر آن را کمتر رادیکال می‌کند. آنچه محافظه‌کاران بر آن اصرار دارند این است که تغییر انقلابی غیرقابل قبول است.

۴. محافظه‌کاری فرهنگی و حفاظت

خاصه از زمان ظهور سیاست سبز، محافظه‌کارانی وجود داشته‌اند که از حفاظت از محیط‌زیست حمایت کرده‌اند. اسکروتن استدلال می‌کند که «کانسرواتیسم» و «کانسرویشن» دو جنبه از سیاست‌گذاری یگانه‌نگهداری از منابع‌اند، شامل سرمایه اجتماعی‌ای که در نهادها، قوانین و عرف‌ها متجسم شده است و سرمایه مادی محیط (اسکروتن، ۲۰۰۷). یک توازی کمتر مورد توجه قرار گرفته، آنی است که بین دو امر متضاد قرار گرفته است: حفاظت از محیط‌زیست در برابر مدرنیسم و محافظه‌کاری در برابر ژاکوبینیسم انقلابی (کوهن، ۲۰۰۷؛ سایر منابع اینترنتی). مثلاً در بریتانیا پس از جنگ جهانی دوم ساختمان‌های آسیب‌دیده با بمب که قابل بازسازی بودند تخریب شدند تا راه را برای طرح‌های مدرنیستی باز کنند که بعضاً به‌مثابه نامرغوب و ارزان شناخته شدند. به‌طور مشابه در اروپای قاره‌ای مؤلفان کلاسیک، ۱۹۴۵ را به‌مثابه «سال صفر» تلقی کردند یعنی اینکه هرگونه سنتی را رد می‌کردند. محافظه‌کاران هر دو توسعه را مورد انتقاد قرار می‌دهند.

شاعر برجسته مدرنیست، تی. اس. الیوت (۱۸۸۸-۱۹۶۵) یک متفکر محافظه‌کار مهم نیز بود. بنابراین، موضعی دوسوگرا دارد. مقاله او «سنت و استعداد فردی» (۱۹۱۹) استدلال می‌کند که اصالت راستین فقط در دل یک سنت ممکن است که حضوری زیسته در دل دنیای مدرن است نه یک یادگار موزه‌ای (الیوت، ۱۹۱۹؛ بنگرید به همیلتون، ۲۰۰۹). عقیده الیوت درباره یک سنت هنری و مفهوم مرتبط آن در خصوص یک کلاسیک زیسته، به روشن‌سازی مفهوم محافظه‌کارانه یک سنت زنده کمک می‌کند - یک کلاسیک چیزی است که در آزمون زمان ایستاده است و موضوع ارجاع و اشاره مستمر است. کلاسیک‌های مرده یا سنت‌های مرده وجود دارند - هنرهای نمایشی یا رپرتورهای سفت و سخت مانند سرود گریگوری که در زمان رنسانس بسته شد. در مقابل رپرتور موسیقی هنری غربی همان‌طور که از قرن هجدهم تا به امروز تکامل یافته است باز و انعطاف‌پذیر است. وقتی شرایط مساعد باشد به‌مثابه یک حضور زنده در فرهنگ معاصر عمل می‌کند. در سطح زیباشناختی نه‌چندان عالی، به همان معنا تاکسیدویک کلاسیک زنده استارتوریال است.

این مسائل فرهنگی برای اثر جی. ای. کوهن درباره محافظه‌کاری در

اوکشات به «سبک
ایدئولوژیک سیاست»
حمله می‌کند که
در پی یک «ایده
انتزاعی» است که
نسبت به چیدمان‌های
بالفعل جامعه و
«انگیزه‌های»
عاطفی و اخلاقی‌شان
کور است - یعنی
انسان «من عجل» که
می‌خواهد برنامه‌ریزی
کرده و بسیج شود.
او تأکید می‌کند که
ایدئولوژیست‌ها هر
چیزی را سیاسی می‌کنند
اما سیاست فقط بخشی
از زندگی انسانی است



مثلاً پنج واحد ارزش دارد و افزودن چیزی به ارزش ده واحد به هزینه تخریب کردن چیزی که پنج واحد می‌ارزد» (کوهن ۲۰۰۷: ۱۵؛ سایر منابع اینترنتی).

محافظه کاری در این معنا می‌تواند به مثابه یک سلیقه نسبتاً گران تلقی شود زیرا ارزش را فدا می‌کند تا چیزهایی که ارزش دارند را قربانی نکند. کوهن استدلال می‌کند که از این امر نتیجه نمی‌شود که محافظه کاران از چیزهای جدید خوب کمتر از غیر محافظه کاران استقبال می‌کنند. فرد می‌تواند نمادهای بیزانس را تا حدودی به دلیل آنتیک بودنشان تحسین کند و معماری فرانک گری را تا حدودی به دلیل نو بودنش ستایش نماید. با وجود این کوهن در ادامه می‌گوید که محافظه کاران می‌توانند مدرنیزاسیون را به مثابه امری در مجموع مفید ببینند، در حالی که ازدست رفتگی‌ها را بنکوهند، یعنی یک سازه جدید پررزی و برق را بستایند در عین حال از آنچه ازدست رفته و جایگزین شده است ابراز تأسف کنند. کوهن استدلال می‌کند که هر دوی بازار اقتصاد و برنامه ریزی دولتی از نظر ارزش شخصی یا احساسی مضرند.

برخی طراحان بسا بپذیرند که موجودیت یک ساختمان دلیلی برای حفظ آن است، کوهن با این موافق هست اما از نظر او معمولاً آن‌ها نیاز به ملاحظاتی عام‌تر دارند - چیزی که سبب باشد این کار خوب باشد یا میل اکثریت به بقای آن ساختمان. با این حال، این میل اکثریت نیست که دلیلی برای حفظ آن است:

«منطق بازار و طرح ریزی، برخلاف این حقیقت است که مردم می‌خواهند چیزهای ارزشمند خاصی داشته باشند، نه صرفاً ارضای خواسته‌های عمومی... شیدایی بازار عمیقاً ضد محافظه کارانه است. اگر بخواهیم همه چیز بهینه باشد هیچ چیز خوب نخواهد بود. برخی چیزها فقط باید وجود داشته باشند... اگر قرار است اصلاً چیزی خوب باشد» (۲۰۱۲: ۲۷).

کوهن، برک را در توضیحش در خصوص میل ما به حفظ چیزهای جزئی پژواک می‌دهد:

«ما به چیزهای خاصی وابسته هستیم زیرا نیاز داریم که به چیزی متعلق باشیم... ما کلیساها را فقط به این دلیل که زیبا هستند نگه نمی‌داریم، بلکه به این دلیل است که آن‌ها بخشی از گذشته ما هستند... [ما] برای گذشته خاص خودمان به شیوه‌ای احترام‌آمیز ارزش قائلیم که برای هر فرهنگ گذشته‌ای ارزش قائلیم، [اما] به روشی شخصی‌تر. ما می‌خواهیم که جزئی از «مشارکت [برک] بین آن‌هایی که زنده‌اند و آن‌هایی که مرده‌اند و آن‌هایی که می‌آیند» باشیم» (کوهن، ۲۰۰۷: ۲۸؛ سایر منابع اینترنتی).

کوهن در اینجا فرض می‌کند که همه طرف‌ها در باب چگونگی اندازه‌گیری ارزش و در نتیجه اینکه چه چیزی به رتبه‌بندی «ارزش» کمک می‌کند توافق دارند. اما اگرچه محافظه کاران نسبی‌انگار ارزش‌گذاری‌های رایج اجتماعی را می‌پذیرند و در آن‌ها بر اساس ناسازگاری درونی یا غیرعملی بودن تجدید نظر می‌کنند؛ محافظه کاران

غیرنسبی‌انگار آن ارزشی را رد می‌کنند که بسا بتواند اصلاً کمیّت سنجی شود. الگوی محافظه کارانه کوهن به توسعه ارگانیک که در شهرها و ساختمان‌های انگلیسی قرون وسطایی - شاید به ویژه با کلیساها - نشان داده می‌شود و در توازی با الگوی ارگانیک توسعه سیاسی است، نگاه مطلوبی دارد. این الگو، تصویری از یک برنامه کار که یک خالق منفرد درگیر آن باشد را رد می‌کند. در عوض، شهر یا ساختمان - ظاهراً بدون برنامه از خلال نسل‌ها - و اغلب بدون سازگاری سبکی تحول می‌یابد. کلیساها در مقام یک سازه - یا بر اساس الگوی محافظه کارانه یک جامعه - مانند ارگانیک‌هایی هستند که ظاهراً محصول فعلی تعمیدی فردی نیستند، بلکه به نحو طبیعی در حال تحول‌اند. اکثر کلیساهای انگلیسی متعلق به قرون وسطا بر اساس یک طرح واحد ساخته نشدند. بلکه با علاوه شدن و کسر شدن ساخته شده‌اند؛ در قرون وسطا هیچ تخصص معماری‌ای وجود نداشت. طرح‌ها توسط استاد سازنده ایجاد می‌شد اما این بحث وجود دارد که چه میزان طرح‌واره تعمیدی و یکنواخت قبل از ساخت ایجاد شده است:

«یک ساختمان کلیسا ذاتاً محافظه کارانه است و به جز بنا به مداخله فوق‌العاده تغییرش به آرامی است. بخش بزرگی از کلیساها دست کم در اواخر قرن دوازدهم بنا نهاده شده بودند که بسیاری از کلیساها در سرشماری روز قیامت ۱۰۸۹ ظاهر شدند. عناصری از این ساختمان‌های اولیه اغلب در درگاه‌ها یا پایه‌های برج‌ها باقی مانده‌اند که طاق‌های گرد معمولی و دیوارهای عظیم سبک نورمن را نشان می‌دهند. علاوه شدن‌ها در طول زمان می‌توانند شامل یک پنجره بازسازی شده، یک چشمه غسل تعمید جدید، یک مجسمه مقبره یا یک سری غرفه‌های همسرایان چوبی حگاک‌ی شده برای روحانیان باشد که گواه دوره‌های مختلف تقوا و سبک است» (استانبوری و راگین، ۲۰۰۹؛ سایر منابع اینترنتی).

اسکروتن در توازی با اندیشه سیاسی محافظه کارانه، بحث خود را در باب فضای عمومی نیز پیشنهاد داده است (اسکروتن، ۱۹۹۴).

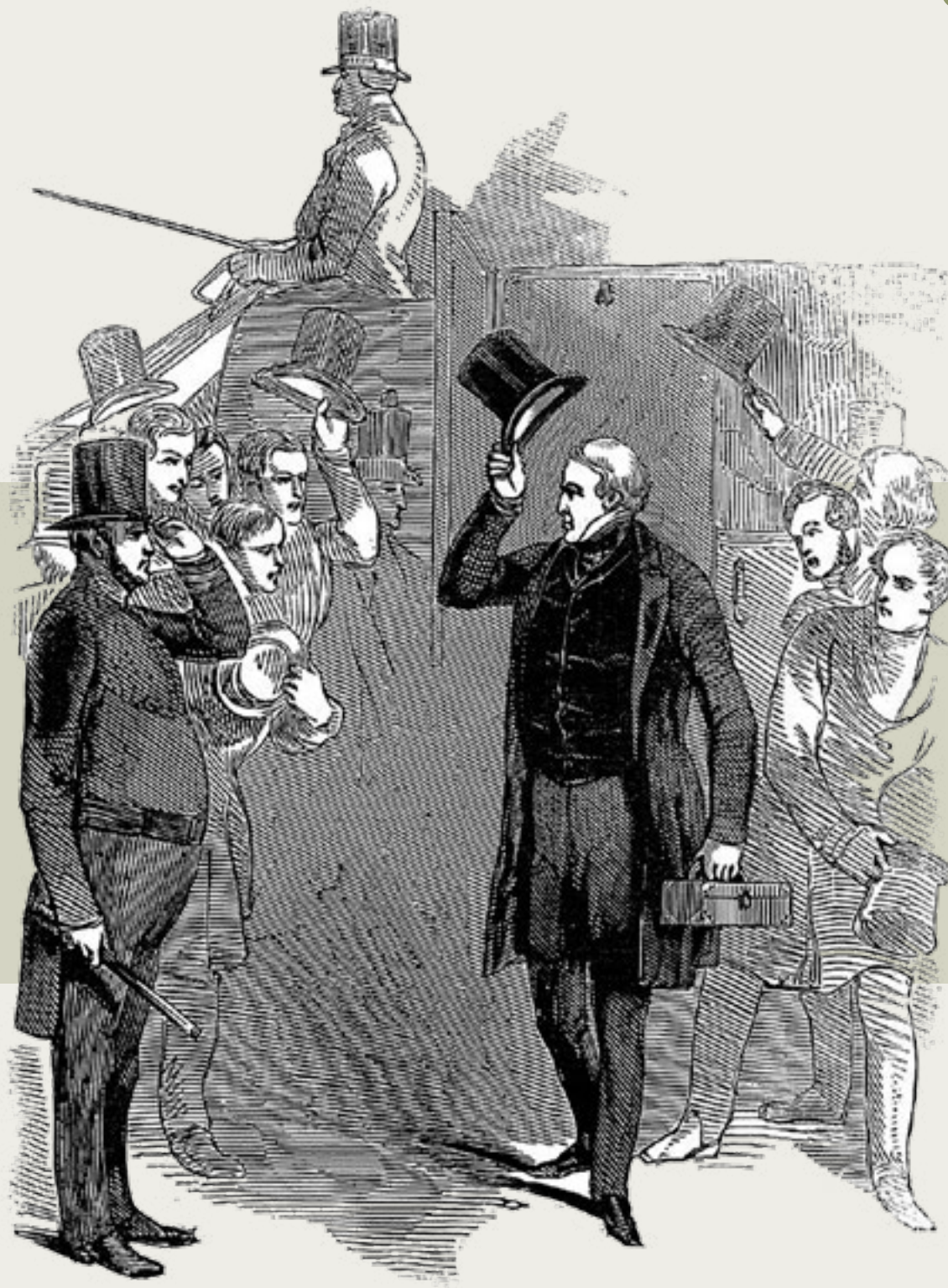
اسکروتن از معماری به مثابه یک هنر بومی و عمومی در مقیاس شهری به شیوه رساله‌هایی در باره دکور شهری از رنسانس به بعد حمایت می‌کند که سبک ساختمان فردی را تابع کل می‌کند. برخلاف الگوهای که با برنامه ریزی آگاهانه به این تبعیت دست می‌یابد، اسکروتن فرایندی شبیه به خودنظم‌دهی یک بازار رقابتی ایدئال را در نظر می‌گیرد. او استعاره آدم اسمیت را از دست نامرئی برای ظهور نظم شهری به کار می‌برد و دیدگاه‌های انقلابی اجتماعی و اتوپیایی گریپپوس، لوکوربوزیه و دیگر مدرنیست‌ها را رد می‌کند. این نویسندگان به شدت معماری و ساختمان‌های «صرف» را به گونه‌ای به شدت جدا می‌کنند که با زبان بومی اسکروتن معارض است. اسکروتن (۱۹۹۴) استدلال می‌کند که ناحیه‌ای در لندن همچون کنزینگتون شمالی که در آن طراحی در بهترین حالت ابتدایی بود و «فضاهای عمومی» اندکی در معنای مد نظر طراح دارد، «به نحو برجسته‌ای عمومی» است.



در کار باشد، یعنی تا حدودی شامل مشارکتشان در سنت زیسته. تدوین و دفاع از چنین معیاری یکی از اصلی‌ترین چالش‌هایی است که متفکران محافظه‌کار با آن هم در عرصه سیاسی و هم در عرصه فرهنگی روبرو هستند.

بحث در معماری و زیباشناسی در توافقی با بحثی است که در عرصه سیاسی است. آیا محافظه‌کاری فرهنگی یا هنری در معنای مد نظر کوهن همه‌چیز را در گذشته حفظ می‌کند یا فقط آنچه را که خوب است؟ برای محافظه‌کار غیرنسبی که من استدلال کردم که شکل عمیق‌تر محافظه‌کاری است باید معیاری از ارزش در چیزهای گذشته





محافظه‌کاری

رودولف فیرهاوس
مترجم: نکسیسا آرمان خواه

به استثنای منطقه اسکندیناوی، انگلستان و چند کشور مشترک المنافع بریتانیایی، حزب ملی عمده‌ای نیست که به‌طور رسمی خود را «محافظة کار» بنامد. اما احزاب «راست» سیاسی اغلب «محافظة کار» نامیده می‌شوند. علاوه بر این، در جریان گسترش گرایش‌های سیاسی به سمت «چپ»، آن طیفی هم که مواضعشان «محافظة کار» لقب می‌گیرند، متنوع و وسیع‌تر شده است؛ حال اما ضرورت دارد تا میان مواضع و سیاست‌های «محافظة کارانه» و «ارتجاعی» تفکیک و تمایزی قائل شویم. از دهه ۱۹۶۰ در بیان روزمره، لفظ «محافظة کار» به نسبت کاربرد افزون‌تری از واژه‌های رویارویش همچون، «لیبرال» یا «رادیکال» دارد؛ واژه «محافظة کار»، بدان صورت که غالب مخالفان اغلب با بیانی انتقادی و لحنی منفی آن را مورد استعمال قرار می‌دهند، بر نگرش و رویکردی دلالت دارد که برای حفظ سنت‌ها و امور وکید و باثبات اهمیت بسیار بیشتری به نسبت نوآوری و تغییر قائل است. فرد محافظه کار همواره به صیانت و حفظ دارایی‌های مادی و فرهنگی فردی و جمعی می‌پردازد و مدافع آن‌هاست، از انقلاب بیم و پروا دارد و از در مخالفت با آن درمی‌آید و پیشرفت را تنها در معنای تحول تدریجی نظام سیاسی موجود می‌پذیرد. همین مسئله باعث شده است که آن دسته کسانی که فکر و احساس محافظه کارانه دارند همواره در موضع تدافعی قرار بگیرند و از این موضع یا به بدبینی فرهنگی رهنمون شوند یا ناچار شوند که نشان بدهند محافظه کاری اصیل و حقیقی، در واقع عداوت و کراهتی با عنصر تغییر ندارد بلکه این صورت محافظه کاری برای دوام و ثبات جامعه ضروری است و وابستگی شگرفی به حفظ تداوم دارد.

۲. ریشه‌شناسی واژه محافظه کاری:

در زبان لاتین conservare در معنای محافظت، حفظ و نگهداری ثبت شده است؛ اسم فاعل آن conservator مترادف اسامی ذات custos و servator است. دقیقاً به‌مانند واژه یونانی söter (منجی) که یونانیان آن را از عرصه دینی اختیار کرده بودند، رومی‌ها نیز conservator را در آغاز دوره آوگوستوس به کار گرفتند (لقبی که هم برای ژوپیتر به کار رفت و هم برای قیصر). آوگوستوس همان رمولوس جدید بود، حافظ mos maiorum و pater patriae، که سنا او را به Parenti Cons (ervatori) Suo تلقیب نمود و بر سگه‌ها ضرب شد.

در تاریخ مسیحیت، conservator در برخی موارد همراه با اسم خاص «منجی» (Salvator) می‌آید. از سده سیزدهم، با پذیرش قانون رومی، در شمال ارتفاعات آلپ واژه conservator، به واژه‌ای قضایی و اداری تبدیل گردید که به کارگزار امپراتور، پادشاه، یا کلیسا تعلق گرفت که تکلیف وی، نگاهداشت یا اعاده حقوق بود؛ در انگلستان conservator ها اسلاف «قاضیان صلح» بودند. در فرانسه، conservator از حدود

۱۴۰۰ تا پایان سده هجدهم به معنای «مقام مسئول حراست و صیانت پاره‌ای حقوق و برخی اموال عمومی» به کار می‌رفت.

استعمال سیاسی واژه محافظه کار (conservative) مأخوذ از واژه فرانسوی conservateur است و در این معنا بعد از انقلاب فرانسه و آن هم با احتیاط زیاد به کار برده شد. ادموند برک در کتاب تأملاتی درباره انقلاب در فرانسه (۱۷۹۰) از فعل to conserve استفاده کرد، حال آنکه مترجم آلمانی کتاب او، فریدریش گنتس، بعدها از tendency to conserve سخن به میان آورد. در فرانسه conservateur در معنای ملائمت، میانه‌روی و نگهداری، می‌تواند در وهله نخست idées libérales را نیز به ذهن متبادر کند. کسانی چون مادام دُ استال (۱۷۹۸) و ناپلئون (در ۱۹ برومر ۱۷۹۹) این واژه را در چنین معنا و سیاقی به کار بردند: «اندیشه‌های محافظه کارانه، حمایت‌گرانه و لیبرالی، پس از تفرق دسته‌هایی که شوراها را سرکوب می‌کردند، شأن خود را باز یافتند».

معنای سیاسی مدرن محافظه کار، یعنی «شخصی که هوادار ابقای نظم سیاسی و اجتماعی مستقر است» برگرفته از نام هفته‌نامه‌ای است که شاتوبریان از ۱۸۱۸ به بعد منتشر می‌کرد. نام نشریه مزبور Le Conservateur بود؛ که بر پیشانی آن آمده بود: Le Conservateur از دین، پادشاه، آزادی، منشور قانون اساسی و افراد محترم و وفادار به حکومت حمایت خواهد کرد. [ولیکن] conservateur هرگز عنوان رسمی هیچ حزبی در فرانسه نشد.

معنای ضمنی سیاسی خاص واژه انگلیسی conservative در دهه ۱۸۲۰، به همان معنایی که در فرانسه به کار می‌رفت، شکل نهایی به خودش گرفت. در ۱۸۲۷، ولینگتون از parti conservateur انگلستان انتظار داشت که تمامی نیروهای سرسپرده به حفظ امتیازات پادشاهی و اشرافی را در برابر مطالبه‌ای رادیکال متحد کند. در مبارزات بر سر نسخه نهایی «لایحه اصلاحات» پس از ۱۸۳۰، conservative عموماً به معنای «محلی و قانونی» و در تقابل با «آنارشیک و رادیکال» فهمیده می‌شد. در مقام عنوان حزب و در مقام بیان درکی متمایز از سیاست‌هایش، «حزب محافظه کار» نخستین بار همراه با «حزب توری» (Tory Party) مطرح شد، اگرچه معنای آن همچنان محل بحث و جدل بود. در واقع، این سر رابرت پیل بود که این واژه را واجد بار معنایی مشخصی کرد که همچنان و تا به امروز وجاهت و اعتبار دارد: دفاع از قانون و نظم، همراه با آمادگی و اشتیاق برای اصلاح هر نهادی که واقعاً نیازمند اصلاح است، اما با گام‌های تدریجی و حساب‌شده.

ب. محافظه کاری غیرایدئولوژیک

در تمامی ادوار و در قاطبه جوامع، همواره کسانی وجود دارند - و نه صرفاً افراد وابسته به نظام موجود - که طالب تداوم آن نظام‌های ارزشی‌ای هستند که در آن پرورش یافته‌اند و در آن رشد کرده و بالیده‌اند. آن‌ها به همان میزان که از آشنایی‌زدایی و گسستن از امر آشنا واهمه دارند و یقین امر شناخته‌شده را بر خطر بدعت‌گذاری ترجیح



و حال حاضر معمولاً دفاعی یا گزینشی است، چنان که برخی گرایش‌ها را مخرب می‌خواند و پس می‌زند و برخی دیگر را سازنده و ژرف دانسته و تصدیق می‌کند.

این ذهنیت «سنّتی» تا هنگامی که در رویارویی با تغییر یا حمله‌ای بر حقوق و منافعش تحریک نشود، مستور و پوشیده می‌ماند. اما به محض مواجهه با چنین چیزهایی، محافظه‌کاران در بیشتر مواقع واکنش نشان داده و علم مخالفت را بلند می‌کنند. از این ذهنیت، اشکالی از رفتار اجتماعی زاده می‌شود که عامل تعیین‌کننده در آن‌ها ثبات خانوادگی، محلی، اجتماعی و به رسمیت شناختن تمایزات درونی جامعه است. دایره ازدواج‌ها به نسبت تنگ نگه داشته می‌شود، به ندرت از تفاوت و آموزش گذرد می‌گردد، عادات و آداب محلی و اخلاق تثبیت شده طبقاتی سخت مورد توجه قرار گرفته و اهمیت زیادی به اقتدار والدین و حق معلم برای تصحیح رفتار فرزندان و کودکان داده می‌شود. گروه‌های خانوادگی و ناحیه‌ای سازمان‌یافته بر اساس مرتبه، چارچوب درونی رفتار

اجتماعی محافظه‌کارانه است و بنابراین فردگرایی به همان اندازه جمع‌گرایی مساوات‌طلبانه مورد سوءظن و بدگمانی است؛ مفهوم آزادی همگانی به همان اندازه مفهوم برابری همگانی غیرقابل فهم است. کلیسا و فرامینش در مقام عوامل و نیروهای اجتماعی مورد تأیید و دفاع هستند؛ و معیارهای رفتاری و اخلاقی قدما و اسلاف همچنان قدرتی دارند و در حکم قانون‌اند. تبار اجتماعی و دودمان، منزلت و ارجی بیش از مقام و موقعیت اکتسابی دارد؛ ثروت موروثی ارزشی بیش از دارایی اکتسابی دارد؛ شایستگی‌های فطری افضل و اشرف‌اند بر استعدادهایی که در محیط و مشروط به آن کسب می‌گردند. رفتار اجتماعی محافظه‌کارانه در درون ساختار نظم طبقاتی و نظم سلسله‌مراتبی از پیش‌پنداشته حاکم بر کل جامعه انجام می‌پذیرد و حقوق معتبر و مقام بالاتری که مشروعیتش نشئت گرفته از مقامش است (و نه برآمده از رأی مردم و به‌شکل دموکراتیک) از این ساختار و نظم حراست می‌کنند. محافظه‌کاران آنگاه که در موضع تدافعی قرار می‌گیرند، کنش اجتماعی‌شان به‌آسانی تبدیل به ایدئولوژی می‌شود و بنابراین، وضعیت اجتماعی ایشان در تخالف با «تجزیه» و «تخریب» فعلی جامعه، حالت تکریم و تنزیه آگاهانه نظم پیشین را به خود می‌گیرد. همچنان می‌توان جنبه‌هایی از چنین نگرشی را در همه‌جا مشاهده کرد، حتی در جوامع به اصطلاح مساوات‌طلب امروزی. بینش محافظه‌کاران در اندیشه و عمل اقتصادی به‌جهت وابستگی‌ای که به شیوه‌های سنّتی کار و مصرف دارد، در بی‌رغبتی به پذیرش صنعتی شدن و رقابت سرمایه‌دارانه و کمابیش نپذیرفتن آن‌ها و در تمایل و اراده‌اش به پدرسالاری در روش‌های کسب

می‌دهند، به باورشان شیوه سنّتی زندگی واجب‌الاحترام و مقدّس و به مهلکه و مخاطره افکندن آن کفرآمیز می‌آید. محافظه‌کاران بسی بیش از کسانی که خود را لیبرال، دموکرات، آوانگارد، یا سوسیالیست می‌خوانند و تصوّر کم و بیش آگاهانه‌ای از آنچه باید باشد دارند، خویش‌تن را در پیکر نظام‌های ارزشی و اسوه‌های رفتاری سنّت می‌نگرند. نظام‌ها و الگوها و اسوه‌هایی که بیش از آنکه محل تفکر و استفسار عقلانی باشند، بایستی مسلّم گرفته شده و متیقن دانسته شوند؛ [حال آنکه] خصلت و خلّت ایدئولوژیکی چنین نگرشی علی‌الغلب مورد انکار قرار می‌گیرد. در واقع، در ایدئولوژی محافظه‌کاران و نگرش ایشان به زندگی، تفاوت شایانی میان فهم ماهیت دین، اخلاق، اخلاق روزمره، فلسفه، سیاست و فهم امروزین از آن‌ها وجود ندارد. محافظه‌کاران بر تجربه فردی و جمعی زیستن بنا بر برتری سن و سال، بر تحوّل تاریخی که در قیاس با فرایند رشد بیولوژیکی فهم می‌شود و بر نظمی که از جانب طبیعت تحمیل می‌شود و نه نظمی که به‌واسطه فکر و اندیشه بسامان و بن افکنده

گردد و بر اقتدار اشخاص و نهادهایی تکیه می‌کنند که در نظرشان مشروعیت آن‌ها بدیهی بوده و بی‌نیاز و مستغنی از انتقاد می‌باشند. ذهنیت محافظه‌کارانه بیش و کم امری «طبیعی» است و فراتر از همه در گروه‌های اجتماعی تثبیت شده؛ در میان نمایندگان و مقامات نهادهای سنّتی و نیز در میان بخش‌های به‌نسبت باثبات جامعه، چه از نظر محلی و چه از نظر حرفه‌ای (کشاورزان، صنعتگران).

ذهنیت محافظه‌کارانه همچنین هنگامی رزین و مکین گشته که تغییر طبقه اجتماعی رو به بالا در عمل کامیاب و نائل به مراد می‌گردد یا هنگامی که از پی مخالفت ابتدایی، در افراد آمادگی بسیاری پدید می‌آید که خود را با مرتبه و موقعیتی که پیدا کرده‌اند و با تجربه خانوادگی، شغلی، یا گروه اجتماعی‌شان مرتبط کرده و وفق دهند.

معیارهای ارزش و سلیقه مرتبط با چنین ذهنیتی بر دسته‌ای از داوری‌های پیش‌پنداشته، «آزموده و سخته» و ثابت‌شده متکی است و به‌طور طبیعی، آن دسته از ارزش‌ها که ازلی و ابدی دانسته می‌شوند رجحان و برتری دارند بر موج‌های موقت و مدهای زودگذر.

عقلانیت، عقل‌باوری و نگرش انتقادی نیز در زمره امور انتزاعی لحاظ می‌شوند که از اعتبار کافی و استحکام برخوردار نیستند و لاجرم واپس زده می‌شوند. هم بدین وضع، قطب مخالف آن‌ها یعنی شور و شیدایی، ترک نفس و کناره‌جویی عارفانه نیز داخل در همان حکم است. در مقابل این دو رویکرد اما نگره محافظه‌کارانه مدعی است که واقع‌بین و «عمل‌گرا» بوده و خود را با سرمشق بی‌گزند و درستی وفق می‌دهد که به گمانش نافذ و کامل است. بنابراین، واکنش چنین نگرشی به امور نو

محافظه‌کاران آنگاه که در موضع تدافعی قرار می‌گیرند، کنش اجتماعی‌شان به‌آسانی تبدیل به ایدئولوژی می‌شود و بنابراین، وضعیت اجتماعی ایشان در تخالف با «تجزیه» و «تخریب» فعلی جامعه، حالت تکریم و تنزیه آگاهانه نظم پیشین را به خود می‌گیرد. همچنان می‌توان جنبه‌هایی از چنین نگرشی را در همه‌جا مشاهده کرد، حتی در جوامع به اصطلاح مساوات‌طلب امروزی





حقوق برخورداران و نفع‌برندگان و به‌دست رهبری کنترل می‌شود که مشروعیتش را از اسطوره‌ای می‌گیرد که منشأی الهی برای حاکم قائل است و او را پژوهاک‌دهندهٔ نظم معتبر جهان‌شمول الهی یا طبیعی فرض می‌کند. در درون این نظم، امتیازخواهی درست همان نقش پی‌گرفتن نفع شخصی را دارد، البته تا آنجا که قادر باشد در جامهٔ حق «اقتصادی مشروع» خود را عرضه کند. محافظه‌کاری سیاسی ساده، تصوّرات خویش را از نظم، بدیهی یا آشکارا برگرفته از طبیعت و تاریخ قلمداد می‌کند. این نوع محافظه‌کاری سیاسی، باور به امکان سازمان‌دهی عقلانی شرایط اجتماعی و سیاسی برای اصلاح آگاهانه آن‌ها را نسنجیده و اتوپیایی به‌حساب آورده و رد می‌کند. محافظه‌کاران معمولاً رفرم را رد و منع نمی‌کنند، اما بر این نظر پایداری دارند که انسان به‌طور کل موجودی

و کار آشکار می‌گردد. در ذهنیت محافظه‌کارانه، کشاورز، صنعتگر و تاجر، انواع اصلی کسانی هستند که کار می‌کنند؛ نگرش محافظه‌کاران به کار حتی در جوامع صنعتی نیز محفوظ می‌ماند و غالباً به‌صورت یک آرمان درمی‌آید. اگر در نتیجهٔ تغییراتی در ساختار اقتصادی و عقلانی گردانی شیوه‌های تولید، بخش‌هایی از اقتصاد به‌ناچار در موضع دفاعی قرار گیرند، معمولاً احساسات ضد‌مدرنیستی بروز می‌کند، از جمله تقاضا برای در پیش گرفتن سیاست اقتصادی حمایتی که در آن منافع گروهی خاص چنان در پرده عرضه می‌شود که گویی خیر همگان است؛ حفظ این منافع نه‌فقط با دلایل اقتصادی، بلکه برای رفاه و خیر جامعه توجیه می‌شود. ذهنیت محافظه‌کارانه فرق و تمیز چندانی میان جامعه و دولت، اخلاق و سیاست نمی‌گذارد. جامعه با

ناکامل است و تفاوت‌هایی طبیعی میان حقوق و تکالیف او وجود دارد و بنابراین، ضرورت دارد که عده‌ای قلیل راهبری جماعت کثیر را در دست داشته باشند. محافظه کاران بنا به غریزه، نه تنها اصل حاکمیت دموکراتیک اکثریت را نمی‌پذیرند، بلکه با حاکمیت نخبگان فکری و اداری هم مخالفت می‌ورزند. رهبری باید تجلی شخصی داشته باشد، اگر نه در دست فرد، دست کم باید در دست بخش عاقل‌تر و توانمندتر جامعه (Sanior Pars) باشد؛ بنابراین در عمل، رهبری در کف طبقه‌ای

ج. محافظه‌کاری در مقام اندیشه و ایدئولوژی سیاسی

۱. محافظه‌کاری پیش از انقلاب:

در جامعه پیش‌انقلابی، ماقبل صنعتی و دارای ساختار طبقاتی و کاستی، ذهنیت اجتماعی و سیاسی محافظه کارانه امری عادی بود. این ذهنیت بر این ضابطه بنا شده بود که قانون احداث و ایجاد نمی‌گردد بلکه کشف می‌شود و حاکمیت مشروعیت خود را نه از طریق رضایت افراد تحت حاکمیت بلکه به واسطه قانون الهی کسب می‌کند. بنابراین، با تغییر در قانون، دین و ساختار جامعه با حدت و سورت برخورد می‌شود؛ بشیران و نویدگران چنین تغییراتی به جرم بدعت، ارتداد، برآشتن نظم «طبیعی» و توهین و خیانت به قدرت‌های مستقر، جافی و سیاه‌کار شناخته می‌شدند. به عنوان مثال، ذهنیت محافظه کارانه در استاندارد کردن دولت مشروطه قدیم به وسیله سیسرون، در آرمانی کردن شیوه کهن زندگی رومی به وسیله مورخان رومی و نیز در درس‌های مثالی تاریخ (historia magistra vitae) مشهود است. اما بر مبنای همین دیدگاه‌ها بود که رفرمیست‌ها و شورشیان - مثل تیریوس گراگوس، کولا دی رینتسو، جان ویکلیف و رهبران جنگ دهقانی آلمان - اعتراضات خویش را با عنوان اینکه نوعی «بازگشت» است، توجیه می‌کردند (رنوواتیو، رستاوراتیو، رفرماتیو، رنسانس).

لئوپولد فون رانکه، لوتر را «یکی از بزرگ‌ترین محافظه کاران تمامی اعصار» می‌داند. انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸ به بازگشت قانون سنتی درست به انگلستان تعبیر می‌شد. تازه پس از آنکه فهم از «انقلاب» تغییر کرد و «انقلاب» تغییری کلی و عامدانه طبق هنجارهای عقلی و حقوق طبیعی همگان شمول، حذف سوءاستفاده و راهی برای خروج از کودکی خودخواسته دانسته شد، دیگر نمی‌شد آن را «بازگشت» نامید. در عوض، «بازگشت» کوششی آگاهانه برای معکوس کردن تغییر انقلابی و محافظه‌کاری مخالفی آگاهانه با گرایش‌های انقلابی معنا شد. گذر از وضعیت مسلط «مقاومت در برابر تغییر» به مخالفت ارتجاعی و دفاع فعالانه از مواضع موردنقد، سیر از سنتی بودن به سنت‌مداری آگاهانه، صرفاً محصول انقلاب‌های سیاسی نبود، بلکه در مخالفت با نقدها و تغییر در وضعیت مسلط اوج گرفت. به طور مثال، وارد آوردن اتهامات سوفیستی به پولیس یونانی



می‌افتد که به رهبری کردن خو کرده و تجربه رهبری دارند. حاکمان مکلف و ملزم به مداخله در زندگی آن طبقاتی هستند که فاقد قوه تشخیص‌اند و بایستی به زندگی آن‌ها نظم داده و هدایتشان کنند. تکلیف و عمل اصلی قوای مقننه و قضائیه صیانت از منافع پابرجاست؛ این البته شامل همه می‌شود، اما در واقع بیشتر به سود برخورداران است و بینوایان به کناری نهاده می‌شوند تا تنها به احسان و کرم کامیابان و اغنیا چشم امید داشته باشند.





نگرش‌های تغییر یافته نسبت به اصلاحات کلیسای قرن شانزدهم و نیز نسبت به عصر روشنگری.

نخستین جدال و لجاج میان مدافعان نظم اجتماعی و کلیسای سنتی و مخالفان آن‌ها در قالب کشمکش سیاسی-حزبی در سده هفدهم و در انگلستان رخ داد؛ کشمکش که کلیت اندیشه سیاسی در اروپا و آمریکای شمالی را تحت تأثیر قرار داد. در انگلستان، این تأثیر را می‌شد به نهادهای سیاسی (پارلمان، کلیسای دولتی، حقوق عرفی) و نیروهای اجتماعی (آریستوکراسی به هراس افتاده، اعیان رو به ارتقا و بورژوازی قدرتمند از نظر اقتصادی در لندن)

سیستماتیک ژاکوبینسم، یا رادیکالیسم دموکراتیک، یا حتی انسجام لیبرالیسم را پیدا نکرد. تا دهه شصت میلادی، محافظه‌کاری همچنان آمیزه‌ای و ممزوجی از اندیشه‌های سیاسی است، مسلکی سیاسی که حدود و مرزهایش را بیش از آنکه بتوان بر پایه برنامه‌های ایجابی‌اش روشن ساخت، با «آنچه رد می‌کند» و با وجه سلبی می‌شد شناخت. برنامه‌های ایجابی محافظه‌کاران به‌طور گسترده‌ای به میزان زورآزمایی و ستیزه با آن در هر زمان معین بستگی دارد. بنابراین، محافظه‌کاری تفکری انقلاب‌ستیز (برک)، خواهشی ضدانقلابی (دومستر) و «انقلابی محافظه‌کارانه» (هوفمانستال) در نظر گرفته می‌شود. حتی زمانی که محافظه‌کاران خود را ضد ایدئولوژیک می‌نامند، همین سوءفهم خود نیز خصایلی ایدئولوژیک را در معرض دید می‌گذارد. در «عصر ایدئولوژی» محافظه‌کاری هم نتوانسته است از صف‌بندی‌های ایدئولوژیک بگریزد؛ اما ایدئولوژی‌های محافظه‌کارانه هنوز هم کمابیش در هیچ نظریه سیستماتیک به بیان درنیامده‌اند. از همین رو، در میان نمایندگان مهم محافظه‌کاری سیاسی تعداد دولت‌مردان عمل‌گرا بسیار زیاد و در مقابل تعداد کسانی که تأثیرشان تنها از مسیر آثار و نوشته‌هایشان بوده، اندک است.

۲. محافظه‌کاران انقلاب‌ستیز:

در پیش گرفتن سیاستی انقلاب‌ستیز به‌هیچ‌وجه غایت دائمی اصول سیاسی محافظه‌کارانه نبوده است؛ در اکثر قریب به اتفاق موارد، هدف چنین سیاستی بیشتر تبکیت و تعریف نیروهایی بوده که بنا به تشخیص و صلاحدید فرمانروایان، نظم موجود را تهدید می‌کرده‌اند. ابزارهایی که به کار گرفته می‌شدند (و می‌شوند) عبارت بودند از سانسور مطبوعات، وضع قوانین بازدارنده سرکوب در مورد تجمع و اجتماعات، تدابیر

نسبت داد. همچنین طیف وسیعی از مواضع و افکار سیاسی انگیزه ضروری را فراهم آورد و از پدرسالاری فیلمر تا هابز، هوکر، لاک و میلتون تارادیکالیسم وینستلی که در زمان نبرد میان هواداران سلطنت مطلقه و خاندان استیوارت (که پیوند نزدیکی با کلیسای انگلستان داشت) و مخالفان پیوریتن مستقل در پارلمان انگلستان که چند دهه دوام داشت، جملگی به بیان درآمدند. این فرضیات اساسی سیاسی و ایدئولوژیک مدام به اصول آن گروه‌های پارلمانی که در حوالی ۱۶۷۹، «توری‌ها» و «ویگ‌ها»، خوانده می‌شدند، شکل می‌بخشید. لیک، رفته‌رفته این احزاب در طول سده هجدهم درک و برداشت‌های سیاسی خویش را راهنمای عمل ساختند.

سراغاز و نقطه ثقل دفاع سنت‌مدارانه و صورت‌بندی موضع محافظه‌کارانه شامل واپس زدن هرگونه انتقاد بر اصول یقینی، اعتبار تعالیم کلیسای و تأثیر آن‌ها بر حوزه آموزش عرفی بود که روزبه‌روز استقلال بیشتری می‌یافت. با گسترش دامنه این نقد بر کل فرهنگ سلسله‌مراتبی و آریستوکراتیک سده هفدهم و نیز بر نهادهای سنتی طبقاتی و ناحیه‌ای اروپا، محافظه‌کاری به دیدگاهی اجتماعی و سیاسی عالی‌ای در مخالفت با نظریه قرارداد تبدیل شد و سلطنت دفاع از قدرت اداری متمرکز خود را بر این نگره ابتناء می‌کرد. ناقدان عصر روشنگری، سیاست‌های اصلاح‌گرایانه حکومت‌های [به‌اصطلاح] پیشرو و فراتر از همه انقلاب فرانسو، عواملی بودند که محافظه‌کاری را از سنت‌مداری صرف به‌جانب یک ایدئولوژی سیاسی سوق دادند. با این‌همه، اما این دگرگونی و تحوّل، به اضمحلال و برافتادن سنت‌مداری «پیش‌ایدئولوژیک» نینجامید.

محافظه‌کاری هرگز آن حالت جزمی و اورتودوکسی و وحدت

چه حکومت‌ها تعقیبش کنند چه گروه‌های سیاسی و احزاب، به دلیل اینکه معمولاً بنیان ایدئولوژیکی تثبیت‌شده‌ای ندارد، خود را فوق‌العاده منعطف و انطباق‌پذیر نشان داده است. واقعاً به‌ندرت محافظه‌کاران موضعشان را بر اساس اصول انتزاعی فهم می‌کنند (مترنیک!). به‌طور کلی، می‌توان ایشان را اشخاصی دانست که آن سیاستی را بر وفق پاره‌ای رهنمودهای محافظه‌کارانه پی می‌گیرند که در راستای صیانت از نفوذ آن طبقات حاکمی است که موقعیت سیاسی و اجتماعی خود را برای کارکرد مؤثر کشور متبوعشان ضروری می‌دانند (بیسمارک، دیزرنیلی). بر اساس چنین تشخیصی در مورد منافع گروهی و کشوری و فراتر از همه، منافع روستایی است که احزاب محافظه‌کار بی‌رحمانه سیاستی یک‌سویه را دنبال کرده‌اند.

مشکل می‌توان تکوین و تحوّل اندیشه‌های تازه را در سیاست انقلاب‌ستیزانه حکومت‌ها، گروه‌ها و احزاب محافظه‌کار، جدای از تلاش آنان برای تطبیق دادن خود با شرایط متغیّر اجتماعی، پی گرفت. فلسفه سیاسی محافظه‌کارانه در اصل و اساس چیزی را توصیف می‌کند که علی‌الاصول، الگوی پایداری از جامعه است که بدون کنار گذاشتن تغییر و تحوّل، تنها آن دسته تغییرات و تحولاتی را مجاز می‌شمارد که در چارچوب تداوم تاریخی نظمی هستند که طبیعت اجتماعی انسان

امنیتی و البته در کنار این‌ها، تعلیم مدرسه‌ای، مواظب کلیسایی و تبلیغات مستقیم. چنین سیاستی همیشه می‌تواند متکی به حمایت کسانی باشد که نظم، امنیت و اقتدار زیاد را به دیده برترین ارزش‌های سیاسی می‌نگرند، حتی اگر این اقتدار با معیارهای دقیق محافظه‌کارانه - مشروعیتهی تردیدآمیز داشته باشد. اما در واقع محافظه‌کاری سیاسی به‌شکلی روزافزون از سده هجدهم به بعد خود را در موقعیتی یافته است که نمی‌توانسته به اقتدار و حاکمیت مستقر تکیه کند. نه فقط در مواردی که این اقتدار و حاکمیت با اراده اکثریت مردم قدرت گرفته، بلکه حتی در سلطنت مطلقه. زیرا این اقتدار و حاکمیت خود موجبات تغییراتی در شرایط اجتماعی سنتی و نهادهای سیاسی پدید می‌آورد (برای مثال، به تعبیر ژوزف دوم، «انقلاب از بالا»).

با این تضعیف عناصر سنت گرایانه به‌دست محافظه‌کاری، حامیان ساده‌اقتدار سنتی، به تردید و تذبذب افتادند و سست شدند و در مواردی که اندک هم نیستند، به رد این خواسته همت گماردند که همان فرمانروای پیشین را که با عملی انقلابی معزول کرده بودند، بازگردانند و بدین ترتیب در عصری دموکراتیک، تصویر راهنمای پادشاه را به تصویری از دولت اقتدارگرا، بناپارتیستی، توتالیتار، یا ریاست‌جمهوری (عامل اجرایی مقتدر و نیرومند) دگرگون کردند. سیاست محافظه‌کارانه عملی،



به‌طور مشترک بر تداوم تاریخی، تحوّل «ارگانیک» و پیشرفت «معتدل» می‌زدند و در نگرش مشترکشان در نفی و ابطال براندازی انقلابی، شناخت دولت به‌عنوان تجسم قدرتی که نظم را بر همه طبقات و گروه‌ها تحمیل می‌کند و شناخت امنیت قانون و مالکیت به‌عنوان بنیان جامعه. اکثر متفکران سیاسی در حوالی نیمه سده نوزدهم در این زمینه فعال بودند از جمله: دُ توکویل، رابرت پیل، ف. یوت. اشتال. تا اواخر سده نوزدهم در این وضع تغییری پدید نیامد؛ آنگاه جریان «نقد و فرهنگ» (Kultukritik) پا به عرصه نهاد و به‌دنبال آن جنبش‌های جوانان و گروه‌های نخبه‌گرا پدیدار گشتند. فلسفه‌های سیاسی‌بادیدگاه‌های ضد بورژوا، ضد لیبرال و نیز ضد دموکراتیک، ضد سوسیالیستی و ضد مساوات‌طلبی که آگاهانه و عامدانه علم مخالفت با قرن

نوزدهم را برداشتند، پس از جنگ جهانی اول اتحاد یافتند و جریان نومحافظه‌کاری ایدئولوژیک اقتدارگرا را به وجود آوردند.

د. اقسام گوناگون اندیشه محافظه‌کارانه

۱. ادموند برک و محافظه‌کاری آنگلوساکسون

محافظه‌کاری، به‌رغم وحدت تقریبی بنیادین و ثبات نسبی ارزش‌های محوری خویش اما بنا به تجربه‌های اجتماعی گوناگون پیروانش در زمان‌ها و کشورهای مختلف، تصویر رنگین‌کمانی از خود را به نمایش می‌گذارد. این مسئله پیشاپیش در واکنش به انقلاب دموکراتیک اواخر قرن هجدهم آشکار بود. ادموند برک که در مقام منتقد انقلاب فرانسه، نخستین (و تا به امروز مهم‌ترین) صورت‌بندی از فلسفه سیاسی محافظه‌کارانه را عرضه کرد، با شور و صلابت آن دسته نظریه‌های سیاسی انتزاعی و کوشش برای پایه‌گذاری قانونی اساسی بر مبنای آن‌ها را رد می‌کرد، زیرا برای



محافظه‌کاران معمولاً رفرم را رد و منع نمی‌کنند، اما بر این نظر پایدارند که انسان به‌طور کل موجودی ناکامل است و تفاوت‌هایی طبیعی میان حقوق و تکالیف او وجود دارد و بنابراین، ضرورت دارد که عده‌ای قلیل راهبری جماعت کثیر را در دست داشته باشند. محافظه‌کاران بنا به غریزه، نه تنها اصل حاکمیت دموکراتیک اکثریت را نمی‌پذیرند، بلکه با حاکمیت نخبگان فکری و اداری هم مخالفت می‌ورزند

معین می‌کند. محافظه‌کاران همواره در برابر تغییرات اجتماعی و ایدئولوژی‌های سیاسی پیشرو سخت‌به‌این‌الگو دل‌بسته‌اند. بنابراین، سرعت و سوی تحولات و تطورات اندیشه‌های محافظه‌کارانه را همواره و به‌طور عمده نیروهایی مقزّر کرده‌اند که به نظر می‌رسیده این تداوم و پیوستگی را به خطر می‌افکنند.

در بیان محافظه‌کاران، تنها گروه‌هایی که از این موضع دفاعی فاصله گرفتند، محافظه‌کاران رمانتیک (آمولی)، محافظه‌کاران ملی‌گرای «آکسیون فرانسز» (مورا) و نومحافظه‌کاران آلمانی جمهوری وایمار بودند. اما، حتی در این موارد هم ارزش‌های ایجابی‌ای که بر اعتبارشان تکیه می‌شد، در عین حال در مقام نفی آن اصولی بودند که پایه عقلانی فلسفه اجتماعی و اندیشه

سیاسی مدرن را تشکیل می‌دهند؛ با این حال، همین نفی و انکارها خود عوامل عقلانی‌کننده سنت‌مداری صرف و ذهنیت محافظه‌کارانه ساده‌دلانه بودند.

علاوه بر این، محافظه‌کاری نتوانسته است خود را از اندیشه‌های لیبرالی روشن‌گرانه که بر آگاهی سیاسی قرن نوزدهم حاکم بودند یکسره مبرا نگاه دارد. حس عمومی پیشرفت و نیروی در حال پخش رهایی‌طلبی و مساوات‌طلبی ذوالقوه‌تر از آن بودند که محافظه‌کاری بتواند بدان جذب نشود. از سوی دیگر، تعداد کثیری از لیبرال‌ها مرزهای پیشرفت‌گرایی را به‌دلیل فشار فزاینده دموکراسی مساوات‌طلب محدود کردند و به‌شکلی روزافزون از اندیشه‌های دموکراسی بورژوازی یا سوسیال‌دموکراسی عقب نشستند. بدین ترتیب، دوره‌ای در اندیشه سیاسی فرا رسید که در آن اندیشه‌های محافظه‌کارانه و لیبرالی چنان به یکدیگر تقرب یافتند که امکان تمایزشان از یکدیگر بسیار صعب و دشوار می‌نمود. و فراتر از همه در مهر تأییدی که



برای محافظه‌کاری اروپایی و آمریکایی اهمیت بسزایی داشتند: او به دستاوردهای تاریخی نسل‌ها بیش از نقشه‌ها و طرح‌های فردی و اعمال انقلابی توده‌ها اهمیت می‌داد؛ او پذیرای جدایی تاریخ و طبیعت نبود و احساسات و سنت را نیروهای مشروعی می‌دانست که حال حاضر را شکل می‌دهند و این را «بنیان جامعه مدنی» معرفی می‌کرد. [این منظومه نظری] مجموعه بزرگی از پراهمین علیه انقلاب را فراهم می‌آورد که به نظر می‌رسید تجارب تاریخی هم مؤید آن‌هاست.

۲. محافظه‌کاری ناظر به «رستوراسیون»

در آلمان، رساله پرطمطراق برک، تأملاتی درباره انقلاب در فرانسه، با شتابی شگفت‌انگیز مورد توجه قرار گرفت و [اندیشه‌های مندرج در آن] بازتاب وسیعی یافت؛ سرزمینی که مخالفت تاریخ‌باورانه با روشنگری رادیکال زمینه را برای پذیرش این تأملات آماده کرده بود. به‌ویژه مرقومات و مکتوبات کسانی مثل یوت. موزر، ا. براندس، ا. و. ربرگ و

عقلی که نهادهای اجتماعی و سیاسی را طبق قوانین الهی و طبیعی و در فرایندی تاریخی شکل داده بود، ارزشی بیش از عقلانیت فیلسوفان قائل بود. این تکلیف آدمیان نیست که نظمی را بر چیزها تحمیل کنند، وظیفه آنان شناخت نظم نهفته در درون چیزها و عمل بر وفق آن نظم است. برک با درک سیاسی عملی خود و تمایل فلسفی‌اش برای همسان گرفتن طبیعت و تاریخ، احترام و بزرگداشتی بیش از آن برای نظم اجتماعی سنتی قائل بود که بخواهد سرنوشت این نظم را به دست «عقل» و نقشه‌های دلخواهانه نویسندگان معاصر بسپارد و بیش از آن، نسبت به آدمیان آن قدری شکاک بود که نتواند به‌خوبی ذاتی آنان (همچون روسو) یا دوران‌اندیشی عقلانی آنان اعتماد کند. او اصلاحات را تأیید، اما انقلاب را رد می‌کرد، چون انقلاب سنت‌ها و تداوم را ویران می‌کرد. علاوه بر این، او بر بنیان‌های مشروطه کارآمد انگلیسی بیش از آن تکیه داشت که بتواند مبارزه انقلابی با شرایطی را درک کند که به‌شکلی تاریخی در دیگر کشورها پدیدار شده بود. اندیشه‌های برک



اروپایی است، اما در عین حال هیچ ایدئولوژیی مقابله‌گر و انقلاب‌ستیزانه یا برنامه‌ای برای «بازگشت» (رستوراسیون) عرضه نمی‌داشتند. ایدئولوژیی مقابله‌گر اما در محفل مهاجران کاتولیک آریستوکرات فرانسوی بود که پدیدار گردید. این ایدئولوژیی مقابله‌گر، در مکتوبات ژوزف دومستر و ل. ژ. آ. د. بونال متجلی شد. آن‌ها آگاهانه با اندیشه لیبرالی عصر روشنگری مخالفت ورزیدند و انقلاب را شرّ محض می‌دانستند و در مقابل، دل به «نظم» مصفی و پالوده‌های معطوف به سابق داشتند که نظمی سنتی و سلسله‌مراتبی بود و مستقیماً از اراده «خالق» بر می‌آمد؛ آن‌ها در برابر تغییرات انقلابی، حکمت تاریخ را که معلم سیاست بود پیش می‌نهادند. هیچ کشور و دولتی را نمی‌توان بر طبق اصول قانونی عقلانی سامان داد؛ شکل آن می‌بایستی از تاریخ یک ملت گرفته شده باشد و منشأ قدرت حاکم آن الهی است و مشروعیتش هم از همین بابت است. قوانین مکتوب نیز تنها صورت‌بندی قوانین نانوشته‌ای هستند که اعتبار ازلی و ابدی دارند؛ فقط نهادهایی ماندگار و پایدارند که بر درک و برداشتی دینی استوار گشته‌اند.

در نظر دومستر، عقل فردی فرضی محکوم به خطا‌کاری و لغزش است و فلسفه نیرویی مخرب. [مطابق رأی وی] چون سلطنت نیروی انتظام‌بخش سنتی و بیش و کم «طبیعی» است، بنابراین سودای بازگرداندن سلطنت بود؛ البته نه در صورت مطلقه، بلکه در شکل پدرسالارانه غیر متمرکز که بر جامعه‌ای منقسم به طبقات فرمان می‌راند و ارتباط نزدیکی با کلیسای کاتولیک دارد؛ [نهادهای] نیروی جهانی برای نظم و سنت است. دومستر، با بالاتر قرار دادن کلیسا نسبت به دولت و پاپ نسبت به شاهان، کلیسا و پاپ را به قدرتمندترین ابزارهای ضدانقلاب و بازگشت سلطنت (رستوراسیون) تبدیل کرد؛ سدی در برابر روشنگری و فردگرایی و تکیه‌گاهی برای سلطنت و ساختار طبقاتی و قشری. د. بونال، حتی آشکارتر از دومستر، بر این نظر ابرام داشت که تنها در جامعه است که طبیعت بشری واقعاً تحقق می‌یابد. از همین رو، او ویژگی‌های ضد فردگرایانه محافظه‌کاری را به بیان درآورد، و ویژگی‌هایی که به محافظه‌کاری امکان می‌داد مسائل اجتماعی یک جامعه صنعتی در فرآیند تحوّل را بشناسد و بنابراین علوم اجتماعی را به پیش ببرد. د. بونال همچنین واضح‌تر و رساتر از دیگران، تفاوت‌های میان روایت‌های فردگرایانه و انتزاعی از جمهوری (که ممکن نیست به هیچ هدف اجتماعی مهمی برسد) و سلطنت «اجتماعی» واقعی را صورت‌بندی کرد و نقد وی وجهی کانونی در براهین محافظه‌کارانه پیدا کرد. د. بونال نیز همچون دو مستر، در پی بازگرداندن سلطنت بود ولیکن نه تنها به رد و انکار انقلاب اکتفا نمی‌کرد، بلکه وجود آن را پیش‌فرض می‌گرفت تا از اصول انتزاعی آن، انضمامی بودن سیاست رستوراسیونی را استنتاج کند. درون‌مایه و سبک اندیشه‌های او بعدها بر «آکسیون فرانسز»^۱ تأثیر بسیار گذاشت. در اروپای مرکزی، محافظه‌کاری رستوراسیونی در سوئیس و در چهره ک. ل. فون هالر تبلور یافت. او، رهبری پدرسالارانه، حق ویژه در قانون مدنی و دولت طبقاتی موروثی را نهادهای «طبیعی»

فریدریش گنتس. اینان اگرچه ابتدا سخت تحت تأثیر «روشنگری» قرار گرفته بودند، جملگی در اندیشه‌های برک آمیزه‌ای از تجربه سیاسی و تأمل ملموس، آگاهی مطمئن از آزادی و گرایش شگاکانه به نوآوری و رهایی را یافتند که نمی‌توانست در آن شرایطی که آلمان در آن روزگار داشت، مستقلاً پدید آید. آن‌ها انقلاب را صرفاً به جهت هول و دهشت ژاکوبینی مندرج در آن پس نمی‌زدند. زیرا می‌دانستند که دیگر موضوع صرفاً «تغییر رژیم» به شیوه قدیمی نیست، بلکه مسئله «انقلابی کلی» است (گنتس)، اگرچه این انقلاب به دست صرفاً بخشی از ملت عملی شود. آن‌ها انقلاب را به عنوان «شکافی در قرارداد اجتماعی» می‌دانستند که علیه هر نظمی در جامعه بود و بنابراین آن را به عنوان «عملی غیراخلاقی» مذموم دانسته و محکوم می‌کردند (گنتس). آن‌ها در برابر این ادعا که می‌گفت انقلاب می‌خواهد جامعه را از نو بنا کند، حکمی کلی در محکومیت انقلاب صادر می‌کردند و بیان می‌داشتند انقلاب نقض قانون و ویران‌کننده بنیان‌های نظم در جامعه و دولت





**رهبری باید تجلی
شخصی داشته باشد،
اگر نه در دست فرد
دست‌کم باید در
دست بخش عاقل‌تر
و توانمندتر جامعه
(Sanior Pars) باشد؛
بنابراین در عمل،
رهبری در کف طبقه‌ای
می‌افتد که به رهبری
کردن خو کرده و
تجربه رهبری دارند.
حاکمان مکلف و ملزم
به مداخله در زندگی
آن طبقاتی هستند که
فاقد قوه تشخیص‌اند
و بایستی به زندگی
آن‌ها نظم داده و
هدایتشان کنند**

ویژه طبقات منجر شده بود. محافظه کاران رمانتیک به جای آنکه انقلاب را صرفاً یک بدبختی بدانند، آن را به معنای دولتی بی‌روح و غیردینی گرفته که در تلاشی گستاخانه برای باز ساختن دولت بر اساس اصول عقلانی محکوم به شکست است. در مقابل، آن‌ها به نظم کهن تکیه می‌کردند و آینده‌ای بهتر را در قالب دولت مسیحی هماهنگی در نظر می‌آوردند (نووالیس، آ.مولر، ف.فون بادر). آن‌ها چون واقعیت منحوس حال حاضر را پدیده‌ای عرضی و نااصیل لحاظ می‌کردند، تنها راه گریز را آشتی و صلح زیبایی‌شناختی اضداد می‌دانستند. اندیشه سیاسی محافظه کارانه رمانتیک در آلمان، سخت با تاریخ‌گرایی، فلسفه هویت شلینگ و جنبش ناسیونالیستی در هم تنیده بود. باور به ترجیح حقوق ثابت و همیشگی بر «پیشرفتی» که آگاهانه دنبال می‌شود و اعتقاد به اینکه هر ملتی باید مسیر تحوّل ارگانیک خاص خود را دنبال کند، در ترکیب با هم تبدیل به گرایشی رو به فزون در میان طبقات تحصیل کرده شده بود و اقبال گسترده به محافظه کاری سیاسی را موجب شده بود. این گرایش همچنین در میان قائلین به لیبرالیسم معتدل که دل‌نگران و مضطرب افتادن مقدرات آینده به دست دموکراسی رادیکال و سوسیال دموکراسی بودند، نفوذ زیادی یافت.

پذیرش اندیشه رمانتیک آلمانی و پافشاری آن بر تاریخ و مردم، عنصر محافظه کارانه را در ناسیونالیسم روبه‌رشد طبقات عمدتاً تحصیل کرده

می‌دانست. وی کل فرآیند تکوین دولت مدرن را چیزی جز بیراهه و راه ضلال نمی‌دانست. به همین خاطر، محافظه کاران پروسی نزدیک به فریدریش ویلهلم چهارم او را مورد ستایش قرار دادند. محافظه کاری رستوراسیونی اروپای غربی و مرکزی جلوه و انعکاسی هم در روسیه پیدا کرد و - همراه با اندیشه‌های عارفانه، مقتدرانه و رمانتیک - تأثیر مهمی بر تزار الکساندر اول نهاد. تزار الکساندر مبتکر «اتحاد مقدّس» شد و آن را به عنوان نظام و نسق و دستور کاری انقلاب‌ستیزانه فراپیش داشت که بر فرض یکپارچگی و اتحاد تمامی حاکمان و مردم مسیحی استوار شده بود.

۳. محافظه‌کاری رمانتیک

در آلمان محافظه‌کاری رمانتیک در عمل به دنبال سیاست‌های رستوراسیونی کشیده شد، اما تفکرات و انگیزه‌های آن در تقابل دیالکتیکی با نظریه‌های روشنگرانه درباره دولت و جامعه، مبتنی بر قانون عقلانی و در تقابل با سیاست استبداد روشنگرانه شکل گرفت. محافظه کاران رمانتیک آلمانی در وهله نخست، این نظریه‌ها و این سیاست و نه انقلاب را مسئول دست شستن از نظم زیبای سلسله‌مراتبی (خانواده، دولت طبقاتی، سلطنت، کلیسا) می‌دانستند که در قرون وسطا شکل گرفته بود. مسیری که انقلاب پیموده بود مسیری ناگزیر از اصلاح دینی به عقل‌گرایی و فردگرایی و به تمرکز اداری و افول حقوق

پ. دو لاگارد که بر رمانتیسم هم تأثیراتی داشت، خواستار دولتی شده بود که با خصلت‌های مردم آلمان تناسب داشته باشد. او خواهان دینی «آلمانی» هم شده بود و امیدهایش را بر آموزش نخبه‌گرایانه تازه‌ای استوار کرده بود. ی. لانگین این نگرش را اختیار کرد و پرورش داده و سویه‌های ضدمدرنیستی آن را برجسته کرد. وطن، مردم، طبیعت و هنر سندروم ایدئولوژیکی عاطفی قدرتمندی را در لانگین شکل می‌دادند که بر جنبش جوانان تأثیر بسزایی داشت. این نومحافظه‌کاران دیگر «رستوراسیونیست» نبود و قصدی هم برای حفظ وضع موجود نداشت، بلکه می‌خواست هر آنچه پیش‌تر رخ داده بود را حذف کند. سودای بازگرداندن نظمی قرون‌وسطایی را در سر نمی‌پروراند، بلکه می‌خواست جا را برای جهانی پسابورژوایی-پاسرمایه‌داری باز کند. برداشت‌های اشتقاقی و فرعی آن از نظم اجتماعی به‌هیچ‌وجه یکدست نبود؛ اما توافقی اساسی میان نومحافظه‌کاران در این مورد وجود داشت که ضدلیبرال، ضددموکراتیک و ضدسوسیالیست هستند. «مردم» را باید بالاتر از دولت نشانند، ملت را بالاتر از بشریت و جماعت را بالاتر از فرد و جامعه. در این شیوه نگرش، سازمان اجتماعی «مردم» مطابق با گروه‌های شغلی و اداره دولت اقتدارگرایانه بود: فرهنگی که

و دموکرات اروپای شرقی شکل داد. «انجمن دوستان حکمت» (لیو بامودری، ۱۸۲۳) با گرایش ناسیونالیسم رمانتیک-محافظه‌کارانه و حلقه ن. و. استانکوویچ نیز بر اساس اندیشه‌هایی شکل گرفتند که ریشه در آلمان داشت. هر دو گروه مسکویی، به‌رغم عمر کوتاه خود، پیشگامان ناسیونالیسم شاخص روسی در طول نیمه دوم سده نوزدهم به حساب می‌آیند.

۴. نومحافظه‌کاری

از اواخر سده نوزدهم، محافظه‌کاری به‌شیوه‌های مختلف از حالت تدافعی بیرون آمده است. دلیل آن نیز تأثیر صنعتی شدن و سرمایه‌داری، رشد تحرک اجتماعی، پیشرفت اندیشه علمی و تکنولوژیکی، لیبرالی شدن دولت و اقتصاد و سکولاریزاسیون اندیشه و زندگی عمومی بوده است. با این‌همه، حتی پس از این نیز برای محافظه‌کاران راحت‌تر بود که بگویند با چه مخالف هستند تا اینکه برنامه‌های واضح و واقع‌بینانه طرح کنند. به نقدهای نیچه، رنان، تن، داستایوفسکی و یاکوب بورکهارت و دیگران بر تمدن به‌دشواری می‌توان صفت «محافظه‌کارانه» نهاد. با این‌همه، اینان محافظه‌کاری سیاسی را مجهز به یک فلسفه تمدن اساسی نموده و مخاطبان وسیعی برای آن دست و پا کردند. «روشنفکران» محافظه‌کار به بیان نارضایتی خود از سرمایه‌داری بورژوایی و همچنین برنامه‌های سوسیالیستی پرداخته‌اند؛ صورت‌بندی ایشان از اسطوره‌ها، پیش‌بینی‌ها و طرح‌های تازه، عاری از رنگ شکاکیت و بعضاً حتی نیهیلیسم نبوده است. این نوع از محافظه‌کاران که مظاهر آریستوکراتیک و طبقاتی‌شان روزبه‌روز کمتر و در مقابل، تظاهرات روشنفکری و نخبگی‌شان روزبه‌روز بیشتر می‌شد، در کنار ناسیونالیسم مبارز و وحدت‌گرا وسیع‌ترین نفوذ را پیدا کردند.

مشهورترین پدیده از این نوع، «آکسیون فرانسز» بود که قهرمانان آن، موریس بارس و شارل مورا، ملیت را جزئی جدایی‌ناپذیر از انسانیت می‌دانستند. اینان با درآمیختن گرایش‌های ضد سکولار و ضد یهودی با اندیشه‌های وام‌گرفته از سورل، نوعی برداشت اقتدارگرایانه از دولت را رواج دادند. مورا خواستار استقرار سلطنت موروثی ضد پارلمانی شد؛ سلطنتی با ساختار سلسله‌مراتبی و با سازمان طبقاتی که کلیسای کاتولیک باید جزو جدی‌ترین حامیان آن باشد. در آلمان پیش از جنگ جهانی اول، این نوع محافظه‌کاری برنامه گروه‌های کوچک منفرد اما ذی نفوذ بود.

ناقدان عصر
روشنگری، سیاست‌های
اصلاح‌گرایانه
حکومت‌های
[به اصطلاح] پیشرو و
فرا‌تر از همه انقلاب
فرانسه، عواملی بودند
که محافظه‌کاری را
از سنت مداری صرف
به جانب یک ایدئولوژی
سیاسی سوق دادند.
با این همه، اما این
دگرگونی و تحوّل،
به اضمحلال و
برافکندن سنت مداری
«پیش‌ایدئولوژیکی»
نینجامید



ریشه در خاک داشت بایستی پرورنده شود تا فراتر از «تمدن» جهانی قرار گیرد. نومحافظه‌کاری از این دست، به‌ویژه پس از جنگ جهانی اول، رونق بسیاری در اروپا داشت. این نومحافظه‌کاری می‌توانست خود را در قالب یک ناسیونال سوسیالیسم تازه عرضه کند. جنبش‌های ناسیونالیستی و دیکتاتوری‌های ناسیونالیستی نیز این نگره را ایدئولوژی رسمی خود کردند تا آنجا که این نومحافظه‌کاری در برهه‌ای بسیار به فاشیسم نزدیک شد. اما باید با دقت میان «راست» و فاشیسم تمیز قائل شد. ادغام عناصری از اندیشه‌ی محافظه‌کارانه در جنبش‌ها و نظام‌های فاشیستی چنان صدمه شدیدی بر محافظه‌کاری وارد آورده است که امروزه دشوار می‌توان برنامه‌ای برای محافظه‌کاری سیاسی مستقل صورت‌بندی کرد.

اروپای فئودالی به‌نوعی با «رستوراسیون» حقوق مهاجرنشین‌ها توجیه می‌شد. علی‌رغم این‌ها و به‌رغم تأثیر لاک بر تفکر سیاسی آمریکایی، محافظه‌کاری سیاسی در زمان بسته شدن نطفه‌ی ایالات‌متحده به‌دست پدران قانون اساسی نمایانگر شد. آن‌ها دلواپس به دست آوردن نظم و امنیت با محدود کردن گرایش‌های دموکراتیک رادیکالی بودند که در ایالات مستقل از یکدیگر وجود داشت و در نتیجه خواهان تقویت اقتدار فدراسیون تازه بودند. دفاع از حقوق ایالات. که پیش‌تر موضع رسمی مشترک رادیکال‌ها و لیبرال‌ها به یکسان بود («منشور حقوق»، «اصلاحیه‌ی دهم») و جفرسون هم آن را بنا به ضرورت‌های «امپراتوری» وسعت‌گیرنده پذیرفته بود. در زمان جنگ با جنوب، مورد سوءظن بسیاری، از کلهون گرفته تا لیتل راک، قرار گرفت و در دهه‌ی ۱۹۶۰ سیاستی به همان اندازه اصرار و ابرام بر اقتصاد کاملاً آزاد محافظه‌کارانه دانسته شد. این اصل که زمانی جزو افتخارات و نشانه‌های بارز دموکراسی سرمایه‌دارانه آمریکایی بود، در دهه‌ی ۱۹۲۰ بدل به بخت اصلی محافظه‌کاران (هربرت هور) علیه دولت رفاه مدرن شد.

غرب آمریکا هم نگرش دو پهلوئی مشابهی از خود بروز داد. غرب روستایی - که در آغاز غالباً از تفوق اقتصادی و سیاسی شرق آمریکا، بر اساس یک دموکراسی رادیکال و حتی مساوات‌طلبانه، ابراز خشم می‌کرد - در عین حال و به‌گونه‌ای فزاینده از دهه‌ی ۱۸۷۰ به بعد، ذهنیتی محافظه‌کارانه از خود بروز داد. غرب روستایی که سخت تحت تأثیر بنیادگرایی مذهبی بود، با نقد شرق کلان‌شهری صنعتی و زنده کردن خاطرات آمریکانیسم اصیل، مبنایی عاطفی برای اهداف محافظه‌کارانه فراهم آورد.

در آمریکا نیز همچون اروپا، استدلالات لیبرالی و محافظه‌کارانه اغلب ترکیب می‌شوند و درهم می‌آمیزند. آنچه باعث می‌گردد اروپاییان بتوانند به‌درستی خط تمایزی میان لیبرال‌ها و محافظه‌کاران در ایالات‌متحده بکشند، این است که سرمشق درستی برای تمیز واژگان لیبرالی و محافظه‌کاری وجود ندارد؛ در ایالات‌متحده نه آدموند برکی هست، نه جان لاک و بر این‌ها باید نگاه تردیدآمیز آمریکایی‌ها بر هر نوع نفوذ کلیسای کاتولیک را افزود. بحث و جدل میان هیلتون و مدیسون ظاهراً وارونه شده است، هرچند هر دو طرف مدعی بودند جفرسون در اردوگاه آن‌هاست. حتی گرایش آمریکایی‌ها به حل «عملی» مجادلات ایدئولوژیکی بیان نشده‌ی ایشان که این‌همه به آن استناد می‌شود، در ذات خود محافظه‌کارانه است و کمابیش به نگرش‌های اسکیزوفرنیک به مسائل اجتماعی‌شان منجر شده است. محافظه‌کاری به‌سان وزنه‌ی تعادلی در مقابل دینامیسم اجتماعی جامعه‌ای دموکراتیک، هرازگاهی در ایالات‌متحده سر بر آورده است



۵. محافظه‌کاری در ایالات‌متحده

موقعیتی که محافظه‌کاران در میان نگرش‌های سیاسی در هر کشوری به دست می‌آورند، بستگی زیادی به شرایط سیاسی و اجتماعی آن کشور دارد. گرایش‌ها و اهدافی که در ایالات‌متحده «محافظه‌کارانه» خوانده می‌شوند، به چشم اروپایی‌ها بیشتر «ویگی» می‌آید. تا دهه‌ی ۱۹۶۰، یافتن یک «جناح راست» ملی نیرومند از انقلاب‌ستیزها، سلطنت‌طلبان رستوراسیونیست، هواداران آموزه‌های اجتماعی ارگانیک و رمانتیک و ضددموکرات‌ها بسی دشوارتر از یافتن یک قطب دقیقاً مقابل لیبرالیسم اروپایی بود. از سوی دیگر، یک جناح چپ رادیکال هرگز در ایالات‌متحده وجود نداشته است. چنین واقعیتی‌هایی سبب شده است کیش آمریکایی بسیار معتدل به نظر برسد؛ علت را می‌توان از جمله در کارکرد دستگاه دموکراتیک آن و گذشته ضدفئودالی‌اش جست. هرچند گسست انقلابی آن از





(مثلاً هنری بروکس ادامز)، درست همان‌طور که در مقام سیاست تشویق‌کننده خودپسندی گروه‌های اجتماعی به عادت درآمده است. گویا قاطع‌ترین محافظه‌کار آمریکایی در سده نوزدهم جان سی. کلهون جنوبی بود، اما تکوین اشکال تازه محافظه‌کاری، فارغ از دوره‌های خاص را می‌توان تا به اواخر سده نوزدهم پی گرفت. تحرک اجتماعی جامعه آمریکایی در این زمان اندک‌اندک به‌جانب جنبش‌های افقی سیر کرد، حال آنکه آرمان‌هایی نظیر انسان‌آمریکایی «خودساخته» همچنان ستوده می‌شد. آمریکایی‌ها در تعاقب دستیابی به ثبات و تعادل اجتماعی، جامعه‌ای را شکل دادند که سخت به تغییر و رفتار ناسازگار بدگمان بود.

تغییرات اجتماعی و سیاسی بعدی در دهه‌های پایانی سده نوزدهم و به‌ویژه در دهه‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰، واکنش‌های صاحبان کسب و کار به برخی قواعد «نیودیل» و فراتر از همه ضدیت با سوسیالیسم، ترس از کمونیسم، «جنگ سرد» و جنگ‌های گرم در کره و ویتنام، همراه با تعصبات و گرایش‌های ضدمدرنیستی نهفته و پنهان (ایرونیگ بییت) موجب وضعی روان‌شناختی و سیاسی شده است که به‌شکلی تماشایی در حوالی ۱۹۷۰ مورد بهره‌برداری برخی از سیاست‌مداران محافظه‌کار و دست راستی آمریکایی قرار گرفت.

نتیجه‌گیری

گسترش عمومی طیف سیاسی موسوم به «چپ» این نتیجه را داشته است که بسیاری از اندیشه‌ها و برداشت‌ها از نظم اجتماعی و سازمان حکومتی که در آغاز نیروهای لیبرالی به تبلیغ آن می‌پرداختند، نه تنها به‌جانب محافظه‌کاری میل کند، بلکه حتی به‌نظر نسبتاً محافظه‌کارانه بیایند. فعالیت سیاسی احزاب لیبرال در اروپای معاصر کم‌تحرک و سست است، حال آنکه محافظه‌کاری خود را در هیئت وزنه تعادل پایداری در برابر سوسیالیسم جلوه‌گر ساخته است. اما محافظه‌کاری این توفیق را به بهای وانهادن جدی جوهر ایدئولوژیکی خویش به دست آورده است. محافظه‌کاری حتی توانسته برخی ویژگی‌های دموکراسی برابری طلب را در خود جذب کند. در کشورهای اسکانداوی و آنگلساکسون، محافظه‌کاری به‌آسانی هر چه بیشتر توانسته است خود را با دموکراسی نمایندگی وفق دهد. محافظه‌کاری هرگز نتوانست به‌طور مستقل در کشورهای کاتولیک و در احزاب سیاسی نمود پیدا کند ولیکن توانسته است جانی تازه به جناح روحانی محافظه‌کار احزاب «کاتولیک» بدهد. در کشورهای قاره اروپا، آن‌هایی که نگرش محافظه‌کارانه معتدلی دارند، اغلب به احزاب «دموکرات مسیحی»

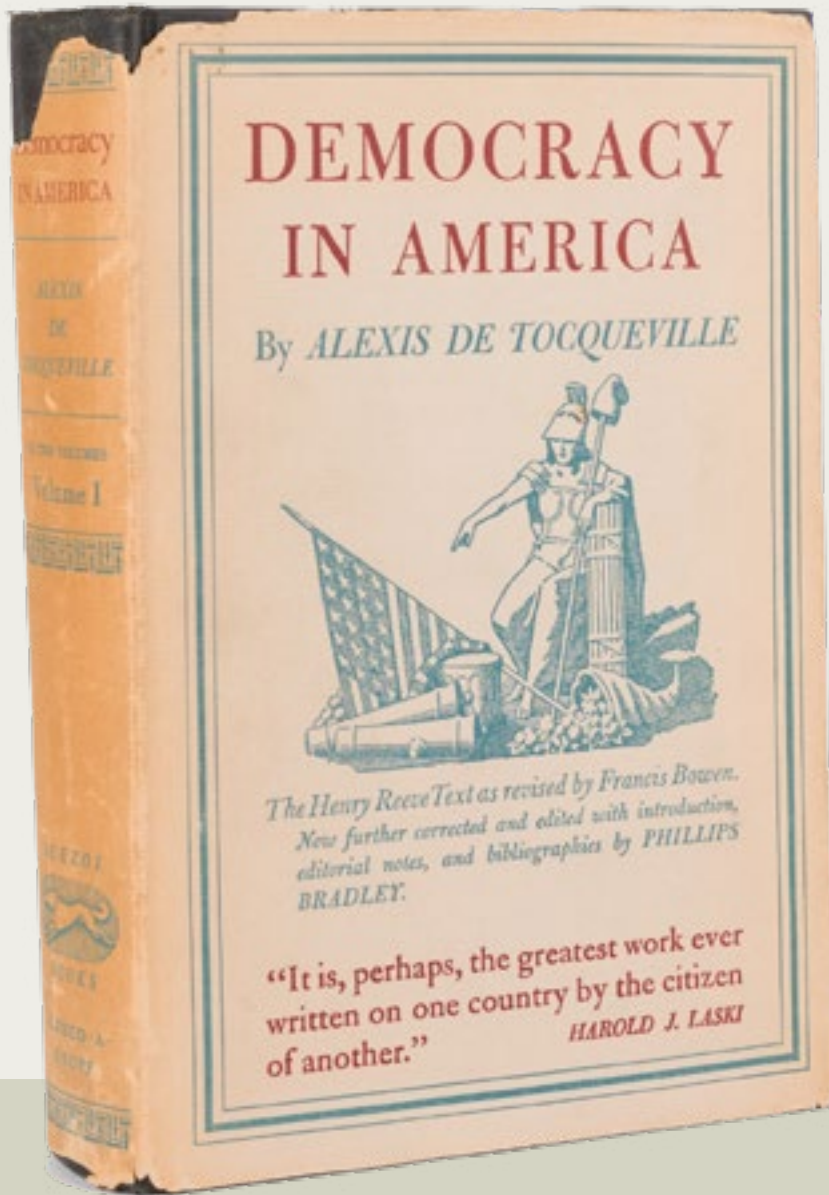
رای می‌دهند (ایتالیا، آلمان، اتریش، بلژیک، هلند).

[در این حوزه] «گلیسم»^۲ نقش ویژه‌ای بازی کرده است و ویژگی‌هایی از بناپارتیسم سده نوزدهمی و نظام ریاست‌جمهوری ناسیونالیستی سده نوزدهم را به نمایش گذاشته است. توفیق آن را شاید بتوان به بحران نظام پارلمانی و خودآگاهی ملی در فرانسه نسبت داد. در دهه ۱۹۶۰، زمانی که منتقدان رادیکال حتی سوسیال‌دموکرات‌ها و لیبرال‌ها را با تحقیر محافظه‌کار می‌خواندند، خود محافظه‌کاران قادر نیستند مواضع خود را بی‌ابهام و به‌شکلی صریح بیان کنند. جای تردید است که آن‌ها بتوانند بدیل قانع‌کننده‌ای در برابر دولت رفاه دموکراتیک با خصلت اجتماعی لیبرالی آن عرضه کنند. آن‌ها نمی‌توانند تغییرات اجتماعی جامع و عمیقی را که جهان مدرن تجربه می‌کند متوقف سازند. در این فرایند، به نظر می‌آید وظیفه محافظه‌کاری تضمین تداوم، تعدیل کردن پیشرفت به هر قیمت و صرفاً به همین ترتیب، گرفتن زهر گرایش‌های مرتجعانه باشد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. جنبش سیاسی و ملی‌گرای افراطی در فرانسه که در ۱۸۹۹ و به رهبری شارل مورا پایه‌گذاری شد. این جنبش، در مقابل آموزه‌های سوسیالیستی مبارزه طبقاتی بر ضرورت وحدت مردم فرانسه تأکید می‌کرد و نفوذ آن در دهه ۱۹۲۰ به اوج رسید. - م
۲. نگره‌های سیاسی متأثر از عقاید شارل دوگل. گلیسم ضرورتاً محدود و محصور به احزاب گلیست یا حتی کشور فرانسه نیست. اصول سیاسی گلیسم عبارت‌اند از ایجاد و حفظ دولتی متمرکز و نیرومند و بی‌میل به پذیرفتن تعهدات بین‌المللی به زیان منافع ملی. - م





اساطین اندیشهٔ محافظه‌کاری

کارل دیتزیش براخر
مترجم: شاهپور امجد

تعاونی‌ها سبب شدند در حوزه کلان، اصلاحات اجتماعی مسئله حقوق گروه‌ها محوریت یابد. این امر تا حد زیادی منطبق با فلسفه محافظه‌کاری می‌باشد. محافظه‌کاری، به‌طور اساسی، بیش از لیبرالیسم و سوسیالیسم بر حقوق کلیسا، طبقات اجتماعی، خانواده و مالکیت تأکید کرده و از آن در برابر نظریه حقوق طبیعی و فایده‌باوری و دولت ملی و دموکراتیک‌تر دفاع می‌کرد. تمام شاخه‌های آیین محافظه‌کاری به‌قصد صیانت از ملت در برابر گردباد فردگرایی و ملی‌گرایی همواره بر حقوقی - که ثمره تاریخ و پیشرفت اجتماعی - و متعلق به کل ساختار واسطه‌ای ملت است اصرار دارند. از جمله موارد بسیار مهم در منظومه فکری محافظه‌کاری، مفاهیم «تاریخ» و «سنت» هستند. بن و بنیان سیاست محافظه‌کارانه، نگرش آن به مقام و جایگاه تاریخ است. نظر غالب این است که در این نگرش، «تاریخ» به جوهره آن فروکاسته می‌شود که آن نیز چیزی نیست مگر تجربه. اعتقاد محافظه‌کاری به تاریخ ریشه در این باور دارد که در موضوع روابط انسانی، تجربه مرجح بر تأمل بر تامل انتزاعی و قیاسی دانسته می‌شود. شاید مشهورترین عبارات برک در کتاب تأملات آن قطعه‌ای باشد که او باور و اعتقاد عصر روشنگری به قرارداد را تقبیح کرده است. البته وی با آن قرارداد اجتماعی که هابز، لاک، پوفندورف و بسیاری از فلاسفه سیاسی آن را بنیان دولت می‌دانند، مخالفتی نداشت بلکه به نكوهش آن معنای انقلابی‌ای می‌پرداخت که مقصود نظر روسو بود و بنیان مستمر و مستحکم حاکمیت قلمداد می‌شود.

برک می‌نویسد: «جامعه در حقیقت قرارداد است... و حاصل همکاری و تعاون همگان در شکل‌گیری علم، هنر، فضائل و کمالات... جامعه نه‌تنها نتیجه و محصول تعاون و همکاری زندگان بلکه حاصل همکاری زندگان و مردگان و آیندگان نیز هست». او در یکی دیگر از عبارات مشهور کتاب تأملات بیان می‌دارد: «مردمی که دغدغه آیندگان خود را نداشته باشند هرگز به پیشینیان خود رجوع نخواهند کرد.» برک با قاطعیت و برخلاف مدعای اندیشه عقل‌گرایانه، عصر حاضر را برای بازسازی ساختار اجتماعی صاحب‌اختیار نمی‌داند زیرا چه بسا این کار، تابع امیال و هوس‌ها یا همان شور نوآوری باشد. برخلاف نظر روسو، مشروعیت دولت صرفاً منوط به اجماع تلویحی و تجدید مداوم قرارداد اجتماعی نیست، بلکه مشروعیت، ثمره تاریخ و سنت‌هایی فراتر از این و آن نسل است. ما نه‌ایم می‌نویسد: «اگر کسی حقیقتاً قصد داشته باشد وقایع را از منظر محافظه‌کاری مورد بررسی قرار دهد باید به نگرشی دست یابد که برگرفته‌شده از شرایط و موقعیت‌های گذشته

بن و بنیان سیاست محافظه‌کارانه، نگرش آن به مقام و جایگاه تاریخ است. نظر غالب این است که در این نگرش، «تاریخ» به جوهره آن فروکاسته می‌شود که آن نیز چیزی نیست مگر تجربه. اعتقاد محافظه‌کاری به تاریخ ریشه در این باور دارد که در موضوع روابط انسانی، تجربه مرجح بر تأمل انتزاعی و قیاسی دانسته می‌شود

محافظه‌کاری را یکی از مهم‌ترین ایدئولوژی‌های سیاسی در نظر می‌آورند و ایدئولوژی نیز به‌مانند الهیات واجد یکسری اصول می‌باشد و از منظره‌های ارزش‌های نسبتاً منسجم و دارای قدمت برخوردار است که دست‌کم بخشی از قائلین به آن قاطعانه مشغول پیروی از آن هستند چرا که الهیات و ایدئولوژی هر دو به جایگاه دقیق فرد در نظام الوهی یا عرفی اقتدار می‌پردازند. سه ایدئولوژی مدرن یعنی سوسیالیسم، لیبرالیسم و محافظه‌کاری در پیروی از سنتی که قدمتش در تفکر سیاسی به دوره رنسانس می‌رسد، به جایگاه فرد و دولت و به‌عبارت دیگر به نسبت مشروع و مطلوب میان فرد و دولت می‌اندیشند. اما شاید بهتر باشد تا به نسبت فرد و دولت، مؤلفه سومی نیز افزوده شود. مؤلفه سومی که همان ساختار گروه‌ها و انجمن‌های واسطه‌ای دو قطب هستند. وقایع اجتماعی ناشی از انقلاب فرانسه بر جامعه واسطه که در پی حقوق جدید برای فرد و هم‌پایه با آن به‌دنبال حقوق جدید برای دولت انقلابی بود، تأثیر فراوانی نهاد. در نتیجه، حقوق تاریخی گروه‌هایی مانند کلیسا، خانواده، اصناف و طبقات اجتماعی متزلزل شد. موضوع علم حقوق سده نوزدهم به‌طور کلی عبارت بود از (الف) حقوق گروه‌های قدیمی و جدید در برابر دولت و (ب) حقوق افراد در پایان آن قرن. متفکران شناخته‌شده‌ای مثل مایتلند، فیکیس، وینوگرادوف و مدتی نیز هارولد لاسکی، تاریخ اروپای غربی از قرون وسطا به این‌سورا عمدتاً از منظر نسبت سه وجهی دولت، گروه‌ها و فرد می‌نگریستند و چندان باوری به نسبت دو وجهی متعارف نداشتند که ریشه در سنت حقوق طبیعی دولت و فرد داشت. از نظر مایتلند، دولت و فرد دو نیروی نابودگر و خردکننده هستند که بر هر چیزی که میان انسان و دولت قرار گیرد اثر می‌گذارند. اتو فون گرکه، حقوق‌دان آلمانی قرن نوزدهمی و اوایل قرن بیستم، در آلمان و فوستل دو کولانژ مورخ در فرانسه، نقش بسیار مهمی در صورت‌بندی این نسبت سه وجهی داشتند. سر هنری مین در غالب مکتوباتی که درباره نهاد‌های تطبیقی به نگارش درآورده، مسئله‌ای را مورد توجه قرار می‌دهد که در کتاب «حقوق باستانی»، آن را صورت‌بندی کرده است و آن عبارت است از کشمکش و جدال میان حاکمیت مورد ادعای دولت از یک طرف و اقتدار سنتی خانواده پدرسالار و قبیله و روابط خویشاوندی از طرف دیگر. جنبش‌های اصلاحی قرن نوزدهم به‌مانند پلورالیسم، سندیکالیسم، سوسیالیسم صنفی و شکل‌گیری

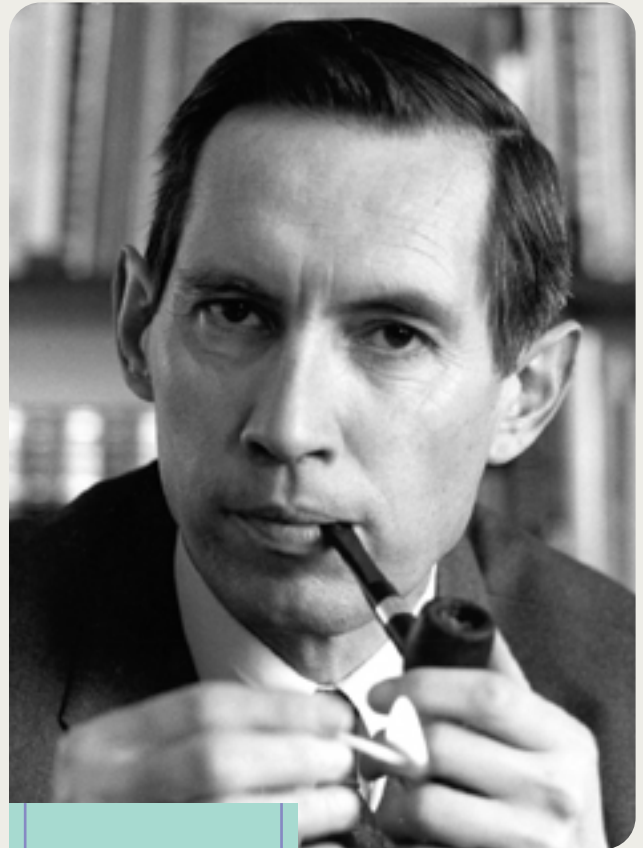
چیزی نیست مگر تجربه. اعتقاد محافظه‌کاری به تاریخ ریشه در این باور دارد که در موضوع روابط انسانی، تجربه مرجح بر تأمل انتزاعی و قیاسی دانسته می‌شود. شاید مشهورترین عبارات برک در کتاب تأملات آن قطعه‌ای باشد که او باور و اعتقاد عصر روشنگری به قرارداد را تقبیح کرده است. البته وی با آن قرارداد اجتماعی که هابز، لاک، پوفندورف و بسیاری از فلاسفه سیاسی آن را بنیان دولت می‌دانند، مخالفتی نداشت بلکه به نكوهش آن معنای انقلابی‌ای می‌پرداخت که مقصود نظر روسو بود و بنیان مستمر و مستحکم حاکمیت قلمداد می‌شود.



ما یعنی اوکشات و فوگلین، همواره بر انضمامی بودن تجربه و تاریخ تأکید دارند. در عصر روشنگری، مراد «فیلسوف‌ها» و برخی عقل‌گرایان انگلیسی از واژه «تاریخ» عبارت بود از تاریخ «طبیعی»، «حدسی»، «فرضی» یا «معقول» که زمان حال را در مقاطع مختلف ساخته است. چنین اصطلاحاتی نه در قالب اصطلاحات ملموس و به آن معنایی که در آثار معاصرانی همچون گیبون در «افول و سقوط امپراتوری روم» و رابرتسون در «تاریخ اسکاتلند» و در آثار تاریخی غرب که در سده بعدی به کار می‌رفت بلکه به‌نحوی آگاهانه و در قالبی بسیار انتزاعی صورت‌بندی می‌شدند. لذا آثاری را که روسو در چارچوب تاریخ «فرضی» نابرابری نگاشته است باید از دریچه تکامل اجتماعی سده نوزدهم مورد عنایت واقع شود و نیابستی به دام افتاد و آن‌ها را ذیل آثار تاریخی به‌معنای دقیق کلمه لحاظ کرد. روسو می‌نویسد: «واقعیات را به کناری وانهمیم چرا که تأثیری بر مسئله [مورد کاوش ما] ندارند.» البته که او همه واقعیات را هم کنار نمی‌گذارد، بلکه صرفاً از واقعیت‌های چشم‌پوش می‌پوشد که به تلاش او برای بررسی بی‌عدالتی، نابرابری و ابزارهای نیل به استیلا در جامعه مدرن مربوط نبوده یا فاقد اهمیت هستند. از همین‌رو، چنین می‌نویسد: «در اینجا نیابستی مطالعات ما را حقایقی تاریخی دانست بلکه باید آن‌ها را براهینی مشروط و فرضی قلمداد کرد.» در واقع، چیزی مثل فرضیات فیزیکدان‌ها نه مثل وقایع نامۀ مورخان. همگی نام‌هایی مثل آدام اسمیت، هیوم، فرگوسن، هلووسیوس و کندرسه، «تاریخ‌هایی» به سبک و سیاق روسو در گفتار دوم: در باب خاستگاه و بنیان‌های نابرابری میان انسان‌ها به تصنیف درآورده‌اند. دوگالد استوارت، اندیشمند و ریاضی‌دان فرانسوی و دوست و زندگی‌نامه‌نویس آدام اسمیت، ثروت ملل را در اصل، نوعی تاریخ می‌داند که به تشریح و بیان اصول و قواعدی مبادرت می‌ورزد که طبیعت برای افزایش تدریجی و مستمر ثروت ملی در ذهن انسان‌ها ایجاد کرده است. می‌توان گفت که مرسوم‌ترین اصطلاحی که در این نوع آثار به کار رفته، اصطلاح تاریخ طبیعی است که معطوف است به زبان، طبقه اجتماعی، ریاضیات، ثروت و کمابیش همگی شاخصه‌های دیگر تمدن. جیمز هانت، زمین‌شناس اسکاتلندی که بنیان‌گذار زمین‌شناسی مدرن هم هست، به‌نحوی «تاریخ طبیعی» کیهان و زمین را نگاشته است که هیوم «تاریخ طبیعی» دین را قلمی کرده است.

اما برک و دیگر محافظه‌کاران بر این باور بودند که با این نوع تاریخ نمی‌توان به شناخت و معرفت به انضمامیت و پیچیدگی‌های فراوان گذشته و اکنون دست یافت. آن‌ها این نوع تاریخ را همچون نظریه قرارداد اجتماعی کمابیش انتزاعی و قیاسی و ابزار ایجاد تغییرات شتابزده در زمان حاضر می‌دانستند، بی‌آنکه توجه شود که دقیقاً چه چیزی دچار تغییر می‌شود.

مورد دیگری که کسی چون هالر نیز بر آن تأکید می‌کند، آن



البته روش مطالعه حقیقتاً تاریخی ابدأ به این معنی نیست که به گذشته خیره مانده و مدهوش آن گردیم چه برسد به قصه‌سرایی راجع به آن، بلکه این روش عبارت است از مطالعه اکنون به طریقی که هر آنچه در پس و پشت آن است آشکار شود و این سخن بیانگر این معنا می‌باشد که روش‌های رفتار و اندیشه به حدی دارای تنوع هستند که امکان بازشناسی تام و تمام آن‌ها وجود ندارد مگر در صورت پذیرش این امر که آن‌ها ریشه در گذشته دارند

است. «برک، دومستر، ساویگنی و سایر محافظه‌کاران اولیّه بر این اعتقاد بودند که تاریخ حقیقی نه به‌صورت خطی و به‌ترتیب زمانی بلکه به‌صورت مستمر در خلال نسل‌های متعدّد در قالب ساختارها، اجتماع‌ها، عادت‌ها و پیش‌داوری‌ها تجلی می‌یابد. البته روش مطالعه حقیقتاً تاریخی ابدأ به این معنی نیست که به گذشته خیره مانده و مدهوش آن گردیم چه برسد به قصه‌سرایی راجع به آن، بلکه این روش عبارت است از مطالعه اکنون به طریقی که هر آنچه در پس و پشت آن است آشکار شود و این سخن بیانگر این معنا می‌باشد که روش‌های رفتار و اندیشه به‌حدی دارای تنوع هستند که امکان بازشناسی تام و تمام آن‌ها وجود ندارد مگر در

صورت پذیرش این امر که آن‌ها ریشه در گذشته دارند.

محافظه‌کارها اعم از برک و رانکه و بقیه‌السیف ایشان در روزگار

که بایستی هر انگاره یا هر چیز موروثی از گذشته را پاس داشت. فلسفه سنت‌مداری نیز به‌سان دیگر فلسفه‌های مشابه، گرایش به گزینش دارد. سنت‌ها قاعدتاً ریشه در گذشته دارند اما این ویژگی برای صیانت از آن‌ها کافی نیست، بلکه سنت‌ها باید فی‌نفسه مطلوب هم باشند؛ سنت‌ها زنجیره پیوند ما به گذشته‌اند. شارل بورژ، منقد ادبی فرانسوی، به‌نقل از شرق‌شناس و باستان‌شناس معاصرش یوگن وگه، سنت را چنین می‌خواند: «مردمانی که هنوز در آثار فردینان برونوتی هر مورخ و منتقد ادبی سرشناس و بعدها در آثار تی. اس الیوت نیز مشاهده می‌کنیم. در دین و حقوق، واژه سنت، در اصل به‌معنای انتقال و سپردن ودیعه‌ای مقدس به دیگری

محافظه‌کاری بهترین راه شناخت واقعیت اجتماعی را استخدام و کار بست رویکرد تاریخی می‌داند. تا هنگامی که ندانیم «کجا بوده‌ایم» نمی‌توانیم دریابیم که «کجاییم»، چه رسد به اینکه بدانیم «به کجا» می‌خواهیم برویم. اس و اساس فلسفه تاریخ محافظه‌کاری همین است

است که اگرچه عقل‌گرایان ترقی‌خواه، اکنون را نقطه شروع آینده می‌دانند اما نگاه درست یا همان نگاه محافظه‌کاری آن است که اکنون را واپسین لحظه‌ای بدانیم که گذشته در خلال رشد مداوم و یکپارچه آن را حمل کرده و به ما فرا داده است.

جامعه را نمی‌توان به‌مثابه یک ماشین در نظر گرفت که اجزایش قابل تفکیک و جایگزین باشد، بلکه پیوند نهادهای آن با یکدیگر، مناسبات درونی کارکردها و توسعه انباشتی ناگزیر و برگشت‌ناپذیرش به‌صورت طبیعی در خلال زمان تکوین یافته است. محافظه‌کاری بهترین راه شناخت واقعیت اجتماعی را استخدام و کار بست رویکرد تاریخی می‌داند. تا هنگامی که ندانیم «کجا بوده‌ایم» نمی‌توانیم دریابیم که «کجاییم»، چه رسد به اینکه بدانیم «به کجا» می‌خواهیم برویم. اس و اساس فلسفه تاریخ محافظه‌کاری همین است. قصد نیومن از نگارش تکوین آیین مسیحیت این بود که برای انتقادهای مدرنیستی پاسخ درخور دست و پا کند. او به مطالعه موضوع تحقیقی خویش در گستره تاریخ پرداخت تا نشان دهد الهیات کاتولیک در عصر حاضر، محصولی تاریخی است که ریشه در مسیحیت حواریون دارد. اگر گذشته مهم است پس باید موشکافانه و عینی مورد بررسی قرار بگیرد. رانکه از مورخان می‌خواست این نکته را مورد مطالعه و تحقیق قرار دهند که گذشته واقعاً چگونه بوده است زیرا گذشته به‌صورت خاص و واقعی رخ داده است. او با این درخواست، در واقع، به انتقاد از نگاه رمانتیک و ذهن‌گرایانه به گذشته و صریح‌تر از آن، از «تاریخ‌های طبیعی» سده هجدهم و «توسعه‌باوری تدریجی» پیش‌جامعه‌شناسانی مانند سن‌سیمون و گنت می‌پرداخت.

بنا به دیدگاه محافظه‌کاران، روش تاریخی ابزاری بود برای مقابله با فایده‌گرایی زیان‌آور و خراب‌کارانه‌ای که بنام آن را بنیان نهاد. دیزرائیلی می‌نویسد: «ملت‌ها شخصیت دارند و شخصیت ملی دقیقاً همان خصلتی است که دولت‌مردان امروزی در طرح‌ها و تصورات خود آن را نفی می‌کنند یا نادیده‌اش می‌گیرند.» مورخان محافظه‌کار به رد و انکار تمام‌عیار نوع رویکرد انتزاعی عقل‌گرا و قیاسی آستین، حقوق‌دان انگلیسی سده نوزدهمی، به دولت پرداختند و شروع‌کننده این موضوع هم‌مین بود. قاطبه محافظه‌کاران سده نوزدهم به‌شدت نسبت به این نکته که فایده‌باوری مانع از این می‌شود که بتوان سفسطه‌بازها، محاسبه‌گرها و اقتصاددان‌ها را از تخت به زیر کشید، ابراز انزجار می‌کردند. برک نیز در کتاب تأملات نگاه تحقیرآمیز و تصغیرگونه‌ای به این افراد دارد. محافظه‌کاران در هنگام اشاره به رویکرد بنتامی به دولت و فرد، به‌نحوی منظم و مکرراً واژگانی همچون «بی‌روح»، «ماشینی و غیرانسانی» را به کار می‌بردند و در اواخر همین سده، جیمز تامپسون، مدرنیته بنتامی را «شهر شب‌های هولناک» می‌خواند. البته، لازم به‌ذکر است که نگرش محافظه‌کاران به سنت چنین نبود



به ماهو تغییر، احساس نیاز بی‌پایه و فراگیر بخشی از توده‌ها به تغییر و لذت‌جویی هوس‌آلود از طریق ابتکارهای بی‌فرجام. این شور نوآوری به‌ویژه زمانی سویه ویرانگر پیدا می‌کند که به سراغ نهادهای انسانی برود.

برک اعتقاد داشت که قانون واقعی انسان‌ها در قالب نهادها بروز می‌یابد نه بر روی کاغذ؛ و این چیزی است که محافظه‌کاران امروز روز نیز چنین می‌اندیشند. دومستر اظهار کرده بود که «قوانین» ژاکوبن‌ها چیزی نیست مگر یک شوخی بی‌نمک و مسخره. بنا بر اعتقاد او، قوانین «از برای انسان به‌وجود آمده‌اند اما انسان به‌معنای دقیق وجود ندارد. من... فرانسوی، ایتالیایی، روس و... دیده‌ام و به‌برکت وجود مونته‌سکیو می‌دانم که شاید روزی، یک ایرانی را هم ببینم اما به‌صراحت بیان می‌دارم که هرگز در طول زندگی‌ام بشر ندیده‌ام مگر اینکه دیده و شناخته باشم». دومستر

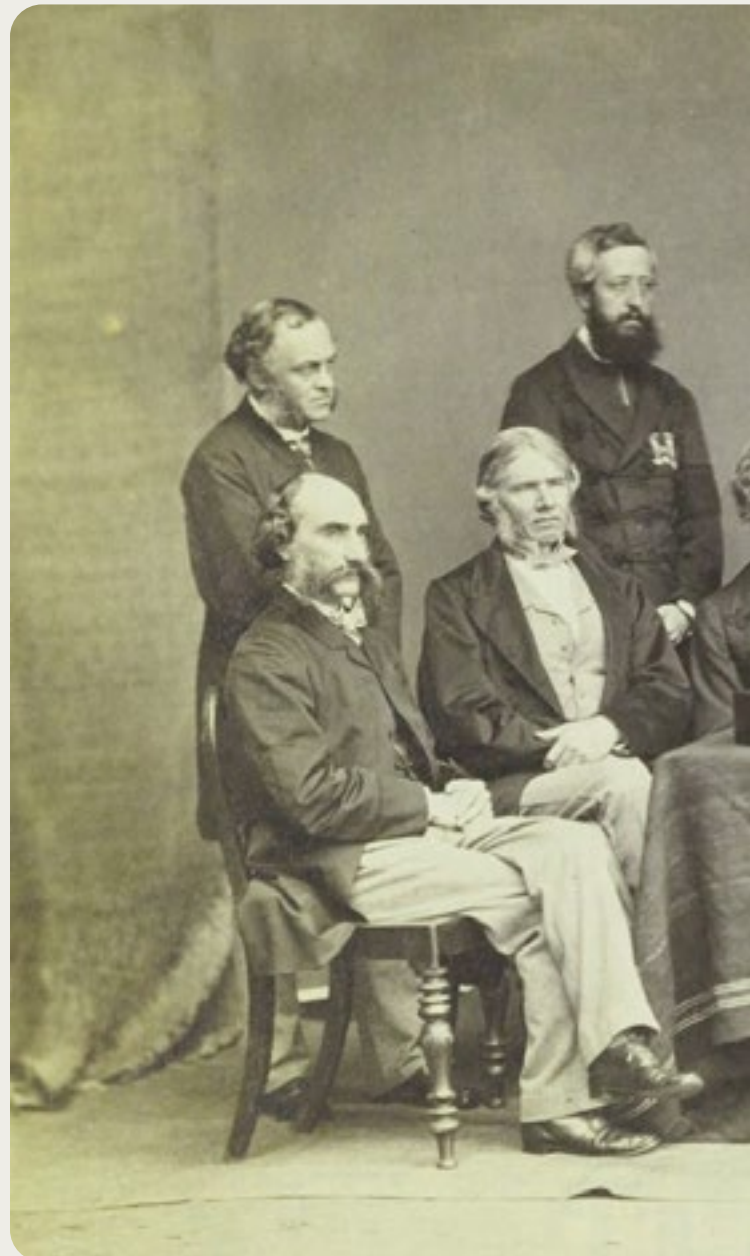
است. در این زمینه اشاره به برخی عبارات ویسکانت فالکلند که می‌توان او را صادق‌ترین قهرمان جنگ داخلی انگلستان دانست، شایسته و دارای موضوعیت است: «آن هنگام که وقوع تغییر ضروری نیست، واجب می‌گردد که تغییر واقع نشود و به‌بیان ساده، بی‌دلیل برای خود دردسرتراشی نباید کرد.» گرچه محافظه‌کاران اعم از برک و دیگران با اصل تغییر مخالف نبودند. دلیل ندارد که به صداقت گفته برک در این عبارات مشهورش تردید کنیم: «اگر دولت، سازوکاری برای تغییر نداشته باشد سازوکاری برای بقا ندارد.» می‌دانیم که او به انقلاب شکوهمند انگلستان در سال ۱۶۸۸ عشق می‌ورزید و همدلی‌اش با مستعمره‌نشین‌های آمریکا عمدتاً به‌دلیل توجه آن‌ها به بسط و پروراندن سنت انگلیسی بود. آنچه برک و اخلاف او مخالفش بودند «شور نوآوری»- به‌تعبیر خود او- بود. به‌عبارت دیگر، شیفتگی و شوریدگی بی‌پهوده به تغییر



همچون داستایوفسکی ظهور و بازتاب پیدا کرد. داستایوفسکی سخت به «قانون اساسی تاریخی» غیرقابل‌تغییر و مقدّسی اعتقاد داشت که از روسیه غیرقابل‌تفکیک بوده و با رویکرد انتقادی مداوم به ارزش‌های غربی نوشته شده باشد؛ نگاه و رویکردی که تا به امروز موضوعیت دارد. آمریکایی‌ها قصد داشتند شهرهای آبادی همچون نیویورک و فیلادلفیا را رها کنند و به باتلاق‌ها و برهوت‌های مریلند بروند و در آنجا از هیچ، پایتختی برای این کشور جدید برپا کنند. دومستر چنین عملی را باعث خنده می‌دانست و آن را خوار می‌شمرد و بر این نظر بود که چنین کاری، طرحی گذرا است. پیش از آنکه شتابزده دومستر را متهم کنیم به اینکه گویا خبر از غیب

در این عبارات، توجّه و نگاهی به قانون اساسی آمریکا داشت. او بدون آنکه به چاه تناقض‌گویی بلغزد، به ستایش آن می‌پرداخت و به فال نیکش می‌گرفت. اما نکته بسیار مهم آن است که به عقیده وی، قانون اساسی واقعی در آمریکا آنچه روی کاغذ نوشته شده نیست و نخواهد بود بلکه مجموعه رسوم و سنت‌هایی است که در طی دو سده تأسیس مملکت آمریکا شکل گرفته بودند. او بر این اعتقاد بود که میان چیزی که قانون اساسی کاغذی می‌گفت و نمی‌گفت و سنت‌هایی که انگلیسی‌ها با تکیه بر آن انگلستانی شکوهمند و جدید در ماساچوست و پیرامون آن ساخته بودند، مشابهت حیرت‌انگیزی وجود داشت. عقیده برک به ضرورت تدوین قانون اساسی حقیقی برای مردم، همگی مردم، در سده نوزدهم به یکی از نیرومندترین مفاهیم تبدیل شد و در مطالعات متعدّد در مورد قانون اساسی انگلستان فرانسه و آلمان و جالب‌تر از آن در آثار روس‌هایی

لازم به ذکر است که نگرش محافظه‌کاران به سنت چنین نبود که بایستی هر انگاره یا هر چیز موروثی از گذشته را پاس داشت. فلسفه سنت مداری نیز به سان دیگر فلسفه‌های مشابه، گرایش به گزینش دارد. سنت‌ها قاعدتاً ریشه در گذشته دارند اما این ویژگی برای صیانت از آن‌ها کافی نیست، بلکه سنت‌ها باید فی‌نفسه مطلوب هم باشند؛ سنت‌ها زنجیره پیوند ما به گذشته‌اند



می‌دهد، بهتر است به یاد بیاوریم که او سنت‌گرا-جامعه‌شناس بود. تاریخچه شهر واشنگتن دی‌سی، به نوبت و به تنوَاب، رقت‌بار و پرشکوه بوده است. تقلای بی‌پایان این شهر برای کسب هویت و احساس حقارت مداوم آن در مقایسه خود با نیویورک، لندن و پاریس شاهد معتبری برای برک، دومستر و درستی نظرات آن‌ها در مورد قوانین اساسی و پایتخت‌ها است. باید گفت که تکریم آداب و رسوم کهن و سنتی توسط محافظه‌کاران دلیل دیگری نیز دارد: ساختار یا روش زندگی هر قدر که کهن باشد باز می‌تواند کارکردی مستمر و حیاتی داشته باشد و انسان‌ها به لحاظ روان‌شناختی و جامعه‌شناختی قادرند از آن منتفع گردند. قدرمسلّم، چنین نگرشی در مواضع عمده محافظه‌کاران در قبال لوایح اصلاحی لیبرالی در سده نوزدهم و بیستم جریان داشته است. «شهرهای نماینده‌دار» که غرق در فساد بوده و علناً نشانی از کهنه‌گرایی بودند و مجلس اعیان که به نظر می‌آمد به جهت کاهش اختیاراتش توسط لیبرال‌ها عاجز شده بود، از توانایی لازم در راستای ایجاد سودمندی برای جامعه و همبستگی اجتماعی، برخوردار نبودند. آن زمان که برک می‌نگاشت «ماهیت انسان پیچیده است و غایات جامعه نیز بی‌نهایت پیچیده‌اند، بنابراین آیا می‌توان برای قدرت سرشت یا سامان ساده‌ای یافت که با پیچیدگی ماهیت انسان و امور انسانی تناسب داشته باشد؟» همین مسئله را پیش چشم داشت. جایگاه



تاریخ برای محافظه کاران به چیزی همچون جایگاه گزینش طبیعی برای زیست‌شناسان تکاملی شباهت دارد. به اعتقاد این زیست‌شناسان، هیچ انسانی قدرت تصمیم‌گیری در این باره را نداشته و ندارد که جزو گونه انسان باشد یا نباشد بلکه این امر تابع فرایند گزینش از طریق تصادف و آزمون و خطای مکرر بوده است. شکوهمندی جهان زیست‌شناختی نیز نشئت گرفته از همین جاست. در گزینش تکاملی، حکمتی ژرف و بسیار برتر از هر نوع حکمت قابل‌تصور برای آدمی وجود دارد و تلاش موجودات زنده برای انجام کاری فراتر از این فرایندهای طبیعی تغییر و تکوین، مضحک است و بی‌ثمر. حال این پرسش پدیدار می‌شود که آیا کوشش‌های آدمیان برای انجام کاری فراتر از فرایندهای مشابه در تاریخ بشر نیز مضحک و بی‌ثمر است؟

**باید گفت که تکریم
آداب و رسوم کهن
و سنتی توسط
محافظه‌کاران دلیل
دیگری نیز دارد:**
**ساختار یا روش زندگی
هر قدر که کهن باشد
باز می‌تواند کارکردی
مستمر و حیاتی داشته
باشد و انسان‌ها
به لحاظ روان‌شناختی و
جامعه‌شناختی قادرند
از آن منتفع گردند**

ذهنی و جسمی افراد از بدو تولد متفاوت است، لذا تلاش برای جبران این تفاوت‌ها از طریق دولت و قانون، صرفاً باعث بی‌اثر کردن آن دسته آزادی‌هایی می‌شود که دولت و قانون آن‌ها را تضمین کرده‌اند، خاصه آزادی‌های توانمندترین و باهوش‌ترین افراد جامعه دچار چنین خسروانی می‌گردد. عموم محافظه‌کاران اعم از برک و سایرین، همواره چنین نگرشی به مناسبت میان آزادی و برابری داشته‌اند. دلیل نكوش انقلاب فرانسه توسط برک و تمایزی که میان آن و انقلاب آمریکا می‌گذاشت، مربوط به این باور بود که این دو انقلاب در خصوص آزادی و برابری، موضعی کاملاً متفاوت دارند. به عقیده برک، انگیزه انقلاب آمریکا آزادی بود و بس. آزادی از یوغ بریتانیا از طریق تدوین قانون اساسی، آزادی انسان‌ها از حاکمیت دولتی که قصد داشت اراده

خویش را به‌صورت نامشروع به آنان تحمیل کرده و حقوق ذاتی آنان را پایمال کند. اما از نظر او انقلاب فرانسه از همان ابتدا برای ملت را به دو ارزش غالب مبذل ساخت تا از رهگذر آن‌ها بتواند کل جامعه را به چنگ گرفته و بتواند آن‌ها را به‌وسیله‌ای برای اعمال استبداد و خودکامگی و انهدام شرایط اجتماعی و اخلاقی تحقق آزادی شهروندان تبدیل کند.

از نظرگاه برک، انقلاب فرانسه، اعلامیه حقوق بشر و شهروند، تدوین قوانین اساسی متوالی و انواع قوانین دیگر در آن انقلاب، عملی بی‌سابقه و شنیع برای تبدیل هسته مفهوم آزادی از فرد به مردم بود. شعار انقلاب فرانسه در مورد مردم حول دو لفظ یگانه و یکپارچه می‌چرخید. یک چنین شعاری، باعث انسداد چارچوب سیاست‌ورزی شده و راه ورود افراد توانمند به آن را می‌بست. به عقیده برک، آزادی مورد ستایش ژاکوبین‌ها اساساً عبارت بود از آزادی مردم به‌منزله اجتماع ملی برای حمله به گروه‌هایی که خواهان تحدید یا تعدیل این اجتماع یکپارچه بودند. هدف اولیّه حمله هم اشراف و سلطنت‌طلبان بودند. بدین ترتیب، حد‌اعلی آزادی، «آزادی از...» یا آزادی منفی نبود بلکه آزادی مثبت یا «آزادی برای...» دانسته می‌شد. به‌عبارت دیگر، آزادی برای مشارکت در اجتماع یا تحقق اهدافی ورای اهداف خود شخص. روسو در قرارداد اجتماعی چنین نگرش انقلابی‌ای از آزادی داشت. او در تمام آثارش با شور و شوق فراوان درباره آن سخن می‌راند و می‌گفت اگرچه انسان آزاد به دنیا آمده اما همه‌جا در غل و زنجیر است. او از انقلابیون و اصلاح‌گران آینده می‌خواست که این زنجیر را از پای انسان بگسلند؛ هرچند پیام او طنینی نامشهود اما نیرومند یافت. آزادی حقیقی، مترادف شد با تسلیم کامل فرد و تمام متعلقات از جمله، حقوقش به پیشگاه اجتماع مطلق. لذا از روسو تا لنین شاهد

آیا اقدامات آدمیان برای تأسیس جامعه‌ای نو و ماهیت انسانی جدید در فرانسه ۱۷۸۹ و روسیه ۱۹۱۷ بی‌ثمر و فاجعه‌بار نبود؟ نظریه تاریخ محافظه‌کاری پرسش‌هایی از این‌سرخ دارد. جان مورلی براین نظر است که فلسفه زندگی محافظه‌کارانه به این می‌ماند که کسی با رخسار زرد بگوید «شاید اوضاع بهتر بشود» سپس لرزه به جانش بیفتد و با ایمان راسخ بگوید «البته شاید هم بسیار بدتر». چنین تشبیهی شاید بهره‌ای از حقیقت داشته باشد ولیکن نه چندان زیاد. چیزی وجود نداشت که ذهن و جسم محافظه‌کاران بزرگی چون برک، دیزرائیلی، چرچیل و دوگل را به لرزه بیندازد. ماکس پلانک که یکی از معدود فیزیکدان‌های بزرگ‌جسور و نوآور بود، هرگز از چیزهای جدید و نامشخص به لرزه نمی‌افتاد. او گذشته را عزیز می‌داشت و همواره بر این نظر اصرار می‌کرد که آبشخور نظریه‌اش هم فیزیک قدیمی و سنتی است و هم فیزیک معاصر. تی.اس. الیوت در مقاله «سنت و ذوق فردی» بر این باور است که فرم و تخیل شاعرانه به یک اندازه، سنت‌گرا و انقلابی است؛ بدون مساعدت سنت برگزیده، ذوق فردی آب در هاون کوبیدن است و کاری از پیش نمی‌برد.

«آزادی» و «برابری» یکی دیگر از مسائل مورد بحث محافظه‌کاران است. چنان‌که می‌توان گفت، بنیادی‌ترین اصل فلسفه محافظه‌کاری عبارت است از وجود تضاد ذاتی و مطلق میان آزادی و برابری. ریشه چنین تضادی نیز به تقابل اهداف این دو ارزش باز می‌گردد. هدف بنیادین آزادی، صیانت از مالکیت فردی و خانوادگی است و مالکیت در کلیت به‌معنای دارایی‌های مادی و غیرمادی تعریف می‌شود. اما در مقابل، هدف ذاتی برابری عبارت است از نوعی بازتوزیع یا همگون‌سازی آن دسته از ارزش‌های مادی و غیرمادی جامعه که بر خورداری از آن‌ها به‌صورت برابر نیست. توان

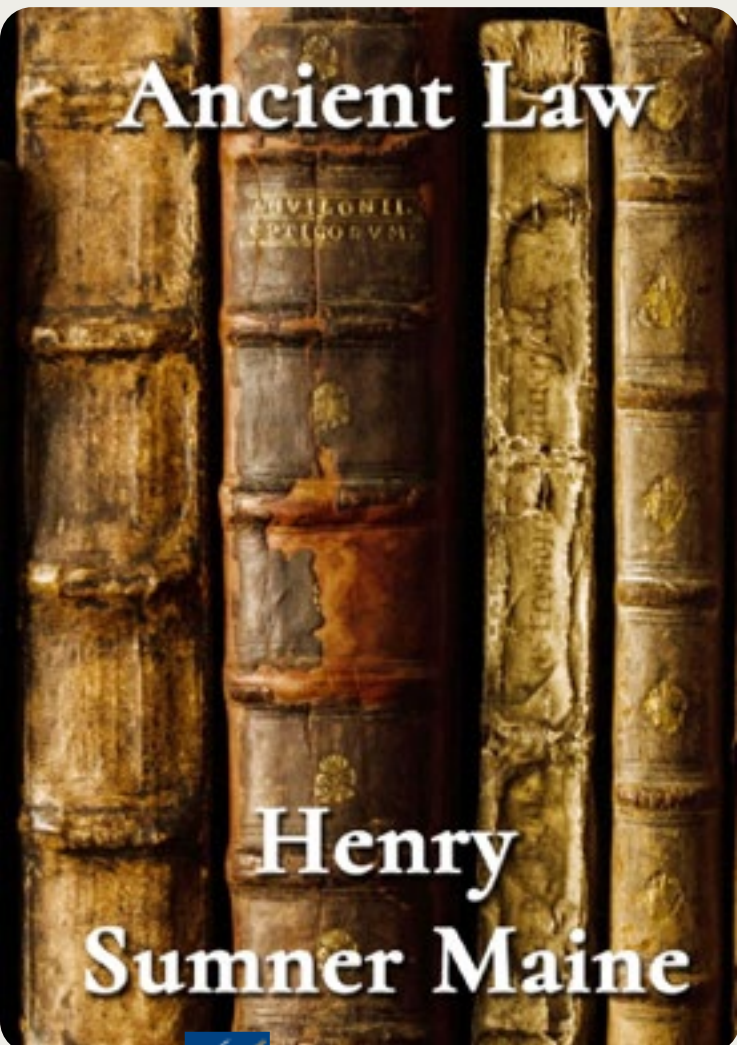


دلالت بر تقویت لوازم آزادی افراد دارد. اگر دولت مرکزی به حقوق گروه‌هایی مانند خانواده، محله‌ها و استان‌ها تجاوز کرده و به نمایندگی از جانب افراد آن‌ها را محروم از حقوق طبیعی‌شان بگرداند، آزادی فردی چندی نخواهد پایید و معدوم خواهد گشت. همگی محافظه‌کاران و از همه صریح‌تر، توکویل بر این باور بودند که انجمن‌های واسطه‌ای هم از این جهت که بستر رشد و مشارکت افراد هستند و هم از این حیث که در برابر قدرت دولت ایستادگی می‌کنند، از اهمیت بسزایی برخوردارند. به‌باور توکویل وجود این انجمن‌ها، به‌ویژه در دموکراسی‌ها ضروری است زیرا حیات آن‌ها و وفاداری اعضا به آن‌ها باعث تعدیل قدرت مسحورکننده دولت سوسیال دموکرات و مسلک برابری آن می‌شود. تأکید محافظه‌کاری بر گروه‌هایی مانند خانواده، کلیسا و اجتماع محلی، در واقع، تأکید بر نقش‌های اجتماعی متعدّد و ضروری آن‌ها است. به همین خاطر بود که محافظه‌کاران چندان حمایتی از جنبش‌های به اصطلاح آزادی بخش سده بیستم نکردند. با عطف توجه به هول و هراس از توده‌ها، خطر گسست پیوندهای اجتماعی و اتمیزه شدن آن‌ها، شیوع نیهیلیسم در بستر جامعه و فرهنگ، در نتیجه، لذت‌جویی فردی و فروپاشی اجتماع‌های سنتی توسط دولت و اقتصاد، جای

روندی هستیم که آزادی حقیقی را اساساً از دریچه جمع‌گرایی یا اشتراکی می‌نگرد. محافظه‌کارها پیوسته به ذم و نکوهش چنین رویکردی پرداخته‌اند و آن را عملی خطرآفرین می‌دانند. الکسی دُ توکویل می‌گفت قدرت، قدرت است و فرقی نمی‌کند یک نفر آن را در دست داشته باشد، یک فرقه یا کل مردم. در تمامی این حالات، قدرت همچنان موضوعیت دارد و لذا دارای زور است. این تلقی محافظه‌کارانه از قدرت که برک برای نخستین بار آن را مطرح کرد و سپس به‌طور مستقیم بر دومستر و بونالد تأثیر گذاشت، به نگرشی مرسوم در تحلیل سرشت بالقوه استبدادی حکومت مردمی مبدل گردید. در این میان تصویری دل‌فریب وجود داشت و بسیاری می‌پنداشتند که بسط بنیان قدرت، به‌صورت خودکار، از اعمال قدرت خواهد کاست زیرا مردم علیه خود، استبداد را جاری نخواهند کرد اما محافظه‌کاران اعتقاد داشتند این تصوّر به نوع جدیدی از استبداد می‌انجامد که به‌موجب آن کل مردم یا اکثریت، اراده استبدادی خود را بر اقلیت‌ها، نخبگان نوآور و سایر گروه‌های کوچک جامعه تحمیل خواهند کرد. یک محافظه‌کار، تلقی روسویی-ژاکوبینی از آزادی را با این سخن به ریشخند گرفته است: «صبح‌ها که شهروند به آینه می‌نگرد تا صورت خود را بتراشد، یک مستبد ده میلیون نفره می‌بیند و یک برده کامل».

چنان‌که مشهور است، محافظه‌کاران دلبستگی بسیاری به اجتماع‌ها و گروه‌های اجتماعی میانی در نظم اجتماعی دارند: این اجتماع‌ها و گروه‌ها، نقش میانجی میان فرد و قدرت سیاسی فراگیر را دارند. باید گفت که چنین دیدگاهی ذیل نظریه اقتدار قرار می‌گیرد. همچنین باید متذکر شد که تأکید بر گروه‌های واسط، تبدیل به بنیانی در نگاه محافظه‌کارانه در رابطه با آزادی گردید. برک و توکویل قربانی اصلی انقلاب در فرانسه را نه افراد انتزاعی، بلکه گروه‌های متشکل از افراد طبقات، اجتماع‌ها، اصناف و انجمن‌ها می‌دانستند. برک به‌طور مکرر، نقض حقوق گروهی و اشتراکی فرانسویان توسط ژاکوبین‌ها را مورد اشاره قرار می‌داد؛ حقوقی همچون حقوق خویشاوندی، مذهبی، اقتصادی و حقوق سایر گروه‌ها. دفاع محافظه‌کاری از گروه‌ها در برابر حاکمیت، خود متضمّن صورتی از تکثّرگرایی بود که در اواخر سده نوزدهم به یکی از ذی‌نفوذترین فلسفه‌ها تبدیل شد. تکثّرگرایی و همچنین سندیکالیسم در دوره‌های گوناگون و در قالب آرای محافظه‌کارانه، لیبرال و رادیکال پا به عرصه گذاشتند که آنارشیزم پرودونی، بعدها آنارشیزم کروپوتکین، لیبرالیسم استوارت میل و محافظه‌کاری هگل، توکویل و تن، جلوه‌هایی از آن بود. مخرج مشترک آن‌ها عبارت بود از تقابل با آرای روسو و ژاکوبین‌ها.

نکته مهمی در اینجا وجود دارد و آن اینکه مدعیات گروه‌های واسط در خصوص حقوق اعضای خود، نه به‌معنای استبداد بلکه





The Reformers' Attack on the Old Rotten Tree; or, the Foul Nests of the Cormorants in Danger. Published by C. King, Chiswick Lane.

و بیگانگی دانسته یا دست کم بیم آن را دارند. از دید محافظه کارانی چون برک، داوسون، ایوت و کرک، اتهام اصلی لیبرالیسم آن است که همچون «بز یهودا»^۲ به هموارسازی و تسهیل مسیر برای توتالیترایسم اقدام می کند. آنان بر این اعتقادند که لیبرالیسم با ترغیب مداوم انسان‌ها به رهایی از نقش‌ها و مراجع سنتی جامعه، ساختار اجتماعی را مستهلک کرده، شکل‌گیری جمع‌های توده‌ای را تسهیل می کند و آن‌ها را به‌جانب اربابان توتالیتر و چشم به راه چنین وضعی هدایت می نماید. ایوت می نویسد: «لیبرالیسم با نابودی رسوم اجتماعی مردم، نابودی وجدان جمعی طبیعی آن‌ها و تجزیه آن به عناصر فردی، مسیر نفی خودش را تسهیل می گرداند.» کریستوفر داوسون در اوج قدرت موسولینی مدعی شد که فاشیسم ایتالیایی اساساً محصول لیبرالیسم مدرن است.

در سنت محافظه کاری، برابری اصلاً محبوب‌تر از آزادی فردی در تفکر لیبرالی نیست. الگوی

نکته مهمی در اینجا وجود دارد و آن اینکه مدعیات گروه‌های واسط در خصوص حقوق اعضای خود، نه به معنای استبداد بلکه دلالت بر تقویت لوازم آزادی افراد دارد. اگر دولت مرکزی به حقوق گروه‌هایی مانند خانواده، محله‌ها و استان‌ها تجاوز کرده و به نمایندگی از جانب افراد آن‌ها را محروم از حقوق طبیعی شان بگرداند، آزادی فردی چندی نخواهد پایید و معدوم خواهد گشت

تعجبی ندارد که محافظه کاران از بدو شکل‌گیری جنبش‌های فمینیستی در خط مقدم مقاومت در برابر آن‌ها بوده‌اند. محافظه کاران، قائل به ستایش و حرمت زن در مقام مادر، همسر و دختر هستند اما نگاه آن‌ها به زن متفاوت از تلقی لیبرالیسم مدرن از زن و تفکیک او از نقش‌های تاریخی‌اش است. محافظه کاران همین موضع را در قبال دین، آموزش و شهروندی سیاسی نیز دارند. در خصوص شهروندی سیاسی فراموش نکنیم که محافظه کاران تا مدت‌های مدید مخالف با حق رأی زنان و نیز حقوق اقتصادی آنان بودند چرا که بر این نظر بودند حضور زنان در فعالیت‌های انتخاباتی باعث می گردد که ماهیت زنانه آن‌ها زودده شده و نقش‌ها و موضوعات حوزه سیاست زنانه گردد. ذات فنودالیت اخلاق محافظه کاری شاید در هیچ حوزه‌ای آشکارتر از موضع همیشگی محافظه کاری در قبال جنبش‌های آزادی‌بخش جهان مدرن نباشد. لیبرال‌ها این جنبش‌ها را عامل بسط آزادی و آفرینندگی می دانند، حال آنکه محافظه کارها آن‌ها را عامل بی‌ثباتی

فنودالی در رویکرد محافظه کاری به جامعه و دولت مقام ارجمند و



را باید ترغیب کرد و سرزندگی و نیروی نوآوری یهودی‌ها را به نفع جامعه موجود به خدمت گرفت. به‌باور دیزرائیلی، یهودی‌ها تنها در صورتی به رفتارهای رادیکال و هنجارشکن روی خواهند آورد که حقوق ویژه شهروندی آن‌ها، حقوق معطوف به اشرافیت طبیعی آن‌ها، مالکیت و دینشان نفی شود. حرمتی که محافظه‌کاران برای خانواده قائل هستند عمدتاً ریشه در قرابت تاریخی خانواده و مالکیت دارد. به‌طور معمول، خانواده‌ها علاقه‌مندند که فرزندان و دیگر اعضای خانواده تا حد ممکن شرایط مناسب داشته باشند. در قرون وسطا، بر اساس دو قانون ارشدیت سنی و انحصار وراثت، مایملک خانواده به‌صورت کامل و امانی به بزرگ‌ترین پسر منتقل شده و ابداً به فردی خارج از خانواده واگذار نمی‌گردید. این قوانین صراحتاً دلالت بر تکریم خانواده داشتند و خانواده را بهترین ابزار ممکن برای صیانت از پراکندگی و تجزیه‌داری‌ها قلمداد می‌کردند و آن را به‌نوعی، مرکز ثقل جهان می‌دانستند. محافظه‌کاران سرسختانه با لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها جنگیدند تا از تضعیف پیوند خانواده و مالکیت از رهگذر تصویب قوانینی مانند اخذ مالیات و سایر اشکال بازتوزیع جلوگیری کنند. استدلال علیه این شیوه ارث بردن این است که چنین شیوه‌ای باعث برتری ناعادلانه بعضی فرزندان بر دیگر فرزندان به‌جهت تفاوت آن‌ها از لحاظ وراثت می‌شود.

محافظه‌کاران با پیش کشیدن یک پرسش، در مقام پاسخ به این انتقاد بر می‌آیند: حال که ما با برخورداری نابرابر برخی فرزندان به‌دلیل انتقال ژنتیکی و ویژگی‌هایی مانند توانمندی و هوشمندی مخالف نیستیم پس چرا باید با به ارث بردن خصایص فرهنگی و مادی که در طی چندین نسل شکل گرفته‌اند و بخشی از تصوّر ما از خانواده و نیا و گذشتگان هستند مخالفت کنیم؟

فون هایک به ایجاد درباره این دغدغه محافظه‌کاری می‌نویسد:

«با پذیرش این امر که بخشی از شخصیت فرد در خانواده شکل می‌گیرد، در واقع پذیرفته‌ایم که جامعه، توأمان، مرکب از خانواده‌ها و افراد است و انتقال موروثی مدنیت توسط خانواده به فرزندان از یک سو و به ارث بردن ویژگی‌های فیزیکی سودمند از سوی دیگر، به یک میزان در تلاش انسان‌ها جهت بهبود امور واجد اهمیت است.»

جدای از این، به‌طورطبیعی والدین دوست دارند که تا حد ممکن وسایل ترقی و پیشرفت فرزندان خود را فراهم آورند. لذا در جوامعی مانند جوامع سوسیالیستی که به ارث بردن اموال موضوعیت

بلندی دارد. این‌الگو در هیچ‌کجا به‌اندازه نوع نگاه محافظه‌کاری به برابری، همسطح‌سازی یکدستی، زدودن تمایزهای حیاتی و سرشت‌توده‌ای ایجاد برابری در جامعه به‌صورت لجام‌گسیخته و خشونت‌آمیز آشکار نیست.

فئودالیسم، در واقع، گونه‌ای سیاست الهیات ناظر به زنجیره هستی است. بدین‌سان، نابرابری در کارکردها، نقش‌ها و قدرت افراد در نظم اجتماعی همان قدری ضروری است که در خانواده ضرورت دارد. شکسپیر عبارات مشهوری در باره یکدست‌سازی مراتب و منزلت‌ها دارد: «منزلت‌ها و شأن و مقام را نابود کنید، سازها را ناکوک کنید و سپس گوش بسپارید، چیزی نخواهید شنید مگر اصوات مشوش و ناموزون.» تمام محافظه‌کاران در این خصوص چنین می‌اندیشند. تمایزهای اجتماعی، سلسله‌مراتب و اجماع کارکردی نه مکانیکی، به همان اندازه برای آزادی جنبه حیاتی دارند که برای نظم هسته فلسفه محافظه‌کاری. در بحث آزادی و برابری، سوسیالیست‌ها برابری را بنیادی‌تر از آزادی می‌دانند. لیبرال‌ها نیز روزبه‌روز بیشتر به این سو میل می‌یابند. اما به‌استثنای نوعی برابری حقوقی و قانونی که از قبل در انگلستان برقرار بود، محافظه‌کاران در سده هفدهم، اکثر انواع برابری یا به‌عبارت دقیق‌تر، اکثر سازوکارهای نیل به برابری را تهدید آزادی‌های فردی و گروهی می‌دانستند. ایشان بر این نظر بودند که این آزادی‌ها را نمی‌توان از تمایزها و تنوع‌های ذاتی و فرصت‌های ناپایداری که

مساوات‌طلبان به دنبال ایجاد آن‌ها هستند، تفکیک کرد. برک عبارت مشهوری دارد که می‌گوید: «کسانی که خواهان همسطح‌سازی هستند، هرگز برابری را تحقق نمی‌بخشند». او به‌خوبی بر اهمیت وجود بسترهای عمودی و افقی برای تحرک فردی در جامعه نوآور و مولد واقف بود. «دریغا و افسوس بر حال کشوری که جنون آسا و بی‌پروا از به خدمت گرفتن استعدادها و فضایل عموم مردم سرباز زند.» باید مسیرهایی وجود داشته باشد تا افراد از آن طریق خود را از مراتب پایین به بالا برسانند. البته و بدون شک، «طی کردن این مسیر سهل و راحت نخواهد بود، شایسته‌ترین افراد با نادرترین قابلیت‌ها نیز باید از آزمون‌ها سربلند بیرون بیایند.»

دیزرائیلی در رمان کابینگزبی خطاب به دوستان یهودی خود نوشت که با نظر به تاریخ یهودی‌ها، مفهوم برابری برای آن‌ها تبعات سخت و رنج‌آوری خواهد داشت زیرا آن‌ها نسبت به دین، مالکیت و اشرافیت طبیعی سخت متعصب‌اند. دولت‌مردان باید به این نکته توجه داشته باشند که چنین تعصبی نسبت به برخورداری از نژاد بزرگ و باشکوه

آیا اقدامات آدمیان
برای تأسیس جامعه‌ای
نو و ماهیت انسانی
جدید در فرانسه ۱۷۸۹
و روسیه ۱۹۱۷ بی‌ثمر و
فاجعه‌بار نبود؟ نظریه
تاریخ محافظه‌کاری
پرسش‌هایی از این سنخ
دارد. جان مورلی بر این
نظر است که فلسفه
زندگی محافظه‌کارانه
به این می‌ماند که کسی
با رخسار زرد بگوید
«شاید اوضاع بهتر
بشود» سپس لرزه به
جانش بیفتد و با ایمان
راسخ بگوید «البته شاید
هم بسیار بدتر»



هنگام استیلای پول، زمانه تغییر کرد و قاعدتاً اشراف نیز تغییر کردند». البته کارلایل به بازگشت اشرافیت نیمه‌فئودالی سده هجدهم انگلستان باور نداشت بلکه از ترمیم قلب و ضمیر انسان سخن می‌گفت. با این همه، شیوه نگرش او به جهان مدرن، با محافظه‌کاری ناب که همانا محافظه‌کاری برکی است در یک راستا می‌باشد. گفتنی است که محافظه‌کاران بالقوگی‌های قانون رسمی و مصوب را در برقراری همسطحی و مساوات می‌پذیرفتند. الی‌هالوی، مورخ و فیلسوف فرانسوی، می‌نویسد: «می‌توان بیان داشت که همه قوانین ماهیتاً ناظر به برابری و فرد هستند. [قوانین] همه افراد را برابر می‌دانند و به دنبال ایجاد شرایط عادلانه برای تمامی آن‌ها هستند.» با این حال، قانون به‌طور عمده باعث و بانی انهدام سنت است و نه سازنده آن.

مخالفت محافظه‌کاران با موضوع بازتوزیع، پرداخت مقرری‌های ویژه در قالب برنامه‌های اجتماعی و تبعیض وارونه^۲، ریشه در اعتقاد آن‌ها به آثار ویرانگر این برنامه‌ها بر تنوع و تکثر موجود در جامعه و شاید بیش از آن بر سلسله‌مراتب جامعه، در بلندمدت دارد. لازم به ذکر است که قانون هرگز

**لازم به ذکر است
که قانون هرگز
سلسله‌مراتب‌ها را
از میان نمی‌برد.
جوامع سوسیالیستی
به ویژه شوروی شاهد
این مدعا است که
سلسله‌مراتب‌ها
به هیچ وجه نیست و
نابود نمی‌گردد بلکه
تنها پایه‌های قدرت و
ثروت طبقات است که
تغییر کرده و دگرگون
می‌شود. از این روی،
بر اساس شواهد روشن
می‌توان گفت آنچه
نابود می‌شود عبارت
است از تنوع فرهنگی،
اجتماعی، روان‌شناختی
و اجتماعی -
زیست‌بومی انسان‌ها در
اثر بازتوزیع شدید**

سلسله‌مراتب‌ها را از میان نمی‌برد. جوامع سوسیالیستی به ویژه

ندارد، جهد و تلاش والدین برای دستیابی فرزندان به بهترین مشاغل، در مجموع هزینه‌ای بیشتر از انتقال کامل مایملک خانواده به فرزندان بر جامعه دارد. بنا به نظر تی.اس. الیوت امروزه والدین در رقابتی که غالباً ردیلا نه است، می‌کوشند فرزندان را به بهترین مدارس و دانشگاه‌ها بفرستند. این رقابت، فارغ از آسیبی که به فرزندان و نظام آموزشی می‌زند جامعه را ناگزیر می‌کند که به نحوی جنون‌آمیز در پی راه‌حلی به‌منظور ترمیم آسیب وارده بر منزلت‌ها و جایگاه‌های دیرین و مشروعی باشند که در نظم اجتماعی وجود داشتند. این کارلایل است که پیش از هایک و الیوت به این نگرش محافظه‌کاران اشاره کرده است. به اعتقاد او، سوای اینکه این عقیده را قبول کرده یا رد کنیم، انسان دارای صفات برتر است و سلسله‌مراتبی ثابت وجود دارد که فراتر از او می‌باشد و پله‌پله تا ملکوت و خداوند امتداد می‌یابد. کارلایل اعتقاد دارد که آفریدگار، جهان را بر پایه قاعده و نظم آفریده است و این جهان بی‌نظم نیست. کارلایل می‌گوید پیش از اینکه پول به تنها رشته پیوند انسان‌ها به یکدیگر تبدیل شود طبقات پایین کسانی را داشتند که کمابیش به صورت طبیعی، به آن‌ها به دیده احترام می‌نگریستند و می‌توانستند آن‌ها را پناه خود قرار دهند. اما «از»



برابری همواره گرفتار تبعیض خواهند بود. ترمیم این امر چهار پیامد دارد. نخست، رنج و دشواری کسانی که علایق و سلايق خاص دارند؛ دوم، زیان جامعه در نتیجه محرومیت از تلاش این افراد برای برآوردن نیازهای خاص خود؛ سوم زیان جامعه در نتیجه نابودی شیوه‌های متنوع زندگی که محصول و نتیجه کوشش ثمربخش این افراد برای ارضای خواسته‌های ویژه خود هستند؛ و چهارم، زیان جامعه در نتیجه محرومیت از مشاغل و فعالیت‌هایی که تقاضای خاص این افراد را پاسخ می‌دهند.

هیچ‌یک از محافظه‌کارانی که در دو سده گذشته درباره «همسطح‌سازی»، «همگونی توده‌ها» و «عقیم‌سازی نظام منزلت‌ها و موقعیت‌ها» در جامعه دموکراتیک نوشته‌اند نتوانسته‌اند به اندازه توکویل حق مطلب را ادا کنند. او در دموکراسی در آمریکا گرچه تظاهر به نوعی بی‌اعتنایی و بی‌طرفی خداگونه می‌کند اما در واقعیت هرگز چنین نبود. شاهد این مدعا نیز کتاب خاطرات اوست. او در این کتاب از مشارکت خود در انقلاب ۱۸۴۸ در پاریس می‌نویسد و فاش می‌گوید که از آن نوع برابری که به صورت امیال عداوت‌آلود و آزمندانه در ذهن انسان‌ها می‌نشیند و بذر انقلاب‌های آتی را می‌کارد، منجر است. تعجب‌آور است که در کتاب دموکراسی در آمریکا، ما با نویسنده‌ای مواجهیم که به کرات و با صراحت تمام به دفاع از برابری مشغول است و پس از ستایش ظاهری آن به شدت به بدبینی و وا همه کلی از این مفهوم پرسابقه می‌پیوندد، به ویژه در جلد دوم آن کتاب که قاعدتاً می‌بایست به صورت کتابی مجزا با عنوان برابری منتشر می‌شد. همان الهیات عرفی که در پس پشت مزرعه حیوانات جرج اورول حضور دارد، آشکارا در کتاب توکویل نیز می‌یابیم؛ گرچه در قالبی مغلق و غامض اما با همان قدرت و صلابت.

شوروی شاهد این مدعا است که سلسله مراتب‌ها به هیچ‌وجه نیست و نابود نمی‌گردد بلکه تنها پایه‌های قدرت و ثروت طبقات است که تغییر کرده و دگرگون می‌شود. از این روی، بر اساس شواهد روشن می‌توان گفت آنچه نابود می‌شود عبارت است از تنوع فرهنگی، اجتماعی، روان‌شناختی و اجتماعی-زیست‌بومی انسان‌ها در اثر بازتوزیع شدید.

ژوژنل در این باره در کتاب اخلاق بازتوزیع می‌نویسد: «من به‌شخصه و بی‌هیچ ملال خاطر، نابودی بسیاری از مشاغل و فعالیت‌هایی را که در خدمت ثروتمندان هستند می‌پذیرم؛ اما بی‌تردید کسی قادر نخواهد بود با خیال راحت، نابودی مشاغل و فعالیت‌هایی را که مشتری محصولاتشان طبقاتی هستند و درآمد خالصشان بیش از ۵۰۰ دلار است (طبقه متوسط رو به بالا) بپذیرد، زیرا در این صورت تولید تمام کالاهای باکیفیت متوقف خواهد شد.

مهارت‌هایی که برای تولید چنین کالاهایی ضروری هستند، از بین خواهند رفت و مسیر برآوردن علایق و سلايق خاصی که به دنبال این نوع کالاها هستند، مسدود خواهد شد. قربانی اصلی این روند محصولات هنری و فکری است. اگر علایق و سلايق خاص نابود شوند، دیگر چه کسی تابلوی نقاشی خواهد خرید؟ اگر کسی به کتاب‌های سطحی و بازاری علاقه نداشته باشد، در آن صورت چه کتابی خواهد خرید؟».

پیامدها و تالی‌های دیگر این مسئله چه چیزهایی هستند؟ «اگر مسیر برآوردن علایق و سلايقی که مشابه به علایق عموم مردم نیستند مسدود شود و کسانی که سلايق خاص دارند، نتوانند با افزایش درآمد خود خساراتی را که در اثر سیاست‌های بازتوزیعی متحمل شده‌اند را جبران کنند، آنگاه باید گفت که آنان به نام

پی‌نوشت‌ها

۱. شهرهای نماینده‌دار (rotten boroughs): در اصل به شهرها و مناطقی گفته می‌شد که گرچه جمعیت آن‌ها از حد مجاز برای داشتن نماینده در مجلس عوام کمتر بود اما مجاز به انتخاب نماینده بودند. افراد متنوع با اعمال نفوذ بر نظام انتخاباتی انگلستان، مجوز تبدیل برخی حوزه‌های انتخاباتی به شهر نماینده‌دار را می‌گرفتند و نمایندگان مطلوب خود را راهی پارلمان می‌کردند. در انتخابات سال ۱۸۳۱ از ۴۰۶ نماینده، ۱۵۲ نفر نماینده حوزه‌هایی با کمتر از ۱۰۰ نفر جمعیت و ۸۸ نفر نماینده حوزه‌هایی با کمتر از پنجاه نفر جمعیت بودند. تا پیش از اصلاح نظام انتخاباتی در سال ۱۸۳۲ وضعیت به همین صورت بود.
۲. اصطلاح «بزیهودا» اشاره دارد به بز تربیت‌شده دارد که گله را به سوی کشتارگاه می‌برد و خود به طویله باز می‌گردد. این عنوان نیز از نام «یهودا» حواری عیسی نبی گرفته شده که به او خیانت کرده و وی را به سربازان لو داد.
۳. تبعیض وارونه (reverse discrimination): به این معناست عملاً افراد متعلق به گروه‌هایی را که سابقاً محروم بوده‌اند به کار گماریم؛ به زبان، دیگر آن‌هایی که راه و رسم تبعیض وارونه را در پیش می‌گیرند عامدانه متقاضیان را به یک چشم نگاه نمی‌کنند بلکه جانب افرادی را می‌گیرند که متعلق به گروه‌هایی هستند که تبعیض معمولاً متوجه آن‌ها بوده است دلیل چنین فرقی نهادنی میان افراد این است که می‌خواهند با این کار به روند مساوات‌مندان‌تر شدن جامعه سرعت ببخشند، آن هم نه فقط با خلاص شدن از شر بی‌توانی‌های موجود در برخی مشاغل، بلکه علاوه بر آن از راه فراهم کردن سرمشق‌هایی برای جوانان متعلق به گروه‌هایی که سنتاً برخورداریشان کمتر بوده است تا این جوانان از آن‌ها تقلید کنند و ایشان را به دیده احترام بنگرند.





ریشه‌های محافظه‌کاری

تام یاتامور
مترجم: ثریا دادور

اعلامیه‌ای علیه روشنگری بود، با این‌همه، در همان عصر روشنگری، ولوله‌ای در میان نسل جدید اندیشمندان غربی راه انداخت. آرای اندیشمندانی مانند بونالد، دومستر و شاتوبریان در فرانسه، کولریچ و ساوتی در انگلستان، هالر، ساویگنی و هگل در اندیشه آلمانی و خوان دونوسو کورتس و بالمس در اسپانیا، در سرتاسر غرب پیچید و منشأ اثر شد. در آمریکا نیز جان آدامز، الکساندر همیلتون و رندولف روانوک به تقریر دل‌مشغولی‌ها، نگرانی‌ها و راهکارهای خویش پرداختند. جملگی این اندیشمندان در اروپا و آمریکا، به ادموند برک به‌عنوان سلسله‌جنبان و بنیان‌گذار می‌نگریستند و برای وی احترام بسیاری قائل بوده و به تکریم و پاسداشت افکار او می‌پرداختند. برای درک میزان تأثیر تأملات برک بر ذهن انسان غربی باید نقش پررنگ سنت‌گرایی در اصول و ضابطه‌های فکری و عواطف و احساسات را که در قرن هجده در سرتاسر اروپای غربی گسترش یافته بود، مرکوز ذهن بگردانیم. ما به‌طور معمول، نگاه پرشور کسانی که مثل ولتر، دیدرو و هولباخ و امثالهم می‌نوشتند و نظر می‌دادند و قسم به روشنگری یاد می‌کردند را بیشتر می‌پسندیم و به همین خاطر این احتمال زیاد وجود دارد که در زمان بازخوانی تاریخ، این نیروی مخالف و منتقد عقل‌گرایی و فردگرایی که با توش و توان سهمگینی در عصر

محافظه‌کاری تا حوالی سال ۱۸۳۰ در گفتار سیاسی انگلستان آن‌چنان که باید و شاید جلوه و بروزی نداشت. البته که کسی چون ادموند برک در سال ۱۷۹۰ در کتاب تأملاتی بر انقلاب در فرانسه، تخم فلسفی آن را کاشته بود. به‌طور مشخص، محافظه‌کاری مدرن با ادموند برک و واکنش آتشین او به انقلاب فرانسه تنیده شده است. در تاریخ اندیشه ما بسیار به‌ندرت شاهد این هستیم که منظومه‌ای از باورها و اندیشه‌ها تا این اندازه به یک شخص و یک رویداد گره خورده باشد. در دو قرن

برک از همان آغاز مسیر اندیشگانی خویش در انگلستان، به امری تمایل داشت که خود آن را «سنت بزرگ» بریتانیا در تاریخ سیاسی می‌نامید. در ذهن برک، زمینه و شرایط آن اندیشه‌ای که او در کتاب تأملات صورت‌بندی کرده بود، چه در انگلستان و چه در تمام اروپای غربی، وجود داشت

گذشته، مضامین و موتیف‌های محافظه‌کاری عمدتاً تعریض و تحشیه بر همان چیزهایی بوده که برک با ارجاع به فرانسه انقلابی بر قلم آورده است. برک به این نکته وقوف کامل داشت که انقلاب فرانسه اساساً انقلابی اروپایی است و برای تبیین و تحلیل دقیق ماهیت آن باید منتظر

نویسندگان پرشوری مانند بونالد، دومستر و توکویل بود. در آثار برک و این اندیشمندان، رئوس فلسفه تاریخی را می‌بینیم که با جوهی از فلسفه ویگ‌ها یا برخی نوگرایان در تضاد است. در آثار مزبور شاهد تأکید فراوان بر اهمیت فئودالیسم و دیگر نهادهایی همچون خانواده پدرسالار، اجتماع محلی، کلیسا، صنف و منطقه هستیم که در خلال تاریخ تکوین یافته بودند. مواردی که در طی قرون هفدهم و هجدهم در اثر نفوذ فلسفه حقوق طبیعی تقریباً در اندیشه سیاسی اروپا رنگ باخته بودند. هابز، لاک و روسو، جامعه سنتی و گروه‌ها و سنت‌های متعلق به آن را که در طول تاریخ شکل و صورت پذیرفته بودند چندان به رسمیت نمی‌شناختند و کمابیش در ستیزی مداوم با آن‌ها قرار داشتند. به باور ایشان، تنها چیزی که واجد اهمیت بوده و نقش محوری دارد، واقعیت انکارناپذیر فرد بود. در این نگرش جدید، نهادهای مذکور در حاشیه بودند. برک بیش از سایر اندیشمندان، در تغییر این نگاه فرد‌باور نقش داشت. تأملات او به دلیل تقبیح انقلابیون و نظریه‌پردازان حقوق طبیعی که مقدم بر انقلابیون بودند، در تغییر اساسی نگرش‌ها و باورهای موجود در اروپا در مقطع گذر از قرن هجدهم به قرن نوزدهم نقش کلیدی داشت. جوهرة تأملات برک





روشنگری حی و حاضر است را نبینیم. اما با تمام این‌ها باید به این نکته

توجه داشت که در این دوره، کلیسا و انبوه فلاسفه و متکلمان نیز به راست کیشی متمایل بودند و سرسازش چندانی با دین طبیعی و اخلاق طبیعی نداشتند که پس از نهضت حقوق طبیعی سده هفدهم پدیدار شده بود. هر چه اندیشمندان مدافع بر روشنگری مقلد به فیلسوف‌ها، بر حقوق طبیعی بیشتر اصرار می‌ورزیدند، فلاسفه و موثران کلاسیک - که همه ایشان تعلقات دینی داشتند - سنت‌هایی را که در طی هزار سال تثبیت شده و باعث تداوم اروپا شده بودند، گرامی‌تر و ارجمندتر می‌داشتند. علاوه بر کلیسا، اصناف و شهرهای تاریخی سرتاسر اروپای غربی نیز هم‌زمان با رواج بیشتر جهان‌وطن‌گرایی روشنگری، بیش از پیش بر تاریخ‌ها، سنت‌ها، قدیسان، قهرمانان، حکومت‌ها و حرفه‌ها و مشاغل بومی خود توکل می‌جستند. شاعران، موسیقی‌دانان، بازیگران تئاتر، هنرمندان، پیشه‌وران، تحلیل‌گران و وقایع‌نگاران، عوض آنکه در جستجوی آینده و شهرت به‌سمت پایتخت‌های اروپایی هجوم ببرند، در زادگاه خود ماندند و داده‌هایی که اجتماع در اختیار آن‌ها می‌گذاشت را مبنای کار خود قرار دادند. از اواسط قرن هجدهم به این سو، در بسیاری از مناطق آلمان جستجوی گویش‌های بومی، ادبیات عامه، صنعتگران و هنرمندانی که سالیان سال نادیده گرفته می‌شدند و بسیاری از قهرمانان حماسی ادوار گذشته، سربرآوردند و بالانشین شدند. سحر و جادوی قرون وسطا که جان‌های بسیاری را در انگلستان و فرانسه قرن نوزدهم تسخیر کرده بود، در آلمان و اروپای شرقی از سده هجدهم پدیدار شده بود. در آلمان برخلاف پاریس و لندن، هیچ شهری توانایی و نیروی آن را نداشت که قدرت فکری خود را بر کل کشور تحمیل کند. آن اندیشه محلی‌گرایی که آلمان و نظر بخش‌هایی از انگلستان و فرانسه را به خود جلب کرده

درست است که واژه‌های «محافظه‌کار» و «محافظه‌کاری» اشاره به سیاستی دارند که تا حوالی سال ۱۸۳۰ نشانی از آن در غرب وجود نداشت اما جوهره و وجودش مقدم بر ظهور خود این واژه‌ها بود. بدون تردید، اندیشه‌محافظه‌کاری انگلیسی واجد عنصری کهن بود که همواره مورد توجه حکومت پادشاهی و اکثر اشراف قرار داشت



پرداخت. در انگلستان و سایر کشورها او را به دلیل مواضع تندش علیه انقلاب فرانسه به تلون مزاج و بی‌اعتقادی به اصول اخلاقی متهم کردند. در مقابل نظرات او، پیوسته این پرسش را پیش می‌کشیدند که چرا برک مدافع مستعمره‌نشین‌ها در آمریکا هست و از دیگر مردمان جهان که تحت استبداد می‌زیند، حمایت می‌کند اما در قبال تلاش فرانسوی‌ها برای رهایی از یوغ خودکامگی پادشاهی موضع دیگری دارد؟ ویگ‌های انگلستان، از جمله، دوست و هم‌پیمان قدیمی او، چارلز فوکس، عضو مجلس عوام و وزیر امور خارجه، بر سر موضوع انقلاب فرانسه از او فاصله گرفتند. در اینجا مجال پرداختن به تسویه‌حساب دیگران با برک نیست اما به اجمال می‌توان موضع برک را تشریح کرد. مبنای حمایت برک از ایستادگی آمریکایی‌ها، هندی‌ها و ایرلندی‌ها در برابر «قدرت استبدادی» دولت بریتانیا همانی است که در فرانسه بر آن تأکید داشت. در هر یک از این موارد، او از حفظ سنت بومی و تاریخی مردمانی دفاع می‌کرد که مورد تاخت و تاز قدرت بیگانه قرار می‌گرفتند.

بدون فرض استقلال مکفی برای آمریکایی‌ها از برای ظهور و بروز طبیعی استعدادهای بالقوه‌شان هیچ گفت‌وگوی عقلانی درباره آزادی آن‌ها نمی‌توانست شکل گیرد. آمریکایی‌ها، در اصل، همان انگلیسی‌هایی بودند که در خارج از بریتانیا و تحت همان قواعد و آیین‌هایی زندگی می‌کردند که در بریتانیا مرسوم بود. این امر در مورد ایرلند و هندوستان هم صادق بود و به آن‌ها هم تعمیم داده می‌شد. در این دو کشور نیز اخلاقیات بومی مورد حمله قدرت خارجی بود. اما در فرانسه نیروی حمله به اخلاقیات و دولت سنتی، گروهی کوچک از فرانسوی‌ها یعنی ژاکوبن‌ها بودند. برک بیان می‌کرد که اس



جانسون، نسبت او با اصول توری‌ها را نشان دهد: «روز شنبه با دوست شما دکتر جانسون در کلوپ سر جاشوا شام صرف کردیم. روز بسیار خوبی بود زیرا هیچ حرفی از سیاست نزدیم». در گیر و دار سیاست پس از انقلاب شکوهمند در بریتانیا که توری‌ها و ویگ‌ها در برخی موارد در یک صف قرار می‌گرفتند و تا پیش از دوره سر رابرت پیل که حزب محافظه‌کار پوست انداخت و قالب جدید به خود گرفت، میان اصول توری‌ها و ویگ‌ها همپوشانی و همسانی زیادی وجود داشت، با این حال، باید اذعان کرد که محافظه‌کاری بریتانیایی سده نوزدهم عمدتاً ثمره و چکیده آرا و آثار برک بود و نه توری‌ها. استفاده محافظه‌کاران مدرن بریتانیا از واژه «توری» بیش از آنکه حقیقی و ناظر به واقعیت تاریخی باشد، امری تصنعی است. برک به خاطر دعوت از سنت‌گرایان اروپا برای ایستادگی در برابر انقلاب فرانسه، بهای سنگینی در کشورش



و اساس دفاعیاتش از مستعمره‌نشین‌ها در آمریکا و بنیاد موضعش در قبال فرانسه یکی است و آن چیزی نیست مگر آزادی. در فرانسه چندان نسبتی میان تجاوز به آزادی و تبار فرانسوی اقلیت حاکم بر فرانسه وجود نداشت. به‌باور برک، تعرّض و تجاوز ژاکوبین‌ها به تاریخ و سنت فرانسه به تعرّض کمپانی هند شرقی بریتانیا به فرهنگ هندی می‌ماند. در دورهٔ ژاکوبین‌ها فرانسه «کاملاً به کشوری تحت تصرّف» شبیه بود و ایشان با مردم فرانسه «نظیر فاتحان رفتار می‌کردند» و دقیقاً به‌مانند «ارتشی متجاوز» خشونت را علیه آن‌ها روا می‌داشتند. از نظرگاه برک، اهداف ژاکوبین‌ها در فرانسه از خلاف‌آمد مقاصد و غایات مستعمره‌نشین‌های آمریکا بود. مستعمره‌نشین‌ها به‌دنبال آزادی از «قدرتی استبدادی» بودند که به نام برابری دست به هم‌سطح‌سازی می‌زد و تحت‌عنوان رهایی، به ترویج و گسترش نیهیلیسم می‌پرداخت

از جهت عینیت عالمانهٔ پرهیز از لحن خصمانه - چنان‌که بایسته است، مورد تصدیق قرار نگرفته است. توکویل هر چه در تحلیل‌های خود، پیش می‌رود، بیش از پیش به شرح و بسط آرای برک می‌پردازد. توکویل در عبارتی که تداعی‌گر اندیشه و کلام برک است، بیان می‌کند که: «در کل تاریخ ضبط‌شدهٔ انسان، هیچ انقلاب سیاسی‌ای که شباهت با انقلاب فرانسه داشته باشد، سراغ نداریم.» توکویل نیز شورش‌های دینی سابق را شبیه‌ترین رخداد به انقلاب فرانسه می‌داند و بر نقش فعال روشنفکران سیاسی در آن تأکید دارد. یعنی کاملاً برخلاف انقلاب آمریکا.

برک این روشنفکران را «فضلا» خطاب می‌کرد. توکویل نیز همین مضمون را به‌شیوه‌ای طعنه‌آمیز و از برای تبکیت و تصغیر به کار می‌برد و می‌نویسد: «اهل ادب هیچ کاری برای تربیت سیاسی مردم فرانسه نکرده‌اند.»

توکویل از وجه مهم دیگری نیز خُلف برک به حساب می‌آید و وارث بر حق او بود. برک در تأملات چنین می‌نگارد: «بسیاری از نواحی اروپا دچار اغتشاش شده است. از بسیاری نقاط، زمزمه‌های اعتراض و شورش به گوش می‌رسد. تحرّکات پریشان‌گرانه و مزوّرانه‌ای به چشم می‌خورد که لرزه بر پیکر جهان سیاسی خواهد انداخت.» بدین سبب، او انقلاب فرانسه را محدود به فضا و مرزهای فرانسه ندانسته و آن را متوجّه کل اروپا می‌دانست. توکویل نیز در نظر داشت کتاب انقلاب فرانسه و رژیم سابق، جلد نخست کتابی چند جلدی باشد با عنوان «انقلاب اروپایی». توکویل در کتاب انقلاب فرانسه و رژیم سابق، یک فصل را به ماهیت اساساً مذهبی انقلاب فرانسه اختصاص داد و به‌مانند برک، انقلاب فرانسه را عمدتاً دنبالهٔ شورش‌های مذهبی، ویرانگری‌ها و خونریزی‌های دهشتناک اواخر نهضت اصلاح دینی در اروپا لحاظ می‌کرد و با دقّت نظری خاص، انقلاب فرانسه را از خلاف‌آمد و در گسست از انقلاب‌های سیاسی همچون انقلاب ۱۶۸۸ در انگلستان و ۱۷۷۶ در آمریکا معرفی



و به نام مردم، به اعمال قدرت مطلق و قاهرهٔ خود مشغولیت داشت. در مقابل، انقلاب آمریکا در پی آزادی برای انسان‌های زنده و کنونی و رسوم و سنن و آداب آن‌ها بود اما رهبران انقلاب فرانسه بیش از آنکه به انسان‌های زنده و کنونی همچون دهقانان، طبقهٔ متوسط، روحانیون، اشراف و دیگران توجه داشته باشند، در پی انسانی بودند که اعتقاد داشتند با آموزش، اقناع و در صورت لزوم، اجبار و ترور می‌توانند به وجودش بیاورند.

برک معتقد بود سوای از قیام‌هایی که به نام خداوند در زمان نهضت اصلاح دینی صورت پذیرفت، در اروپا هیچ انقلابی تا بدین پایه رستگاری انسان و بازسازی معنوی تمام و کمال او را تقدیس نکرده است.



مسیحیت، اندکی خلط میحث وجود دارد. این اهداف بیش از آنکه با اهداف معتدل و لیبرالی که ریچارد پرایس در سخنرانی خویش در سالن اجتماعات اولد جوری برای انقلاب فرانسه برشمرده و جرقه تألیف تأملات برک را زد همسو باشند، با روبسپیر و سن ژوست در سال ۱۷۹۳ تناسب و موضوعیت داشتند. البته برک به حق، انقلاب فرانسه را بی نظیر می‌دانست و شکلی رازآمیز در آن مشاهده می‌کرد که کل اروپا و حتی آسیا و آفریقا را به وقتش در خواهد نوردید و احتمالاً به جدی‌ترین موضوع اندیشه تمام سده نوزدهم در غرب تبدیل خواهد شد. تا پیش از انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷، توجه اصلی انقلابیون و نیز سنت‌گرایان و محافظه‌کاران کشورهای مختلف به انقلاب فرانسه

معطوف بود و گفتار و سمبولیسم انقلاب فرانسه امری بدیع می‌نمود. انقلاب فرانسه در اعلام مواضع، بیانیه‌های سیاسی، درآمدهای آثار حقوقی، اشعار و شعارهای مهیج و تصاویر گزنده و برانگیزنده‌ای که ژاکوبین‌ها در میدان عمومی فرانسه نمایش می‌دادند، سرآغاز نوعی انقلاب در واژگان بود که تا پیش از آن، نظیرش را تنها در مذاهب تبشیری -

تبلیغی می‌توانیم ببینیم. در هر صورت، تقریباً در کل سده نوزدهم اروپا روشن شد که لحن و گفتار ژاکوبین‌ها با مهارت و بنا بر اقتضائات، بازنویسی و اقتباس می‌شد و آن را می‌توان با نیروی مسیحیت مقایسه کرد و هم‌ردیف دانست، حال

آنکه خطابه‌های مارکسیستی و خطابه‌های لینین و تروتسکی در ۱۹۱۷ غیراصیل و به‌طور عمده اقتباسی بودند. از نظر برک، روسو مهم‌ترین نویسنده انقلاب فرانسه بود.

البته توکویل در صدق سخن برک تردید داشت و اتهام افسون و مسخرسازی اذهان مردم از طریق ایجاد توهمی دل‌فریب و مقاومت‌ناپذیر درباره آزادی، برابری و عدالت مطلق را از روی ژان ژاک روسو برداشت و مسئولیت آن را متوجه «اهل ادب» می‌دانست. با این‌همه، نمی‌توان منکر این مطلب شد که او نیز بر نقش روسو کاملاً وقوف داشت. آن کسی که با شور و بلاغت در کلام و فصاحت در قلم، مردم را خطاب قرار می‌داد که از جانب خدا برگزیده شده‌اند تا یک‌بار برای همیشه، دست و پای خود را از غل و زنجیر برهانند که بود؟

کرد. توکویل نیز کمابیش همچون برک انقلابیون فرانسه را متهم به عدم داشتن تجربه و آگاهی و ایضاً بی‌علاقگی به تاریخ سیاسی، به بیان دقیق‌تر، به اصلاح سیاسی می‌کند و با عباراتی مشابه به گزاره‌های برک می‌نویسد: انقلابیون ما دلبسته گزاره‌های کلی، نظام‌های قضایی ثابت و بی‌روح و مفهوم تقارن و تناسب فضل‌فروشانه بودند. آنان از واقعیات ملموس منجزر بودند. همچنین به‌جای کوشش برای اصلاح وجوه معیوب قانون اساسی، در پی بازسازی نهادها از مسیرهای جدید و ابتکاری بودند و با نوعی شتاب‌زدگی، به بازنویسی کامل آن بر اساس قواعد ذهنی و نظام‌های فرضی گرایش داشتند. چنین نگرشی در عمل به فاجعه تمام ختم شد زیرا ممکن است چیزی

برای قلم‌به‌دست‌ها، فضیلت محسوب شود اما برای دولت‌مردان ردیلت باشد و نیز صفاتی که می‌تواند باعث آفرینش آثار ادبی بزرگ شود، ممکن است به انقلابات مصیبت‌بار ختم گردد.

توکویل در ادامه می‌افزاید گفتار ژاکوبین‌ها «به‌طور کلی از کتب و آثاری نشئت می‌گرفت که مشحون از واژگان انتزاعی، عبارات

پرطمطراق، سخنان قالبی و پر کژ و فرّ و لفاظی‌های ادبی بودند»؛ و

با لحنی سرد چنین نتیجه می‌گیرد: «درواقع،

ژاکوبین‌ها برای تبدیل شدن به خرده‌ادیب تنها بایستی بر هجی کردن کلمات تسلط

می‌یافتند.» باید بر این نکته تأکید کرد که برک در

جای‌جای تأملات، روی سخنش هم با هواداران انگلیسی ژاکوبین‌ها بود و هم مدافعان آن‌ها در فرانسه و سایر اروپا.

ریچارد پرایس و تام پین همچون اکثر هواداران انقلاب فرانسه، این انقلاب را اساساً مشابه با انقلاب آمریکا می‌دانستند و بر این نظر بودند که انگیزه انقلاب فرانسه، آزادی از چنگال قدرتی جبارانه بود. اما برک (و توکویل) انقلاب فرانسه را نه نبرد برای آزادی بلکه عمدتاً مبارزهای صرف با قدرتی مطلق می‌دانستند و اعتقاد داشتند که انقلاب فرانسه برخلاف انقلاب آمریکا عمدتاً حاصل کار روشنفکران سیاست‌زده‌ای است که «در جامعه سهیم» نیستند و بلکه دشمن جامعه به شمار می‌آیند.

البته ذکر این نکته نیز ضروری است که آن دسته اهدافی که برک در ۱۷۹۰ به ژاکوبین‌ها نسبت می‌دهد، همچون زیر و زبر کردن کل جامعه، تجدید آگاهی فردی و استقرار دینی کاملاً جدید به‌جای



چه کسی با آن‌ها از ظلم و رذالت همه نهادهایی که در طول تاریخ شکل گرفته‌اند سخن گفت و بر لزوم وجود «قانون‌گذارانی» که به نام مردم، وجدان بشر را بیدار کنند تأکید کرد و صدای مردم را صدای خدا دانست؟

برک تعارف نداشت: «تردید ندارم که آثار روسو به فاجعه و شرارت تمام عیار ختم می‌شود.» مبرهن است که ژاکوبن‌هایی همچون روبسپیر و سن ژوست در اوج انقلاب، مشتاقانه به مطالعه آثار روسو مشغول بودند و دائماً از آثار وی خوشه می‌چیدند. با اتکای بر تجارب دوره معاصر می‌توانیم اظهار کنیم که روبسپیر و سن ژوست در این حرص و ولع تنها نبودند و همگان در این وضعیت شریک بودند. انبوهی از شهروندان فرانسوی را مجسم کنید که در کوچه‌ها و خیابان‌ها به صف شده‌اند و با غریو و خروش، قرارداد اجتماعی را می‌خوانند که تا به امروز کمتر از سایر آثار روسو خوانده شده است و درباره‌اش گفت‌وگو می‌کنند. روسو به‌منظور تحقق اراده عمومی محض و خودمختاری فردی، گروه‌های سنتی نظیر اصناف و صومعه‌ها و انجمن‌ها را به زیر تیغ نقد می‌کشانند؛ آن‌ها یا باید معدوم و نابود می‌گشتند و یا به انقیاد کامل ملت در می‌آمدند. از همان آغاز نیز می‌شد اراده برای نابودی

اشرافیت را آشکارا دید ولیکن این تازه شروع داستان بود. در ۱۷۹۱ و تنها دو سال پس از انقلاب آتفاقی افتاد که شگفت‌انگیز است: انحلال و نابودی تمامی تشکلهای صنفی. یادآوری این نکته هم شبیه به شوخی است که حتی پادشاهی‌های الهی و «مطلقه» فرانسه مدرن نیز نتوانسته بودند که آن‌ها را نابود کنند. مطابق قانون لوشاپولیه مقرر گردید که «دیگر هیچ تشکلی در چارچوب دولت موضوعیت ندارد و تنها منافع فردی و عمومی محترم شمرده می‌شود».

«فلسوف‌ها»^۶ به‌طور کلی بر این باور اصرار می‌ورزیدند که ساختار خویشاوندی سنتی «در تضاد با طبیعت و خرد» قرار دارد و اکثر ژاکوبن‌ها هم، چنین باوری را تصدیق و تأیید می‌کردند. این‌گونه بود که آتش انقلاب لاجرم دامن خانواده پدرسالار را نیز گرفت. در ۱۷۹۲ تصریح شد که ازدواج، قراردادی مدنی است و این کار موجب تسهیل طلاق گردید و در سالی نرخ طلاق از نرخ ازدواج پیشی گرفت. همچنین قدرت قانونی پدر محدود شد و به‌طور مثال، موضوعیت آن در خصوص فرزندان که به سن بلوغ قانونی می‌رسیدند ابطال گردید. از آن جالب‌تر اینکه ارشدیت سنی و انحصار وراثت که جزو قواعد سنتی به شمار می‌آمدند، برای همیشه لغو شدند و تبعات این امر، دامن مفهوم مالکیت و خانواده را گرفت و به‌لحاظ حقوقی،

مالکیت به موضوعی ویژه تبدیل شد. هدف غایی نیز چیزی نبود مگر انهدام هر گونه نسبت میان مالکیت و ساختارهای گروهی همچون خانواده، کلیسا، اصناف و صومعه‌ها که از گذشته‌های دور در فرانسه و اکثر نقاط اروپا دارایی‌های هنگفت در اختیار داشتند. بدین ترتیب، تفرد به حوزه مالکیت رخنه کرد و این امر، بخشی از هدفی فراگیر یعنی تفرد کل جامعه سنتی بود. علاوه بر این، رسالت نابودی اشرافیت که آن را واجد خصلت و خوی انگلی می‌پنداشتند، لاجرم به تصرف یا تجزیه مستغلات فراوانش انجامید. یکی از پیامدهای جانبی انقلاب آن بود که انواع مالکیت سیال، متحرک و پولی به وجود آمد و به طبقه جدیدی که به تبع آن شکل گرفت، قدرت اقتصادی بخشید. به جرئت می‌توان گفت که هیچ چیزی به اندازه نوع نگاه انقلاب فرانسه به مالکیت، باعث ایجاد حس تنفر در میان محافظه‌کاران نشد و اشمئزاز سنت محافظه‌کاری را برنمی‌انگیخت. اثرات دولت انقلابی بر جامعه سنتی فرانسه بسی زیاد بود و در این مقال، مجال پرداخت مبسوط به آن‌ها ممکن نیست. اما به‌اجمال





رابرت پالمربیان می‌کند که «در سال ۱۷۹۲، انقلاب فرانسه به شی‌ای در خود تبدیل شده بود، به طوفان مهارناشدنی و هنگامه‌ای افسارگسیخته که گرچه سرانجام فروکش کرد اما در آن مقطع، کسی توانایی لگام زدن و مهار و هدایت آن را نداشت». پالمربیان نقلی از روبسپیر می‌آورد که: «اگر در زمان صلح، شالوده دولت مردمی، فضیلت باشد، در دوره انقلاب، بنیادش بر فضیلت و ترور است. فضیلت بی‌ترور قدرتی ندارد و ترور بدون فضیلت، جنایت است.»

مسئله ترور بیش از هر چیز دیگری موجب بهت و حیرت اروپاییان از انقلاب فرانسه شد، اما برک در زمره کسانی بود که حتی قبل از فروکش کردن ترور نیز بر این نکته اصرار داشت اکثر قوانین مجالس انقلابی، بیش از روند ترور شنیع و از روی تزویر است. از نظر وی، اوج ظهور و پیدایی ماهیت حقیقی و بدون حد

و مرز انقلاب فرانسه را در قوانینی می‌توان ملاحظه کرد که به‌منظور نابودی یا فلج‌سازی نظم اجتماعی سنتی و در عین حال، پنهان کردن خلائی تدوین می‌گشتند که ممکن بود بر قوای جدید دولت مستولی شود.

برک معتقد بود که نکته وحشت‌آفرین ماجرا آن بود که رهبران ژاکوبین چشم امید داشتند که انقلاب فرانسه به تمام اروپا و نهایتاً به همه‌جای جهان سرایت پیدا کند و عالم گیر شود. به همین دلیل، برک به دفعات بسیار و با شدت و حدت از قدرت‌های اروپایی می‌خواست تا بدون معطلی دست به «مقابله با انقلاب» بزنند: «گمان می‌کنم این کار، در واقع، جنگ با فرانسه نیست، بلکه جنگ با ژاکوبینسم است. ما در حال جنگ با یک اصل هستیم و نباید چشم خود را بر روی آن ببندیم». محافظه‌کاران در قبال سرنگونی حکومت تزاری روسیه در سال ۱۹۱۷ توسط بلشویک‌ها نیز دقیقاً همین موضع را داشتند فقط با این تفاوت که در آن دوره، عوض ژاکوبینسم، لنینیسم بر سریر قدرت نشسته بود.

باید اذعان کرد که محافظه‌کاری بریتانیایی سده نوزدهم عمدتاً ثمره و چکیده آرا و آثار برک بود و نه توری‌ها. استفاده محافظه‌کاران مدرن بریتانیا از واژه «توری» پیش از آنکه حقیقی و ناظر به واقعیت تاریخی باشد، امری تصنعی است

و ایجاز می‌توان بیان کرد که اقدامات مجلس ملی، کنوانسیون ملی و کمیته امنیت عمومی، همگی ناظر به تفرد جامعه و اصطلاحاً عقلانی‌سازی همه‌چیز بود که از ضرب سگه، تدوین واحدهای مربوط به وزن کردن و اندازه‌گیری، مالکیت تا آموزش، دین و به‌یکباره همه شئون حاکمیت را شامل می‌شد.

شاید بتوان گفت که دین، هدف غایی حملات انقلابی بود. چنان‌که دولت در مقاطع مختلف، تمام عهود و پیمان‌های رهبانی و سایر عهود دینی خود را فسخ کرد، کلیسا را دولتی و برای کشیشان حقوق دولتی تعیین کرد. همچنین ادای سوگند وفاداری به انقلاب را الزامی کرد و در سال ۱۷۹۳ به این مسیر رفت تا به‌صورت کامل مسیحیت را از جامعه فرانسه بزدايد و خلأ دینداری را با دینی نوین و مبتنی بر عقل انسانی و فضیلت پر کند. از همین‌رو، برای ایجاد دین نوین و

تربیت ذهنی انسان‌ها، آیین‌ها و موارد مفصلی تدوین و مکتوب شد. از موارد مربوطه اینکه مناسک مختلفی ایجاد شد تا در تجمعاتی که در قالب این دین جدید تشکیل می‌شد، مورد استفاده قرار گیرند. همچنین برای بازسازی ذهن انسان‌ها، تقویم، قالب کاملاً جدیدی به خود گرفت. اورول در کتاب ۱۹۸۴، کنترل زمان، کنترل گذشته و تصور مربوط به آن را حیاتی می‌داند. او در این بخش از کتاب خویش، متوجه انقلابیون فرانسه بود که با تدوین تقویم جدید به دنبال ایجاد تاریخ و گذشته جدید، انکار و نابودی شخصیت‌های نامدار اساطیری یا ظالم و نشاندن قهرمانان محبوب ژاکوبین‌ها به‌جای آن‌ها بودند. کمیته امنیت عمومی، علنی و به‌صراحت اعلام کرد: «باید مردمی را که آرزوی آزادی‌اش را دارید کاملاً از نو بسازید، مردمی را که قصد دارید پیش‌دآوری‌هایش را از بین ببرید، رفتار و عاداتش را تغییر دهید، برای مطالبات و خواسته‌هایش محدوده تعیین کنید، رذایلش را بزدايد و امیال و تمنیاتش را بپالایید.»

آن مقطع، انقلاب دیگری نیز توجه محافظه کاران و رمانتیک‌های اروپا را به خود معطوف کرده بود: انقلاب صنعتی و تسری آن به اروپا و سپس جهان است. انقلاب صنعتی با اختراع ماشین بخار، ماشین‌های ریسندگی و بافندگی و انبوه دستگاه‌های غول‌پیکر مکانیکی، سمفونی ناموزون و شیطانی اصوات ناخوشایند و منظره‌های چرکینی را پیش روی مردمان نهاد که در هیچ زمانی پیش از آن در تپه‌ها و سبزه‌زارهای بریتانیا دیده و شنیده نشده بود.

گفته می‌شد که این کارگاه‌ها و کارخانه‌های جدید، هم‌خوان و هم‌راستای با ضرباهنگ شب و روز و گردش فصل‌ها و سردی و گرمی هوا و نظم روزهای خشک و بارانی نیست اما مردم، حداقل در آغاز، روی هم‌رفته به نیکی و با خوشبینی به آن‌ها می‌نگریستند. علت این خوشبینی هم شاید بدین خاطر بود که می‌پنداشتند این کارگاه‌ها و کارخانه‌ها سرانجام آن‌ها را از کار طاقت‌فرسا و حیوانی نجات خواهند

داد و برایشان آسودگی بیشتری به همراه می‌آورند اما تجربه مداوم و غالباً دردناک کار در کارخانه‌هایی که هر روز در انگلستان به وجود می‌آمدند، بر این پندار اولیه خط بطلان کشید. با این‌همه، انبوه هنرمندان و نویسندگان، از همان ابتدا، این روند را معادل با ماشینی شدن و پرولتاریایی شدن انگلستان دانستند و علیه آن به پا خاستند. کارلایل می‌نویسد: «این ایمان به ماشین‌باوری تمامی وجوه مهم فیزیکی، همواره پناهگاه و دستاویزی است برای ناتوانی و ناخرسندی کورکورانه آدمیان.» او در کتاب گذشته و اکنون بر این اعتقاد است که یک تضاد جدی میان اجتماع قرون وسطایی و دیدگاه آن درباره نظم و رواج بی‌نظمی و نابسامانی یا به تعبیر او بیماری مدرنیته، وجود دارد. کولریج، ساوتی و بلیک - شاعران انگلیسی پایان قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم - نیز جزو بسیاری از کسانی بودند که به تعبیر بلیک از «کارخانه‌های سیاه و اهریمنی» و به تعبیر کولریج از «کتاب راهنمای سوداگری» نفرت داشتند. البته در انگلستان، تغییرات مادی آنقدر زیاد و تابان پایه بود که تا حدودی چنین واکنش‌هایی را قابل درک می‌کرد. به ندرت می‌توان ساحتی از زندگی

نهادی را یافت که این انقلاب ترکیبی ماشینی و اقتصادی در آن رخنه نکرده باشد. در آن برهه، تولید تا حد زیادی تا درون خانه کارگران نفوذ کرده بود و تقریباً گزینه‌ای بالقوه برای کمک به اقتصاد خانواده به حساب می‌آمد. با این حال، چنین انتظاری از کارگران می‌رفت که در کارخانه‌های جدید از آن یکدیگر جدا باشند و منفردانه سرشان به کار خودشان گرم باشد مگر آن‌هایی که به‌ضرورت فرآیند تولید مجبور به جمع‌بودگی بودند. در آن برهه از زمان، ناچاراً ترکیب جمعیتی انگلستان تغییر کرده بود و آن دسته نواحی و مناطقی که زمانی به‌جهت پایین

بودن حاصلخیزی خاک، تراکم جمعیتی کمی داشتند، به‌خاطر جذب کارگران به کارخانه‌ها، به‌ویژه کارخانه‌های متعدد ذغالشویی مملو از جمعیت شدند. همچنین لازم به ذکر است که ترکیب جمعیتی به دلیل نسبت کم‌ابیش مستقیمی که میان زمین و سکونت وجود داشت به‌جهت الزامات جدید تولیدی به شدت به هم خورد. فردگرایی، صورت جدیدی به خود گرفت، شدت یافت و امکان صعود و نزول اجتماعی را فراهم کرد. موقعیت اجتماعی افراد هنگام جابه‌جایی از روستا به زاغه‌های شهری تنزل می‌یافت و با بهره‌گیری آن‌ها از فرصت‌های موجود در کارخانه‌ها یعنی ارتقا از کارگری به سرپرستی و حتی مدیریت، رشد می‌کرد. چنین موضوعی، تأثیر بسیار عمیقی بر نظام منزلت سنتی بر جای گذاشت و طولی نکشید که جامعه مملو از تولیدکنندگان، کارخانه‌دارها، تاجران، مقاطعه‌کارها و حرفه‌ها و مشاغل جانبی گردید. حال آنکه در گذشته، نظام رتبه‌بندی در جامعه روستایی

بسیار ساده بود. غلایق و آرزوها و خواسته‌های جدید، باعث پویایی طبقه متوسط شده و آن را از ملال و رخوت درآورد. شاید روایت ژرژ استروگورسکی، مورخ و جامعه‌شناس روسی، از «فروپاشی جامعه دیرین» چندان شورانگیز نباشد اما هنوز پس از سالیان سال قابل اعتناست: «طبقه اشراف جدید سرمایه‌محور که ثروتش با ثروت طبقه اشراف قدیمی نژادمحور برابری می‌کرد و حتی بیشتر از آن بود، آرزوی امتزاج با این طبقه قدیمی را داشت. اما در پایان جنگ‌های ناپلئونی و در اثر فراز و نشیب‌های شدید، نزاع بزرگ در گرفت. برخی از اعضای طبقه جدید با مشقت فراوان توانستند به درون جامعه راه یابند. بدین ترتیب، نظام منزلتی و سلسله‌مراتبی جامعه به هم خورد و دیگر دلیلی وجود نداشت که جامعه، خود را پشت پردگرای مبنی بر اشرافیت پنهان کند.»

شدت و حدت این «بیهودگی» بسیار بالا بود. گفتنی است که ساختار به‌نسبت سخت و مبتنی بر حسب و شرف آبائی طبقه اشراف در سده بیستم نیز همچنان باقی ماند اما تداوم و استمرار آن در عصر مدرن، با چالش‌های دیگر و حتی بزرگ‌تری مواجه شد. چندان نیازی به پرداختن آن در اینجا نیست ولیکن به‌نحو موجزی می‌توان بیان داشت که نزاع و کشمکش که در زمان تصویب قانون اصلاحات سال ۱۸۳۲ در گرفت^۱، شاهدی بر این بود که طبقه اشراف در نتیجه فشار بسیار زیاد تغییرات جمعیتی و کوچ مردم از مناطق قدیمی و خالی شدن آن‌ها از سکنه، انحصار نمایندگی مجلس را تا حد زیاد از دست داده بود. در اثر اصلاحات سیاسی متعدد که منتهی به اصلاحات سال ۱۸۳۲ گردید، ساختار رأی‌دهندگان تغییر چشمگیری داشت، پیوند دولت و کلیسا سست شد و مخالفان کلیسا که در آن

در انگلستان و سایر کشورها او را به دلیل مواضع تندش علیه انقلاب فرانسه به تلون مزاج و بی‌اعتقادی به اصول اخلاقی متهم کردند. در مقابل نظرات او، پیوسته این پرسش را پیش می‌کشیدند که چرا برک مدافع مستعمره‌نشین‌ها در آمریکا هست و از دیگر مردمان جهان که تحت استبداد می‌زیند، حمایت می‌کند اما در قبال تلاش فرانسوی‌ها برای رهایی از یوغ خودکامگی پادشاهی موضع دیگری دارد؟





به تغییرات صنعتی در انگلستان و اروپا واکنش نشان دادند. برای شناخت ایدئولوژی محافظه‌کاری باید هم شیوه مواجهه آن با تغییرات اقتصادی و هم نحوه رویارویی آن با تغییرات سیاسی را مورد مذاقه و بررسی قرار داد. کسی چون دیزرائیلی، به‌ویژه در رمان‌هایش، پیوسته از مصائب اجتماعی، طاعون و گسست روابط انسانی می‌نوشت. او در مورد جایگاه پادشاه در بریتانیای کبیر دقیقاً بر همان نگرشی بود که قهرمانش برک در مورد جایگاه پادشاه در فرانسه؛ یعنی همچون فرمانفرمایی که به‌دلیل انجام اصلاحات لیبرالی میان او و مردمش جدایی افتاد: اصلاحات نتیجه عکس داد. دیزرائیلی می‌نویسد: «من هیچ التیامی برای جنگ طبقات و مسلک‌ها که امروز ما را دلیر کرده و به جان یکدیگر می‌اندازد، نمی‌شناسم مگر بازگشت حقیقی به چیزی که می‌توان آن را چارچوب وفاداری و تقدیس، حقوق عمومی و همدلی اجتماعی نامید»؛ و این چیزی نیست مگر بازگشت فئودالیسم.

در این سده، عصر فئودالیسم در حکم معیار و میزان سنجش و ارزیابی دست‌کم تمامی تغییرات کلان سیاسی و اقتصادی به شمار می‌آمد. تحت تأثیر رمانتیسیسم، به‌ویژه رمان‌های والتر اسکات و در اثر انزجار عمیق از تغییرات سیاسی و حقوقی‌ای که بنام و پیروان او برای اجرای متصلب‌ترین نوگرایی ممکن پدید می‌آوردند، موجی گذرا و قدری مضحک به راه افتاد و بعدها مایه تمسخر گردید. این موضوع عبارت بود از توجه و عنایت برخی فرزندان خانواده‌های

مقطع کاتولیک‌ها بودند، به حقوق سیاسی جدیدی دست پیدا کردند. گرچه این تغییرات ثمره و نتیجه جهد و کوشش نیروهای جدید دموکراسی‌خواه بود اما قدر مسلم، سرآغاز گسست پیوندهای دیرین مردم را باید تحولات صنعتی دانست. از جمله این تغییرات اجتماعی عبارت بود از اتفاقی که در حوزه‌های گسترده «امور مهم و رایگان» رخ داد. یعنی سلب اموری که پیش‌تر به‌صورت رایگان انجام می‌پذیرفتند. اموری همچون حکمیت و قضاوت در شهرها و روستاها از طبقه مالک مستغلات و سپردن آن‌ها به طبقه جدیدی که مقامات منتخب یا منتصب دولتی به حساب می‌آمدند. این تغییرات، بیش از همه، در اجرای قانون فقرا سریع و مداوم بود. از این مقطع به بعد، کارهایی که انجام آن‌ها از دیرباز بر عهده اربابان زمین‌دار بود، به هیئت‌های اجرایی که هویت سیاسی کامل و مشخص داشتند و در زمینه امور محوله، کمابیش صاحب تخصص بودند واگذار شد. در این زمینه نیز نقل عباراتی از استروگورسکی خالی از لطف نیست:

«این‌گونه بود که انسان‌ها در دامی دیگر، در سلسله‌مراتبی دیگر گرفتار شدند و نوع جدیدی از انقیاد در جهان صنعتی پدیدار شد. با این‌همه، گرچه این قید و بندهای جدید، انسان را به موجودی صرفاً ماشینی تبدیل کرد و آن شیرازه‌ای که جامعه کهن را به هم پیوند می‌داد از هم گسست اما این مسئله نه‌تنها مانع از تحرک اجتماعی نگردید، بلکه به آن شتاب داد.» محافظه‌کاران به‌سرعت نسبت

محافظه کاران، این جنبش را آخرین طغیان نهضت اصلاح دینی در اروپا می دانستند و بر این اعتقاد بودند که جنبش مزبور، کلیسای رسمی بریتانیا و تا حدی، رفاه عمومی و ساختار اجتماعی را تهدید می کند. معمولاً زیاد گفته و شنیده شده که در اواخر سده هجدهم و اوایل سده نوزدهم، آموزه های غیرانقلابی و سلیمانسیسم، طبقه کارگر انگلستان را به خود جذب کرد و مانع از بروز انقلاب شد. اما صرف نظر از صحت و سقم این تلقی، سخن اشتباهی است که پیروان و سلی، تنها دارای انگیزه دینی بودند و به دلیل نداشتن انگیزه سیاسی، تمایل و گرایش به انقلاب نداشتند. واقعیت آن است که پیوریتن های انگلستان و اکثر پیروان و سلی، به یک اندازه، متمایل به انقلاب بودند.

سلی نهضت خود را در دنباله اخلاق پیوریتنی و احیای آن می دانست. علاوه بر این، باور داشت که کلیسا به دلیل قشری گری و توجه بیش از حد به ظاهر دیانت، از خلوص ایمان غافل شده و دچار فساد گردیده است و از همین رو، ساختار اجتماعی جامعه با غایات و آرمان های حقیقی مسیحیت بیگانه شده است. گرچه هسته این نهضت و محرک و سلیمانسیسم، معنوی بود و نه سیاسی، اما این امر به هیچ عنوان از تأثیر آن بر خانواده ها، اسقف نشین ها و نظم مدنی کم نکرد. این اعتقاد که اصول حاکم بر زندگی خصوصی، معنوی و اخلاقی باید تا حد امکان در زندگی تمام شهروندان جاری و ساری باشد، چیزی شبیه به انقلابی در شرف وقوع است. می دانیم که ژاکوبن ها معتقد بودند که نقش آن ها در انقلاب فرانسه هم ردیف بود با نقش پیوریتن های متقدم در زمان جنگ داخلی انگلستان.

برک، آن گلیکن بود و به شدت به کلیسای رسمی انگلستان مؤمن و باورمند بود. او اگرچه با مخالفان کلیسای رسمی و عقاید آن ها همدل نبود اما از حقوق مدنی آن ها دفاع می کرد. حال پرسش این است که با توجه به تعلق خاطر برک به کلیسای رسمی و در کل، گرایش و تمایل او به نظم مستقر، وی چگونه می توانست چنین موضعی داشته باشد؟ واقعیت این است که مجموعاً مخالفان کلیسای رسمی در اسکاتلند، ولز و انگلستان همواره مستعد خشونت بودند و اقدام به آزار کشیش های انگلیکن می کردند و در موعظه ها از بی عدالتی و زدالت آن ها و سپس از کشیش های کاتولیک داد سخن می دادند.

گرایش پیروان و سلی به رحمت باوری^۱ یعنی همان ایده ای که قاطبه فِرَق متقدم پروتستان به آن باور داشتند، به مراتب کمتر از گرایش پیوریتن های سده هفدهم به آن بود. با وجود این و همچنین به دلیل کوشش های جان و برادرش چارلز و سلی، اشتیاق پنهان و سلیمانسیسم به انقلاب به دفعات فوران کرده و به حوزه های اجتماعی و مدنی حیات انگلیسی ها تسری می یافت. بدیهی است که اگر فرقه ای، حقیقت مطلق را در چنگ خود بداند و کلیسای رسمی را تجلی خرافه و بی اخلاقی بخواند، به ناگزیر حامل نطفه انقلاب است. فرقه ای که اعضای خود را در ارتباط بی واسطه با خداوند بداند و رسالت خویش را پالایش و تزکیه سیاست و دین بخواند همواره تهدیدی است برای اخلاق



اشرافی سرشناس و ثروتمند به بسیاری از فقرا و تهیدستان. رسیدگی و دادن انعام به فقرا، «سفرهای خیریه» و حتی ورود کریکت به روستاها حکایت از این داشت که انسان ها گریزی عاطفی و رمانتیستی اما گذرا از وضعیت و شرایط زمانه خود دارند. وقتی آن موج خوابید، تنها خاطره و هاله ای برای دیزرائیلی و سایر رمان نویس ها باقی ماند.

در اینجا ضرورت دارد تا به نکته ای اشاره گردد: مشقت ها و فلاکت ها و آثار هنری تأثر انگیز، هیچ کدام نتوانستند لحظه ای محافظه کاران را از اعتقاد راسخ به مالکیت و جایگاهی که برای این امر حساسیت برانگیز و دیرپاترین میراث خود که در جامعه قائل بودند بازدارد. در سده نوزدهم، دو جنبش مهم دیگر دینی و فلسفی نیز محافظه کاری را متأثر از خود کرد. پیشوای جنبش دینی، جان و سلی کبیر بود. این جنبش را ابتدا و سلیمانسیسم و بعدها به اختصار متدیسم می نامیدند. اکثر



به واژه سیستم اشاره کرده است. از همین جهت، دیگر جای شکی باقی نیست که موارد یادشده - موانع سیاسی، اقتصادی، مذهبی و فلسفی صلح در اروپا - به‌جذ ذهن او را به خود مشغول کرده بودند. اشاره او به روح ژاکوبینسم صرفاً ناظر به انگلستان و اروپا نبود، بلکه بسی فراخ‌تر و فراتر از آن را شامل می‌شد. او به جنبشی اجتماعی و فکری اشاره می‌کرد که «به‌دنبال انهدام هر آن چیزی است که نشانی از اشرافیت، نجیب‌زادگان و مهتران دارد». رسم مألوف برک پاسخ‌های موجز و مختصر بود اما در پس پشت عباراتش نوعی فلسفه تاریخ، فلسفه ضد نوگرایی حضور داشت که بر اساس آن در دوره اخیر، افتخار و شکوه‌مندی، به‌ویژه، شکوه قرون وسطایی، شکوه دین قدرتمند، شوالیه‌گری، نهادهای بزرگ مثل دانشگاه‌ها، صنف‌ها، تیول‌ها و صومعه‌ها و همچنین اندیشه‌ورزی منسجم و ترکیبی، همواره افول یافته است. چنین به نظر می‌رسد برک اعتقاد به وجود نوعی توطئه اهریمنی در انقلاب فرانسه، معاندت و مخالفت با کلیسای رسمی، اقدامات اصلاحی رادیکال در کشور محبوبش و خیزش‌های اقتصادی، مذهبی و فلسفی علیه سنت داشت. هرچند او مدافع «تقابل» با «انقلاب» بود و به تحقق آن اهتمام

**برک بیان می‌کرد که اس
و اساس دفاعیاتش از
مستعمره‌نشین‌ها در
آمریکا و بنیاد موضعش
در قبال فرانسه یکی
است و آن چیزی
نیست مگر آزادی. در
فرانسه چندان نسبتی
میان تجاوز به آزادی
و تبار فرانسوی اقلیت
حاکم بر فرانسه وجود
نداشت**

و حقوق مدنی. کوتاه سخن آنکه محافظه‌کاری انگلیسی گرچه با برک آغاز شد و با اندیشمندانی چون کولریج، نیومن، دیزرائیلی و متیو آرنولد بسط یافت اما بخش اعظم آن در واکنش به انقلاب مذهبی‌ای شکل گرفت و پا به عرصه نهاد که در وسلیانیسم نهان و نهفته بود و هم‌ردیف با انقلاب‌های دموکراتیک به شمار می‌آمد. آیین انگلیکن نیز همچون اکثر ادیان رسمی یا حتی ادیان متداول و متعارف، بیش از حد ضرورت دچار این وسواس و دل‌نگرانی بود که دین بازاری و دنیوی شود و همچنین اعتقاد داشت که برای خدمت به خدا اجرای مراسم و آیین‌های نیایش در کلیسا کافی است. چنین اعتقادی شباهت به در دست داشتن پرچم انقلاب به دست مؤمنان حقیقی دارد.

مورد دیگری که باعث برانگیخته شدن خشم اکثر محافظه‌کاران انگلستان می‌گردید، فلسفه سودنگری جرمی بنتام بود. در امواج فکری خروشان و آشفتۀ اواخر سده هجدهم و سده نوزدهم، هیچ چیزی به اندازه سودنگری^{۱۱}، خاطر محافظه‌کارانی از جنس نیومن و دیزرائیلی را در آن زمانه نمی‌آزرد. اندیشه بنتام در زمره نیرومندترین اندیشه‌های کل تاریخ است که در آن، او با نفی و انکار روشنگری، انقلاب فرانسه و آرای فلاسفه حقوق طبیعی و همچنین به‌واسطه نظریاتش در خصوص نفع فردی، لذت‌باوری^{۱۲} و اصل «بیشترین سود برای بیشترین افراد»، بسیار بیشتر از تمام آن‌ها گرایش انقلابی داشت. او با این مفاهیم، شالوده و پی‌شکلی از اقتدار متمرکز، نامرئی و ریزین را نهاد و بر انگلستان و اقصی نقاط جهان چنان تأثیر ژرفی گذاشت که روسو و روبسپیر در رؤیاهای انقلابی خود نیز قادر به تصور آن نبودند. بنتام همواره خطاب به مخالفانش می‌گفت: «گذشته فایده‌ای ندارد.» تنها خرد فردی است که قابلیت تشخیص خیر را دارد و این خرد همواره در جستجوی لذت و دوری از درد است. وی بر این باور راسخ بود که اصل «بیشترین سعادت» او باید در مدارس، بیمارستان‌ها، تیمارستان‌ها، زندان‌ها و حتی کارخانه‌های بزرگ پیاده شود. در مقابل اما، دیزرائیلی این اصل را «وصلت نامیمون عقل و توحش» می‌خواند. بنتام باور داشت که دانش «محاسبه میزان شادکامی» الگو و سرمشق زیست یکایک انسان‌ها است و او با اتکا به خرد و عقلی تنها و مجهز به این دانش می‌تواند برای تمام هندی‌ها قانون وضع کند، بدون آنکه در آنجا زندگی کرده باشد. البته اصلاحات برخی کسانی که خود را پیرو بنتام می‌دانستند، به‌ویژه چادویک در خور توجه بود. تلاش آن‌ها برای ایجاد دستگاه‌های اداری برای انجام امور مهم و رایگان که از دیرباز توسط سایرین انجام می‌شد و دیگر کارایی نداشت، درخور تحسین بود. با این‌همه، آنچه از نظر محافظه‌کاران ناشایست بود آن‌ها را به هراس می‌افکند، عبارت بود از جهان‌هراس‌انگیز عقل سرد، دیوان‌سالاری بی‌روح، تغییر مداوم، نیکوکاری بی‌رمق و فقدان مطلق احساس و عاطفه که بنتام پیش‌بینی می‌کرد.

ادموند برک در یکی از آخرین نامه‌های خویش، به‌صورت مبهم،



شکوه نجیب‌زادگی و در استواری تام و تمام دین، شوکت و عظمتی را مشاهده می‌کرد که لیبرال‌ها و رادیکال‌های زمانه‌اش آن را در آینده به‌شتاب نزدیک‌شونده، می‌دیدند. در سنت محافظه‌کاری، این گرایش به گذشته به‌عنوان منشأ الهام سیاست‌های روز، بسیار پایدار و استوار است و به همین دلیل است که لیبرال‌ها و رادیکال‌ها ایشان را واپس‌گرا و گذشته‌پرست می‌خواندند. برک در سده نوزدهم، شعله مخالفت محافظه‌کارانه با فلسفه پیشرفت یا همان تفسیر ویگی تاریخ را روشن کرد. به اعتقاد او انگلستان فنودالی با رسوم شوالیه‌گری، نجیب‌زادگی و اشرافیتش، تمدن‌تر از انگلستانی است که پس از انقلاب و اصلاح شکل خواهد گرفت و او آن را به چشم می‌دید. همگی محافظه‌کاران سرشناس بر دل‌بستگی به گذشته اذعان داشته‌اند ولیکن این دل‌بستگی مانع از آن نشده که برخی از آن‌ها از تأکید بر لزوم مقابله مبتکرانه و جسورانه با تهدیدهای عصر حاضر همچون تمامیت‌خواهی غافل شوند. وینستون چرچیل گفته بود: «ای کاش در گذشته زندگی می‌کردم، به‌گمانم آینده چندان جذابیت و مسرتی ندارد.» او با چنین گفته‌ای، فاجعه جنگ‌های سده بیستم را با شکوه گذشته‌ها و ادوار کهن مقایسه می‌کرد. کلمنت آتلی، رهبر حزب کارگر بریتانیا، ذهن چرچیل را به یک چندلایه تشبیه می‌کند که در لایه پایین، فنودالیسم سده هفدهم قرار دارد که به‌زور در آن جای داده شده و در لایه ماقبل آخر، سده نوزدهم.^{۱۳} اگرچه چرچیل، دست‌کم به گفته خودش، از دستگاه‌های مکانیکی و مناظر آزاردهنده تکنولوژیک منزجر بود اما در دوره وزارت او بود که تانک اختراع شد و در جنگ جهانی اول، آن استراتژی درخشان و انسانی در داردانل اتخاذ شد.^{۱۴}



جَدی ورزید اما در آرای او نوعی تقدیرباوری و تسلیم در برابر قدرت مقاومت‌ناپذیر مدرنیته را شاهد هستیم: «مصیبت مستولی شده است هم در اصول کلی، هم در مصادیق جزئی و عینی. باید تا فرجام این

مصیبت خشنودی و مسرت را در منبعی وری خود بجوییم... در گذشته کوشیده‌ام و در آینده نیز خواهم کوشید خواسته یا ناخواسته خویشتن را از این تغییر بزرگ مصون بدارم.»

این عبارات به‌معنای وداع برک با تغییرات حزب ویگ و البته کل نظم و نسق سنتی در اروپا بود. برک اعتقاد داشت حزب ویگ که زمانی به‌شدت متمایل به اشرافیت و زمین‌دارها بود، با گرایش به اصلاح و انقلاب منحرف شده است. امیل فاگه، نویسنده فرانسوی، محافظه‌کاران را پیامبران گذشته نامیده و اگر نیک بنگریم چندان هم سخن‌گرافی بر زبان جاری نساخته است. برک و بونالد نمونه تاریخی جامعه خوب و مطلوب را در گذشته، به‌ویژه در قرون وسطا می‌جستند. برک در رسم فنودالی شوالیه‌گری، در

کسانی که به‌جای آینده، به گذشته می‌نگرند، چشم‌اندازی جامع دارند، حتی جامع‌تر از چشم‌انداز کسانی که مدعی هستند تیزبینانه آینده را می‌کوند. گرچه گذشته، نوعی نوستالژی فرسایشی را پدید می‌آورد اما آفت زمانه ما نه نوستالژی‌ها، بلکه «آینده‌گراها» و «آینده‌شناس‌ها» هستند. تمام مورخان تطبیقی، از هرودوت به بعد، گذشته را آزمایشگاهی پنهان و شگفت‌انگیز برای مطالعه پیروزی‌ها و شکست‌های آدمیان در طول تاریخ دیرینه‌اش می‌دانسته‌اند. حال اگر ما ناگزیریم که به فراتر از اکنون بنگریم که علی‌الظاهر اکثر ما چاره‌ای جز این نداریم، آنگاه باید گفت که گذشته چنان زمین مرغوب و حاصل‌خیزی است که می‌تواند در بستر خود به پرورش آینده‌ای بپردازد که فراتر از آینده مطلوب لیبرال‌ها و برتر از پرمایه‌ترین تحلیلات انسانی مجهز به کارآمدترین نیرومندترین کامپیوترهاست. سواى از همه این‌ها، محافظه‌کاران پیوسته به گذشته و الگوهای متنوع آن متوجه بوده و عنایت داشته‌اند. جان موری به‌درستی اعتقاد داشت که محافظه‌کاران

کسی دُ توکویل نیز
همچون برک بر یکتایی
و مسبوق به سابقه
نبودن انقلاب فرانسه
تأکید می‌ورزید و
شباهت چندان میان
آن و انقلاب آمریکا
نمی‌دید. انقلاب آمریکا
ثمره تلاش کسانی بود
که سهم عمده و روشنی
در جامعه داشتند اما
انقلاب فرانسه فاقد
چنین مشخصه‌ای بود





متقدم در مواجهه با چیزی که بلاها و مصائب انقلاب فرانسه می‌خواندند، نظر به بلای دیگری در تاریخ اروپا یعنی حمله بربرها به امپراتوری روم داشتند و به دنبال احیای اصولی بودند که سرانجام نظم و نزاکت را به اروپا بازگرداند. و البته مراد منظورشان از این امر اصول فئودالی بود. برک، بونالد، شاتوبریان، هالر و هگل در اوایل سده نوزدهم برای رویارویی با تهدیدات و خطرهایی که از ناحیه قدرت دموکراتیک، برابری خواهی، تمرکزگرایی سیاسی، سودنگری و نوگرایی احساس می‌کردند، به اصول فئودالی چنگ می‌زدند. بدون شک این عبارات، سخن از جان قاطبه محافظه کاران است که بر قلم ژوزف دومستر جاری شده است: «ما خواهان انقلابی در جهت مخالف نیستیم، بلکه با انقلاب مخالفیم.» جامعه مطلوب محافظه کاران چنین

انقلابی‌ای که ژاکوبین‌ها ساخته بودند، جامعه‌ای بود که ژاکوبینیسم به آن می‌تاخت، یعنی هم نظام قدیم که نظامی مقید و محدود بود و هم جامعه فئودالی قرون وسطایی که در سده سیزدهم به اوج شکوفایی رسیده بود.

جامعه‌ای است، زیرا جامعه‌ای که به دنبال انقلاب در جهت مخالف با انقلاب فعلی باشد عمده‌تاً فرض را بر وجود دشمن و علی‌القاعده اعمال خشونت علیه او می‌گذارد. از نظر دومستر، «متضاد» جامعه

پی‌نوشت‌ها

در نتیجه، در حوزه‌های کوچک امکان سوءاستفاده افراد ذی نفوذ و تأثیرگذاری بر ترکیب نمایندگان فراهم بود. در قانون جدید، این محدودیت برداشته شد. ویگ‌ها موافق این اصلاحات و توری‌ها مخالف آن بودند. برخی مؤرخان، اصلاحات سال ۱۸۳۲ را سرآغاز روند دموکراسی مدرن در بریتانیا می‌دانند.

۹. پیوریتن‌ها به گروهی از پروتستان‌ها اطلاق می‌شد که در سده‌های شانزدهم و هفدهم در انگلستان شکل گرفتند و خواهان پاک‌سازی و پالایش کلیسای رسمی انگلستان از تمام رسوم کاتولیک رم بودند.

10. antinomianism

۱۱. سودنگری (utilitarianism): مشهورترین قسم از اقسام نظریه‌های اخلاقی نتیجه‌گراست و جرمی بنتام و جان استوارت میل نامدارترین هوادار آن بودند سودنگری بر این فرض مبتنی است که غایت قصوای هر قسم فعالیت انسانی به اعتباری خوشی یا سعادت است. آن که به سودنگری قائل است «خیر» را هر آن چیزی تعریف می‌کند که موجب بیشترین سعادت کلی یا مجموع می‌شود. گاهی این را «اصل بیشترین سعادت» یا «اصل سودمندی» می‌خوانند.

12. hedonism

۱۳. صورت کامل تشبیه آتلی این گونه است: ذهن چرچیل به کیک چندلایه شبیه است. در لایه زیرین مسلماً سده هفدهم قرار دارد؛ در لایه بعدی سده هجدهم در لایه ماقبل آخر، سده نوزدهم؛ و در لایه بالایی که بزرگ‌تر است سده بیستم. چرچیل سده هفدهم سوار بر اسب است و دوشادوش جد بزرگش می‌جنگد، چرچیل سده هجدهم در پارلمان در کنار آدموند برک ایستاده است. چرچیل سده نوزدهم در خانواده‌ای اشرافی در کلاخ بلنهایم به دنیا آمده و چرچیل سده بیستم جزو چهره‌های سرشناس دموکرات است. طبعاً به هیچ‌وجه نمی‌توان با اطمینان گفت که اهمیت کدام لایه در ذهن چرچیل بیشتر است.

۱۴. در سال ۱۹۱۵ در تنگه داردانل که امروزه جزو قلمرو ترکیه است میان متفقین (به رهبری انگلستان و فرانسه) و عثمانی‌ها جنگی در گرفت که به نبرد گالیپولی مشهور است. این نبرد بیش از هشت ماه طول کشید و بالغ بر نیم میلیون نفر کشته و زخمی از هر دو طرف بر جا گذاشت و سرانجام با عقب‌نشینی متفقین پایان یافت. در آن مقطع، چرچیل وزیر دریانوردی انگلستان و آنتارک فرمانده قوای عثمانی بود آنتارک در آن جنگ به شهرت رسید و مدال لیاقت گرفت.

۱. حزب ویگ از جمله احزاب بسیار تأثیرگذار انگلستان بود که از سال ۱۶۷۸ تا سال ۱۸۵۹ نقش فعالی ایفا می‌کرد. مدافع پادشاهی مشروطه و مخالف پادشاهی مطلقه و حامی قدرت یافتن مجلس در برابر پادشاهی بود و در وقوع انقلاب شکوهمند سال ۱۶۸۸ نقش محوری داشت. ویگ‌ها پروتستان بوده و خواهان تساهل در قبال پروتستان‌ها و مخالف با کلیسای کاتولیک بودند و آن را دشمن خودمختاری فردی و آزادی می‌دانستند. این به‌طور رسمی در سال ۱۸۶۸ در حزب لیبرال بریتانیا ادغام گردید.

۲. حزب توری از سال ۱۶۷۸ تا سال ۱۸۳۴ در بریتانیا فعال بود معمولاً این حزب را نیای حزب محافظه کار بریتانیا می‌دانند. توری‌ها انگلیکن و مدافع حکومت پادشاهی بودند.

۳. آناپتیسم یا بازتعمیدی‌ها یکی از فرقه‌های مسیحی است که ریشه در نهضت اصلاح دینی دارد. نام آناپتیست، از کلمه یونانی anabaptista برگرفته شده است. این نام را دشمنان ایشان بر آن‌ها نهادند؛ به نشانه دوباره تعمید کردن این نوکیشان که پیش‌تر در کیش پیشین خود و در بدو تولدشان غسل تعمید شده بودند؛ چرا که برای درآمدن به کیش جدید آناپتیستی، ضروری بود که فرد داوطلب، به زبان خود درآمدن به کیش جدید را اقرار کند و به این ترتیب، غسل تعمید او را کودکی خود را کنار بگذارد.

4. homme de lettres

۵. پرایس در سال ۱۷۸۹ در سالن اجتماعات اولد جوری لندن به ایراد سخنانی با عنوان «گفتار در باب عشق به کشورمان» پرداخت. او در سخنرانی مزبور تأکید کرد که منشأ اقتدار مدنی و سیاسی، مردم هستند و از حق مقاومت آن‌ها در برابر تعدی و تجاوز حکومت جبار و همچنین آزادی مذهبی، آزادی مطبوعات و انتخابات دفاع کرد.

۶. پیش‌نویس این قانون را ایساک رنه گی لو شاپولیه (۱۷۹۴-۱۷۵۴) حقوق‌دان و سیاست‌مدار دوره انقلاب تهیه کرده بود. او با گیوتین اعدام شد.

۷. گروهی از روشنفکران و منتقدین اجتماعی در فرانسه و اروپای عصر روشنگری.

۸. در ۱۸۳۲ قانون نظام انتخاباتی بریتانیا تغییر کرد و دامنه شمول رأی‌دهندگان افزایش یافت. یکی از اصلاحات مهم آن بود که در نظام قبلی انتخابات هر حوزه شهری فارغ از جمعیت می‌توانست تنها دو نماینده در مجلس عوام داشته باشد.





سنت محافظه‌کاری

یورام هازونی
مترجم: پگاه خجسته

محافظه‌کار یک سنت‌گرا است، شخصی که برای بهبود، تجدید و ترویج سنت‌های نیاکان خود تلاش می‌کند و آن‌ها را به نسل‌های آینده منتقل می‌سازد. محافظه‌کاری سیاسی دیدگاهی سیاسی است که بهبود، بازگشت به امر پیشین*، بسط و نوسازی سنت‌های ملی و مذهبی را به‌مثابه راهگشای اصلی حفظ یک ملت و عامل استحکام‌بخش و تقویت‌کننده ملت در گذر زمان در نظر می‌گیرد. این بدان معناست که محافظه‌کاری سیاسی، مانند لیبرالیسم یا مارکسیسم، شامل نظریه‌ای جهانی نیست که مدعی تدوین و تجویز سیاستی واقعی برای هر ملت، در هر زمان و مکان در تاریخ باشد. ممکن است در آلمان یا روسیه، در چین یا عربستان، محافظه‌کاری سیاسی وجود داشته باشد و یحتمل محافظه‌کاران

جایگاه فورتسکیو در سنت محافظه‌کار انگلیسی-آمریکایی تا حدودی شبیه به جایگاه لاک در سنت لیبرال متأخر است؛ هر چند فورتسکیو بنیان‌گذار این سنت نیست، اما با این وجود، اولین مفسر زبده آن است و الگویی است که تمام سنت متأخر در پرتو او بسط می‌یابد

این کشورها دیدگاه‌هایی متفاوت از نگرش‌هایی داشته باشند که در کشورهای انگلیسی‌زبان موجود است. و بی‌شک باید همان‌گونه باشد. زیرا با اینکه به‌طور قطع، اصولی برای طبیعت انسان وجود دارد که در مورد همه انسان‌ها صدق می‌کند و متعاقباً هر جامعه انسانی دارای قوانین طبیعی‌ای می‌باشد که تعیین می‌کند چه چیزی صحیح و خوب است، اما این اصول و قوانین موضوع مناقشاتی بی‌پایان هستند. چنین مسئله‌ای از این‌رو صورت می‌پذیرد که انواع مختلف تجربیات انسانی و ضعف عملکردهای ذهن انسان که پیش‌تر در تعمیم این تجربه به کار می‌رفت، به‌گونه‌ای رقم می‌خورند که تنوعی بی‌پایان را در شیوه‌ها رقم می‌زنند تا ماهیت انسان و قوانینی را ترسیم نماییم که دلالت‌گر او به خیر هستند. در این صورت، هر قوم یا ملتی تمایل دارد بر این باور باشد تا بداند چه چیزی مطابق با تجربه و روش منحصر به فرد خود برای درک مسائل بهتر است. و بنابراین محافظه‌کاران هر ملت و قومی دیدگاه‌های مختص به خود را خواهند داشت که تنها به‌صورتی محدود، به نظرات محافظه‌کاران از یک ملت یا قومی دیگر شبیه است.

بنابراین، دغدغه من در فصول ۱ و ۲ این کتاب، عنوان کردن مسئله‌ای در مورد کلیت بشریت یا تلاش برای تدوین نوعی نظریه محافظه‌کارانه جهانی نیست. در عوض، مایلم پیدایش و اصول جهان‌بینی محافظه‌کارانه واحدی را در مقایسه با سنت محافظه‌کارانه انگلیسی-آمریکایی درک کنم. این سنت برای ملل انگلیسی‌زبان حائز اهمیت می‌باشد، زیرا درک اینکه چه چیزی این کشورها را هم در امور سیاسی و نیز تقریباً در هر دیگری قدرتمند و کامیاب کرده، اساسی و حیاتی است. و همچنین برای سایر کشورهایی که به‌طرق مختلف تحت تأثیر بریتانیایی‌ها و آمریکایی‌ها قرار گرفته‌اند، از اهمیت برخوردار است. پیدایش سنت محافظه‌کارانه متمایز انگلیسی-آمریکایی را می‌توان

با گفتار و کردار مجموعه‌ای از شخصیت‌های برجسته سیاسی و فکری شناسایی کرد که از جمله آن‌ها می‌توان به سر جان فورتسکیو، ریچارد هوکر، سر ادوارد کوک، جان سلدن، لرد چنسلر (ارل کلرندون)، سر متیو هیل، سر ویلیام تمپل، جانانان سوییفت، ویلیام موری (لرد منسفیلد)، ویلیام بلک استون، جوسایا تاکرک ادموند برک در بریتانیا؛ و جرج واشنگتن، جان جی، جان آدامز، گاورنر موریس و الکساندر همیلتون در آمریکا اشاره کرد. این افراد با اینکه در دوره‌های مختلف زندگی می‌کردند، اما ایده‌ها و اصول مشترکی داشتند و خود را بخشی از سنت مشترک انگلیسی و حکومت مشروطه انگلیسی-آمریکایی زمان معاصر می‌دانستند. اسکاتلندی‌هایی مانند دیوید هیوم، آدام اسمیت و آدام فرگوسن و فرانسوی‌زبانانی مانند مونتسکیو و وتل نیز آشکارا به این سنت کمک زیادی کرده‌اند.^۱

دیدگاه سنت‌گرایانه سیاسی‌ای از این قبیل تا پیش از انقلاب فرانسه در انگلستان و آمریکا امری عادی تلقی شده بود و تنها در قرن نوزدهم به‌مثابه دیدگاه «محافظه‌کار» شناخته می‌شد، به‌طوری که ابتدا در مقابل لیبرالیسم و سپس در برابر مارکسیسم نفوذ و جایگاهش تقلیل یافت. از آنجا که واژه محافظه‌کار قدمتش را از همین برهه زمانی تقلیل و تنزیل می‌گیرد، اغلب به اشتباه ادعا می‌شود کسانی که در دوره پس از انقلاب فرانسه از سنت انگلیسی-آمریکایی دفاع می‌کردند - افرادی مانند بورک، آدامز و همیلتون - «اولین محافظه‌کاران» به شمار می‌آیند.^۲ اما باید تاریخ را به‌گونه‌ای شاذ و تحریف‌شده در نظر گرفت تا این افراد را بنیان‌گذار همان سنتی دانست که از آن دفاع می‌کردند. در واقع، نه اصولی که آن‌ها رعایت می‌کردند و نه استدلال‌هایی که برای دفاع به کار می‌بردند، هیچ‌کدام نوظهور نبودند. آن‌ها ایده‌های خود را از متفکران و شخصیت‌های سیاسی پیشین مانند فورتسکیو، هوکر، کوک، سلدن، هیل و بلک استون به عاریت گرفته بودند. به‌همان نحو که جان لاک یک لیبرال است، این افراد، اسلاف فکری و سیاسی برک، آدامز و همیلتون هستند که محافظه‌کار بودند. در زمان آن‌ها، واژه محافظه‌کار مورد استفاده قرار نگرفته بود؛ اما ایده‌های مربوط به این واژه به‌سهولت در نوشته‌ها، گفتارها و کردارشان قابل تشخیص است.

سنت محافظه‌کاری انگلیسی-آمریکایی از کجا آغاز می‌شود؟ هر زمانی را که فرد انتخاب کند تا اندازه‌ای من‌دراوردی و دل‌بخوایی خواهد بود. حتی اولین تألیفات مجموعه‌های حقوقی انگلیسی به‌جامانده که به قرن دوازدهم برمی‌گردد، به‌عنوان متون پیشگام برای سنت محافظه‌کار قابل‌شناسایی هستند. اما من از چیزی که محرز و مسلم به نظر می‌رسد - با نوشته‌های سر جان فورتسکیو شروع می‌کنم که مربوط به اواخر قرن پانزدهم است. جایگاه فورتسکیو در





هنگامی که فورتسکیو در فرانسه بود، چندین رساله در باب نظام‌نامه حکومتی و قوانین انگلستان تألیف کرد و هدف آن توضیح چرایی شکل حکومت انگلستان بود که اینک در خطر زوال و انحطاط قرار داشت و خاطره شکوه و جلال آن به سرعت در حال زدوده شدن بود و می‌بایست به دست نسل جدید حفظ می‌شد. مهم‌ترین این آثار،

سنت محافظه کار انگلیسی-آمریکایی تا حدودی شبیه به جایگاه لاک در سنت لیبرال متأخر است: هر چند فورتسکیو بنیان‌گذار این سنت نیست، اما با این وجود، اولین مفسر زبده آن است و الگویی است که تمام سنت متأخر در پرتو او بسط می‌یابد.

۲. جان فورتسکیو و آغاز محافظه‌کاری انگلیسی-آمریکایی

جنگ داخلی که اینک به عنوان جنگ رزها شناخته می‌شود، سیادت و ثروت انگلستان را برای بیش از سی سال از میان برد تا اینکه سرانجام با ظهور هنری هفتم و خاندان تودور در سال ۱۴۸۵ خاتمه یافت. سر جان فورتسکیو تقریباً دو دهه در مقام قاضی ارشد در دادگاه عالی انگلستان خدمت کرد تا اینکه همراه با خانواده

سلطنتی در سال ۱۴۶۱ معزول شد. پس از آن، با محاکمه شاهزاده جوان یعنی ادوارد از خاندان لنکستر با نشان «رز سرخ» و مدعی تاج و تخت انگلیس، فورتسکیو نیز تبعید شد و این شاهزاده جوان به منظور احتراز از دستگیری به دست پادشاه ادوارد چهارم متعلق به خاندان بورک با نشان «رز سفید»، به فرانسه گریخت. ظاهراً فورتسکیو در جایگاه صدراعظم یا نخست‌وزیر از سوی این حکومت در تبعید به سر می‌برد.

بنا به گفته فورتسکیو، نظام‌نامه حکومتی انگلیس آنچه را که او «حکومت سیاسی و پادشاهی» می‌نامد را عرضه می‌نماید، بدین معنا که پادشاهان انگلیس تنها با اختیارات خود («حکومت پادشاهی») حکومت نمی‌کنند، بلکه همراه با نمایندگان ملت در پارلمان و دادگاه‌ها («حکومت سیاسی») حکومت می‌نمایند

رساله کوچکی با عنوان ستایش قوانین انگلستان بود. هرچند در غالب موارد به اشتباه این کتاب را به عنوان اثری در زمینه حقوق نام می‌برند، اما هر فردی که این کتاب را مطالعه کند بلافاصله آن را به مثابه اثری معتبر و مقدم در زمینه فلسفه سیاسی انگلیسی می‌شناسد. جدای از بازگویی عبث قوانین موجود - بین صدراعظم انگلیس و شاهزاده جوانی که آموزش می‌بیند تا بتواند خردمندانه بر قلمرو خود حکومت

مرتبط ساخته و استدلال می‌کند که حکومت مقید و محدود چنین رفاه و رونقی را افزایش می‌دهد، در حالی که یک دولت مطلقه مردم را به فقر و تباهی می‌کشاند. او در یکی دیگر از نوشته‌های خود، با عنوان تفاوت بین پادشاهی مطلقه و پادشاهی مشروطه (که در حدود سال ۱۴۱۷ با نام حاکمیت انگلستان، نیز مشهور بود)، آشکارا مردم انگلستان را با تغذیه‌ای سالم و مناسب که تحت حکومت مشروطه زندگی می‌کردند با فرانسوی‌ها که دولت‌شان دائماً اموال آنان را مصادره می‌نمود و با حکم یک‌جانبه پادشاه، سربازان را در شهرهایشان - با هزینه ساکنین شهرها - مستقر می‌ساخت؛ مقایسه می‌کرد. طبق نوشته‌های فورتسکیو، نتیجه چنین مالیات‌های خودسرانه و استقرار سربازان این بود که «مردم فرانسه آن‌چنان فقیر و نابود شده‌اند که با سختی زیاد قادر به گذران زندگی‌اند... به‌واقع، علی‌رغم اینکه آن‌ها در یکی از حاصل‌خیزترین نقاط جهان زندگی می‌کنند، اما در نهایت عسرت و فقر شدید روزگار می‌گذرانند».^۷

فورتسکیو به‌مانند محافظه‌کاران معاصر، معتقد است که کتاب مقدس یا خرد بشری قادر نیست نظام قانونی مناسبی را برای همه ملل فراهم آورد. ما شاهدیم که او در راستای مساعدت به فهم نظم سیاسی و نظام‌نامه حکومتی انگلیس، اغلب به قانون موسی و کتاب مقدس «چهار کتاب پادشاهان» (ساموئل اول و دوم و پادشاه اول و دوم) استناد می‌نماید. با این وجود، فورتسکیو تأکید می‌کند که قوانین هر کشور پادشاهی، منعکس‌کننده تجربه و ویژگی تاریخی هر ملت است، دقیقاً همان‌گونه که کامن‌لای انگلیسی مطابق با زیست تاریخی انگلستان است. بنابراین، از باب مثال، فورتسکیو معتقد بود ملتی که خود نظام‌مند باشد و به تمکین داوطلبانه و ارادی از قوانین به‌جای

کند - این کتاب در قالب گفت‌وگو نوشته شده است و به نظریه‌پردازان دلایلی ارائه می‌دهد تا نظام‌نامه حکومتی انگلیس را به‌مثابه بهترین الگوی حکومت سیاسی شناخته‌شده برای بشر در نظر آورند. (در میان افراد آموزش‌دیده، این مونتسکیو بود که برای بار نخست عنوان کرد در بین تمامی قوانین اساسی، نظام‌نامه حکومتی مربوط به انگلستان برای آزادی انسان بهترین قانون اساسی می‌باشد، شاید تعجب‌آور باشد اگر بدانید فورتسکیو حدود سیصد سال پیش این استدلال را در یکی از آثارش بیان کرده بود، اثری که احتمالاً مونتسکیو با آن آشنا بود).

فورتسکیو دهه‌ها قبل از اصلاحات دست به نگاشتن زد و یک کاتولیک راسخ و جدی بود. اما در هر صفحه از آثار او روح یک ناسیونالیسم بزرگ انگلیسی دمیده شده است - او باور داشت انگلیسی‌ها در طول قرن‌ها تجربه و به‌مدد تطبیق مستمر و مؤثر با کتاب مقدس عبری، موفق به ایجاد شکلی از حکومت شده‌اند که نسبت به هر حکومت شناخته‌شده دیگری برای آزادی و شکوفایی انسان مفیدتر است. بنا به گفته فورتسکیو، نظام‌نامه حکومتی انگلیس آنچه را که او «حکومت سیاسی و پادشاهی» می‌نامد را عرضه می‌نماید، بدین معنا که پادشاهان انگلیس تنها با اختیارات خود («حکومت پادشاهی») حکومت نمی‌کنند، بلکه همراه با نمایندگان ملت در پارلمان و دادگاه‌ها («حکومت سیاسی») حکومت می‌نمایند.

به‌عبارت دیگر، اختیارات پادشاهان انگلیس با قوانین سنتی ملت انگلیس محدود می‌شود - همان‌طور که فورتسکیو تأکید می‌کند اختیارات پادشاه یهود در قانون موسی در کتاب تثنیه با قوانین سنتی ملت اسرائیل محدود می‌گردد.^۸ این مسئله با امپراتوری مقدس روم و فرانسه که بر اساس قوانین روم اداره می‌شدند و در نتیجه با این

اصل که «آنچه شاهزاده را خشنود می‌سازد، اعتبار قانونی دارد» و حکومت مطلقه را مجاز می‌شمارد در تضاد است.^۹ افزون بر سایر موارد، نظام‌نامه حکومتی انگلیس به‌گونه‌ای ترسیم شده است که نمایندگان مردم، به‌جای پادشاه، قوانین کشور پادشاهی را تعیین نموده و مطالبات پادشاه را برای مالیات تأیید می‌کنند.^{۱۰}

علاوه بر این موضوع، فورتسکیو نیز در مورد آنچه سنت متأخر، آن را تفکیک قوا و سیستم نظارت و موازنه می‌نامد، بررسی مبسوط خود را به ضمانت الزامات حقوقی منطبق بر قانون اختصاص می‌دهد که در آن

بررسی خود را در باب مصونیت‌های بسیار مؤثر افراد در نظام انگلیسی دادرسی هیئت منصفه با مردود شمردن شکنجه در روند‌های قضایی مختص می‌سازد.^{۱۱} از همه مهم‌تر، فورتسکیو مستمراً ماهیت قوانین یک ملت و حمایت آن‌ها از مالکیت خصوصی را به رفاه و رونق اقتصادی



اطاعت از سر اجبار خو گرفته، ملتی است که می‌تواند در تعیین نحوه اداره کشور، مشارکت مؤثری داشته باشد. فورتسکیو عنوان ساخت که این امر در مورد مردم انگلستان صادق است، در حالی که فرانسوی‌ها چون با قانون مستبدانه و بی‌رحمانه حکومت مطلقه پادشاهی اداره



می‌شدند، شخصیت نظام‌یافته نداشتند. از سوی دیگر، فورتسکیو نیز با رعایت پیشینه کتاب مقدس و سنت محافظه‌کار متأخر، مصر بود این نوع شخصیت و ویژگی ملی قابل‌تغییر می‌باشد، بدین صورت که این ویژگی‌ها می‌توانند به تدریج بهبود یابند یا در طول زمان صورت بدتری به خود بگیرند.^۸ فورتسکیو در نهایت اجازه یافت به انگلستان بازگردد، اما وفاداری او به خاندان منهزم لنکستر بدین معنی بود که او هرگز نتوانست صاحب منصب و قدرت شود. او تنها در گفت‌وگوهای فلسفی خود در کتاب در ستایش قوانین انگلستان، صدراعظم انگلیس بود. با این حال، کتاب او به یکی از تأثیرگذارترین آثار اندیشه سیاسی در طول تاریخ تبدیل شد. با به سلطنت رسیدن هنری تودور هفتم، این کتاب به نوعی به مانیفست تودور مبدل گردید که با شمارگان اندکی منتشر شد.

کتاب در ستایش قوانین انگلستان فورتسکیو برای نخستین بار در دوران پادشاهی هنری هشتم منتشر گردید و چنان جنجالی و پر سروصدا بود که در آن زمان احساسات ناسیونالیستی را جریحه‌دار ساخت و در آن سنت‌های انگلیسی که اینک به نحو لاینفکی با مذهب پروتستانیسم شناخته می‌شوند، در تقابل با مخاطره‌تهاجم نیروهای کاتولیک اسپانیایی قرار گرفت که هم‌راستا با امپراتوری روم مقدس بود.^۹ در این زمینه، فورتسکیو به سرعت در قامت بااهمیت‌ترین نظریه‌پرداز سیاسی انگلیس شناخته شد و این مسیر را تا قرن‌ها برای تحصیل دانشجویان رشته حقوق در انگلستان و نیز در آمریکا و افراد تحصیل کرده در هر کجا که سنت محافظه‌کارانه جامع‌تر انگلیسی-آمریکایی ریشه داشته باشد، هموار ساخت.

۳. ریچارد هوکر و محافظه‌کاری پروتستان

در دهه ۱۵۳۰، پادشاه هنری هشتم رهبری مردم خود را بر عهده گرفت که به نخستین جنبش مدرن در راستای استقلال ملی مبدل شد. با توجه به اینکه هنری و مشاورانش خود را در قامت اعاده‌کننده آزادی کهن انگلستان می‌دانستند، پیوندهایی را گسستند که حکومت انگلیس را به بوروکراسی پان‌اروپایی پاپ و امپراتوری آلمان متصل می‌کرد و پادشاه را در کسوت رهبر کلیسای انگلیس منصوب نمودند، کتاب مقدس را به انگلیسی برگرداندند و صومعه‌هایی را که به مثابه قانون‌هایی با گرایش‌های هواخواهی از پاپ بودند، از میان برداشتند.^{۱۰} مبارزات هنری به منظور استقلال انگلیس با اصلاحات افراطی پروتستان در زمان حکمرانی کوتاه‌مدت پسرش ادوارد ششم و سپس با مساعی نافرجام دخترش مری، در راستای بازگرداندن کشور به نظم سیاسی و مذهبی کاتولیک اروپا همراه شد و همسر مری، فیلیپ دوم از اسپانیا،

خود را برگماشته الهی قلمداد کرد تا انگلستان را به قانونمندی و فرمان‌برداری بازگرداند.

ثبات، قدرت و انسجام بریتانیا به‌عنوان یک کشور مستقل با مذهب پروتستان در طول چهل و پنج سال پادشاهی الیزابت، دختر هنری که در سال ۱۵۵۸ به تاج و تخت دست یافت، به اوج خود رسید. این الیزابت بود که سرانجام ناوگان فیلیپ را منهزم ساخت و «اجماع» مذهبی تشکیل داد و کلیسای انگلیکان را بنیان نهاد و در عین حال با مخالفان کاتولیکی پروتستانی تا زمانی مدارا می‌کرد که در اعمال خود محتاط بودند. اما با وجود دستاوردهای چشمگیر الیزابت، پروتستان‌های افراطی او را مدام تهدید می‌کردند چرا که از میل به مدارا و همراهی بیشتر او با کاتولیک‌ها و سیاست‌های مذهبی ملی‌گرایانه‌اش آزرده‌خاطر بودند؛ تنها به این دلیل که او مجدانه از پیروی کلیسای انگلستان بر مبنای معیارهای پذیرفته‌شده در میان سایر ملت‌ها به‌منظور اینکه اصلاحات می‌بایست شبیه به آن‌ها باشد، سر باز می‌زد.

در چنین شرایطی بود که ریچارد هوکر، وزیر حقوق انگلیس، به‌عنوان سرپرست کلیسای تمپل تا سال ۱۵۹۱، خود را ملزم دانست تا چارچوبی نظری برای دولت ملی مستقل عرضه کند که در انگلستان تحت حکومت خاندان تودورها پدیدار شده بود، در عین حال در تکاپوی محدود ساختن گرایش‌های استبدادی همراه با مبارزات تودورها به‌منظور تأمین امنیت کشور در برابر تهاجم خارجی و فروپاشی داخلی بود. نتیجه چنین تلاش‌هایی به تألیف کتاب هشت جلدی با نام قوانین سیاست کلیسایی، منجر شد که از جمله برجسته‌ترین آثار نظری سیاسی مدرن به شمار می‌آید. از جمله دستاوردهای آن، نظریه محافظه‌کاری سیاسی بود که از دیدگاه خاص‌گرایی ملی در چارچوب تلاش برای استوار ساختن معیارهای کلی سیاسی، مذهبی و اخلاقی دفاع می‌کرد.

هوکر در مخالفت با پیشنهادات افراطی مخالفان پیوریتن* [پروتستان‌های هوادار ساده‌سازی تشریفات و مراسم سخت‌گیرانه مربوط به کلیسا و امور مذهبی و اخلاقی] خود استدلال کرد که کمابیش هر نظم و سامانی بهتر از بی‌نظمی است و بار اثبات بر دوش کسانی است که پیشنهاد اعراض از عرف و سنن موجود را پیش کشیده‌اند. افزون بر این، اینکه اثبات اصلاحات مطرح‌شده به‌صورت انتزاعی بهتر است یا خیر، کافی نیست، زیرا در واقع انسان‌ها نسبت به تغییرات ناگهانی اجتماعی و قانونی واکنش ناچیزی نشان می‌دهند. همان‌طور که هوکر بیان کرده است: «هنگامی که مردم می‌بینند برخی مسائل ناگهان مطرود یا منسوخ می‌شوند و آن عرف و سنن دیرینه که به طبیعت ثانوی مبدل شده، پذیرفته نمی‌شود، سردرگم شده و جای اینکه

اما البته، نظم

سیاسی‌ای که هوکر به دنبال دفاع از آن بود - ملت و کلیسایی مستقل - خود برآیند تغییرات شگرفی بود که در دوران سلطنت هنری به سرانجام رسید. از این رو، هوکر در حالی که با شدت و حدت در برابر اعمال تغییرات انقلابی با نام نظریه‌های انتزاعی استدلال می‌کند، از تلقی نمودن نظم موجود به مثابه امری مقدس و تغییرناپذیر اجتناب می‌ورزد



البته ممکن است باورها و سنن و رسوم باستانی اشتباه باشند. اما احتمال اینکه آن‌ها ما را به مسیر اشتباهی دلالت کنند بسیار کمتر از قضاوت‌هایی است که اخیراً رایج شده‌اند. همان‌طور که هوکر می‌گوید «شاید ما از سر بی‌مبالاتی آنچه را که در برداشت و نگاه روزگار باستان و به‌واسطهٔ روال طولانی‌مدت تمامی کلیساها، معتبر و ارجمند بوده است، مجاز بشماریم: که در نتیجهٔ عدول از آن عاری از هرگونه دلیل منطقی به‌نظر می‌آید، تجربهٔ هرگز تا کنون آن را ایمن نیافته است».^{۱۸}

این بدگمانی نسبت به ادعای آگاهی موثق جمعی است که هوکر را به‌سوی ناسیونالیسم سوق داد. جایی که ما با بررسی طبیعت و مکاشفه‌قادر به دستیابی به قطعیت نیستیم، بهترین راه برای پیشبرد، آزمون و تجربه می‌باشد و اینکه هر ملتی سنن و رسوم و رویکردهای خود را تا زمانی حفظ می‌نماید که به‌وضوح نیاز به اصلاح آن نباشد. چنین روندی، مطلوب انقلابیونی نیست که مصّند تمامی پرسش‌ها، از پاسخ‌های مشخص و معتبر جمعی برخوردارند. اما چنین رویه‌ای، قوانین و شیوهٔ زندگی متناسب با تاریخ و شخصیت یک قوم خاص را حفظ خواهد کرد. در واقع، پیوریتن‌ها در آشفتگی انگلیسی‌ها برای پذیرش سایر روش‌ها در کلیساهای اصلاحات‌پذیرفتهٔ ژنو یا هلند، به‌اندازهٔ کاتولیک‌ها به انترناسیونالیسم انعطاف‌ناپذیر و سرسختانه متعهد بودند.^{۱۹} در حالی که کلیسای انگلستان، در حکم یک کلیسای ملّی، می‌توانست بپذیرد که رویکردهای متفاوت برای کشورهای مختلف مناسب می‌باشد. طبق گفتهٔ هوکر:

«[پیوریتن‌ها] هنوز اثبات نکرده‌اند که چون کلیساهای خارجی عملکرد خوبی داشته‌اند، پس وظیفهٔ ماست یا از آن‌ها متابعت نماییم، یا مسیر خود را (که از جهات دیگر برای ما مناسب بود) صرفاً به این دلیل که با کلیساهای دیگر متفاوت است رها سازیم... این کلیساها به‌طور قطع نمی‌توانند مدّعی باشند از بهترین مراسم و تشریفات بهره می‌برند که بشر کشف کرده است. در عوض، اگر آن‌ها تصدیق نمایند ذاتاً نسبت به مراسم و آیین خود صرفاً به این دلیل که این مراسم از آن خودشان است سوگیری دارند، رواست بدانند مراسم ما نیز از اهمیت خاص خود برخوردار است. بنابراین ما از زیر بار و فشار اینکه مجبور بودیم آن‌ها را مردود شمرده یا مورد تقلید قرار دهیم، رها می‌شویم... می‌توانیم این کار را بدون انتقاد از هم‌کیش‌های خود در خارج از کشور انجام دهیم که اعمال خود را اصلاح نموده‌اند. برخلاف آنچه گفته شده، ما اعمال آن‌ها و همچنین شیوه‌های خود را تصدیق می‌نماییم».^{۲۰}

این استدلال از نظریات فورتسکیو پیروی می‌کند که تشخیص می‌دهد قوانین و آداب و رسوم مناسب برای یک ملّت ممکن است برای ملّتی دیگر مناسب نباشد.

صرفاً دست به‌گزینش بزنند تا هر لحظه آن را مورد ملاحظه قرار دهند، به‌تدریج شک می‌کنند که آیا چیزی به‌خودی‌خود خیر است یا شر... بنابراین، هرگاه قانونی را تغییر می‌دهیم، از دیدگاه مردم نمی‌تواند مؤثر باشد، اما نیرویی که همهٔ قوانین را نافذ و قابل اجرا می‌سازد، خدشه‌دار و تضعیف می‌کند».^{۱۱} در نهایت به این نتیجه می‌رسد: «چنان که قوانین جدید تنها اندکی نافع‌تر باشند، پس به‌طور کلی می‌توان به این نتیجه رهنمون شد که تحمّل جراحی مختصر بهتر از تلاش برای درمانی پرخطر است».^{۱۲}

اما البته، نظم سیاسی‌ای که هوکر به‌دنبال دفاع از آن بود - ملّت و کلیسای مستقل - خود برآیند تغییرات شگرفی بود که در دوران سلطنت هنری به سرانجام رسید. از این‌رو، هوکر در حالی که با شدت و حدّت در برابر اعمال تغییرات انقلابی با نام نظریه‌های انتزاعی استدلال می‌کند، از تلقی نمودن نظم موجود به‌مثابهٔ امری مقدّس و تغییرناپذیر اجتناب می‌ورزد: قوانین «ابزاری برای حاکمیت هستند و ابزارها همواره نباید صرفاً با توجه به هدف کلی‌شان تنظیم شوند، بلکه باید مطابق با زمینه و مادهٔ خاصی که برای آن کار ساخته شده‌اند نیز مورد طرح‌ریزی قرار گیرند. ممکن است هدفی که برای قانونی وضع شده، دائمی باشد، اما اگر ابزاری که برای آن هدف به کار رفته، دیگر مورد استفاده قرار نگیرد، پس آن قانون کماکان نیازمند تغییر است».^{۱۳}

این دیدگاه محافظه‌کارانه در قبال نظم سیاسی بسیار متفاوت از نظر مخالفان پیوریتن هوکر می‌باشد که در پی براندازی رژیم مستقر و جایگزینی آن با نظم سیاسی کمال‌یافته بودند. همچنین آنان معتقد بودند منبع چنین نظم سیاسی‌ای استدلال مستقیم از کتاب مقدّس است.^{۱۴}

بنابراین مجادلهٔ اصلی هوکر با پیوریتن‌ها اختلاف‌نظرشان در مورد شناخت‌شناسی بود: افراطی‌های پروتستان معتقد بودند که با درک طبیعت و مکاشفه، به دانش خاصی از ارادهٔ خداوندی رسیده‌اند که در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها صدق می‌کند. از طرف دیگر، هوکر نسبت به آنچه انسان‌ها نمی‌توانند با قطعیت بدانند، بسیار تردید داشت. او کسانی را که معتقد بودند «علّت هر چیزی» را به‌طور دقیق می‌دانند^{۱۵} و «راه‌حلی جامع برای همهٔ این مسائل» دارند^{۱۶}، مورد انتقاد قرار داد. در نهایت اینکه دولت‌مرد باید با فروتنی و تواضع پیش برود و تلاش خود را بر این نهاد تا از منابع موجود راهنمایی بجوید و «مطابق با هر روشی که از بیشترین امکان برخوردار است»^{۱۷} اقدام نماید.

این ملاحظات، هوکر را به دفاع از قوانین و سنن و رسوم تثبیت‌شده واداشت که او آن را نمودی از تجربیات انباشته‌شده در طول زندگی می‌دانست.

در واقع، سلدن به پیروی از فورتسکیو، ایدهٔ مبتنی بر میسر بودن نظام حقوقی قابل تعمیم جهانی را نیز مردود می‌شمارد. همان‌طور که او در اثر قبلی خود نوشته است «آنچه ممکن است در یک دولت مناسب یا عادلانه باشد، ممکن است در دولتی دیگر به همان اندازه ناعادلانه و نامناسب باشد و در عین حال ممکن است ساختار هر دو دولت را به‌نحو بسیار مطلوبی زیر سیطرهٔ خود درآورد





کلیسا نفوذ زیادی اعمال کرد. نسل بعدی، یعنی شاگردان هوکر در پارلمان به‌عنوان درگیری و اختلاف جان سلدن با پادشاه جیمز اول بر سر مشخصه قانون اساسی انگلستان با او متحد شدند.

۴. مهم‌ترین محافظه‌کار: جان سلدن

اکنون به فصل مهم و بنیادین شکل‌گیری سنت محافظه‌کار مدرن انگلیسی-آمریکایی می‌پردازیم: نبرد بزرگ در قرن هفدهم به‌منظور دفاع از نظام‌نامه سنتی انگلیس در برابر سه مخالف با نظرات ایدئولوژیکی متفاوت که میان این سه جریان وجود داشت: الف) مطلق‌گرایی سیاسی پادشاهان خاندان استوارت، ب) قدرت گرفتن روزافزون انقلابیون پیوریتن و ج) نخستین حامیان آنچه ما به‌عنوان عقل‌گرایی روشنفکری می‌شناسیم. این بخش از کتاب به مهم‌ترین شخصیت محافظه‌کار انگلیسی-آمریکایی، جان سلدن اختصاص دارد.^{۲۴}

در سال ۱۶۰۳، ملکه الیزابت که صاحب فرزندی نبود، درگذشت و از افراد دور خاندان او، پادشاه اسکاتلند، جیمز استوارت، به پادشاهی رسید. پادشاهان خاندان استوارت در برابر نظریه‌های انگلیسی فورتسکیو و هوکر در باب نظام‌نامه حکومتی عادلانه و متعادل، شکیبایی اندکی داشتند. در واقع، جیمز که خود متفکری توانمند بود، چهار سال پیش از آن، رساله‌ای سیاسی با نام Basilikon Doron (به یونانی «عطیه همایونی») تألیف کرده بود که در آن شرح داده بود پادشاهان بر مبنای حق الهی حکومت می‌کنند و قوانین کشور پادشاهی همان‌گونه هستند که عنوان کتابش نشان می‌دهد.^{۲۵} به کلامی دیگر،

اما هوکر پا را فراتر می‌گذارد و مدعی پیوریتن‌ها را مبنی بر اینکه ما می‌توانیم با اتخاذ یک نظریه سیاسی جهانی، صلح را میان ملت‌ها به ارمغان آوریم مردود می‌شمارد. برعکس، تلاش پیوریتن‌ها برای یافتن کلیسای جهانی واحد به این معنا بود که «هر کلیسا، اگر دریابد به هر نحوی با کلیساهای کشورهای همسایه متفاوت است، به‌دشواری قادر است آن‌ها را متهم به نافرمانی از اراده مسیح کند».^{۲۶} این مسئله، یعنی ناشکیبایی در قبال سنن و رسوم متفاوت، آتش نزاع را در اروپا در میان تمامی ملت‌های پیشروی خود به‌یکباره شعله‌ور نمود.^{۲۷} در واقع، به‌طور دقیق اعتدال و خویشتن‌داری کلیسای انگلیسی بود که صلح را در این سرزمین به ارمغان آورده بود:

«[خداوند] از قدرت الهی خود برای مهار عواطف تند و تیز برخی از افراد و تثبیت اهداف و تصمیمات آن‌ها در مسیری آرام و معتدل استفاده کرد، به‌طوری که ممکن است چنین روندی در انگلستان رخ ندهد اما در دیگر قلمروهای گسترده و روبه‌رشد دیگری حادث گردد - بدین معنی که تعدادی از مردم باید از خشم لبریز شوند و همچون افراد ناامید و مستأصل عمل نمایند و تنها در پی ظلم و تبعیض محض و نابودی کامل دشمنان و مخالفان خود باشند».^{۲۸}

تأثیر و نفوذ هوکر بر سنت محافظه‌کارانه بسیار زیاد است. همان‌طور که در جلد هشتم کتاب قوانین هوکر عنوان شده است، او زیربنا و اساس نظری را برای ناسیونالیسم میانه‌رو، شک‌گرایانه و توأم با تسامح عرضه نمود که به یکی از ستون‌های محافظه‌کاری انگلیسی-آمریکایی تبدیل شده است و نیز بر نظریه توازن قوا میان پادشاه، پارلمان و



در صدر نام‌سایرین قرار داشت. او از تأثیرگذارترین وکلای آن دوران و همچنین فیلسوف و متفکر سیاسی بانفوذی بود که به بیش از بیست زبان تسلط داشت.

سلدن به رهبری بلندآوازه در پارلمان تبدیل شد و در آنجا به‌عنوان پاره‌ای اختلافات با پادشاه به کوک که‌نه کارتر پیوست که به‌موجب آن پارلمان، حق پادشاه را در مواردی مانند: زندانی کردن انگلیسی‌ها بدون ارائه هیچ دلیلی، تحمیل مالیات و وام‌های اجباری بدون تصویب مجلس، مستقر ساختن سربازان در مساکن شخصی و اعمال قانون نظامی به‌منظور دور زدن قوانین کشور، سلب می‌نمود.

در سال ۱۶۲۸، سلدن در تهیه پیش‌نویس و تصویب مصوبه مجلس به نام حق درخواست** نقش مهم و اساسی داشت و این مصوبه به‌دنبال بازگرداندن و محافظت از «حقوق و آزادی‌های مختلف رعایا» بود که ذیل نظام‌نامه حکومتی مرسوم انگلستان شناخته شده بود. فارغ از باقی موارد، این مصوبه مؤگد می‌ساخت «رعایای شما این آزادی را به میراث برده‌اند و مجبور به پرداخت مالیاتی نیستند که اعضای مجلس آن را تصویب نکرده‌اند»؛ و اینکه «هیچ فرد آزادی را نمی‌توان بازداشت کرد یا به زندان افکند یا او را از مالکیت مطلق اموال یا آزادی‌هایش

قوانین موهبتی است که به پادشاه عطا می‌گردد و او می‌تواند به‌همان نحوی که آن‌ها را وضع کرده، تصویب یا ابطال نماید. جیمز بیش از حد محتاط بود و به‌صورت آشکار بر نظریه‌های مطلق‌گرایانه خود در مورد مسائل انگلیسی پافشاری می‌کرد و اصرار داشت که منظور او احترام به نظام‌نامه سنتی آن‌ها می‌باشد. اما انگلیسی‌ها که هزاران نسخه از کتاب پادشاه را هنگام به تخت نشستن او تهیه کرده بودند هرگز کاملاً قانع نشدند. در واقع، سیاست‌های جیمز و سپس، پسرش چارلز اول، دائماً بر سوءظن‌هایی مبنی بر اینکه استراتژی استوارت‌ها نوعی اقتدارگرایی فزاینده و نامحسوس است؛ دامن می‌زد و آنان باور داشتند سرانجام انگلستان همانند فرانسه به دوران قبل از آزادی بازمی‌گردد.

در نهایت، هنگامی که این مسئله به اوج بحران خود رسید، بیشتر اعضای پارلمان انگلیسی و وکلای باورمند به کاملاً اثبات کردند مایل‌اند در دفاع از «حکومت سیاسی و پادشاهی» فورسکیو، شغل، آزادی و حتی زندگی خود را گرفتار خطر سازند. در میان این افراد، نام‌های برجسته‌ای چون سر جان الیوت و سر ادوارد کوک، قاضی اعظم هر سه شعبه دادگاه عالی قضایی وجود داشت. اما در میان نسلی که فشار مضاعف تفکرات مطلق‌گرایانه را به دوش کشید، نام جان سلدن



ساقط نمود، یا او را از آداب و رسوم آزاد خود محروم ساخت... مگر با حکم قانونی همتایان خود یا مطابق با قانون کشور» و اینکه هیچ کس «نباید از سرزمین یا مسکن خود اخراج و روده، زندانی و از حقوق و امتیازات خود محروم و به اعدام محکوم شود، مگر اینکه طبق مراحل قانونی نسبت به اقدامات خود پاسخگو باشد».^{۲۶}

به علاوه، در «حق درخواست»، ما به اصل معروف «نفی مالیات بدون نمایندگی» و نیز نسخه‌هایی از حقوق بر می‌خوریم که در نهایت در اصلاحیه‌های سوم، چهارم، پنجم، ششم و هفتم منشور حقوق آمریکا بر شمرده می‌شود - و تمامی آن‌ها به مثابه آزادی‌های دیرین نظام نامۀ حکومتی انگلیس اعلام و به اتفاق آرا از سوی پارلمان تصویب شده‌اند. اگرچه در دادخواست به صراحت ذکر نشده است، اما در دهه ۱۵۹۰، کوک آزادی بیان را به منزله «آیین کهن پارلمان» تصدیق نمود.

به عبارت دیگر، کوک، الیوت و سلدن همه چیز را به مخاطره انداختند تا از همان آزادی‌هایی دفاع کنند که خود ما در برابر تعدی یک رژیم استبدادی در حال تزیید محترم می‌داریم. اما آن‌ها این کار را به نام اصول لیبرال متعلق به خرد جمعی، حقوق طبیعی و حقایق «مبرهن» انجام ندادند. آن‌ها به صراحت این اصول را مردود می‌شمردند زیرا محافظه کار بودند نه لیبرال. پس بگذارید در پی این باشیم تا این مسئله را درک کنیم.

سلدن خود را وارث فورتسکیو می‌دید و در واقع در سال ۱۶۱۶ در انتشار مجدد کتاب در ستایش قوانین انگلستان مشارکت داشت.^{۲۷} دفاع نظری بسیار جامع او از سنن ملی انگلیسی در قالب رساله‌های تاریخی کوتاه در باب حقوق انگلیس و در مجموعه‌ای از آثار سترگ ظاهر شد (زمانی که سلدن به اتهام نامشخص

اغتشاش به دلیل فعالیت‌های خود در پارلمان بین سال‌های ۱۶۲۹-۱۶۲۸ زندانی شد) که در آن‌ها نظریه و حقوق سیاسی را در گفت‌وگو با یهودیت کلاسیک خاخم بررسی می‌کرد و مشهورترین آن‌ها کتاب به یادماندنی او با عنوان حقوق طبیعی و ملی بود (۱۶۴۰). سلدن در این آثار نه تنها به دنبال دفاع از سنن محافظه کارانه، از جمله سنت انگلیسی در برابر اصول مطلق گرایانه خاندان استوارت بود بلکه در برابر ادعاهای عقل‌گرایانه جهان‌شمول ایستاد که بر اساس آن انسان‌ها می‌توانند به سادگی با اتکا به عقل و خرد خود بهترین قانون اساسی را برای بشریت انتخاب کنند. این دیدگاه عقل‌گرایانه به تدریج در میان پیروان نظریه پرداز سیاسی بزرگ هلندی، هوگو گروتیوس، طرفدارانی را در انگلستان گردهم آورد، او در کتاب قانون جنگ و صلح (۱۶۲۵) پیشنهاد کرد که شاید بتوان قوانین اساسی سنتی کشورها را با استناد به نظم سیاسی و صرفاً بر اساس عقلانیت فردی منسوخ اعلام نمود.^{۲۸} در آن زمان نیز همانند اکنون، محافظه کاران قادر نبودند درک کنند چگونه استناد به ادعای خرد جمعی حتی به میزان اندکی می‌تواند عملی باشد و سلدن در صفحات آغازین کتاب حقوق طبیعی و ملی

خود انتقادات شدیدی را علیه چنین نظریه‌هایی مطرح ساخت. در این کتاب، سلدن استدلال می‌کند در همه جای تاریخ، «استعمال بی قید و شرط از عقل محض و مجرد» به نتایجی منتهی شده است که «به‌طور ذاتی در میان افراد، حالاتی متناقض و غیرهمگن می‌یابد».

چنان که قصد داشته باشیم حکومت را صرفاً بر اساس عقل محض بنیان نهیم، این امر نه تنها منجر به فروپاشی نهایی حکومت می‌شود، بلکه به سردرگمی، اختلاف و بی‌ثباتی همیشگی منتهی می‌گردد.^{۲۹} در واقع، سلدن به پیروی از فورتسکیو، ایده مبتنی بر میسر بودن نظام حقوقی قابل تعمیم جهانی را نیز مردود می‌شمارد. همان‌طور که او در اثر قبلی خود نوشته است «آنچه ممکن است در یک دولت مناسب یا عادلانه باشد، ممکن است در دولتی دیگر به همان اندازه ناعادلانه و نامناسب باشد و در عین حال ممکن است ساختار هر دو دولت را به نحو بسیار مطلوبی زیر سیطره خود درآورد».^{۳۰} در باب افرادی که معتقدند استدلال آن‌ها حقایق جهانی را به وجود آورده است که می‌بایست برای عموم مردم آشکار باشد، زیرکانه هشدار می‌دهد:

«رسوم و سنن اغلب نقاب طبیعت را بر چهره می‌اندازد و ما مجذوب آن می‌شویم و به این نتیجه می‌رسیم که رویه‌های اتخاذ شده از سوی

با این حال، سلدن تمایلی ندارد ادعاهای گذشته را کورکورانه بپذیرد. او کسانی را که خطاهای ناشی از گذشته‌های دور را با میل و رغبت به کار می‌بندند مورد انتقاد قرار می‌دهد که به گفته وی اغلب از سوی تمامی جوامع به منزله حقیقتی راستین، بدون هیچ اعتراضی پذیرفته و اتخاذ شده و چون باری بسیار سنگین بر دوش آیندگان گذاشته شده‌اند

ملل که صرفاً بر مبنای رسوم و سنن می‌باشد، اغلب همانند قوانین طبیعی و جهانی بشر هستند».^{۳۱}

سلدن با استدلال در مورد دیدگاهی که می‌توان آن را تجربه‌گرایی تاریخی نامید، به مدعیات خرد جمعی پاسخ می‌دهد. در این دیدگاه، استدلال ما در مسائل حقوقی و سیاسی باید بر مبنای سنت ملی موروثی باشد. این امر به رجل سیاسی یا حقوق‌دان این امکان را می‌دهد تا بر شمار اندکی از مشاهدات و تجربیاتی فایق آید که افراد قادر به اندوختن و فراهم آوردن آن در طول زندگی خود هستند («که به نوعی دوران آغازین ناآگاهی است و زیست کوتاه ما امکانش را صرفاً در اختیار ما قرار می‌دهد») و از مزایای «تجربیات و مشاهدات پیشین نسل‌های متعددی بهره‌بردار که این امر موجب می‌شود تا بتوان تجربیات گوناگون را گرد هم آورد، چنان که گویی از آغاز زمان زیسته‌ایم». به سخنی دیگر، با رجوع به تجربیات گردآمده از گذشته، بر ضعف فطری قضاوت فردی غلبه می‌یابیم و مشاهدات مختلف و متنوعی را که نیاکان ما در طول زندگی به دست آورده و مسائل مشابهی را که تحت شرایط گوناگون با آن دست و پنجه نرم کرده‌اند،



خدا مقرر فرموده و «آن چیزی» را تعیین می‌کند که در واقع، برای نوع بشر در بنیادی‌ترین وجه «بهترین است». وی در کتاب حقوق طبیعی و ملی خود توضیح می‌دهد این قانون طبیعی از زمان کتاب مقدس در طول نسل‌های متوالی کشف شده و از طرق مختلف به دست ما رسیده است. در این میان، قابل اطمینان‌ترین قانون، تلمود است که هفت قانون فرزندان نوح را شرح می‌دهد و در آن قتل، سرقت، انحراف جنسی، خشونت علیه حیوانات، بت‌پرستی و سب خدا را نهی و دادگاه‌های قضایی را ملزم به اجرای عدالت می‌کند. تجربه هزاران سال به ما آموخته است این قوانین، صلح و رفاهی را که غایت مطلوب تمامی جوامع و ملل است را شکل می‌بخشد و این‌ها بنیان‌ها و اصول نادیده‌ای هستند که در نهایت قوانین متکثر و گوناگون همه جوامع از آن‌ها ناشی می‌شود.^{۳۴}

با این وجود، سلدن تأکید داشت که هیچ ملتی نمی‌تواند با آن‌ها به چنین قوانین بنیادینی به‌طور مستقیم خود را اداره کند «زیرا ملّت‌های گوناگون، به‌مثابه افرادی ناهمگون، مجموعه‌ها و استنباط‌های متنوعی دارند، بنابراین قوانین ناهمساز خود را که از یک اصل و چنان‌که هستند ترویج می‌بخشند».^{۳۷} تلاش هر ملتی برای اجرای قانون طبیعی مطابق با تجربه و شرایط منحصر به فرد خود است. از این‌رو، عاقلانه است که به قوانین متمایز در میان ملّت‌ها احترام بگذاریم، چه آن قوانین در نظر ما درست باشند یا اشتباه؛ زیرا ممکن است دیدگاه‌های مختلف، هر یک چیزی برای کمک به کشف حقیقت داشته باشند (میلتون در کتاب Areopagitica به نگرش سلدن در باب تکثر دانش بشری به‌عنوان مبنایی برای دفاع خود از آزادی بیان اشاره کرده است).^{۳۸}

به این ترتیب، سلدن تصویری از یک نماینده پارلمان یا حقوق‌دان فلسفی به ما ارائه می‌دهد که پیوسته رسالتش حفظ استحکام و ثبات نظام فکری ملی موروثی به‌مثابه یک نظام کل است - اما با این وجود تشخیص می‌دهد باید تا جایی که لازم است اصلاحات و بهبودهایی صورت پذیرد به‌گونه‌ای که هر ملتی به‌تدریج با آزمون و خطا، به بهترین ترتیبات دست یابد.

روایت سلدن از محافظه‌کاری انگلیسی شاید پیچیده‌ترین روایتی بود که تا کنون ارائه شده است. اما نه قدرت فکری و نه شجاعت شخصی او و هم‌قطاران در پارلمان به‌منظور جلوگیری از بروز فاجعه کافی نبود. تا سال ۱۶۴۲، مطلق‌گرایی خاندان استوارت‌ها منجر به جنگ داخلی در انگلستان و شورش در اسکاتلند و سرانجام، در سال ۱۶۴۹، منتهی به دیکتاتوری نظامی پیوریتن شد و این امر نه‌تنها موجبات اعدام پادشاه را فراهم آورد بلکه پارلمان و نظام‌نامه حکومتی را نیز به ورطه نابودی کشاند. اما سلدن زنده نماند تا اعاده نظام‌نامه حکومتی را ببیند. رژیم شاه‌کش متعاقباً چندین نظام‌نامه حکومتی کاملاً جدید را به انگلستان عرضه داشت که هیچ‌یک از آن‌ها عملی نبود و در طی

با این حال، سلدن تمایلی ندارد ادعاهای گذشته را کورکورانه بپذیرد. او کسانی را که خطاهای ناشی از گذشته‌های دور را با میل و رغبت به کار می‌بندند مورد انتقاد قرار می‌دهد که به گفته وی اغلب از سوی تمامی جوامع به‌منزله حقیقتی راستین، بدون هیچ اعتراضی پذیرفته و اتخاذ شده و چون باری بسیار سنگین بر دوش آیندگان گذاشته شده‌اند.^{۳۳} سلدن با یادآوری اصرار ارمیا در کتاب مقدس بر مطالعه تجربی روش‌های قدیمی، استدلال می‌کند شیوه صحیح این است که «باید تمامی مسیرها و روش‌ها با دقت مورد بررسی قرار گیرند. ما باید در مورد روش‌های کهن و باستانی پرس و جو کنیم تا شاید بتوانیم فقط دست به‌گزینش آن چیزی بزنیم که در واقع بهترین است».^{۳۴} اما برای سلدن، ابزار مورد نیاز به‌منظور چنین بررسی و انتخابی، حدسیات غیرمنطقی افرادی نیست که پیرامون احتمالات گوناگون و فرضی گمانه‌زنی می‌کنند. در زیست یک ملّت، سنت موروثی عقاید و قوانین حقوقی، تعدد دیدگاه‌ها را در ادوار و شرایط متفاوت و نیز پیشینه دستاوردهای ملّت را به‌هنگام تفسیر قانون به هر نحوی حفظ می‌کند. با نگاهی به این مواضع گوناگون و متغیر در بطن سنت و با توجه به

بنابراین سلدن به شکلی از پراگماتیسم می‌پردازد تا توضیح دهد که وقتی سیاست‌مداران و حقوق‌دانان از امر واقع سخن می‌گویند، مقصود و مراد کدام است. قوانین از طریق فرآیند آزمون و خطا در طول نسل‌ها بسط می‌یابند، زیرا پی می‌بریم چگونه صلح و رفاه به‌واسطه اتخاذ روشی به جای روشی دیگر حاصل می‌آید

نتایج زیست حقیقی آنان، می‌توان احکام واقعی قانون را از انحرافات نادرستی تمیز داد که در گذشته پذیرفته شده‌اند. همان‌طور که سلدن توضیح می‌دهد:

«زیرا اگر می‌خواستیم به مکانی بروم و فردی پیش از من از سمت راست به آن مکان رفته بود و خارج از آن مکان قرار داشت، در حالی که فرد دیگری از سمت چپ راهی شده و او [نیز] بیرون از مکان مورد نظر قرار گرفته بود، چنین امری مرا به مسیری میانه رهنمون می‌شود تا شاید مرا به مکانی که می‌خواستم برساند».^{۳۵}

بنابراین سلدن به شکلی از پراگماتیسم می‌پردازد تا توضیح دهد که وقتی سیاست‌مداران و حقوق‌دانان از امر واقع سخن می‌گویند، مقصود و مراد کدام است. قوانین از طریق فرآیند آزمون و خطا در طول نسل‌ها بسط می‌یابند، زیرا پی می‌بریم «آنچه در واقع بهتر است»، «مکانی که متمایل بودم بروم» چگونه صلح و رفاه به‌واسطه اتخاذ روشی به جای روشی دیگر حاصل می‌آید.

سلدن دریافت که در ایجاد این‌گزینه‌ها از سنن گذشته، ما به‌طور ضمنی بر معیار بالاتری برای‌گزینه‌تکیه می‌کنیم، قانونی طبیعی را





یازده سال فروپاشید.

در سال ۱۶۶۰ دو شاگرد صاحب‌نام سلدن به نام‌های ادوارد هاید (ارل کلرندون) سر متیو هیل، بازگشت نظام‌نامه حکومتی سنتی و ختم‌شده پادشاهان استوارت را رهبری کردند.^{۳۶} کلرندون نخستین صدراعظم تحت پادشاهی احیاشدهٔ خاندان استوارت بود، در حالی که هیل بارون رئیس خزانه‌داری و سپس قاضی عالی‌رتبهٔ سه شعبهٔ دادگاه عالی قضایی شد. هیل که کتاب تاریخچه و تحلیل حقوق عمومی انگلستان (در سال ۱۷۱۳ و پس از مرگش منتشر شد) را نگاشت که نخستین اثر مکتوب دربارهٔ تاریخ حقوق عمومی است همچنین کتابی با نام «تأملاتی در باب گفت‌وگوی هابز پیرامون نظام‌نامه حکومتی» (Dialogue of the Law) تألیف نمود که در آن از بازگشت محافظه‌کارانهٔ قوانین سنتی انگلستان دفاع کرد. همان‌گونه که او نوشته است:

«موارد زیادی حول قوانین و حکومت‌ها وجود دارد که به‌طور غیرمستقیم و به‌نحو اندک ولی ثمربخشی برای اثبات و تأیید، معقول به نظر می‌رسند، هرچند خرد و عقل در بازهٔ زمانی کوتاه یا بدون درنگ و آشکارا، معقول بودن آن را در نظر نمی‌گیرد... به همین دلیل است من قانونی را ترجیح می‌دهم که بر اساس آن یک نظام پادشاهی برای چهارصد یا پانصد سال با رضایت و طیب خاطر حکم براند جای اینکه سعادت و آرامش یک پادشاهی را بر اساس نظریهٔ جدید خودم دچار مخاطره سازم، ولو آگاه باشم نظریات من نسبت به قوانین، معقول و

منطقی‌ترند... تجربهٔ طولانی در مقایسه با خردمندترین گروه انسان‌ها که در آغاز به‌منظور پیش‌نگری آینده تشکّل می‌یابند، موجب می‌شود یافته‌های بیشتری نسبت به سهولت و عدم سهولت کاربرد قوانین مکشوف گردد. و اینکه آن اصلاحات و الحاقات که از طریق تجربیات گوناگون انسان‌های عاقل و دانا بر هر قانونی اعمال شده در قیاس با متعالی‌ترین نوآفرینی عقل‌های سرشار از ابتکار و اندیشه که با پشتوانهٔ مجموعه و انبوهی از هیچ تجربه‌ای تقویت نمی‌گردد، باید مستلزم تناسب بهتری با سهولت کاربرد قوانین باشد، این امر بر دشواری درک کنونی هدف و علت قوانین می‌افزاید، زیرا آن‌ها محصول تجربهٔ طولانی و مکررند... لزومی ندارد که دلایل قوانین عرفی برای ما آشکار باشد. کافی است بدانیم که آن‌ها قوانینی وضع شده هستند که به ما اطمینان خاطر می‌دهند و پیروی از آن‌ها منطقی است هرچند دلیل خاص این قوانین عرفی آشکار نباشد.»^{۴۰}

هنگامی که جیمز دوم کاتولیک‌مذهب در سال ۱۶۸۵ به تخت پادشاهی نشست، بیم بازگشت به پاپیسم و حتی هراس از تلاش دوباره برای تأسیس حکومت مطلقهٔ پادشاه، جناح‌های سیاسی رقیب را در پارلمان به اتحاد برای دعوت از پروتستان‌های بعدی به‌منظور موقفیت در خصوص به دست گرفتن تاج و تخت سوق داد. دختر پادشاه، مری و همسرش شاهزاده ویلیام از خاندان اورانژ، حاکم جمهوری هلند، با حمایت پارلمان این مسیر را پیمودند تا ثبات پروتستان در انگلستان و نظام‌نامهٔ حکومتی آن را تضمین کنند. پارلمان با تصدیق تمایل پادشاهان مشترک جدید برای مصون داشتن انگلیسی‌ها از «تمامی تلاش‌ها برای دین، حقوق و آزادی‌های آنان»، در سال ۱۶۸۹ پادشاه و ملکه جدیدی را به‌منظور پادشاهی منصوب نمود. پادشاهان جدید، با همراهی پارلمان، در همان زمان، منشور پرآوازهٔ حقوق انگلستان را به تصویب رساندند. این سند، حقوق دیرینهٔ مطالبه‌شده را در «حق درخواست» مجدداً مؤکد می‌سازد که افزون بر سایر موارد، بر حق شهروندان پروتستانی، برای «داشتن سلاح به‌منظور دفاع از خود» و حق «آزادی بیان و مباحثه» در پارلمان صحه می‌گذارد و اینکه دیگر «وثیقه‌های سنگین مورد نیاز نمی‌باشد، جریمه‌های سنگین نباید تحمیل شود و دیگر مجازات‌های ستمگرانه و غیرعادی نباید اعمال گردد» - بندهایی که بعدها مبنای اصلاحیه‌های اول، دوم و هشتم منشور حقوق آمریکا شد. آزادی بیان، چند سال بعد با توقف قوانین صدور مجوز برای مطبوعات انگلیسی، به‌سرعت در میان قاطبهٔ مردم گسترش یافت.

اعضای پارلمان، در حمایت از اصول مشروطیت محافظه‌کارانهٔ سلدن، کلرندون و هیل باهم متحد شدند و از این طریق، بازگشت پادشاهی پروتستان و تصویب منشور حقوق صورت پذیرفت. آنچه انقلاب شکوهمند نامیده شد دقیقاً به این دلیل شکوهمند بود که نظام‌نامهٔ سنتی انگلیس را تأیید می‌نمود و از ملت انگلیس در برابر تعرض دوباره به «مذهب، حقوق و آزادی‌های آنان» محافظت می‌کرد. با مردود شمردن قاطعانهٔ دیکتاتوری پیوریتن، انتقادات عمدتاً از



دیدگاه متفاوتی نسبت به نقش عقل در اندیشه سیاسی دارند و در واقع، از درک متفاوتی نسبت به اینکه خود عقل چیست، برخوردارند. عقل‌گرایان به‌جای استدلال در مورد تجربه تاریخی ملت‌ها، با بیان بدیهیات کلی که معتقدند در خصوص تمامی انسان‌ها صدق می‌کند، اهدافشان را مشخص نموده و بر این گمان‌اند همه انسان‌ها با در نظر گرفتن توانایی‌های عقلانی ذاتی خود این استدلال‌ها را می‌پذیرند. در بین این استدلال‌ها، آن‌ها قانون اساسی یا قوانین مناسب را برای تمام افراد استنباط می‌کنند.

لاک اغلب یک تجربه‌گرا در نظر گرفته می‌شود. اما شهرت او در این زمینه بر اساس یکی از آثار برجسته او به‌نام رساله‌ای در خصوص فاهمه بشری (۱۶۸۹) می‌باشد که اثری تأثیرگذار در زمینه روان‌شناسی تجربی است.^{۴۳} با این حال، رساله دوم او در باب حکومت، اقدامی مشابه برای تدوین نظریه‌ای درباره دولت از دیدگاه تجربی نیست. در عوض، با مجموعه‌ای از مفروضات آغاز می‌شود که هیچ ارتباط آشکاری با آنچه از مطالعه تاریخی و تجربی دولت می‌توان برداشت کرد؛ ندارد. علاوه بر این، لاک ادعا می‌کند که (۱) قبل از تثبیت حکومت، انسان‌ها در «وضعیت طبیعی» هستند بدین معنی که «همه انسان‌ها به‌طور طبیعی... در وضعیت آزادی کامل می‌باشند» و همچنین در «وضعیت برابر قرار گرفته‌اند یعنی هیچ فردی بر فرد دیگر برتری و قدرت اختیار ندارد».^{۴۴} به‌علاوه، (۲) این وضعیت طبیعی «قانونی از طبیعت دارد که

دو جهت ادامه داشتند یکی از سوی مطلق‌گرایانی مانند سر رابرت فیلمر که در کتاب پدرسالار (پس از مرگش در سال ۱۶۸۰ منتشر شد) از حکومت مستبد پادشاهی به‌مثابه تنها حکومت مشروع حمایت می‌کرد؛ و دیگری از سوی افراط‌گرایانی مانند جان لاک انجام شد که در مانیفست عقل‌گرایانه او، کتاب دو رساله در باب حکومت (۱۶۸۹)، با استدلال از حق مردم انگلیس برای انحلال نظام‌نامه سنتی و ایجاد نظام‌نامه حکومتی جدید مطابق با خرد جمعی، به این بحران پاسخ داد.

۵. ادوموند برک و چالش لیبرالیسم

در طول قرن هفدهم، محافظه‌کاری انگلیسی به فلسفه سیاسی متمایز و منسجمی مبدل شده بود که در تقابل با مطلق‌گرایی پادشاهی استوارت، هابز و فیلمر، انقلاب پیوریتن و نظریه‌های لیبرال حقوق همگانی قرار گرفت که گروتیوس و سپس لاک آن را عنوان کرده‌اند.^{۴۵} قرار بود این دیدگاه محافظه‌کارانه به‌مدت یک قرن و نیم، به‌عنوان خط‌مشی اصلی در نظریه سیاسی و دانش نظری حقوق انگلیس باقی بماند و در این مدت روشنفکران برجسته‌ای چون ویلیام اتوود در یکی از آثارش با نام «نظام‌نامه حکومتی حکومت انگلیس» (Fundamental Constitution of the English Government) (۱۶۹۰) و جوزیا تاکر در کتاب رساله‌ای در باب حکومت مدنی (۱۷۸۱) از این دیدگاه دفاع کردند. این دیدگاهی بود که در آن افرادی چون لرد منسفیلد، بلک استون، برک، واشنگتن و همیلتون بر مبنای آن دانش آموختند - نه تنها در انگلستان، بلکه در آمریکای بریتانیا، جایی که وکلا با مطالعه کتاب نهادهای قوانین انگلستان از ادوارد کوک (۱۶۴۴-۱۶۲۸) و کتاب پیشینه و تحلیل حقوق عمومی انگلستان از هیل (۱۷۱۳) در زمینه کامن‌لا آموزش دیدند و در جایی که قانون کشور به‌مثابه نظام‌نامه سنتی انگلیسی و کامن‌لا پذیرفته می‌شد، در صورت نیاز برای اهداف محلی اصلاح می‌شد.^{۴۶}

از آنجایی که امروزه لاک در جایگاه شخصیتی تعیین‌کننده در سنت لیبرال شناخته می‌شود، شایان توجه است دقت بیشتری را معطوف این موضوع کنیم که چرا نظریه سیاسی او برای محافظه‌کاران زمان خود تا این حد موجبات تصدیق خاطر را فراهم آورده بود. من سنت محافظه‌کار انگلیسی-آمریکایی را شرح داده‌ام که تجربه‌گرایی تاریخی را تصدیق و حمایت می‌کند؛ بدین شرح که دانش سیاسی با بررسی تاریخ طولانی قوانین عرفی مربوط به یک ملت معین و پیامدهای آن، هنگامی حاصل می‌شود که تغییر این قوانین با یک شیوه یا شیوه‌ای دیگر صورت پذیرد. محافظه‌کاران آگاه‌اند که حقوق‌دان باید طبیعتاً عقل و قضاوت را به کار گیرد. اما این استدلال بدین نحو است که چگونه می‌توان قوانین سنتی را با شرایط فعلی مطابقت داد و تغییراتی را که برای بهبود کشور ضروری است ایجاد و در عین حال چارچوب کلی قانون را تا حد ممکن حفظ نمود. بدین منظور من دیدگاهی مخالف با این استدلال بیان داشتم که می‌توان آن را عقل‌گرایی (راسیونالیسم) نامید. عقل‌گرایان



بر آن حاکم است و همه را متعهد می‌سازد» و آن قانون چیزی جز «عقل و خرد» نیست و به «بشریت می‌آموزد که به‌جز آن، هیچ‌چیز دیگری را طرف مشورت قرار ندهد».^{۴۵} این امر، به دلیل سهل‌الوصول بودن گسترده‌اش است که انسان‌ها را (۳) به پایان دادن وضعیت طبیعی، از طریق «توافق متقابل با یکدیگر برای ورود به... یک اجتماع سیاسی» با عمل کردن به توافق اختیاری سوق می‌دهد.^{۴۶}

سپس لاک با استفاده از این مفروضات، به استنباط ویژگی مناسب نظم سیاسی برای تمام ملل روی زمین می‌پردازد.

در مورد این مجموعه مفروضات باید به سه نکته مهم توجه کرد. نخست اینکه عناصر نظریه سیاسی لاک از طریق تجربه تشخیص داده نمی‌شوند. «آزادی کامل» و

«برابری کامل» که وضعیت

طبیعی را تعریف می‌کنند، اشکال آرمانی‌ای

هستند که رابطه آن‌ها با واقعیت تجربی کاملاً

مبهم است. نه همسانی قانون طبیعی با عقل

و نه ادعای اینکه قانونی که عقل تحکم

کرده «به تمام بشریت می‌آموزد» و نه این

مدعا که عقل منشأ التزام اخلاقی و سیاسی

است و نه اینکه تأسیس دولت صرفاً از

طریق قرارداد اجتماعی انجام

می‌پذیرد، هیچ‌یک به لحاظ

تجربی موثق شناخته

نمی‌شوند. تمامی این

موارد در ابتدا قید شده‌اند

گویی قرار بوده یک ساختار

ریاضیاتی مورد طرح و تبیین

قرار گیرد.

دومین نکته‌ای که باید به آن

توجه کرد این است هیچ دلیلی وجود

ندارد تصوّر کنیم یکی از مفروضات لاک، در واقع،

درست است. نظریه‌پردازان سیاسی تجربه‌گرا مانند مونتسکیو، دیوید

هیوم، آدام اسمیت، آدام فرگوسن و ادموند برک، در مواجهه با انبوهی

از ادعاهای غیرقابل تأیید، مفروضات لاک را مردود شمردند و در

تکاپوی بازسازی فلسفه سیاسی بر مبنای چیزهایی بودند که می‌توان

از طریق تاریخ و بررسی جوامع و حکومت‌های بشری موجود، آن‌ها را

تشخیص داد.^{۴۷}

نکته سوم اینکه نظریه لاک نه تنها مبنای تاریخی و تجربی دولت را

نادیده می‌گیرد بلکه حاکی از آن است که چنین بررسی‌هایی اگرچه

کاملاً غیرضروری نیستند اما اهمیت کمتری دارند. زیرا اگر شکلی

از عقل موجود باشد که برای «تمام بشریتی که آن را طرف مشورت

قرار خواهد داد» در دسترس باشد و همه قوانین جهانی طبیعی حاکم

بر قلمرو سیاسی مکشوف گردد، آنگاه نیاز چندانی به دلایل معقول

تاریخی و تجربی افرادی مانند فورتسکیو، هوکر، کوک، سلدن و هیل

وجود نخواهد داشت. اگر آن‌ها فقط استدلال‌ها و تدابیر خود را

گردآوری نموده و در اختیار یکدیگر قرار دهند، می‌توانند در انگلستان

حکومتی بنیان بگذارند که از هر حکومتی که بر پایه «مشاهدات و

تجربیات انبوه» تأسیس شده است؛ بهتر بنماید. از این نظر، سنت

محافظه‌کار انگلیسی-آمریکایی - فارغ از اینکه مستقل‌ترین و بهترین

قانون اساسی شناخته‌شده را برای انسان فراهم آورده - در واقع، با

تعصب‌ورزی‌های بی‌اساس آسیب دیده و مبدل به مانعی در راستای

زندگی بهتر برای همه شده است. بنابراین، نظریه لاک، به عبارت دیگر،

پایان محافظه‌کاری انگلیسی-آمریکایی و پایان نظام نامۀ سنتی

را اعلام می‌نماید که محافظه‌کاران هنوز هم آن

را جزو ارزشمندترین دارایی روی زمین در نظر

می‌گیرند.^{۴۸}

در حالی که نظریه‌های عقل‌گرایانه لاک در

انگلستان بازتاب اندکی داشت اما در فرانسه

هواخواهان زیادی یافت.^{۴۹} روسو در کتاب

قرارداد اجتماعی (۱۷۶۲) به وادی‌هایی گام نهاد

که دیگران از ورود به آن واژه داشتند، او در

این کتاب، برای تفکر صحیح سیاسی از نظام

مفروضات لاک بهره گرفت و از مردم

خواست تنها به یک قانون اساسی،

قانونی که عقل تأیید نموده است

رضایت دهند.^{۵۰} در طول سی سال،

روسو و سایر مقلدان فرانسوی

سیاست عقل‌گرایانه لاک آنچه را

که در قالب انقلاب فرانسه مطالبه

نموده بودند، در قبال آنانی که

گوش شنوایی در برابر خرد نداشتند

به پیشواز اعلامیه جهانی حقوق بشر و دوران اربعاب

و وحشت پس از آن رفتند. دوران اربعاب به‌زودی از سوی لیبرالیسم

امپریالیستی ناپلئون دنبال شد و خرد جمعی و «حقوق بشر» را به‌زور

اسلحه در تمام قاره اروپا و به قیمت جان میلیون‌ها انسان و ویرانی‌های

بی‌شمار گسترانید.^{۵۱}

در سال ۱۷۹۰، یک سال پس از آغاز انقلاب فرانسه، ادموند برک،

متفکر انگلیسی-ایرلندی و نماینده پارلمان ویگ، دفاعیه معروف خود

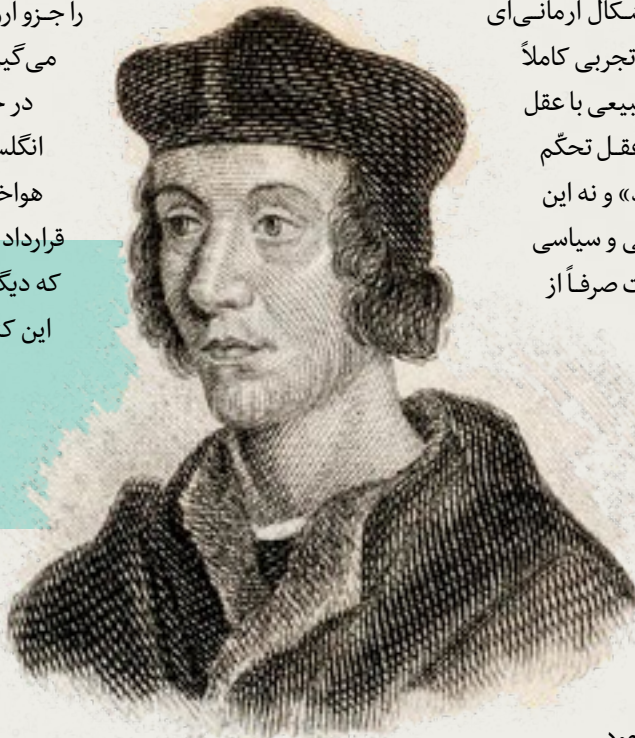
را پیرامون سنت نظام نامۀ انگلیس در برابر اصول لیبرال عقل و حقوق

همگانی با عنوان تأملاتی بر انقلاب فرانسه تألیف کرد (۱۷۹۰). او در

بخشی معروفی از کتاب خود چنین اظهار داشت:

«سلدن و سایر مردان عمیقاً اندیشمند حق دادخواست را مطرح

ساختند، همچنین آن‌ها کم و بیش از تمام نظریه‌های کلی در مورد



«علم ساختن کشوری آزاد یا نوسازی یا اصلاح آن، مانند هر علم تجربی دیگری، به صورت استقرایی آموزش داده نمی‌شود. تجربه‌ای کوتاه نیست که بتواند ما را در آن علم عملی راهنمایی کند، زیرا تأثیرات واقعی دلایل اخلاقی همیشه بلاواسطه و بی‌درنگ حادث نمی‌شود؛ اما آنچه در وهله نخست آسیب‌زننده است، ممکن است در سازوکاری مجزا و کم‌اهمیت، عالی جلوه کند... بنابراین علم حکومت‌داری... امری است نیازمند تجربه و حتی مستلزم تجربه‌ای فراتر از اموری که یک فرد می‌تواند در تمام طول زندگی خود کسب نماید، [پس] با حزم و احتیاطی بی‌اندازه است که هر فردی می‌باید جسارت به خرج داده تا بنیایی را که برای قرن‌ها در هر سطح قابل قبولی، پاسخگوی مقاصد جمعی جامعه بوده است را در هم بکوبد یا اینکه بنا را در برابر



چشمان خود بدون برخورداری از هیچ الگو و انگاره مطلوب و مقبولی از نو عمارت کند.»^{۵۴}

اغلب گفته می‌شود که توصیه «حزم و احتیاط بی‌اندازه» برک به‌منزله هشدار است مبنی بر اینکه تغییرات سیاسی همواره باید به تدریج اعمال شوند. اما این یک خوانش اشتباه از استدلال اوست. همان‌طور که در این بخش می‌بینیم، برک با تخریب نهادهایی که «برای سال‌ها در خدمت اهداف مشترک جامعه» بوده‌اند، مخالفت می‌ورزد، زیرا چنین نهادهایی «الگوها و نمونه‌هایی مطلوب و مقبول» هستند. بدین صورت که اگر نهادی در ورطه سقوط افتد، برک هیچ تمایلی به اصلاح آن صرفاً با روش تدریجی ندارد. بلکه استدلال می‌کند که باید مطابق با الگوها و نمونه‌هایی که خود تثبیت و تأیید شده‌اند؛

«حقوق بشر» مطلع بودند... اما بنا به دلایلی که در خور توجه است عقل عملی جایگزین علم نظری آن‌ها شد، آن‌ها این حق صریح، مشروع و موروثی را برای تمام کسانی مقدم می‌شمارند که می‌تواند برای انسان و شهروند ارزش قائل باشند تا اینکه آن حق فرضی مبهمی که میراث مسلم آنان است را بی‌هیچ حفاظی رها گذاشته تا به دست هر فرد عاری از تمدن و دیوانه‌خو و مجادله‌طلبی مغشوش و تگه‌پاره شود.»^{۵۲} در این بخش از متن، برک به درستی تأکید می‌کند که سلدن و دیگر شخصیت‌های محافظه‌کار بزرگ زمان خود از «نظریه‌های کلی در مورد حقوق بشر» که در آن هنگام به‌منظور سرنگونی دولت فرانسه به کار گرفته شده، کاملاً مطلع بودند. سپس او در پی تصدیق استدلال سلدن است مبنی بر اینکه حقوق همگانی، از آنجایی که تنها مبتنی بر عقل هستند و نه «حقی صریح، مشروع و موروثی»، می‌توان مدعی شد که به هر فردی، حق مطالبه هر چیز بی‌قید و شرطی را می‌بخشد. اتخاذ یک نظریه سیاسی که مبتنی بر حقوق همگانی‌ای از این قبیل باشد یک معنای آشکار دارد: «میراث مسلم» متعلق به ملت یک شخص، بی‌هیچ درنگی «به دست هر فرد بدوی و وحشی مسلک و مجادله‌پروری مغشوش و تگه‌پاره خواهد شد» که می‌داند چگونه از حقوق همگانی به‌منظور طرح هر مطالبه تازه‌ای بهره‌برداری کند.

برک، مانند پیشینیان خویش در سنت محافظه‌کارانه انگلیسی، ملت را کانون فهم خود از سیاست قرار می‌دهد و آن را اجتماعی می‌داند که هم گذشته و هم آینده را پیش‌بینی کرده است. او نظام‌نامه حکومتی و قوانین کشور را نتیجه توافق فرضی لاک می‌داند، بلکه نتیجه چیزی می‌داند که «ده‌ها هزار برابر بهتر» از چنین توافقی است، یعنی عادات مردمانی که طی قرن‌ها مجال بروز یافته است. همان‌طور که او در سخنرانی خود در پارلمان در سال ۱۷۸۲ بیان کرد:

«یک ملت نه تنها حقیقتی مطلق از گستره مکانی و اجتماع دائم یکپارچه است، بلکه حقیقتی ناگسستنی است که به لحاظ زمانی و شمار نفوس و مکان گسترش می‌یابد. ملت محصول گزینش یک روز و مجموعه‌ای از افراد یا گزینشی از سر آشفستگی و عاری از تعقل و اندیشه نمی‌باشد. بلکه محصول گزینش آگاهانه سده‌ها و نسل‌ها است. این نظام‌نامه برآیند چیزی است که ده‌ها هزار برابر بهتر از گزینش است: برآیند شرایط، موقعیت‌ها، خلق و خو، گرایش‌ها و عادات اخلاقی، مدنی و اجتماعی منحصر به فرد مردمی است که خود را تنها در بازه‌های زمانی طولانی مدت عیان می‌سازد.»^{۵۳}

دغدغه و نگرانی برک برای درک شرایط و گرایش‌ها مردم در طول قرن‌ها، او را به یک تجربه‌گرایی تاریخی مبدل می‌کند و در کتاب تأملاتی بر انقلاب فرانسه، به صراحت اعلام می‌دارد که تأسیس یک دولت ملی، علمی است تجربی، قلمروی از دانش که نمی‌توان آن را «به روش استقرایی» حاصل کرد، یعنی با روش عقل‌گرایان:





نارضایت‌مندهای خاص مورد بحث رسیدگی کنند، یا اصلاحات ویژه‌ای انجام دهند، در این صورت غیر ممکن است بدانیم با پذیرش آن‌ها واقعاً قرار است چه کاری انجام دهیم. بنابراین، افرادی که در مناصب قدرت قرار دارند، باید هوشیار باشند تا از «غیر منتظره بودن دیدگاه‌های خود ممانعت به عمل آورند» که برآیند پذیرش یک اصل بسیار کلی است و حتی نیازی به اصلاح نیز ندارد. او در کتاب خود این گونه نوشته است: «آن‌ها قبل از اینکه به تغییراتی حتی معتدل در حکومت کشورشان توجه کنند، باید مراقب باشند آن اصول بدین منظور ترویج نیابند. قواعدی که در کاربرد کنونی خود محدود و اصول کلی آن‌ها فراوان است، هرگز نباید نسبت به چیزی محدود شود که در ابتدا ادعا می‌کند.»^{۵۴}

بنابراین، در اینجا روشی وجود دارد که برک معتقد است دولت‌مرد محافظه‌کار باید تغییراتی را در حکومت کشورش ایجاد کند. آنچه در اینجا مورد بحث است، سرعت اصلاحات نیست، بلکه این است آیا اصولی که اتخاذ می‌شوند «برای رعایا اهمیت دارد یا خیر». هرچه اصل پیشنهادی کلی‌تر و انتزاعی‌تر باشد، فرد اطمینان بیشتری حاصل می‌کند که پیامدهای آن به آنچه مورد بحث و پیش‌نگری قرار گرفته است محدود نخواهد بود.

این یک استدلال قدرتمند است که تمام طرح حقوق جهانی بشر را که در قلب انقلاب فرانسه قرار داشت مورد هدف قرار می‌دهد. برک

مورد بازسازی قرار گیرند. تا حد امکان، این به معنای بازگرداندن یک نهاد ملی به عملکرد قبلی خود است، مانند زمانی که پارلمان برای بازگرداندن پادشاهی پروتستان در طول انقلاب شکوهمند مداخله کرد. در جایی که چنین الگو یا نمونه‌ای از تجربه تاریخی ملت مورد بحث در دسترس نباشد، برک هواخواه کنکاش در باب «الگوها و نمونه‌های مطلوب و مقبول» متعلق به سنن سایر کشورها است، همانند زمانی که قانون اساسی ناکارآمد لهستان اصلاح شد تا به الگوی انگلیسی شبیه‌تر باشد.^{۵۵} اما برک در هیچ یک از این دو مورد، زبان به مدح اصلاح نمی‌گشاید زیرا به کندی صورت پذیرفته بودند.

مخالفت برک با ترویج و ارائه اصول بسیار کلی (انتزاعی) در حکومت این است: از آنجایی که این اصول به گونه‌ای تنظیم نشده‌اند که فقط به

به این ترتیب، سلدن
تصویری از یک نماینده
پارلمان یا حقوق‌دان
فلسفی به ما ارائه
می‌دهد که پیوسته
رسالتش حفظ استحکام
و ثبات نظام فکری
ملی موروثی به مثابه
یک نظام کل است - اما
با این وجود تشخیص
می‌دهد باید تا جایی
که لازم است اصلاحات
و بهبودهایی صورت
پذیرد به گونه‌ای که هر
ملتی به تدریج با آزمون
و خطا، به بهترین
ترتیب دست یابد

۶. اصول محافظه‌کاری انگلیسی-آمریکایی

همان‌طور که مشاهده کردیم، فاصله زمانی میان جان سلدن و ادموند برک موجبات پیدایش دو سنت سیاسی متمایز و متضاد را در انگلستان فراهم آورد: محافظه‌کار و لیبرال. در فصل بعدی، ماهیت و دستاوردهای محافظه‌کاری سیاسی در آمریکا را مورد بررسی قرار

می‌دهم، جایی که حزب فدرالیست واشنگتن، جی، آدامز، همیلتون و موریس آن را مطرح نموده‌اند. اما پیش از پرداختن به روایت جالب توجه محافظه‌کاران ناسیونالیسم آمریکا، ارزشمند است آنچه را که تا کنون در مورد سنت محافظه‌کار انگلیسی-آمریکایی از زمان بررسی پیدایش آن در انگلستان آموخته‌ایم، ارزیابی کنیم.

می‌توان اصول محافظه‌کاری انگلیسی-آمریکایی را که در گفتار و منش بنیان‌گذاران این سنت آمده است، به شرح زیر تلخیص نمود:

اصل ۱. تجربه‌گرایی تاریخی: اقتدار دولت که از سنت‌های قانون

محافظه‌کاران آگاه‌اند که حقوق‌دان باید طبیعتاً عقل و قضاوت را به کار گیرد. اما این استدلال بدین نحو است که چگونه می‌توان قوانین سنتی را با شرایط فعلی مطابقت داد و تغییراتی را که برای بهبود کشور ضروری است ایجاد و در عین حال چارچوب کلی قانون را تا حد ممکن حفظ نمود



پی برد که طرفداران عقل‌گرایی او «بر اساس استدلال‌های قیاسی پیش می‌روند» و احساسات مردم را تحریک می‌کنند اما نه با هدف ایجاد تغییراتی جزئی برای کاهش سختی‌ها و بی‌عدالتی‌های خاص، بلکه با هدف ترویج مجموعه‌ای از اصول انتزاعی که هنوز هیچ‌کس عواقب همه‌جانبه آن‌ها را در نظر نگرفته بود.^{۵۷}

امروزه محافظه‌کاران اغلب استدلال‌های برک را بازگو می‌کنند که گمان می‌برند مخاطب او روسو و پیروانش در فرانسه بوده است. اما انتقاد برک در ابتدا معطوف به روسو نبود که در آن زمان در بریتانیا یا آمریکا طرفداران اندکی داشت. مخاطبان واقعی انتقادات او لیبرال‌های انگلیسی زبان معاصر، پیروان گروتیوس و لاک مانند ریچارد پرایس، جوزف پریستلی، چارلز جیمز فاکس، چارلز گری، توماس پین و توماس جفرسون بودند. از باب مثال، از پرایس به‌عنوان مخاطب برک در صفحات نخست کتاب تأملاتی بر انقلاب فرانسه نام برده شده و با بررسی کتاب مشاهداتی در مورد ماهیت آزادی مدنی (۱۷۷۶) این ادعا را مطرح ساخته: «اصولی که من بر مبنای آن‌ها استدلال کرده‌ام اساس هر دولتی را تا جایی تشکیل می‌دهد که مستقل و آزاد است؛ و مشابه اصولی است که آقای لاک عنوان کرده است.»^{۵۸} و تقریباً همین موضوع را می‌توان در مورد دیگران گفت، همه آن‌ها از لاک متابعت می‌کردند و بر این ادعا بودند که تنها مبنای واقعی برای تفکر سیاسی و قانون اساسی دقیقاً در «نظریه‌های کلی مربوط به حقوق بشر» است که برک معتقد بود این نظریات موجب آشفتگی و نابودی یک کشور می‌شود.

قتل‌عامی که در فرانسه روی داد، موجبات اختلاف نظر شدیدی را در انگلستان فراهم آورد و حامیان محافظه‌کاری سلدن (هم‌ویگ‌ها و هم‌توری‌ها) را در مقابل حامیان نظریه‌های حقوق همگانی لاک (معروف به «ویگ‌های جدید»، به رهبری چارلز جیمز فاکس در پارلمان) قرار داد. در این مجادله، محافظه‌کاران اصرار داشتند که نظریه‌های مرتبط با حقوق همگانی تمامی نهادهای سنتی سیاسی و مذهبی در انگلستان را ریشه‌کن خواهند نمود، درست به‌همان نحوی که در فرانسه رخ داد. در رابطه با این اختلاف نظر که برک در پارلمان اظهار داشت، در میان تمام کتاب‌هایی که تا کنون تألیف کرده است، رساله دوم لاک «یکی از بدترین کتاب‌ها» در این زمینه بوده است.^{۵۹}

دفاعیه محافظه‌کارانه برک از نظام‌نامه سنتی انگلیس توفیق زیادی کسب کرد و پس از مرگ او، شخصیت‌هایی مانند جورج کیننگ، آرتور ولزلی (دوک ولینگتون) و بنجامین دیزرائیلی مسیر او را ادامه دادند. این امر از آنجا مشهود است که نهادهایی مانند پادشاهی، مجلس اعیان بریتانیا و کلیسای مستقر در انگلستان، صرف‌نظر از کامن‌لا، توانستند در برابر تندباد خرد جمعی و حقوق همگانی ایستادگی نموده و مقاومت کنند و تا به امروز حامیان سرسخت و وفادار خود را حفظ نمایند.



و رضایت آن‌ها را جلب نماید. نمایندگان مردم ممکن است رئیس قوه مجریه را زمانی که سلوک و اقدامات او آشکارا تمامیت و سعادت ملت را گرفتار خطر سازد، برکنار کنند.

اصل ۵. آزادی‌های فردی: امنیت جان و مال افراد از سوی خداوند به‌منزله مبنای یک جامعه صلح‌آمیز و سعادت‌مند مقرر شده است و باید در برابر اقدامات خودسرانه دولت محافظت شود. توانایی ملت برای اجرای سیاست صحیح به آزادی بیان و آزادی در بحث بستگی دارد.

این اصول می‌توانند به‌عنوان چکیده‌ای از سنت محافظه‌کارانه انگلیسی-آمریکایی اعمال شود و از بازگشت نظام‌نامه سنتی انگلیس در سال ۱۶۸۸ و همچنین اصلاحات تصویب‌شده قانون اساسی آمریکا در سال ۱۷۸۷ الهام گرفته شده‌اند. همین اصول تا این زمان کماکان مبتنی بر سنت سیاسی محافظه‌کارانه متأخر در بریتانیا، آمریکا و سایر کشورها می‌باشند. اکنون در نظر بگیرید که چگونه این اصول محافظه‌کارانه از اصول لیبرالیسم متفاوت است. تفاوت‌های اساسی بین این دو سنت را می‌توان به روش زیر برداشت کرد:

لیبرالیسم دوره روشنگری، اصول سیاسی مبتنی بر این فرض است که عقل و خرد در همه‌جا یکسان و در اصل برای تمامی افراد قابل دسترس است؛ و اینکه به‌منظور دستیابی به یک شکل حکومتی برای تمام بشریت که از هر لحاظ بهترین است، فقط باید به عقل و خرد رجوع کرد. لیبرالیسم، اصول خاصی را از سنت محافظه‌کار انگلیسی-آمریکایی پیشین الگو گرفته است، از جمله اصولی که قدرت اجرایی را محدود و آزادی‌های فردی را تضمین می‌کند. (اصول ۴ و ۵ که در بالا ذکر شد). اما لیبرالیسم این اصول را ماهیت‌های مستقلی می‌داند که

اساسی سرچشمه می‌گیرد به‌واسطه تجربه درازدامن تاریخی یک ملت معین، به فهم می‌آید که به‌منظور ثبات، رفاه و آزادی فراهم آمده است. این سنت‌ها طی قرن‌ها از طریق آزمون و خطا اصلاح می‌شوند و در صورت لزوم، برای حفظ یکپارچگی نظام فکری ملی به‌مثابه یک کل، معرفی می‌گردد. این تجربه‌گرایی تاریخی مستلزم اندکی شک‌اندیشی در باب حق الهی حاکمان، حقوق همگانی افراد و سایر نظام‌های انتزاعی و جهانی است. اسناد مکتوب، قانون اساسی ملت را بیان و تثبیت می‌کند، اما این اسناد، به‌طور کامل، این سنت سیاسی را نه توصیف می‌کند و نه در بر می‌گیرد.

اصل ۲. ناسیونالیسم: انسان‌ها مجامع ملی را تشکیل می‌دهند که با پیوندهای وفاداری متقابل و سنت‌های موروثی منحصربه‌فرد متمایز می‌شوند. ملت‌ها به‌دلیل چندسانی و تنوع در تجارب ملی، سنت‌های قانونی و مذهبی متفاوتی خواهند داشت. سنت انگلیسی-آمریکایی ریشه در آرمان یک دولت ملی مستقل و مشروع دارد که منشأ آن به کتاب مقدس انجیل عبری بازمی‌گردد. این آرمان شامل بینشی از ملت است که با اقوام مختلف شکل گرفته و وحدت آن وابسته به زبان مرسوم، قانون و مذهب مشترک می‌باشد.^۶

اصل ۳. مذهب: دولت از خدا و کتاب مقدس، گروه‌های مذهبی و خانواده و آداب دینی مشترک میان ملت‌ها حمایت می‌کند و به آن‌ها احترام می‌گذارد. رعایت این مسائل برای میراث ملی و برای عدالت و اخلاق عمومی ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌باشند. در عین حال، دولت در برابر دیدگاه‌های مذهبی و اجتماعی که یکپارچگی و سعادت ملت را دچار مخاطره نمی‌سازد، به‌طور کلی بردباری و مدارا نشان می‌دهد.



از سنت محافظه‌کاری بسیط‌تری متمایز می‌گردد و از آن ناشی شده است. بنابراین، لیبرال‌ها اغلب در مورد نادیده گرفتن مبانی ملی و مذهبی حکومت سنتی انگلیسی-آمریکایی به‌مثابه امری غیرضروری، چنان‌که به‌وضوح برخلاف خرد جمعی باشد، اندکی شک و شبهه دارند. لیبرال‌ها در تلاش برای شناسایی شکلی از حکومت‌اند که خرد جمعی

اصل ۴. قدرت اجرایی محدود: قوای مجریه حکومت بر اساس قوانین سنتی کشور به رئیس قوه مجریه واحد و مقتدر واگذار شده است که رئیس قوه مجریه، آن قوانین را نه تعیین و نه قضاوت می‌کند. قدرت و اختیارات رئیس قوه مجریه از سوی نمایندگان مردم محدود می‌شود که باید با رعایت قوانین، مالیات و سایر موارد حیاتی، مشورت



است (اصل ۱).^{۶۱}

همان‌طور که جان سلدن عنوان کرد، آن‌ها «تا حدی قبول دارند رویه‌هایی که از جانب ملت، صرفاً بر اساس عرف اتخاذ شده است... مانند قوانین طبیعی و جهانی بشریت به نظر می‌رسد».^{۶۲}

آن را مقرر نموده است، همچنین لیبرال‌ها، به منظور کشف حقایق کلی قابل دسترس برای همه انسان‌ها، صرف‌نظر از شرایط فرهنگی یا تاریخی، برخی از اصول تاریخی-تجربی محافظه‌کاری انگلیسی-آمریکایی را خلط نموده‌اند که به دشواری در طی قرن‌ها توسعه یافته و نهادینه شده

پی‌نوشت‌ها

بخش ۱: سنت محافظه‌کارانه انگلیسی

۱. قانون می‌باشد. قانون پادشاه را می‌سازد». Bracton در قانون انگلستان ۱،۳۸ (Rolls Series). گفته می‌شود که کوک آن را برای جیمز اول نقل کرده است.
۴. فورتسکیو در کتاب در ستایش قوانین انگلستان عنوان می‌کند، ۳۵-۳۴، ۹۰ مجموعه قوانین رومی که «قانون مدنی» نیز نامیده می‌شود، به پادشاه این حق را می‌بخشد که به‌طور خودسرانه حکومت کند. او می‌گوید «قانون مدنی که امپراتوری مقدس طبق آن اداره می‌شود»، برای حکومت کل جهان کافی است، بخش ۱۴. وی همچنین به قانون مدنی به‌مثابه قانون امپراتوری در بند ۱۹ و به‌عنوان قانون فرانسه در بند ۳۵ اشاره می‌کند. در حقیقت، قانون مدنی هدف اصلی منظور فورتسکیو از «حکومت سیاسی و پادشاهی» است، همان‌طور که در بند ۳۴ مشخص می‌شود، زمانی که او بیان می‌کند «پادشاهان فقط به‌صورت سلطنتی حکم می‌کنند... و مردم خود را طبق قانون مدنی کنترل می‌نمایند... به‌طوری که آن‌ها به خواست خود قوانین را تغییر می‌دهند، موارد جدیدی را ایجاد، مجازات‌هایی را اعمال و بار مسئولیت خود را بر دوش رعایای خود تحمیل می‌سازند و همچنین وکلای احزاب را به خواست خودشان و در صورت تمایل تعیین می‌کنند».
۵. فورتسکیو، در ستایش قوانین انگلستان، ۱۴-۱۲
۶. همان‌مآخذ، ۳۶، ۲۷-۲۰، او در مورد شکنجه می‌نویسد که حقیقت را آشکار نمی‌سازد، بلکه برعکس، باعث می‌شود قضات به مردم بی‌گناه ظلم و جور کنند: «مطمئناً چنین عملی نباید قانون خوانده شود، بلکه مسیری به‌سوی جهنم است» (بند ۲۲).
۷. جان فورتسکیو، کتاب حاکمیت انگلستان که در بعضی موارد، تفاوت بین یک پادشاهی مطلقه و یک پادشاهی مشروطه نامیده می‌شود، کتاب درباره قوانین و حاکمیت انگلستان، ویرایش شلی لاکوود (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۷)، بند ۳، صفحه ۸۹-۸۸. به‌طور مشابه، در کتاب در ستایش قوانین انگلستان، فورتسکیو مکرراً استدلال می‌کند که «ذات» مردم نیاز به محافظت دارد و با قوانین نقصان نمی‌یابد و در حکومتی محتمل‌تر است که در آن مردم با قوانین موافقت می‌کنند. بند ۹، صفحات ۱۴-۱۳، ۳۷-۳۶ را ببینید. به‌منظور مقایسه با

۱. مکتب محافظه‌کارانه یا سنت‌گرایانه در سیاست و حقوق انگلیس در سال‌های اخیر مورد توجه روزافزون قرار گرفته است. به‌منظور بررسی بیشتر، در میان آثار منتشر شده، به کتاب *The Politics of Imperfection* از آنتونی کوئینتن Anthony Quinton رجوع کنید (London: Faber and Faber, ۱۹۷۸)؛ کتاب قانون اساسی باستان و قانون فئودالی: مطالعه‌ای در اندیشه تاریخی انگلیسی در قرن هفدهم از J. G. A. Pocock (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، نسخه ۱۹۸۷)، به‌خصوص ۵۵-۳۰، ۸۱-۱۴۸؛ هارولد جی برمن، «ریشه‌های فقه تاریخی: کک، سلدن، هیل»، مجله حقوق بیل شماره ۱۰۳ (می ۱۹۹۴): ۱۷۳۸-۱۶۵۲؛ کتاب جان سلدن و سنت سیاسی غربی از اوفیر هایوری (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۷).
۲. جسی نورمن، ادموند برک: اولین محافظه‌کار (نیویورک: کتاب‌های اساسی، ۲۰۱۳) یکی از کثیر نویسندگانی است که این ادعا را مطرح می‌کند: «باری، برک به‌لحاظ تاریخی، در زمره نخستین اندیشمندانی از این دست محسوب نمی‌شود اما... در میانه یک سنت اندیشگانی مستمر و مقتضی، دست کم از زمان هوکر در دوران پادشاهی الیزابت اول تا به امروز قرار دارد». به کتاب *The Politics of Imperfection* نوشته کوئینتن صفحه ۵۶ رجوع کنید.
۳. جان فورتسکیو، در ستایش قوانین انگلستان، پیرامون قوانین و حاکمیت انگلیس، ویرایش شلی لاکوود (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۷). نظریه *Dominium politicum et regale* که براساس آن پادشاه ملزم به رعایت قوانین ملت خود می‌باشد و نقطه مقابل این نظریه با مطلق‌گرایی قوانین روم در آلمان و فرانسه، موضوع کلی این مقاله می‌باشد. این نظریه فورتسکیو در کتاب در ستایش قوانین انگلستان ۱-۳، ۹، نمود پیدا کرده است و مبتنی بر تئیه ۱۷: ۱۴-۲۰ است. این برداشت از برتری قانون بر پادشاه در حال حاضر در آثار Bracton یافت می‌شود: «پادشاه نسبت به همه افراد برترین است اما تحت فرمان خدا



فلاکت حکومت فرانسه به بخش ۳۵ رجوع کنید.

۸. افزون بر سایر موارد، فورتسکیو حدس می‌زند که ترجیح دامپروری بر کشاورزی تأثیرات نتیجه‌بخشی بر شخصیت انگلیسی می‌گذارد: «مردان آن دیار زیر بار مسئولیت کار کردن نمی‌رفتند و مانند اجداد خود ترجیح می‌دادند به‌جای کار کشاورزی که محل آسودگی خاطرشان بود از حیوانات نگهداری کرده و تلاش نموده بیشتر زیست معنوی داشته باشند. به همین دلیل، مردان آن دیار در مقایسه با مردانی که غوطه‌ور در کارهای کشاورزی اند، have contracted a rusticity of the soil و جستجو هستند، مستعدتر و شایسته‌تر می‌باشند». فورتسکیو، کتاب در ستایش قوانین انگلستان، ۴۳. این مبحث اشاره‌ای به قهرمان کتاب مقدس دارد که از کشاورزی به‌جای شبنی جلوگیری می‌کنند. به کتاب فلسفه کتاب مقدس عبری نوشته یورام هازونی مراجعه کنید (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۲)، ۱۰۳-۳۹.

۹. نخستین نسخه چاپی بدون تاریخ است اما به نظر می‌رسد در حدود سال ۱۵۴۳ منتشر شده است.

۱۰. این بخش بر اساس همکاری بنیاد ادمنود بورک، برادفورد لیتل جان و به‌ویژه مقاله‌های وی «اصلاحات انگلیسی: اولین برگزیت انگلستان»، محافظه‌کار آمریکایی، ۱۵ ژانویه؛ ۲۰۲۰ «ریچارد هوکر: پدر فراموش‌شده محافظه‌کاری ملی»، محافظه‌کار آمریکایی، ۲۳ سپتامبر ۲۰۲۰ می‌باشد.

۱۱. ریچارد هوکر، کتاب قوانین سیاست کلیسایی، ۴.۱۴.۱. منبع نقل قول‌های قوانین هوکر، جلد ۱۴، کتاب قوانین سیاست کلیسایی در انگلیسی مدرن و ویرایش برادفورد لیتل جان، بردلی بلسنر و براین مار است (لاندروم، کارولینای جنوبی: مؤسسه Davent ۲۰۱۹).

۱۲. هوکر، قوانین سیاست کلیسایی، ۴.۱۴.۲.

۱۳. همان منبع، ۳.۲.۱۰.

۱۴. همان منبع، ۳.۱۰.۷.

۱۵. همان منبع، ۱.۲.۷.

۱۶. همان منبع، ۱.۲.۸.

۱۷. همان منبع، ۲.۷.۵.

۱۸. همان منبع، ۵.۷.۱، منبع نقل قول‌ها آثار ریچارد هوکر، ویرایش جان کبل می‌باشد (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۸۸۸)، جلد ۲.

۱۹. هوکر، قوانین سیاست کلیسایی، ۱۳.۱.۴.

۲۰. همان منبع، ۴.۱۳.۱۰.

۲۱. همان منبع، مقدمه ۲.۲.

۲۲. همان منبع، ۴.۱۴.۶.

۲۳. همان منبع.

۲۴. هایوری، کتاب جان سلدن و سنت سیاسی غربی؛ رید باربور، کتاب جان سلدن: اقدامات مشترک‌المنافع مقدس در قرن هفدهم در انگلیس (تورنتو، دانشگاه تورنتو، ۲۰۰۳)؛ جیسون پی روزنبلات، خاخام یهود دوران رنسانس انگلستان: جان سلدن (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۶).

۲۵. جیمز اول، کتاب Basilikon Doron: دستورات اعلیحضرت به عزیزترین پسر خود، شاهزاده هنری (ادینبورگ، ۱۶۰۳).

۲۶. حق دادخواست، ۱۶۲۸، برای بررسی شرایط فعلی قوانین انگلیس از جمله اصلاحات بعدی به سایت <http://www.legislation.gov.uk/aep/Chai/1/2/> مراجعه کنید.

۲۷. جان فورتسکیو، در ستایش قوانین انگلیس، با یادداشت‌های جان سلدن (لندن، ۱۶۱۶) [لاتین].

۲۸. هوگو گروتیوس، کتاب حقوق جنگ و صلح، ویرایش استفان نف (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۲) [۱۶۲۵]. در باب پاسخ گروتیوس و سلدن به او، کتاب «جان سلدن و بحث مدرن اولیه در مورد مبانی نظم سیاسی»، به نوشته اوفیر هایوری ۲ Annuaire de l'Institut Michel Villey رجوع کنید

(پاریس: انتشارات دانشگاه پاریس، ۲۰۱۲)، ۳۹۱-۴۱۶.

۲۹. جان سلدن، قانون طبیعی و ملی، جلد ۱، فصل ۷. آثار ترجمه‌شده به زبان لاتین مدیون پیتر وایتنر و جانانان بودلین است.

۳۰. جان سلدن، «مقدمه»، عناوین افتخار (لندن، ۱۶۳۱، ویرایش دوم)، صفحه‌بندی نشده است.

۳۱. سلدن، قانون طبیعی و ملی، جلد ۱، فصل ۶

۳۲. جان سلدن، تقدیم به The History of Tithes (لندن، ۱۶۱۸)

۳۳. سلدن، قانون طبیعی و ملی، جلد ۱، فصل ۱

۳۴. ارمیا ۱۶.۶؛ سلدن، قانون طبیعی و ملی، جلد ۱، فصل ۱.

۳۵. جان سلدن، Table Talk، ویرایش ساموئل ولر سینگر (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۵) [۱۶۸۹]، ۲۱۴.

۳۶. سلدن، قانون طبیعی و ملی، جلد ۱، فصل ۱۰. به فصل ۳ نیز مراجعه کنید. به همین ترتیب، متیوهیل قانون نوحید تلمود و ده حکم قانون موسی را به‌منزله قانون طبیعی در نظر گرفت. به کتاب نظریه‌های حقوق طبیعی: خاستگاه و توسعه آن‌ها از ریچارد تاک مراجعه کنید: (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۹)، ۱۶۳.

۳۷. جان سلدن، «Notes»، در باب جان فورتسکیو، در ستایش قوانین انگلستان (۱۶۱۶).

۳۸. همان‌طور که نوشته است: «انتظار دارید چه شاهدهی بهتر از آن که اکنون در پارلمان است، معرفی کنم، سرآمد اندیشمندان در این سرزمین، آقای سلدن، کسی که ظرفیت قوانین طبیعی و ملی را نه‌تنها توسط مقامات بزرگ که گرد هم آمده‌اند بلکه با دلایل و برهان‌های دقیق و ظریف و تقریباً نمایشی از نظر ریاضی اثبات می‌کند که همه نظرات، در واقع، اشتباهات، شناخته‌شده، خوانده‌شده و گرد آمده از خدمات اصلی و کمک به دستیابی سریع به آنچه درست است، می‌باشد».

جان میلتون، Areopagitica، سخنرانی آقای جان میلتون برای آزادی چاپ بدون مجوز در پارلمان انگلستان، ویرایش ریچارد سی. جب (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۱۸) [۱۶۴۴]، ۱۸. همچنین می‌توانید به کتاب الوار کج بشریت نوشته آیزابا برلین مراجعه کنید که در آن سلدن و هیل را بنیان‌گذاران نظریه سیاسی کثرت‌گرایی معرفی می‌کند (پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۸)، ۵۳.

۳۹. در باب کلاردون، به کتاب پارلمان کوالیر و بازسازی رژیم قدیمی ۱۶۶۵-۱۶۶۶ نوشته پل سیوارد (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۹)، ۱۱۰-۱۰۲؛ اثر آنتونی کوئینتن به نام سیاست نقص ۲۴-۳۱ مراجعه کنید. در مورد هیل، به کتاب سرمتیوهیل ۱۶۷۶-۱۶۰۹: حقوق دین و فلسفه طبیعی اثر آلت کرومارتی رجوع کنید (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۵)، ۱۲۸-۸۹.

۴۰. «انتقاد سرمتیوهیل در مورد نظرات هابز در مورد کامن‌لا»، در کتاب تاریخچه حقوق انگلیسی نوشته ویلیام سرل هولدهورت مجدداً عنوان شده است (بوستون: انتشارات little, brown، سال ۱۹۲۴)، جلد پنجم، ۵۰۴-۵.

۴۱. اثر جیمز اول با عنوان Basilikon Doron، ویرایش دانیل فیشلین و مارک فورتیر (تورنتو: مرکز اصلاحات و مطالعات دوران رنسانس، ۱۹۹۶) [۱۵۹۹]، اثر توماس هابز به نام لویاتان، ویرایش ریچارد تاک (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۶) [۱۶۵۱]، رابرت فیلمر، کتاب پدرسالار، ویرایش یوهان پی سامرویل (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۱) [۱۶۸۰] و به‌خصوص «مقدمه» سامرویل؛ جان لاک کتاب دو رساله درباره حکومت، ویرایش پیتر لاسلت (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۶۰) [۱۶۸۹]؛ کتاب سیاست انقلابی ریچارد اشکرافت و کتاب دو رساله درباره حکومت جان لاک (پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۸۶). در باب هابز و لاک به‌عنوان مخالفان راسیونالیسم نظریه سیاسی محافظه‌کارانه در انگلستان قرن هفدهم، به کتاب سیاست نقص کوئینتن رجوع کنید، ۲۲-۳۱، ۲۹-۳۰.

۴۲. هر دو جلد بعدی کتاب مؤسسات کک و کتاب تاریخ هیل پس از مرگشان منتشر شد.

۴۳. Essay نوشته لاک صرفاً با توجه به نظریه عمومی دانش خود، تجربی است. این کتاب روش عقل‌گرایانه دکارت را با توجه به اخلاق و سیاست دنبال می‌کند. همان‌گونه که در کتاب آورده شده است: «من شک ندارم، اما گزاره‌های بدیهی، با پیامدهای ضروری به‌اندازه ریاضیات غیرقابل انکار می‌باشد، ممکن است معیارهای درست و نادرست برای هر کسی مشخص شود که آن را با همان بی‌توجهی نسبت به یک مورد، به کار می‌گیرد». جان لاک، کتاب جستاری در خصوص فاهمه بشری (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۵) [۱۷۸۹]، ۴، ۲، ۱۸. بنا بر گفته کوئینتن: «در مقالات لاک، شرح و تفسیر تجربه‌گرایانه از دانش به‌طور کلی با یک نظریه راسیونالیستی از دانش ما در باب اخلاق ترکیب شود که اساس نظریه لاک در مورد حقوق طبیعی بدیهی است ... او حقایق اخلاقی را همانند قضایای هندسی از ضروریات اثبات‌پذیر به حساب می‌آورد.

زمانی که لاک به کتاب چهارم کتاب جستاری در خصوص فاهمه بشری می‌رسد که به‌موجب آن لاک این موضع را اتخاذ کرده‌است و به‌طرز حیرت‌آوری به روشی ضعیف استدلال می‌کند، خطاپذیرانکاری اخلاقی را به کلی نادیده گرفته‌است که بار در «اصول عملی فطری» او در کتاب اول بیان می‌شود. این عقل‌گرایی اخلاقی است که برای نظریه سیاسی لاک بنیادی و پشتوانه مناسبی برای لیبرالیسم



دگماتیک پرشور است». کوئینتون، سیاست‌نقص، ۴۱.

۴۴. جان‌لاک، دو رساله دربارهٔ حکومت، بخش‌های ۴ و ۷. همچنین بخش ۸۷ و ۹۵.

۴۵. همان مرجع، بخش ۶.

۴۶. جان‌لاک، دو رساله دربارهٔ حکومت، بخش‌های ۱۴ و ۱۵. در مورد توافق به بخش‌های ۹۵، ۱۱۹ و ۱۲۲ رجوع کنید. لاک همچنین تأکید می‌کند که انسان‌ها به‌منظور ورود به حکومت و به‌منظور «حفظ دارایی‌هایشان» (بخش ۱۲۴) رضایت می‌دهند و این دارایی به‌مثابهٔ «زندگی، آزادی و املاک آن‌ها» (بخش ۱۲۳) تعریف می‌شود. لاک عدم وجود خاندان، قبیله یا ملتی را قبل از تأسیس دولت تأیید نمی‌کند و این موضوع با ادعای او مبنی بر اینکه در حالت طبیعی، انسان‌ها «هیچ برتری یا صلاحیتی بر دیگری ندارند»، در تضاد است (بخش ۷). این عمل استقرار حکومتی است که ملتی را که «هرکجا تعداد زیادی از افراد در وضعیت طبیعی وارد جامعه می‌شوند به وجود می‌آورد تا یک تیره، یک جناح سیاسی را تحت یک حکومت عالی تشکیل دهند» (بخش ۸۹، تأکید من).

۴۷. از آثار مدرن اولیه و مهم نظریهٔ سیاسی و اخلاقی تجربه‌گرایانه می‌توان به رسالهٔ دربارهٔ طبیعت آدمی دیوید هیوم، ویرایش پی. اچ. نیدیچ اشاره کرد (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۸ [۱۷۳۹]). مونتسکیو، کتاب روح‌القوانین، ویرایش و ترجمهٔ آن کوهلر، باسیا کارولین میلر و هارولد ساموئل استون (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۹ [۱۷۵۰]); آدام اسمیت، کتاب نظریهٔ عواطف اخلاقی، ویرایش رایان پاتریک هانلی (نیویورک: انتشارات Penguin، سال ۲۰۱۰ [۱۷۵۹]). آدام فرگوسن، کتاب مقاله‌های دربارهٔ تاریخ جامعهٔ مدنی (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۵ [۱۷۶۷]). آداموند برک، کتاب تأملاتی بر انقلاب فرانسه، ویرایش جان گرویل آگارد پوکاک (ایندیاناپولیس، Hackett، سال ۱۹۸۷ [۱۷۹۰]). نقد معروف نظریه‌پرداز راسیونالیستی در فلسفهٔ سیاسی مایکل اوکشات است، «راسیونالیسم در سیاست»، کتاب عقل‌گرایی در سیاست، (ایندیاناپولیس: Liberty Fund، سال ۱۹۹۱ [۱۹۶۲]). برای مقایسه راسیونالیسم در مقابل تجربه‌گرایی در اندیشهٔ سیاسی، به کتاب توماس ساول، به نام تضاد چشم‌انداز: خاستگاه ایدئولوژیک مبارزات سیاسی مراجعه کنید (نیویورک: انتشارات بیسیک بوکز، ویرایش اصلاح شده، ۲۰۰۷); گرتروید همیلفارب، The roads to modernity (نیویورک: انتشارات وینتیج بوکز، ۲۰۰۵); بول لوین، کتاب مناظرهٔ بزرگ: آداموند برک، توماس پین و پیدایش جناح چپ و راست (نیویورک: انتشارات بیسیک بوکز، ۲۰۱۴). همان‌طور که کوئینتون تأکید می‌کند، اعتراض محافظه‌کارانه به چنین نظریه‌پردازی «انتزاعی»، اعتراض به تعمیم از تجربه نیست و بدون آن استدلال غیر ممکن خواهد بود. تجربه‌گرا اجازه می‌دهد که اصول «بسیار کلی» از تجربه به دست بیاید. اما این‌ها به این دلیل «انتزاعی» نیستند که به‌صورت تجربی مشتق شده‌اند و بنابراین هم در اشتقاق‌شان خطاپذیر شناخته می‌شوند و هم در کاربرد بالقوه محدود هستند. کوئینتون، سیاست‌نقص، ۱۳.

۴۸. البته روشی برای استنتاج قانون اساسی سنتی انگلیسی از این مفروضات وجود ندارد. به‌طور مثال، لاک اظهار می‌دارد که «حکومت‌های دارای چارچوب مناسب»، بین قوای مجریه و مقننه تمیز قائل می‌شوند و دلیل این امر این است که «ممکن است وسوسهٔ بسیار بزرگی برای نقطه‌ضعف بشر باشد» که هر دو قدرت را در دست افراد واحد قرار دهند تا بتوانند «خود را از اطاعت از قوانینی که وضع می‌نمایند معاف کنند». لاک، کتاب دو رساله دربارهٔ حکومت، ۱۴۳، ۱۵۹. این حمایتی قابل توجه اما بی‌رقم و سست از سنت قانون اساسی کتاب مقدس و انگلیسی است. تفکیک قوا که فورتسکیو آن را سنگر اصلی قانون اساسی در برابر استبداد در انگلستان می‌داند، در اینجا تنها ناشی از این مسئله است که در غیر این صورت «ممکن است» حاکمان وسوسه شوند از حکومت مناسب فاصله بگیرند. این ادعای ضعیف را با توضیح مفصل و جامع جیمز مدیسون دربارهٔ دیدگاه سنتی انگلیسی-آمریکایی در کتاب فدرالیست federalist ۵۱ مقایسه کنید، بدین شرح که «تجربه به بشر آموخته است که کنترل حکومت از طریق تقسیم آن به شاخه‌های معارض با اقدامات احتیاطی کمکی ضرورت دارد». ضعف استدلال لاک از روش‌شناسی راسیونالیسم او ناشی می‌شود. عقل جهانی، همان‌طور که توسط لاک تصوّر می‌شود، نمی‌تواند و نمی‌خواهد بر ضرورت تفکیک قوای مجریه از قوای مقننه تأکید کند.

۴۹. با توجه به تسلط راسیونالیسم دکارتی در فرانسه، شور و شوق فرانسوی‌ها برای راسیونالیسم لاک تعجب‌آور نیست. در مورد خردگرایی دکارت و اعتراض متفکران انگلیسی و اسکاتلندی، به کتاب نیوتون و تجربه‌گرایی یورام هازونی، «کاهش توضیحی (Explanatory) نیوتنی و سیستم علوم دیوید هیوم» ویرایش

Eric Schliesser and Zvi Biener مراجعه کنید (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد)، ۱۳۸-۷۰.

۵۰. ژان‌ژاک روسو، کتاب قرارداد اجتماعی، ویرایش ویکتور گورویچ (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۷ [۱۷۶۲]). همچنین به «اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروند» (۱۷۸۹) بند ۱ رجوع کنید.

۵۱. روایت من در اینجا با لئو اشتراوس متفاوت است که روسو را منتقد لاک معرفی می‌نماید، او ادعا می‌کند «اولین بحران مدرنیته در اندیشهٔ ژان‌ژاک روسو رخ داده است». به کتاب حقوق طبیعی و تاریخ مراجعه کنید (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۵۳)، ۲۵۲. بدون شک اشتراوس در پذیرفتن نظرات روسو، به‌ویژه در مباحث خود، منصف است، زیرا خواستار بازگشت به جامعهٔ منسجم باستان کلاسیک و ویرتو است که برای حفظ چنین انسجام اجتماعی و جنگیدن برای دفاع از جامعه ضروری می‌باشد. اما اشتباه است که این خواسته را آغاز «اولین بحران مدرنیته» بدانیم. آنچه اکنون به‌عنوان مدرنیته سیاسی تلقی می‌شود از سنت محافظه‌کارانهٔ انگلیسی فورتسکیو، هوکر، کوکا، سلدن و هیل سرچشمه می‌گیرد و اولین بحران مدرنیته همان چیزی است که راسیونالیسم‌هایی مانند هابز و لاک علیه این سنت محافظه‌کارانه آغاز می‌کنند. روسو از برخی جهات با سنت محافظه‌کار پیشین هم‌سو می‌شود و همچنین معتقد بود که راسیونالیسم لاکي انسجام اجتماعی را غیرممکن می‌کند و امکان ویرتو را از بین می‌برد. درحالی که روسو معتقد بود می‌تواند انسجام و ویرتو اجتماعی را احیا کند و در عین حال اصول لیبرال لاک را به‌عنوان نقطهٔ عزیمت حفظ نماید، محافظه‌کاران انگلیسی-آمریکایی تمام این تلاش‌ها را بیهوده می‌پنداشتند. تضادهای حل‌ناشدنی در اندیشهٔ روسو از این اصل ناشی می‌شود که هیچ راهی برای تربیع دایره (انجام کاری غیرممکن) وجود ندارد. وقتی اصول لیبرال پذیرفته شد، دیگر نه نیاز و نه امکان انسجام اجتماعی و ویرتو که روسو بر آن اصرار داشت، وجود ندارد. State مذهب مدنی روسو و قرارداد اجتماعی او هیچ‌امیدی به ایفای نقشی ندارد که مذهب سنتی و ملت در اندیشهٔ محافظه‌کارانه ایفا می‌کنند. این‌ها آفریده‌های ersatz جهان راسیونالیست هستند که در آن اندیشهٔ روسو محدود می‌شود.

۵۲. برک، تأملاتی بر انقلاب فرانسه، ۲۸.

۵۳. آداموند برک، پیش از سخنرانی مجلس عوام، هفتم ماه می، ۱۷۸۲، در آثار آداموند برک (نیویورک: دیربورن، ۱۸۳۶)، جلد ۲، ۴۶۹.

۵۴. برک، تأملاتی بر انقلاب فرانسه، ۵۴-۵۳.

۵۵. آداموند برک، کتاب An Appeal from the New to the Old Whigs و کتاب تأملاتی بیشتر بر انقلاب فرانسه، ویرایش دانیل ال. ریچی تأملات بیشتر بر انقلاب فرانسه (ایندیاناپولیس: Liberty Fund، سال ۱۹۹۲ [۱۷۹۱]). ۸۷-۱۸۵.

۵۶. همان مرجع، ۱۸۲.

۵۷. همان مرجع.

۵۸. ریچارد پرایس، «پیشگفتار» کتاب

Observations on the Nature of Civil Liberty (لندن، ۱۷۷۶، ویرایش پنجم).

۵۹. روزنامهٔ مورنینگ کرونیکل، ۱۸ آوریل سال ۱۷۹۴ که در کتاب امپراتوری و انقلاب: زندگی سیاسی آداموند برک تألیف ریچارد برک به آن اشاره شده است (پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۲۰۱۵)، ۶۸۳. برای بررسی جامع روابط برک با لاک، به کتاب

The Politick Personality: Edmund Burke's Political Ideas and the Lockeian Inheritance تألیف اوفیرهایوری مراجعه کنید، پایان‌نامهٔ دانشگاه لندن، ۲۰۰۵.

۶۰. چنین ناسیونالیسمی مبتنی بر نژاد نیست، بلکه بر اساس برداشت و تصوّر سنتی انگلیسی-آمریکایی از ملت است که از کتاب مقدس به ارث رسیده است. به مقدمهٔ این کتاب، یادداشت ۵ مراجعه کنید. به‌منظور بررسی بیشتر، به «ناسیونالیسم انگلیسی-آمریکایی چیست؟» عصر مدرن اوفیرهایوری مراجعه کنید (بهار ۲۰۲۱): ۲۲-۷؛ یورام هازونی، ویرتوی ناسیونالیسم (نیویورک: بیسیک بوکز، ۲۰۱۸).

۶۱. دربارهٔ لیبرالیسم انگلیسی-آمریکایی پس از جنگ جهانی دوم، به فصل ۳-۱.۳ و فصل ۶ مراجعه کنید.

۶۲. سلدن، قانون طبیعی و ملّی، جلد اول، فصل ۶.

Restoration*

** Petition of Right

- فصل اول از کتاب سنت محافظه‌کار انگلیسی





فلسفه، خط مشی و مجموعه اصول

لجرا اسکروتن
مترجم: آماندا به آدین

**برخلاف انتظار، رویکرد
محافظه‌کارانه به
همان اندازه‌ای برای
ذهنیت مدرن مقتضی و
معقول است که همواره
بوده و به مجردی که
فهم شود، افرادی
به مردود شماری
آن برمی‌خیزند که
با هر چیزی در پی
مقصودی والاتر یا
طرحی نظام‌مند
هستند**

این اثر در باب امور جزمی [و ضابطه‌ها] است: تکاپویی است در راستای تعیین نظامی اعتقادی، بدون هیچ‌گونه تعللی در محاجه کردن بر سر مسائل انتزاعی که نظام مذکور پاسخی برای آن ندارد. امور جزمی محافظه‌کاری را باید توأمان از فلسفه‌ای که بر آن متکی است و از خطمشی‌هایی که از آن منتج می‌گردند، متمایز ساخت. واقعیت سیاست کنش است، لیکن کنش، هرچند مستتر، از اندیشه نشئت می‌گیرد و کنش منسجم مستلزم اندیشه منسجم است. نظر به اینکه خطمشی محافظه‌کارانه‌ای از حیث جهانی وجود ندارد، چنین وهمی حادث شده است که هیچ اندیشه محافظه‌کارانه‌ای و نه منظومه‌ای از باورها یا اصول و هیچ‌گونه بینش جامعی در خصوص جامعه موجود نیست که برانگیزاننده محافظه‌کاران به عمل باشد. کنش آنان صرفاً واکنش، سیاستشان اهمال‌کاری و باورشان نوستالژی است.

من مستدل خواهم ساخت که رویکرد محافظه‌کارانه و اصولی که این رویکرد را محفوظ می‌دارد، نظام‌مند و معقول است. چه بسا حزب محافظه‌کار به‌ندرت خود را با قواعد کلی، صورت‌بندی‌ها یا اهداف عنوان نماید. ماهیت آن الکن و بیانش، به گاه اجبار، شگاک است. با این وجود، محافظه‌کاری

مستعد تبیین است و در مواقع بحران، به اجبار یا ضرورت سیاسی یا جنجال بر سر مجموعه اصول، بهترین کوشش خود را صورت می‌دهد؛ هرچند نه همواره با اطمینان از اینکه واژگانی که می‌یابد با غریزهای هم‌خوان است که در تمنای آن‌هاست. فقدان چنین اعتمادی برخاسته از ناخودآستواری یا واهمه و یأس نیست، بلکه برآمده از آگاهی نسبت به پیچیدگی مقولات بشری است و منبعث از تعلق خاطر به ارزش‌هایی است که با وضوح انتزاعی نظریه آرمان‌شهری قابل فهم نیستند.^۱

باور به اینکه موضع محافظه‌کاری دیگر «مثمرتر» نیست، برای روشنفکران عصر ما امری مرسوم به شمار می‌آمده است. قرن بیستم برای هیچ مقوله‌ای به اندازه خشونت‌ورزی‌اش، در یادها نمانده و کوشش به‌منظور فهم این خشونت‌ورزی منتج به ظهور ایدئولوژی سیاسی شده است. هنگامی که سپاهیان ناآگاهی در ظلمات جهل اروپا به نبرد درآمدند، این شایعه دهان‌به‌دهان پراکنده شد: «آرمان‌هایی» بود که آنان را به نبرد کشاند - آرمان‌هایی از قبیل «برابری»، «آزادی» و «عدالت اجتماعی». اما هیچ آوازه‌ای مبنی بر بازگشت شعار یک محافظه‌کار شنیده نشد و به‌تبع آن روشنفکران به استنتاج خود دست یافتند: هیچ آرمان محافظه‌کارانه و تبعاً هیچ دگم محافظه‌کارانه‌ای وجود ندارد.

اروپای پسا‌جنگ را سر‌بازان وظیفه ساختند که برای آنان آیین‌عاری از آرمان، حاکی از هیچ فعالیت منسجمی نیست. اما نسل جدید، که روحیه جنگ برای او روحیه‌ای عادی به شمار نمی‌رود، قادر است دوباره مجذوب چشم‌اندازی از شرایط بشری شود که به‌رغم تمام پیچیدگی‌اش با نظریه، یا غلبه بر ایدئال‌ها ساده‌سازی نشده است. این نسل، تاریخ‌اموری پرهیمنه‌تری را پاس می‌دارد، اموری که پژوهش برای آن را از سر گرفته است. اما بدون مجموعه اصول - به‌مفهوم باور مستدل - این نسل نیز باید خود را در بازی ناپاینده خطمشی از یاد ببرد. ذهنیت اروپایی در پی توصیف تصویر پرزرفایی از سیاست خود است، تصویری که بازتاب‌دهنده مخصصه واقعی آن ولی همچنان عاری از آلودگی به امر روزانه باشد. سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها برای این ذهنیت با یک‌دیگر به مبارزه برخاسته‌اند و هر یک مدعی نظامی از مجموعه اصول‌اند که با آن از خطمشی به مجموعه اصول گذر نموده و از مجموعه اصول به خطمشی بازمی‌گردند. احزاب محافظه‌کاری که ارزشمندی را در تعصب و خطر را در تفکر انتزاعی می‌یابند، بی‌اندیشه و مطالعه‌ای به بیان باورهای خود با زبانی مبهم و مسالمت‌آمیز می‌پردازند. با این وجود، نه با سوسیالیست و نه لیبرال، نمی‌توان مباحثات کرد. تعصب آن‌ها (و خاطر‌نشان می‌سازم که تعصبی بالاتر از تعصب لیبرالیسم وجود ندارد) هیچ‌گونه مصالحه‌ای را مجاز نمی‌شمارد، در حالی که بیانیات آنان ظاهراً عاری از ابهام، صریح، و متکی بر نظام می‌نماید. تا هنگامی که رویکردهای محافظه‌کاری، دوباره مهار مجموعه اصولی را به دست نگیرند که محرک آن‌هاست، خود را مغبون آنانی خواهند یافت که



نظام متسلسلی را با طغیان نوآوری مضمحل می‌سازند.

از آنجایی که دغدغه من پیرامون مجموعه اصول است، مسائل عمده مرتبط با ختمی‌ای را لحاظ نمی‌کنم که هر حکومتی می‌بایست با آن مواجه شود. با تمام این تفاسیل، از مصادیق بسیار بهره‌خواهم برد، زیرا چنانچه مجموعه اصول آناً به عمل مبدل نگردد، عاطل می‌ماند. مضاف بر این، من براهین انتزاعی را بیشتر از حیث فلسفی، مبسوط خواهم ساخت. لیکن باید به خاطر داشت که اقامه برهان، اشتغال خوشایند محافظه‌کاران نیست. به‌مانند تمامی باشندگان سیاسی، محافظه‌کاران هواخواه اموری محقق هستند: به جانبداری از آن بر می‌خیزند، نه بدان دلیل که استدلال‌هایی به نفع آن امور دارند بلکه به‌سبب شناختن آن امور و زیست با آن است و اینکه هویت خود را با مبادرت به مخل ساختن عملکرد آن امور در معرض خطر (اغلب آگاه نیستند که به چه ترتیب) می‌یابند. حریف شاخص و سهمگین‌ترین‌شان فرد رادیکال نیست؛ که مستقیماً به مقابله با آنان می‌پردازد و مجهز به خرافات و تعصباتی هم‌تراز با خود آن‌هاست، بلکه اصلاح‌گری است که همواره با روحیه‌ای از سر تهذیب وارد عمل می‌شود و سببی برای تغییر هر آن چیزی می‌یابد که قادر نیست دلیل بهتری برای پاسداشت آن فراهم آورد. از این روحیه تهذیب و میراث لیبرالیسم ویکتوریایی و داروینیسیم اجتماعی است که سوسیالیست‌ها و لیبرال‌های مدرن به الهام گرفتن اخلاقی خود تداوم می‌بخشند.

رویکرد حزب محافظه‌کار

محافظه‌کاری نگرشی است که شاید بدون همانند شدن با ختمی‌های سایر احزاب متصف گردد. به‌واقع، شاید این نگرش برای فردی جاذبه داشته باشد که مجموع طرز تفکر حزب برای او ناخوشایند به شمار آید. در یکی از نخستین مانیفست‌های سیاسی حزب محافظه‌کار انگلیس، صراحتاً به «آن طبقه بزرگ و هوشمند جامعه» اشاره می‌شود که «بیش از منازعات حزبی، به ابقای نظم و آرمان حکومت خوب تعلق خاطر دارد» (Peel, The Tamworth Manifesto, 1834). چنین اشاره‌ای هرچند متناقض می‌نماید، اما به‌واسطه تنفر از ختمی‌های دسته‌ای و جناحی بود که حزب محافظه‌کار توسعه یافت. مع الوصف این انزجاری بود که انزجاری دیگر به‌سرعت بر آن غالب آمد: تنفر از اصلاحات مزمنی که تنها حزبی سازمان‌یافته می‌تواند با موفقیت از در مقابله با آن درآید.^۲

از این‌رو، محافظه‌کاری در انگلستان از راه فعالیت (یا درست به همان اندازه، از طریق عدم فعالیت راهبردی) حزبی مشخص، درصد ابراز خود بوده است؛ حزبی که وقف ابقای ساختار و نهاد‌های اجتماعی‌ای شده که با عطش سوداگرانه و آشفتگی‌های اجتماعی دستخوش تهدید بوده است. در سال‌های اخیر که گویا حزب محافظه‌کار اغلب در شرف عدول از سنت خویش بوده؛ به بازار رقابتی اصلاحات ملحق شده و از تفویض قدرت، قوانین بین‌المللی‌گرای اقتصادی و «اقتصاد



بدیهی است در هیچ جامعه سالمی نمی‌توان از آزادی بیان برخوردار بود چنان‌که مقصود از آزادی، حق مطلق بی‌قید و شرطی باشد تا فرد هر آنچه خواست بر زبان آورد و پیرامون هر مقوله‌ای و در هر زمان و مکانی به اظهار فضل بپردازد. و فهم اینکه هیچ‌گونه آزادی بیان مطلق در بریتانیا موجود نیست مستلزم دانش اندکی در باب قانون است

مدعی اعتقادی راسخ‌اند ولی از قضا همواره متأثر از آن باور نیستند، گرچه پیوسته مهیای بیان‌ش می‌باشند. بدون مجموعه اصول، محافظه‌کاری جاذبه فکری خود را وا می‌نهد؛ و (هر اندازه هم که محافظه‌کاران نسبت به باور آن اکراه داشته باشند)، روشنفکران، سیاست‌مدران را مقزور و مدون ساخته‌اند.

اما من مستدل خواهم ساخت که بدیل‌های محافظه‌کاری به حد کفایت تشریح نشده‌اند. وضوح صوری اندیشه سوسیالیستی و لیبرالی گمراه‌کننده است و ابهام آن ژرف‌تر از آنی است که بتواند به‌سهولت در چهارچوب مجموعه اصول مستتر بماند. برخلاف انتظار،

رویکرد محافظه‌کارانه به همان اندازه‌ای برای ذهنیت مدرن مقتضی و معقول است که همواره بوده و به‌مجردی که فهم شود، افرادی به مردودشماری آن بر می‌خیزند که با هر چیزی در پی مقصودی والا تر یا طرحی نظام‌مند هستند. چنین افرادی نه‌تنها از نقطه نظر محافظه‌کارانه که به‌لحاظ تطوّر تاریخ مدرن نیز به مضیقه گرفتار می‌آیند چرا که هر



که گمان می‌رود سوسیالیسم تباہش می‌سازد.^۳ نتیجتاً، «اعتدال» در صدد سرکردگی دفاع در برابر «توتالیتاریسم، اعم از (حسب معمول [این عناوین به توتالیتاریسم] مضاف می‌شود) چپ یا راست» است. در خلال سال‌های حکومت مارگارت تاچر، ما ترغیب شدیم تا سیاست ملی و به‌واقع سیاست بین‌الملل را بر حسب تعاند تماماً انتزاعی میان «آزادی» و «توتالیتاریسم»، میان حقوق «طبیعی» در راستای بیان و عمل صریح، و بردگی اجباری و مشقت‌بار مورد توجه قرار دهیم.

چنانچه این تمایز به درستی مشروح گردد، متضمن سطحی نگری نیست و در واقع، از پشتوانه یک سنت تمام و کمال در فلسفه سیاسی بهره‌مند است که از لاک تا رابرت نوزیک تداوم می‌یابد.^۴ وانگهی، نمایانگر یک بخش اساسی اعم از رتوریک حکومت آمریکایی و نیز خودانگاره جامعه آمریکایی است، به‌گونه‌ای که تصمیمات سیاسی برخوردار از بیشترین

جاذبه «اعتدال» برای حزب محافظه‌کار پیوند مورد انتظار این حزب با جامعه «آزاد» یا «باز» بوده است. و این همان جامعه آزادی است که گمان می‌رود سوسیالیسم تباہش می‌سازد. نتیجتاً، «اعتدال» در صدد سرکردگی دفاع در برابر «توتالیتاریسم، اعم از چپ یا راست» است

بازار آزاد»ی پشتیبانی می‌کند که زمانی سرسختانه به مخالف با آن می‌پرداخت. [نیز] سازماندهی مجدد مرزهای کشور، وجه رایج ملی، ورود به اروپا و نتیجتاً واگذاری خودمختاری قانونی را بر عهده داشته است. تحت تأثیر حزب کارگر جدید، اتاق دوم دموکراتیک را انتخاب نموده و به هنگام نگارش متن [حاضر]، در حال مبارزه به جهت مصونیت در مواجهه با تقلیب باور نخبگان کهنه کار خود نسبت به ایده واحد وجه رایج اروپایی به‌رغم از دست نهادن حاکمیت ملی است. در خلال هجده سال اخیر خود که در مصدر امور قرار داشت، تبعیت مستمر نهادهای آموزشی، اجتماعی و حقوقی را در قبال ایدئولوژی برابری گرای منتسب به برنامه‌ریزی سوسیالیستی مقدر ساخت. کوتاه‌سخن اینکه، حزب محافظه کار عمدتاً به شیوه‌ای عمل نموده است که احتمال فردی محافظه کار همسویی اندکی با آن داشته باشد. بیش از هر چیزی، این حزب خود را تدریجاً در جایگاه مدافع آزادی فردی در مقابل دست‌اندازی‌های دولت، برشمرده که دغدغه بازگرداندن حق طبیعی انتخاب به مردم را دارد و پیکره هر نهادی را از اصل شفافبخش دموکراسی مشحون می‌سازد. این موارد شیوه‌هایی زودگذر، نیکخواهانه و گاه گمراه‌کننده است؛ اما به‌هیچ روی بازگوکننده بی‌چون و چرای نقطه‌نظر محافظه‌کارانه نمی‌باشد. به‌بیانی دقیق‌تر، برآیند مساعی اخیر حزب است در راستای تجهیز خود به مجموعه‌ای از خطمشی‌ها و اهداف؛ و کلیاتی از بینش سیاسی که از آن منتج می‌گردد. شماری این مساعی را از حیث سیاسی ضروری قلمداد کرده‌اند. سایرین آن را محض ارزشمندی خود اراده نموده‌اند. نتیجه اینکه، یا اصرارهای موقت و عاری از اهمیت در راستای اصلاحات بوده یا اقتباسی است کلی از فلسفه‌ای که من آن را به‌منزله خصم حقیقی محافظه‌کاری در کتاب حاضر متمایز خواهم ساخت؛ (در واقع به تمایز فلسفه لیبرالیسم، با تمام دام‌های مرتبطش با خودآیینی فردی و حقوق طبیعی انسان می‌پردازم. در سیاست، رویکرد محافظه‌کارانه بیش از هر چیزی در پی حکومت است و هیچ شهروندی را واجد حق طبیعی‌ای نمی‌شناسد که فراسوی تعهد او در قبال حاکمیت‌پذیری باشد. زیرا حق، بدون قدرت تبعیت‌پذیری از قانون و اعمال قانونی که آن را اقامه کند، چه سودی در بر دارد؟

آزادی و اعتدال

اینک نشانه‌ای وجود دارد دال بر زمانه‌ای پرآشوب – (نشانه‌ای دال بر) روزگاری که همان‌گونه که گفته‌ام، جریان محافظه‌کاری باید دریابد این امر ضروری است تا به‌صراحت خود را از جمله حامیان اعتدال، طرفدار «مسیر میانه»ی خردمندانه بین افراط و تفریط‌ها و هواخواه اکثریتی معقول (اما خاموش) اعلام نماید و باید با حس احترام به آن‌هایی گوش فرا دهد که در حالت عادی قادر به بیانش نبودند. جاذبه «اعتدال» برای حزب محافظه‌کار پیوند مورد انتظار این حزب با جامعه «آزاد» یا «باز» بوده است. و این همان جامعه آزادی است



از رقبای خود ایفا نمی کند.

یک مصداق

بعدتر به این مفهوم آزادی و مفهوم «حقوق بشر» مرتبط با آن باز خواهم گشت. اما اجازه دهید، به منظور تبیین مختصر مسائل کلی، صرفاً یک مصداق کوچک را در نظر آوریم: آزادی بیان. بدیهی است در هیچ جامعه سالمی نمی توان از آزادی بیان برخوردار بود چنان که مقصود از آزادی، حق مطلق بی قید و شرطی باشد تا فرد هر آنچه خواست بر زبان آورد و پیرامون هر مقوله ای و در هر زمان و مکانی به اظهار فضل بپردازد. و فهم اینکه هیچ گونه آزادی بیان مطلقاً در بریتانیا موجود نیست مستلزم دانش اندکی در باب قانون است. اندیشمندان لیبرال همواره بر این واقعیت صحه گذارده اند. اما آن ها قیود مترتب بر آزادی را تنها به صورت سلبی و در واکنش به حقوق فردی شکل بخشیده اند.

بایسته است آزادی تنها با این احتمال مشروط شود که شاید فردی در اثر اعمال آن متحمل خسران گردد. به باور محافظه کاران، مادامی که دالی بر عدم خسران جامعه به واسطه محدودیت موجود نباشد، محدودیت باید به قوت خود باقی بماند. از این رو، قیود مترتب بر آزادی از مجرای تلاش قانون برای تحقق بخشیدن (همان طور که برای محافظه کار باید متحقق باشد) به ارزش های بنیادین جامعه ای حادث می گردد که بر آن حکومت می راند. من مستدل خواهم ساخت که چنین بینشی نسبت به قانون در قیاس با رقیب فردگرایی خود از انسجام بیشتر و نیز صحت افزون تری در قبال واقعیات برخوردار است. هیچ آزادی ای به منظور سوءاستعمال، نفرت پراکنی، صدور یا اشاعه اظهارات خائنانانه، افتراءآمیز، مذبوم و موهن وجود ندارد. در انگلستان، به سان هر کشور متمدنی، قانونی مبنی بر ممنوعیت تولید و اشاعه محتوای خرابکارانه موجود است - قانون اغتشاش. این قانون، نفرت پراکنی عامدانه را میان اقشار مختلف جامعه نیز جرم تلقی می کند. اعمال حقیقی آن قانون - که نه تنها استعمال تنفر نژادی بلکه تنفر طبقاتی را نیز به جرم کیفری مبدل می سازد - نخستین قانون مختص به مناسبات نژادی را (قانونی که کماکان برای جرائم کیفری خود مستلزم مؤلفه نیت مجرمانه بود) کمابیش بی اثر می ساخت. چنین قانونی اعمال نشد. این امر تنها به سبب اقدام نمادین یک قانون نبود که به مناسبات نژادی منحصر می شد و چنان که در متوقف ساختن انزجار نژادی توفیقی نداشت دست کم در تسکین بخشیدن به وجدان طبقه متوسط پیرامون موجودیت خویش بی اندازه قدرتمند ظاهر شد. نیز به این دلیل بود که اعمال این قانون توأمان منتهی می شد به تقلیل آنچه از تریبون جبهه ملی ایراد می شد و آنچه سابق بر این در تمام تظاهرات دستجات تندرو و در بسیاری از نشست های کنگره اتحادیه های صنفی بیان می گردید.

مسبب چنین تقلیلی در ایده اغتشاش نه تحریکات مردمی که سیاست های قدرت است. واقعیت، عدم اعتقاد جامعه ما به آزادی

درجه حساسیت به نام این بخش صادر می شود. با این وجود، چنین امری مبین امکان مطرح ساختن تمایزی نیست که گویی عدم ابهام آن بدیهی بود، (یا) پنداری پایبندی های سیاسی معینی را آشکار می ساخت که احتمال مقدم بر رویداد خاصی حسب اعلان آن ها تبیین می شد یا گویی کلیت سیاست را می شد ذیل دو جناح در حال مناقشه ای گنجانند که نامی برای خود قائل است. چنانچه یافتن شمار زیادی محافظه کار خودخوانده امر غریبی باشد که موضع آنان با انتزاع موسوم به «آزادی» تصریح می گردد، تنها بدین سبب است که ماهیت محافظه کاری بر مبنای احتراز از انتزاع ها و مبادرت به خطاکاری های



مفراط به هنگام تطمیع از سوی گروه مخالف زیرک به منظور بهره برداری از آن هاست. بدین سان مفهوم آزادی - و خاصه، آزادی های مقتبس از قانون اساسی از جمله آزادی های بیان، اجتماعات، و «عقیده» - تا همین اواخر تنها مفهومی بوده که حزب محافظه کار متأخر به منزله مساهمت در نبرد ایدئولوژیکی ای نمایانده که گمان می رفت رو به شدت است؛ مادامی که آزادی به معنای خاص «آزادی از ستم کمونیستی» فهم می شد، محافظه کاران قادر بودند به دفاع از آزادی بپردازند و آگاه باشند که کمابیش با آنچه همواره به آن باور داشتند در پیوند هستند. اما با فروپاشی حاکمیت شوروی و ظهور اجماع چپ-لیبرال، فریاد دیرینه هماورطلبی هیچ نقشی در تمایز محافظه کاری



یا ترتیبی باشد که مقصود و مراد فرد را تبیین می‌سازد. لذا معطوف شدن به آزادی در آن واحد [برابر با] هدف گرفتن محدودیتی است که پیش‌شرط آزادی محسوب می‌گردد. قطع نظر از جزئیات، مسئولیت فردی هرگونه آزادی بیان، عقیده و اجتماعات را می‌تواند حاصل آورد؛ مسئولیت سیاست‌مدار، ترتیبی را که در آن آزادی باید پیگیری شود، تبیین و محفوظ می‌دارد. لذا، از جمله اختلاف‌نظرهای کلان میان محافظه‌کاری و لیبرالیسم این است که از نگاه محافظه‌کاران، ارزش آزادی فردی مطلق نیست، بلکه تابع ارزشی از لون دیگر و والا تر، یعنی اقتدار حکومت مستقر است. و تاریخ می‌تواند گویای امری باشد که آنچه مردم را به لحاظ سیاسی خرسند و تأمین می‌سازد - ولو آن‌ها پیوسته



بیان و اجتماعات نیست که به‌عکس واهمه از اعلان بی‌اعتقادی اش است. این عدم اعتقاد چنان در حقوق انگلیس نهادینه شده - در کامن‌لا دقیقاً به همان اندازه نهادینه است که در قوانین موضوعه - که می‌توان این تردید را روا داشت بدون برانداختن تمام عیار نظم اجتماعی که قانون، آن را تثبیت نموده، ریشه‌کن ساختن آن میسر نیست. در حال حاضر اما بیشتر، قضات و هیئت منصفه پاسخگوی مطالبات می‌باشند. سیاست‌مداران و خاصه سیاست‌مداران راست «میان‌رو»، جسارت خود را از دست داده‌اند.

این به‌معنای انکار واقعیت آرمان آزادی محدودتر نمی‌باشد که مطابق با آن کاملاً درست است بگوئیم آزادی بیان بیشتری (و آزادی بیشتری از هر نوع) در بریتانیا نسبت به بسیاری از سایر کشورهای جهان وجود داشته و دارد. و این آزادی آنگلو-ساکسون به‌درستی برای همه ما که در مزایای آن سهیم هستیم، از جمله مزیت نوشتن و خواندن کتاب حاضر، ارزشمند است. اما این آزادی فارغ از نهادهایی که تقویتش کرده‌اند قابل تشخیص نیست. آزادی با هدف اجرای دقیق آنچه قانون مجاز ساخته یا خیر، حاکی از سنت دیرینه تأمل در خصوص ماهیت و نظام مبتنی بر قانون جامعه بریتانیا است. کامن‌لای انگلیسی که ریشه در حقوق رومی، قانون حاکم بر کلیسا و قوانین اجداد ساکسون ما دارد، مختص به حیطه عملکرد قاضی است و بیانگر فهم عمیق تاریخی، حس تداوم و پویایی نظم اجتماعی فعلی شده است.

آزادی و نهادها

این بحث را می‌توان تعمیم بخشید. آزادی‌ای که مردم بریتانیا ارجمند می‌شمارند، نمونه‌ای استثنایی از مقوله آزادی مورد حمایت حزب جمهوری خواه آمریکایی نیست و نمی‌تواند باشد، آزادی متعلق به دگراندیشان پیشگامی است که برای جامعه در مکانی بدون تاریخ به مبارزه می‌پردازند، آزادی‌ای است که به‌شیوه‌ای کمابیش مبهم به سرمایه‌گذاری آزاد و اقتصاد بازار منتسب می‌گردد. آزادی فردی بخصوصی است که از روند طولانی‌مدت تکامل اجتماعی منتج می‌شود، میراث نهادهایی است که بی‌حمایت آن نهادها، نمی‌توانست پایدار بماند.

آزادی به این معنا (تنها معنایی که حائز اهمیت می‌باشد) پیش‌شرط نیست، بلکه پیامد یک نظم اجتماعی مقبول است. آزادی عاری از نهادها نافرجام است: نه متضمن تداوم راستین اجتماعی است و نه همان‌گونه که محاجه خواهیم کرد، انتخاب واقعی فردی و به‌فعالی بیش از خودنمایی در خلأ اخلاقی نازل نمی‌آید.

به‌تبع، مقدور نیست که مفهوم آزادی در باب مقولاتی اعم از مصالح ملی، سیاست بین‌المللی، یا (آنچه به‌باور محافظه‌کاران اهمیتی استثنایی دارد) راهبرد داخلی یک نهاد مستقل، جایگاهی محوری را در اندیشه محافظه‌کارانه اختصاص داد. آزادی به‌مثابه هدفی اجتماعی صرفاً هنگامی قابل فهم می‌شود که تابع امر دیگری از قبیل سازمان

از واژگانی نظیر «آزادی» به‌منظور تشریح نخستین ترغیب‌کننده به آن استفاده کنند - آزادی نیست بلکه حکومت مطلوب است. حکومت یعنی التزام مقدّماتی افراد تابع نسبت به مقررات انضباطی ناشی از عضویت اجتماعی؛ و آزادی، نام دست‌کم یکی از دغدغه‌های ایشان است.

از این‌رو، منازعات سیاسی عصر ما به‌ابقا و انهدام نهادها و اشکال زندگی بستگی دارد: هیچ چیز این وابستگی را آشکارتر از مسائل مرتبط با آموزش، تفویض اختیارات، و نقش اتحادیه‌های صنفی و مجلس‌اعیان تبیین نمی‌سازد، مسائلی که مفهوم انتزاعی «آزادی» در مواجهه با آن‌ها عقیم می‌ماند. در تمامی مسائلی از این دست، منازعه نه مربوط

مقدماتی از نظرگاه محافظه کارانه، تا مفاهیم مرتبط با آن به مثابه یک رویکرد سیاسی متأخر و اکاوی گردد.

واکاوی مجموعه اصول

همان‌طور که اشاره کرده‌ام محافظه کاری - به مثابه نیرویی برانگیزاننده در زندگی سیاسی شهروندان - اساساً گنگ است، تمایلی ندارد (و در واقع اغلب قادر نیست) خود را به صورت ضوابط یا قواعد درآورد و از بیان مقصود یا اعلان دیدگاهش روگردان است. محافظه کاران سخنوری وجود داشته‌اند - از جمله ارسطو، هیوم و تی. اس. الیوت. اما با این حال سیر تطوّر علوم سیاسی اغلب به نحوی غیر مستقیم و نه به سبب هرگونه آرمان سیاسی خاص که با نام آن‌ها پیوند خورده باشد، متأثر از آنان بوده است. در واقع، اگر چنین مدعایی صحّت داشته باشد که جریان محافظه کاری صرفاً هنگامی به آگاهی نائل می‌گردد که وادار شود چنین باشد، آن‌گاه چنین امری حتمی است که گذر از عمل به نظریه را هیچ تأثیر بلاواسطه برآمده از تئوری با عطف به آنچه صورت پذیرفته، تقویت نخواهد کرد.

با وجود این، روشنفکران مایل‌اند باورهای خود را با تعلیقی آگاهانه در پیشگاه اذهان خود حفظ کنند و مجاب نمی‌شوند در جهانی متلاطم از دسته‌بندی‌ها، بدون برخورداری از ادله در بحبوحه نزاع بایستند.

رسالت این فصل یافتن مفاهیمی است که شاید محافظه کاران خود را با نخله‌ای مجهز سازند؛ و شاید با آن موضع خود را چه در مقام سیاستمدار، چه صرفاً در جایگاه حیوانات سیاسی، تبیین نمایند. و اجازه دهید مکرر کنم، چنین روندی نه یک ممارست در فلسفه سیاسی که در امور جزئی سیاسی است. کاملاً محتمل است مفاهیمی را که من عرضه می‌دارم قاصر از تطبیق یکپارچه با شهودی باشد که درصدد بیان آن‌ها از طریق شهود بودم. نخله سیاسی مادامی که صورت‌بندی می‌شود، به‌نسبیه ممارستی است در بلاغت و باید هرگاه که زمانه ایجاب می‌کند با ملبس ساختن شهود مؤثر خود به جامه تازه‌ای از ضروریات، اصلاح و بازنگری شود. اما باید پرسش مهمی را به نتیجه برسانیم: محافظه کاری چگونه قادر است جزئی از باور معاصر شود؛ و به‌ویژه چگونه می‌تواند خود را با همان اقسام خاص که همه ما به آن تعلق داریم، یعنی انسان «مدرن» خودآگاه معرفی نماید؟

میل به صیانت

تعریف سستی است اگر محافظه کاری را میل به صیانت شرح دهیم؛ زیرا هرچند درون هر مرد و زنی، مختصر انگیزه‌ای برای حفظ هر آنچه ایمن است و مأنوس، موجود باشد، ماهیت این «مؤانست» مستلزم بررسی است. کوتاه سخن، محافظه کاری مستقیماً از این برداشت منتج می‌شود که فرد به نظم اجتماعی کمابیش مستمر و از پیش موجودی متعلق است؛ و این واقعیت در تعیین اینکه چه باید کرد حائز اهمیت حیاتی است. ممکن است «نظم» مذکور به باشگاه، جامعه،



به آزادی که مرتبط به اقتدار است، اقتداری که به مسند، نهاد یا ترتیب معینی اعطا شده است. محافظه کاران با آرمان اقتدار، جهان سیاسی را تجربه می‌کنند. مخالفان لیبرال آن‌ها که احتمالاً دارای دیدگاهی غیرتاریخی‌اند، اغلب آن برداشت را به‌عنوان تنمهای منسوخ از دیدگاه‌های حکومت پادشاهی، مردود می‌شمارند. در حال حاضر مارکسیست‌ها (که من توصیه می‌کنم نقطه‌نظرات آنان را جدی بگیریم، زیرا منبعث از نظریه‌ای پیرامون طبیعت انسانی است که شاید واقعاً به آن باور داشته باشیم) این مناقشه را با مفاهیمی به‌تمامی متفاوت درک می‌کنند و در پی ابهام‌زدایی از آرمان «اقتدار» و جایگزینی آن با واقعیت‌های قدرت هستند. از نظر فردی مارکسیست، «اقتدار» صرفاً بازنمایی ایدئولوژیکی قدرت است - قدرتی که مشحون از نمود کاذب مشروعیت می‌باشد، مطلق و نامتغییر گشته و از واقعیتی تاریخی به ایدئالی جاودانه تغییر حالت داده است. فرد مارکسیست، در ترجیح سخن گفتن از قدرت، صرفاً عناصر سیاسی واقعی را در کانون سیاست می‌نشانند، یعنی تنها مقوله‌ای که عملاً قابل تفویض است. بدتر تلاش خواهیم کرد آشکار کنم چگونه تصویر مارکسیست واقعیت‌های سیاست را تا حد قریب به یقین مخدوش می‌سازد؛ با تمام این تفصیل، حدود و ثغور عرصه‌منازعه را به‌درستی تعیین می‌نماید و به همین دلیل و نه دلیل دیگری، باید آن را جدی انگاشت. اینک اما اجازه دهید از مجادله آغازین خود به رسالت فعلی بازگردیم، یعنی عرضه‌پاره‌ای توضیحات



در اسپانیا و پینوشه در شبلی مدرن. هرچند، در اثر خلأ متعاقب چنین انقلابی، مردم از هم گسیخته، بی‌هدف و ناتمام‌اند. ماحصل آن، کشتار و خونریزی و صرفاً پس از طی مدتی، بازگشت تدریجی امر پیشین به هیئت وضعیتی است که رو به تباهی رفته بود.

میل به صیانت با هر تغییری قابل تطبیق است، تنها مشروط بر اینکه تغییر نیز متداوم باشد. اخیراً با شدت و حدت استدلال آورده‌اند که روند تغییر در زندگی سیاسی «بیش‌فعال» شده است.^۵ برانگیختن بیش از اندازه آن بخش سطحی‌نگر وجود ما که مجموع دیدگاه‌های صریح ما را شکل می‌بخشد، توأم با طرح‌هایی مبنی بر اصلاحات و راهبردهای سیاسی ارائه‌شده از سوی افراد مستقر در داخل و خارج نهادهایی که تبعاً زیست آن‌ها را به مخاطره می‌اندازد به تزیاد این احساس در سراسر حوزه عمومی منجر شده است که هر چیزی را می‌توان و باید تغییر داد. این بیماری از نوعی است که هر محافظه‌کاری، نخست با تلاش برای شناخت ماهیت بیماری، آن را طرف توجه قرار می‌دهد. جهان به‌گونه عجیبی «جزمی» شده است و در هر گوشه‌ای از جامعه افرادی که نه تمایل و نه استطاعت تأمل در باب خیر اجتماعی را دارند، ترغیب

طبقه، اجتماع، کلیسا، هنگ یا ملت مرتبط باشد - شاید فردی نسبت به تمامی این مقولات، آن موضع نهادینه‌شده‌ای را دریابد که رسالت این کتاب تشریح و دفاع از آن است. یک فرد با دریافتن این موضع - مثلاً با فهم آن در تداوم دنیای اجتماعی خود دخیل می‌گردد - در جریان زندگی نسبتاً مشترک قرار می‌گیرد. نکته مهم از این قرار است که محتملاً زیست ناشی از ترتیبات اجتماعی با زندگی اعضای خود تلفیق می‌شود. شاید آن‌ها استمرار اراده‌ای را درون خود دریابند که محصورشان ساخته است. غریزه محافظه‌کارانه متکی بر همان دریافت است: بازآفرینی پویامندی تاریخی است و فهم فرد از اراده جامعه خود برای زیستن. علاوه بر این، مادامی که افراد به زندگی مهر می‌ورزند آنچه را که به زندگی آن‌ها ارزانی شده است، دوست خواهند داشت؛ مادامی که آرزومند بخشیدن زندگی باشند، به‌منظور حفظ آن چیزی است که از آن برخوردارند. درون این درهم‌تنیدگی پرجزئیات فرد و جامعه، «اراده برای زیستن» نهفته است که محافظه‌کاری را شکل می‌بخشد.

گاهی ادعا می‌شود (و نه صرفاً از جانب سوسیالیست‌ها) تار و پود جامعه انگلیس (و من عجالتاً فرض را بر این می‌گذارم که از جامعه انگلیسی سخن می‌گوییم) در حال از هم گسیختن و کشور رو به سراشیبی سقوط و محروم از هر چیزی است که استواری و پویایی ملتی مستقل را تشکیل می‌دهد. پس چگونه می‌توان محافظه‌کار بود، آنگاه که جز ویرانه‌ها هیچ برج‌مانده است؟ این شکاکیت افراط‌آمیز شاید اشکال بسیاری به خود بگیرد، از دیدگاه آخرالزمانی نیچه و اشپنگلر گرفته تا پرگویی‌های انبوه‌تری که ملازمه طرح «جامعه جدید» است و با این اوصاف ظاهراً سنگ‌بنای خود را همواره در مکان اشتباه تعبیه می‌کند. اما، در هر شکل و شمایل که باشد، به‌یقین بهره‌تجربی ناچیزی دارد. جامعه یا ملت در واقع تا حدی اندام‌واره است (افزون بر این، بسیار فراتر از اندام‌واره می‌باشد)؛ بنابراین باید نقیصه میرایی را تاب آورد. با این حال آیا اندرز دادن مردی رنجور، فعل مهملی نیست تا او - به‌نفع «دنیای جدید»ی که در انتظار جایگزینی شخص اوست - بی‌درنگ وظیفه مردن را آغاز کند؟ حتی در آستانه مرگ نیز اراده و میل به زندگی پابرجا می‌ماند و آرزومند بازگشت به زندگی است. محتمل است جامعه‌ای، همانند یک انسان، به‌واسطه بیماری پایدار بماند و در مرگ شکوفا شود. اگر محافظه‌کاران نیز خواهان بازگشت امر پیشین هستند، به این دلیل است که آن‌ها زیست تنگاتنگی با جامعه دارند و عارضه‌ای که نظم عمومی را مبتلا می‌سازد، درون خود احساس می‌کنند. پس چگونه می‌توانند نگاه خود را معطوف به وضع مزاج جامعه‌ای نسازند که امور در نتیجه آن رو به نقصان گذاشته است؟ در حال حاضر انقلاب خارج از قوه تصور است: وقوع آن مانند سلاخی بی‌صبرانه مادری بیمار است تا جنینی را که شایعه‌اش در افواه افتاده از زهدان مادر به چنگ کشد. طبعاً هستند محافظه‌کارانی که در نهایت مسیر انقلاب را پیش گرفته‌اند - محافظه‌کارانی از قبیل فرانکو



می شوند دست به گزینش اسلوب عمل مطلوبی در خصوص فهم آن بزنند. حتی نهادی چون کلیسای کاتولیک با جریان باب روز اصلاحات گرفتار آمده است؛ و از آنجایی که نمی تواند خود را با سخنان مسیح به سیمون پیتر در معنای لوتری خودمحرورانه آنان همراه سازد، نسبتاً سنت مرسوم، تشریفات و تمهیدات مدبرانه‌ای را از یاد برده است که اصلاحات را قادر ساخت تا در محبوبه تحولات این جهانی، به ظاهر تغییرناپذیر بماند و با گفتاری از لون اقتداری پابرجا به خطاب برخیزد. کلیسا، نهادی که خود را با هدفی که متعلق به این دنیا نیست، بلکه صرفاً در این دنیا مستقر است، به مثابه «آرمانی اجتماعی» می فروشد! جای شگفتی نیست چنانچه نتیجه نه به اخلاق‌گرایی توخالی که به الهیاتی مهمل بینجامد.

سیاست و غایت

به یقین، گفته خواهد شد، تمامی سیاست‌ها باید از غایتی برخوردار باشند اما در تحقق آن غایت، آیا می توان از دگرگونی و اختلال اجتناب ورزید؟ پس چگونه محافظه کاران می توانند هم در پی محافظت از میراث خود باشند و هم در مشغولیات عمومی اصلاحات مشارکت نکنند؟ در این مرحله، کناره‌گیری از دنیای سیاست ملی، به جهان مصغر مناسبات پیش‌پاافتاده انسانی، یاری خواهد رساند. برخی از مناسبات انسانی، مقصود مشترکی را پیش فرض می گیرد و هنگامی که آن مقصود محقق یا متوقف می شود، از هم فرو می پاشد. (به عنوان نمونه، یک شراکت تجاری را مدنظر بگیرید.) اما همه مناسبات دارای چنین ماهیتی نیستند. بیگیری یک قیاس کاربردی خاص، به این باور (باوری فراگیر اما ندرتاً قیدشده) منتهی گشته است که فعالیت فاقد غایت، مطلقاً عاری از هدف می باشد. از این رو، چنانچه فعالیت سیاسی را به منزله شکلی از رفتار عقلانی تصور کنیم، باید آن را با غایات معینی نسبت به آرمان اجتماعی متفق کنیم که بی‌درنگ به ختمی مبدل می گردد. نتیجتاً سیاستمداران منطقی باید قادر باشند شکل جامعه‌ای را که غایت آن‌هاست تبیین کنند که چرا آن را هدف قرار می دهند، و کدام مؤلفه‌ها را به منظور تحقق آن مدنظر دارند.

چنین دیدگاهی به‌واقع مغشوش است. بیشتر فعالیت‌های انسانی و بیشتر مناسباتی که ارزنده‌اند، هیچ مقصودی ندارند. بدون مقصود،

یعنی، خارج از خودند. یعنی هیچ «هدفی» وجود ندارد و تلاش برای ارائه هدف، اعمال خشونت به ترتیبات است. فرض را بر این بگذارید که قرار است با مقصود خاصی با دیگری صمیمی شوم - چیزی در باره مناسباتم با او در ذهن دارم و متوقعم از این راه به آن دست یابم. و فرض کنید که تنها منفعت مناسبات من با دیگری در همین هدف نهفته باشد. حالا منطقی وجود دارد که من همچنان می‌توانم با او (در ترمینالوژی مشهور کانت) نه تنها به مثابه ابزار که به مثابه هدف نیز رفتار کنم. زیرا احتمالاً تلاش می‌کنم با جلب موافقت او به هدف خود دست یابم. من با او به محاجه می‌پردازم، سعی می‌کنم مجابش نمایم تا کاری را که می‌خواهم صورت دهد. اما، اگر رویکرد من این باشد، همیشه ممکن است که او را متقاعد نکنم، یا او نیز، به نوبه خود، من را منصرف سازد. رابطه متقابل مشخصی رخ داده



و از اختیار مطلق مربوط به هدف من - به عنوان تنها مولفه تعیین‌کننده آنچه انجامش برای من معقول است - باید صرف نظر کرد. و هیچ چیز غیر منطقی در آن وجود ندارد. اگر هدف من در این شرایط به نتیجه نرسیده به این دلیل است که ثابت شده غیر ممکن یا توجیه‌ناپذیر است. به عبارتی، نتوانسته است بخشی از مشارکتی شود که نخستین بار بر آن تحمیل شد. در این صورت، اگر به دیگری آن مقدار از خودآیینی را اعطا نمایم که طبیعت انسانی او از من مطالبه می‌کند، نمی‌توانم به او با مجموعه‌ای از غایاتی که به باور او آشکارا مقید شده نزدیک شوم، و متوقع باشم که تحقق آن غایات، برآیند بدیهی، طبیعی یا حتی معقول گفت‌وگوی ما باشد. شاید من غایات جدیدی را کشف کنم، یا حتی به ورطه آن وضعیت «بی‌هدفی» فرو غلتم که هنجار مناسبات انسانی سالم است. در واقع، اگر حسن تفاهم از مستمسکی برخوردار باشد، چنین است: اینکه شاید انسان متمایل به مؤانست با کسی باشد که برای او مقصود خاصی ندارد. تداوم حسن تفاهم، غایات و سودهای ناپایای مختص به خود را پدید می‌آورد، اما هیچ‌یک از غایات و سودها هرگز قادر به فائق آمدن بر این ترتیبات نیست بی‌اینکه آن را از حسن تفاهم به چیز دیگری تغییر دهد. در سیاست نیز به همین منوال است. ممکن است سیاستمداران غایات و فرازجویی‌هایی در قبال همان مردمی داشته باشند که درصد حکومت بر ایشان‌اند. اما جامعه چیزی فراتر از اندام‌واره‌ای الکن است.



شاید دریابند که اهداف خود را نمی‌توانند در قالب برنامه‌ای «عرضه» کنند. ارائهٔ اسلوب عمل که مقدم بر فهم آن باشد، نمایشی احساسی است: مستلزم ارزیابی جامعه به‌مثابهٔ دستاویزی است برای احساسات سیاسی و نه به‌منزلهٔ ابژهٔ مناسب برای آن. به‌منظور اجتناب از احساسات‌گرایی باید تصدیق کنیم که جامعه نیز از اراده برخوردار است و فرد عاقل باید پذیرای گوش‌سپاری به اقتناع‌سازی آن باشد. این اراده، به‌عقیدهٔ محافظه‌کاران، در تاریخ، سنت، فرهنگ و تعصب تجلی یافته است. ملت‌های بریتانیا، عوض اینکه جوامعی عاری از تمدن باشند که تحمیل احکام دامنه‌دار را توجیه کنند، در بلندترین فرهنگ‌های ملی پی افکنده شده‌اند و تمام اصول زندگی اجتماعی را در خود دارند. محافظه‌کاران واقعی، خود را با آن اصول وفق داده‌اند و نتیجتاً در تلاش‌اند با ملتی که بخشی از آن هستند از در حسن تفاهم وارد شوند. ارادهٔ آن‌ها و ارادهٔ ملت برای زیستن، به‌وضوح همسان است.

ایرادات بدیهی

آیا به‌راستی ممکن است مجموعه اصول سیاسی‌ای وجود داشته باشد که هیچ مقصود غالبی را به رسمیت نشناسد - هیچ مقصودی فراتر از حکومت؟ و آیا ممکن است در شرایطی که «محافظه‌کاری» برای شمار زیادی از مردم چیزی بیش از سوءاستعمال‌های پیشین و احکام ناعادلانه نیست، منبعث از موضع «حسن تفاهم سیاسی» باشد؟ در ادامهٔ مطلب به نخستین مورد از چنین ایراداتی، پاسخ مبسوطی خواهم داد. من مختصری پیرامون «ملت»، «جامعه»، «حکومت» و

«دولت» سخن گفته‌ام. ذیل این واژگان، انبوهی از تمایزات نهفته است که باید تصریح و تبیین شود. نهایتاً امیدوارم استعارهٔ جامعه به‌مثابهٔ فرد با ایده‌ای مبرهن و عاری از شبهه تطابق داشته باشد. و متعاقباً محرز خواهد شد که هم مقدر است مجموعه اصول و خطمشی عاری از یک مقصود غالب موجود باشد و هم باور به یکی می‌تواند به اندازهٔ عمل به دیگری معقول تلقی شود. در باب ایراد دوم نیز متوقعم مرتفع گردد. اما چنانچه قرار است مخاطب آنچه را که من ناگزیر از گفتن آن هستم تحمل کند، پاسخی مقدماتی ضرورت دارد. نگرش متعلق به



شخصیت و اراده دارد. تاریخ، نهادها و فرهنگ آن گنجینه‌ای است از ارزش‌های انسانی - کوتاه سخن، برخوردار از کیفیت هدف و نیز ابزار است. سیاست‌مداری که درصدد تحمیل آن بر مجموعه‌ای از اهداف مشخص است و در پی فهم دلایل و ارزش‌هایی نیست که جامعه در قبال آن عرضه می‌دارد، برخلاف حسن تفاهم عمل می‌کند. و با تمام این اوصاف، چنان که حق حکومت کردن در ملازمت سیاست‌مدار با نظم اجتماعی نباشد این حق در کجا قرار دارد؟ تمکین سیاست از مقاصد تعیین‌کننده، هر چند که آن اهداف «فی‌نفسه خوب» به نظر می‌رسند، از دیدگاه محافظه‌کار، عاری از منطق است. زیرا عیناً مناسبانی را تباہ می‌سازد که دولت به آن وابسته است. شاید محافظه‌کاران مدعی باشند خاستگاه واقعی پوچی کمونیسم از این قرار است: اینکه جامعه را به‌تمامی ابزاری برای رسیدن به هدفی آتی قلمداد می‌کند. از این‌رو، با همان مردمی که درصدد حکومت کردن بر آن‌ها بود سر ستیز داشت. این دالی است بر روابط عقلانی که تمامی غایات از پیش تعیین‌شده نیستند، اینکه برخی اهداف - شاید مهم‌ترین‌شان - به‌جای تحمیل، برجای می‌مانند تا آشکار شوند. و در زیست جامعه، آن‌ها نه با مطالعهٔ رساله‌های آرمان‌شهری، بلکه عمدتاً از طریق مشارکت مکشوف می‌گردند. و این به‌مفهوم اشتراک در شکلی از زندگی است. (به همین ترتیب، «اهداف» حسن تفاهم با تداوم آن زنده‌اند و اغلب خود را آشکار می‌سازند، اما هستی مستقلی ندارند و با [تباہی] حسن تفاهم می‌میرند.) مشارکت در ترتیب اجتماعی تنها برخوردار از مجموعه‌ای از باورها، انتظارات و احساسات نسبت به هم‌مهریان خود

نیست؛ در اختیار گرفتن روشی برای بررسی است که از طریق آن می‌توان ارزش رفتار را تشخیص داد. آن ارزش برآیند شماری از اصول همه‌جانبه‌ای نخواهد بود که به‌نحو انتزاعی اعمال می‌گردد که برعکس، از بدیهیات سیاست ناشی خواهد شد. شاید بتوان مدعی شد که به‌باور محافظه‌کاران، اهداف سیاسی در رفتار معنا می‌یابند، اما در غالب موارد از تبدیل به اسلوب عمل سر باز می‌زند. سیاست‌مداران نمی‌توانند به‌طور منطقی آن‌ها را مطرح سازند تا هنگامی که به فهم ترتیب اجتماعی‌ای نائل آیند که درصددند بر آن تأثیر گذارند و بعد از فهم ترتیب اجتماعی،





قبیل محافظه کاران وارد می شود. و هرچند سیاست مدار مدرن به ناچار [چون] یک جراح کمابیش «زخمین تن» است، [با این حال] باید همچنان ممارست در هنر شفابخشی را پیشه خود سازد. او باید ابتدا در پی حکومت کردن و متعاقباً باید به دنبال قدرتی باشد که او را بر انجام این کار توانا سازد. به واقع، از نظر محافظه کاران، قدرت قادر نخواهد بود خود را به مثابه تابع غایتی آشکار و بهنجار پنهان نماید - [زیرا] قدرت ابزاری برای «عدالت اجتماعی»، یا «برابری» یا «آزادی» نیست. قدرت فرماندهی و اعمال نفوذ است و توجیه آن را باید درون خودش، با ایده مشروعیت یا حقی پابرجاشده یافت. به بیانی، قدرتی که سیاست مدار در پی آن است باید قدرتی باشد که مقبول افتاده است. مردم باید آن را نه تنها قدرت، بلکه اقتدار تلقی کنند. هر جامعه ای بر حرمت نفس همگانی، احترام به شهروندان به سبب نظمی که بخشی از آن را شکل می بخشند و بر خود آن ها به منزله بخشی از آن نظم، متکی است. این احساس با میهن پرستی، عرف، تکریم قانون، وفاداری به رهبر یا پادشاه و پذیرش از سر رغبت امتیازات افرادی به منصفه ظهور می رسد که امتیازی به آن ها اعطا می گردد و می تواند به مدت نامحدودی تداوم یابد. و اقتدار سیاست مدار محافظه کار از این احساس ناشی می شود که نه ضرورتی دارد جبون باشد و نه دائماً تابع. به همین دلیل، نخستین دغدغه ما این خواهد بود که به تشریح چنین احساسی بپردازیم. سپس شاید از این تشریح، روایتی حاکی از نظم مدنی استنتاج کنیم که نگرش محافظه کارانه را توأمان میسر و معقول می نماید.

حزب محافظه کار وجود اندام واره ای اجتماعی را پیش فرض می گیرد. سیاستش به حفظ حیات آن اندام واره، در اثر بیماری و سلامتی، و تغییر و تباهی وابسته است (این مقصودی بیرونی نیست؛ بلکه امری است منوط به حکومت). هستند افرادی که با نقش پرنجبال خود، سیاست «حزب محافظه کار» را مردود می شمارند. اما این به معنای نفی نقش بسیار عمیق آنان نیست که با نظم اجتماعی محقق می گردد و با نیروهایی که غریزه محافظه کارانه با آن ها هم نواست ترغیب و تسلی می یابد. وحدتی تلویحی جایی ذیل هجمه «عقیده» نهفته است. شاید از آخرین مرتبه ای که تبیین شد تطوّر یافته، بیمار شده یا به پیش رفته باشد. اما بدیهی است که هرگز شناسانده نخواهد شد مگر اینکه پوسته جز می ای که آن را در بر می گیرد از یاد ببریم. جامعه ما هنوز با تجربیاتی که فرا نگرفته سردرگم شده است. بخش بزرگی از سیاست خود آگاه آن با این سردرگمی کدر و تار شده است. از این رو، مجموعه اصول محافظه کاری برای بسیاری از کسانی که احساسات خود را به نحو کاملاً دقیقی ترسیم می کنند، تکان دهنده و حتی موهن خواهد بود.

تلاش برای قدرت

با اوصافی که رفت، حتی اگر محافظه کاران، با چنین اسلوبی، مقید به تعاقب و حفظ وحدت بنیادین اجتماعی باشند، نسبت آن ها با آن وحدت نمی تواند مجموعی از سیاست را مقرر سازد. جامعه دسته بندی های معیوب و ویرانگر خود را دارد که از در ستیز با این

سوسیالیسم از طریق توانایی‌اش در هم‌راستاسازی خود با آرمان‌هایی که همگان می‌توانند بدان ارج بگذارند، توانسته است ایمان به خلوص اخلاقی خود را به‌رغم تبادر به جنایتی در پی جنایت دیگر تحکیم ببخشد که به نام ایمان به همین خلوص اخلاقی مرتکب شده است. اینکه انقلابی سوسیالیستی ممکن است به بهای از دست رفتن جان میلیون‌ها انسان تمام شود یا دست‌اندرکار کشتار عامدانهٔ آحاد یک طبقه، اضمحلال فرهنگی، حذف آموزش و منزلت‌زدایی از هنر باشد، کوچک‌ترین ننگ و فضاحتی بر دامن این مجموعه اصول بر جای نمی‌گذارد که به‌واسطهٔ آن، زبان به تجلیل اقداماتی از این دست می‌گشاید یا افرادی را می‌ستاید که در چنین اموری سهیم بوده‌اند. و هنوز هم آن اعاده‌گرا [به امر پیشین] عجیب که مانند ژنرال پینوشه، دست به جنایاتی در راه تداوم زده‌اند - به این دلیل که آن‌ها نه برای یک آرمان که برای آنچه واقعیت می‌انگاشتند به مبارزه پرداختند - اغلب به‌سادگی ایدهٔ اقتداری را لکه‌دار کردند که امید داشتند در خدمت آن باشند. از این‌رو، در این روزگار مزورانه، ظاهراً محافظه‌کاران اعمال سیاست را همان‌قدر دشوار خواهند یافت که سابق بر این نظریه‌اش را در می‌یافتند. اما سرزمین‌هایی وجود دارند که محافظه‌کاران می‌توانند کامیاب شوند و بریتانیا یکی از آن‌ها بوده است.

**به‌باور محافظه‌کاران،
مادامی که دالی بر
عدم خسران جامعه
به‌واسطهٔ محدودیت
موجود نباشد،
محدودیت باید به‌قوت
خود باقی بماند. از
این‌رو، قیود مترتب بر
آزادی از مجرای تلاش
قانون برای تحقق
بخشیدن (همان‌طور
که برای محافظه‌کار
باید متحقق باشد)
به ارزش‌های بنیادین
جامعه‌ای حادث
می‌گردد که بر آن
حکومت می‌راند**

در واکاوی رابطه میان قدرت و اقتدار، باید تصدیق کرد محافظه‌کاران از نقصان نامتعرفی به‌خسران گرفتار آمده‌اند و این نقیصه چنین ضرورتی را ایجاد می‌کند تا آن‌ها توانمندتر، سیاست‌تر و حتی ماکیاولی‌منش‌تر از مخالفان معمول خود باشند. زیرا، آن‌ها با فقدان هرگونه غایت روشنی در امر سیاست، فاقد هر نوع طرح پیشنهادی‌ای هستند تا با آن، هواخواهی شورمندانهٔ آحاد مردم را برانگیزانند. آن‌ها منحصرأ بر تکلیف حکومت متمرکزند و رویکردشان در تقابل با تبدیل فهرستی از خواسته‌ها به اهداف اجتماعی قرار دارد. آن‌ها با رویکردی حاکی از شکاکیت به افسانه‌های برابری و عدالت اجتماعی می‌نگرند؛ پریشان‌حالی عالمگیر سیاسی را با اکراه در نظر می‌آورند و قال و مقال «پیشروی»، به نگر آن‌ها چیزی بیش از تب و تاب‌ی گذرا نیست و صرفاً تا بدانجا جدی قلمداد می‌گردد که تهدیدی را نسبت به نظم سیاسی رقم زند. پس آن کدام مؤلفه‌ای است که قادر است مردم را ترغیب نماید تا پذیرای محافظه‌کاران در قدرت باشند؟ رواست همراه با برک بگوئیم که مواعید انقلاب باید توخالی باشد (زیرا آن‌ها را صرفاً با پیش‌فرض گرفتن باریک‌بینانهٔ ترتیب اجتماعی‌ای می‌توان درک کرد که قصد تباهی‌اش را دارند).^۱ اما محافظه‌کاران کدام مواعید دیگری را می‌توانند فراهم آورند؟

مزیت بسیار مهم روشنفکری سوسیالیسم مبرهن است.

پی‌نوشت‌ها

۱- آگاهی از اینکه محافظه‌کاری هدفی جهانی ندارد و برای آحاد مردم و تمامی زمان‌ها قابل تشریح است، به سنتی در میان محافظه‌کاران انگلیسی منجر شده است که مطابق با آن اعتقادات آن‌ها سنتی ذاتاً غیرنظام‌مند، ظنین به نظریه، عملی، تجربی و روزمره است. (برای نمونه، Lord Hugh Cecil, Conservatism, London 1912, Lord Hailsham, The Case for Conservatism, London 1947, و اخیراً، William Waldegrave The Binding of Leviathan, London 1978. را بنگرید.) چنین سنتی حمایت تحسین‌برانگیزی را برای خطمشی محافظه‌کاران فراهم می‌کند؛ اما نمی‌تواند مسئلهٔ روشنفکری را حل کند - اینکه، در وهلهٔ نخست چرا محافظه‌کار باشیم؟

۲. دعوت به سازمان‌دهی سیاسی در ارتباط با دیدگاه‌های محافظه‌کارانه قویاً از جانب برک طرح شد، کسی که اگرچه خود ویگ بود، اما پیش از شکل‌گیری وفاداری‌های حزبی مدرن به نطق و تألیف پرداخت. از این‌رو اغلب او را «پدر بنیان‌گذار» حزب محافظه‌کار می‌خوانند. اینکه دقیقاً چه زمانی آن حزب به وجود آمد، پرسشی است مورد مناقشه در میان مورخان. با فرض اینکه حزب قبل از ۱۸۳۲ به‌درستی شکل نگرفته است، من به Norman Gash, Politics in the Age of Peel, London 1952, را ببینید.

۳. برای نمونه، Sir Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, Princeton 1950.

۴. John Locke, Two Treaties of Government, ed. P. Laslett, Cambridge 1960, and Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, New York 1971.

۵. رجوع کنید به Kenneth Minogue, (On Hyperactivism in Modern British Politics), in Maurice Cowling (ed.), Conservative Essays, London ۱۹۷۸.

۶. تمایز در اینجا تا حدی با تمایز (که در جامعه‌شناسی آلمانی قرن نوزدهم بسیار مورد تأکید قرار گرفته است) بین Gemeinschaft و Gesellschaft (مطابقت دارد cf. F. Tonnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, trans. Community and Society, New York ۱۹۶۳).

استدلال این بخش را می‌توان به‌طور مفصل‌تر در Michael Oakshott's 'Rationalism in Politics', Cambridge Journal, vol. 8/1947, 1, pp. 57-98, 145-81, and On Human Conduct, London 1975 یافت.

۷. Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France, London, 1960.

از کتاب مفهوم محافظه‌کاری

۱- آگاهی از اینکه محافظه‌کاری هدفی جهانی ندارد و برای آحاد مردم و تمامی زمان‌ها قابل تشریح است، به سنتی در میان محافظه‌کاران انگلیسی منجر شده است که مطابق با آن اعتقادات آن‌ها سنتی ذاتاً غیرنظام‌مند، ظنین به نظریه، عملی، تجربی و روزمره است. (برای نمونه، Lord Hugh Cecil, Conservatism, London 1912, Lord Hailsham, The Case for Conservatism, London 1947, و اخیراً، William Waldegrave The Binding of Leviathan, London 1978. را بنگرید.) چنین سنتی حمایت تحسین‌برانگیزی را برای خطمشی محافظه‌کاران فراهم می‌کند؛ اما نمی‌تواند مسئلهٔ روشنفکری را حل کند - اینکه، در وهلهٔ نخست چرا محافظه‌کار باشیم؟

۲. دعوت به سازمان‌دهی سیاسی در ارتباط با دیدگاه‌های محافظه‌کارانه قویاً از جانب برک طرح شد، کسی که اگرچه خود ویگ بود، اما پیش از شکل‌گیری وفاداری‌های حزبی مدرن به نطق و تألیف پرداخت. از این‌رو اغلب او را «پدر بنیان‌گذار» حزب محافظه‌کار می‌خوانند. اینکه دقیقاً چه زمانی آن حزب به وجود آمد، پرسشی است مورد مناقشه در میان مورخان. با فرض اینکه حزب قبل از ۱۸۳۲ به‌درستی شکل نگرفته است، من به Norman Gash, Politics in the Age of Peel, London 1952, را ببینید.

۳. برای نمونه، Sir Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, Princeton 1950.

۴. John Locke, Two Treaties of Government, ed. P. Laslett, Cambridge 1960, and Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia, New York 1971.

۵. رجوع کنید به Kenneth Minogue, (On Hyperactivism in Modern British Politics), in Maurice Cowling (ed.), Conservative Essays, London ۱۹۷۸.

۶. تمایز در اینجا تا حدی با تمایز (که در جامعه‌شناسی آلمانی قرن نوزدهم بسیار مورد تأکید قرار گرفته است) بین Gemeinschaft و Gesellschaft (مطابقت دارد cf. F. Tonnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, trans. Community and Society, New York ۱۹۶۳).

استدلال این بخش را می‌توان به‌طور مفصل‌تر در Michael Oakshott's 'Rationalism in Politics', Cambridge Journal, vol. 8/1947, 1, pp. 57-98, 145-81, and On Human Conduct, London 1975 یافت.

۷. Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France, London, 1960.

از کتاب مفهوم محافظه‌کاری





اندیشه محافظه‌کاری و مسئله اقتدار

رابرت نیزیبت
مترجم: کامران فروغی

آشکارا و به‌تصریح قرون وسطا را می‌ستودند. در سدهٔ مزبور و در اثر چند تحوّل فکری غیرمنتظره، آن نفرت و انزجاری که در عصر روشنگری نسبت به فئودالیسم وجود داشت، به ستایش محافظه‌کارانهٔ آن و استناد به آن به‌عنوان الگویی برای انطباق با فشارهای سیاسی و اقتصادی مدرنیته تبدیل شد. بعدترها کسی چون اوتو فون گرکه عباراتی را دربارهٔ قرون وسطا نوشت که کمابیش در میان محافظه‌کاران مقبولیت عام پیدا کرد. او می‌نویسد: «در قرون وسطا، از دل مفهوم بنیادین ارگانیک اجتماعی، مجموعه‌ای از مفاهیم به وجود آمد. پیش از همه مفهوم عضویت بود که نقش‌های افراد در گروه‌های مختلف مذهبی و سیاسی را مشخص می‌کرد. ... تصوّر بر آن بود که آن دسته افرادی که ارکان این گروه‌های مذهبی و سیاسی هستند به‌لحاظ عددی، واحدهای هم‌رتبه

نیستند بلکه عضو گروه‌های اجتماعی و لذا متمایز از یکدیگرند.» از نظر برک و سایر محافظه‌کاران، تاریخ مدرن را به‌جرت می‌توان تاریخ زوال مستمر تلفیق اقتدار و آزادی در عصر وسطایی-فئودالی دانست. در حقوق قرون وسطایی، «آزادی» در درجهٔ نخست به‌معنای حق گروه‌ها برای برخورداری از استقلال کافی بود. در کل، تاریخ غرب را می‌توان تاریخ تجزیهٔ این مفهوم اجتماعی و گروهی و تبدیل شدن آن به مفهومی دانست که در آن، توده‌های افراد دست بالا را دارند. الکسی دُ توکویل، نویسندهٔ تیزبین فرانسوی در کتاب دموکراسی در آمریکا از فلسفهٔ تاریخی سخن به میان می‌آورد که هم برای دولت سیاسی و هم برای پیشرفت فردی، شأنیت قائل است اما به پیوندهای اجتماعی که در قرون وسطا، دولت و فرد را به میزان فراوانی دچار محدودیت می‌کردند، اعتنایی ندارد. اقتدار در درون زنجیره‌ای متشکل از گروه‌ها و انجمن‌ها امکان ظهور و بروز پیدا می‌کرد که الهیات قرون وسطایی بر آن چیرگی داشت. این زنجیرهٔ به‌هم‌پیوسته از فرد آغاز شده و به خانوادهٔ اسقف‌نشین کلیسا، دولت و نهایتاً به خدا می‌رسید و آزادی و اقتدار جزو اجزای محتوم آن بود. در رویکرد محافظه‌کاران به جامعه این تلقی از اقتدار به‌منزلهٔ زنجیره یا سلسله‌مراتب، نقش کانونی و ویژه‌ای داشت. از همین‌رو، دیدگاه برک در خصوص طراحی دقیق اقتدار در قالب دولت شفاف است. او در سال ۱۷۹۵ به درخواست نخست‌وزیر وقت، ویلیام

در رویکرد
محافظه‌کاران به
موضوع اقتدار،
ما می‌توانیم ببینیم
که عنصر سرسخت
فئودالیسم حضور
دارد. تقریباً تمام
محافظه‌کاران قرن
نوزدهم مثل برک،
بونالد، کولریج، هگل
و دیزرائیلی، آشکارا و
به‌تصریح قرون وسطا را
می‌ستودند

اقتدار^۱ و مالکیت را باید دو مفهوم کانونی فلسفهٔ محافظه‌کاری به حساب آورد. برخی چنین می‌پندارند که توجّه به اقتدار موجب نحیف شدن آزادی و حتی به‌معنای حذف آزادی است اما واقعیت اینجاست که این توجّه به اقتدار را نباید مترادف با حذف آزادی دانست. پدر محافظه‌کاری مدرن، ادموند برک، در سخنرانی‌های خود دربارهٔ مستمرنشین‌های آمریکا و مردم هند و ایرلند، به‌طور مکرّر آزادی نوع بشر برای زندگی کردن بر پایهٔ عادات و رسوم و سنن خود را متذکر می‌شد و می‌گفت و به‌طور پیوسته به کسانی مثل لرد نورث، گرینویل و لرد هاستینگز به‌دلیل حمایتشان از به‌کارگیری «قدرت قهریه» برای نابودی یا تضعیف استقلال مستعمرات حمله می‌کرد. اما باید هم‌زمان یادآوری نمود که از نظر برک آزادی باید در پیوند با نظم و اقتدار باشد و در صورت تضاد،

تقدّم با نظم و اقتدار است. او در کتاب مشهور خود، تأملات دربارهٔ انقلاب در فرانسه، می‌نویسد: «مقصود من از آزادی عبارت است از آزادی مرتبط با نظم. این نوع آزادی نه‌تنها همگام با نظم و فضیلت است، بلکه بدون آن‌ها اساساً نمی‌تواند موجودیت یابد.»

از نظر برک نخستین لازمهٔ جامعه وجود ابزاری برای ایجاد محدودیت برای هیجانان انسان‌ها و کنترل آن است: «باید مدام جلوی امیال آدمیان ایستاد و ارادهٔ آنان را کنترل کرد و بر هیجانشان تسلط یافت.»

برک اعتقاد داشت که ایراد بزرگ مکتب حقوق طبیعی در این است که نسبت به کارکرد اقتدار که در سنت و قواعد اجتماعی متجلی می‌شود، دچار بی‌اعتنایی است. روسو و سایرین، آزادی را صرفاً از دریچهٔ مطالبات فرد و دولت نگرستند. اما از نظر برک و بقیهٔ محافظه‌کاران، آنان با این تلقی، از مطالبات سایر گروه‌ها همچون خانواده، دین، اجتماع‌های محلی، صنف‌ها و

نهادهای دیگر که جزو ساختار اقتدار هستند و برای اجرای کارکردهای ضروری‌شان به استقلال زیاد - به‌عبارت دیگر، به آزادی گروهی - احتیاج دارند، غفلت می‌ورزند. به‌باور ادموند برک نمی‌توان مسئلهٔ آزادی را از مثلث اقتدار یعنی فرد، دولت و گروه‌های میانی تفکیک کرد. در رویکرد محافظه‌کاران به موضوع اقتدار، ما می‌توانیم ببینیم که عنصر سرسخت فئودالیسم حضور دارد. تقریباً تمام محافظه‌کاران قرن نوزدهم مثل برک، بونالد، کولریج، هگل و دیزرائیلی،



پیت، کتابی تحت عنوان ملاحظات و دقت‌نظریه‌هایی دربارهٔ کمیابی به رشتهٔ تحریر درآورد و در آن کتاب به صورت ویژه، این موضوع را مورد بررسی مفصل قرار داد. پیت از برک خواسته بود نظرش را در خصوص رویکرد مناسب دولت در مواجهه با بحران‌های داخلی مثل قحطی شدید بیان کند. ساختار دولت در این مواقع چگونه باید باشد؟

پاسخ برک صریح بود. او ابراز می‌دارد که ساختار همانی باید باشد که همواره بوده است، خواه در مواقع عادی، خواه اضطراری دولت باید خود را مقید کند به آنچه جزو حوزهٔ دولت یا مشتقات آن است. به عبارت دیگر، خود را مقید کند به تشکیلات بیرونی دین، قضات، نیروی زمینی و دریایی، منابع درآمدی، بنگاه‌هایی که به دولت وابسته‌اند و در یک کلام، به هر چیزی که حقیقتاً و تماماً عمومی است؛ به صلح عمومی، امنیت عمومی، نظم عمومی و مالکیت عمومی. او بر این نکته اصرار دارد که دولت نباید کاری به مسائل و ضروریات حوزه داشته باشد. از این حیث، تمایزی میان او و دوستش آدام اسمیت وجود ندارد. البته اسمیت در کتاب ثروت ملل عنوان می‌کند که دولت می‌تواند آموزش و سایر حوزه‌هایی که برای سعادت عمومی دارای اهمیت هستند و نمی‌توان آن‌ها را به بخش خصوصی سپرد را بر عهده بگیرد اما برک در مورد افزایش مسئولیت‌های دولت در قبال شهروندان سکوت می‌کند. گرچه محافظه‌کارانی که خود را پیرو برک می‌خوانند، گاه‌گاهی بر تفاوت آرای برک و اسمیت اشاره می‌کنند اما واقعیت این است که آن‌ها در مورد کارکرد دولت اختلاف چندانی با هم ندارند. برک ثروت ملل اسمیت و کتاب پیشین او یعنی

نظریهٔ عواطف اخلاقی را بسیار می‌ستود و در گزارش سالانه، با لحنی تقریباً اغراق‌آمیز دربارهٔ کتاب اخیر نوشته بود. او در کتاب ملاحظات و دقت‌نظریه‌ها نیز بر نیرومندی ساختار اقتدار سیاسی فئودالی - محافظه‌کار تأکید می‌کند و در خصوص قدرت دولت این‌گونه می‌نویسد که هر چه قدرت از مرکز به شهرها از شهرها به محله‌ها و از محله‌ها به خانه‌ها سرازیر می‌شود به ضعف و کاستی می‌گراید. در نتیجه، دولت توانایی پرداختن به وظایف خود در سطوح پایین را ندارد و هر چه بیشتر برای این اقدام تلاش می‌کند، بیشتر ناکام می‌ماند. دولت باید نسبت به تفاوت امور و حوزه‌ها آگاهی داشته باشد و باید

محافظه‌کاران آمریکا
اعم از دموکرات
و جمهوری خواه،
همواره در مقابل
آن دسته طرح‌های
به زعم آن‌ها زیاده
دموکراتیک همچون
حق قانون‌گذاری
عمومی، عزل قضات
انتخابی از طریق آرای
عمومی و رفراندوم که
در اوایل سدهٔ بیستم
در ایالت‌های آمریکا
ارائه شدند، ایستادگی و
مخالفت کردند



بداند ساماندهی به کدام امور به حوزهٔ قانون مربوط است و آن‌ها را به تنهایی و به‌طور مستقل می‌تواند سر و سامان بدهد. این‌ها مواردی هستند که سیاسیون بزرگ ممکن است متوجه آن‌ها باشند اما نمی‌توانند با وضع قانون آن‌ها را رفع کنند. چنان‌که از این نظر بر می‌آید، برک در خصوص اقتصاد آزاد و تمرکززدایی پذیرای هیچ‌ا‌ما و اگر نیست.

محافظه‌کاران آلمان، فرانسه و سایر نقاط اروپا نیز اقتدار را عموماً از دریچهٔ فئودالی می‌نگریستند. بونالد کتاب نظریهٔ قدرت را یک سال پیش از مرگ برک منتشر کرد و تصدیق نمود که در حین نوشتن آن چشمش به کتاب تأملات برک بوده است. آن هنگام که به مطالعهٔ اثر بونالد می‌پردازیم به وضوح مشاهده می‌کنیم که آن فلسفهٔ اقتدار و قدرتی که بونالد از آن سخن می‌گوید متأثر از توماس آکوئیناس بوده و ریشه در آرای او دارد. به عقیدهٔ بونالد، حاکمیت تام و یگانه، تنها از آن خداوند است و او آن را تقریباً به‌طور مساوی، به خانواده، کلیسا و دولت سیاسی واگذار کرده و در میان آن‌ها تقسیم نموده است.

هر کدام از این نهادها که از جانب خداوند سهمی از این اقتدار برده‌اند، در حوزهٔ خود، حاکمیت دارند. اقتدار خانواده و به تبع آن، آزادی یا استقلالش، مقدس و احترام به آن ضرورت دارد. نه دولت می‌تواند به حقوق ویژهٔ خویشاوندی تجاوز کند و نه کلیسا. همین نکته در خصوص دولت و کلیسا نیز صادق است. هر یک از آن‌ها وظایفی دارند و از اقتدار متناسب با آن برخوردارند. به اعتقاد بونالد در حکومت استبدادی این حوزه‌ها مدام به قلمرو یکدیگر تجاوز می‌کنند. قدرت بلامنازع دولت انقلابی فرانسه، ریشه در تجاوز مهارناپذیرش به حوزهٔ خانواده و کلیسا داشت.

این نگاه در سایر کشورها نیز رایج بود به طوری که در آلمان همین نگرش را می‌توان در فلسفهٔ حق هگل ملا حظه کرد. هگل از قدرت کلیسا، اشراف، خانواده و دولت سیاسی تلقی و برداشتی متکثر دارد و بر این باور است که دولت هرگز حق ندارد حقوق و استقلال قشرها و گروه‌های اجتماعی مهم را زیر پا بگذارد. شالودهٔ بنای یکدست و عظیمی که هالر در کتاب نظریهٔ علوم سیاسی و اجتماعی دربارهٔ آن نگاشته، تکثر و انفکاک حوزه‌ها و احترام به حقوق تمام گروه‌ها و انجمن‌ها و در وهلهٔ نخست خانواده است. در اینجا باید دعوت دومستر برای ساختن جامعه‌ای که نه فقط





خواهان انقلابی در جهت مخالف نیست، بلکه اساساً مخالف انقلاب است، یاد کنیم. نیازی به گفتن ندارد که محافظه‌کاران و در رأس آن‌ها برک، در این خصوص با دومستر هم‌نظر بودند.

این اصول ناظر به دولت و جامعه همواره جزو اصول محافظه‌کاری بوده‌اند و هیچ رویداد نامرتبه و هیچ اقتضای سیاسی‌ای مانع از این امر نشد. دیزرائیلی، نیومن، توکویل، بورژ، گادکین، بابت و همچنین محافظه‌کاران دوره‌های بعدی همچون مایکل اوکشات، فوگلین، ژوونل و کرک همواره بر لزوم ممانعت از مداخله دولت سیاسی در امور اقتصادی اجتماعی و اخلاقی تا حد ممکن تأکید داشته‌اند و مدافع ایجاد زمینه تقویت و بسط کارکرد خانواده، محله و انجمن‌های داوطلبانه و هم‌پارانه تا جای ممکن بوده‌اند. در سیاست عملی دو سده گذشته در آمریکا و اروپا صفت بارز سیاست محافظه‌کاری عبارت بوده است از دلبستگی شدید به حوزه خصوصی، خانواده، اجتماع محلی، اقتصاد، مالکیت خصوصی و تمرکززدایی شدید از دولت به قصد رعایت حقوق گروهی واحدهای کوچک‌تر از دولت و جامعه. حال با این مقدمات درمی‌یابیم که تا چه اندازه اطلاق عنوان فتودالی به سیاست‌مداران آمریکایی‌ای مانند کولینج، هورر، گولدواتر، ریگان و همتیان بریتانیایی آن‌ها عجیب و غیرقابل‌باور است و همچنین نوع نگرش ایشان به دولت.

اندیشه‌ها و آرای برک، بونالد و هگل در این خصوص در سرتاسر سده نوزدهم نیز نافذ بود. نیومن در یکی از معدود عباراتی که درباره دولت نوشته است، بنیان اقتدار حقیقی دولت را مبتنی بر چهار اصل می‌داند:

هماهنگی، فرمان‌برداری، تفویض امور و مشارکت. مواردی که جزو اصول فتودالی هستند. در فرانسه، آثار انتقادی بورژ و رمان‌های موریس بارس حاوی چشم‌اندازی از اقتدار بودند و بر پیوندهای اجتماعی، اهمیت نسبی فرد، دلبستگی به سنت، سلسله‌مراتب‌ها و آیین‌های حماسی تأکید می‌کردند و به تعبیر بورژ «گرایش و میل به روند فتودالی کردن و تمرکززدایی از امور سیاسی داشتند». یکی از میراث نگرش محافظه‌کارانه فتودالی به دولت و جامعه، قائل بودن به استقلال نسبی دستگاه‌های محلی از دولت و سلب مسئولیت مستقیم از دولت در حوزه قانون‌گذاری و در قبال مردم است. لرد کینز در این مورد به تصدیق فلسفه محافظه‌کارانه می‌پرداخت و بر ضرورت بهره‌گیری بیشتر از دستگاه‌های محلی در امور اقتصادی و اجتماعی کشور و لذا برداشتن بار از دوش دولت و شاید خشکاندن ریشه دیوانسالاری بی‌حد و حصر تأکید داشت. البته در قرون وسطا

انواع گروه‌های نیمه‌مستقل وجود داشتند و بسیاری از آن‌ها تا مدت‌ها پس از رواج مفهوم دولت متمرکز و مستقیم در اروپا باقی بودند و حیات داشتند. در عصر حاضر نیز کمیته بورسیه‌های دانشگاهی انگلستان و بانک مرکزی آمریکا جزو دستگاه‌های مستقل هستند اما با نظر به تقابل مداوم میان آن‌ها و دموکراسی پوپولیستی و مستقیم به نظر می‌آید دیری نخواهند پایید. در جامعه وسطایی، محاکم قضایی امتیازات فراعادی داشتند. امروز نیز در غرب و در قیاس با کشورهای توتالیتیر، دست کم درجاتی از استقلال فتودالی را حفظ کرده‌اند. دیوان عالی آمریکا که آماج حملات تقریباً بی‌امان پوپولیست‌ها و سوسیال‌دموکرات‌ها است، همواره و از بسیاری جهات، نهاد مورد تکریم محافظه‌کاران آمریکا بوده است. در اوایل سده بیستم این محافظه‌کاران بودند که انتخاب غیر مستقیم نمایندگان مجلس سنای آمریکا را به کرسی نشاندهند. قصد بنیان‌گذاران آمریکا از تأسیس مجلس سنا آن بود که این نهاد چیزی شبیه به مجلس اعیان

مرکزی نتواند اختیارات ایالت‌ها و به تبع آن، اختیارات اجتماع‌های محلی را نقض کند، مگر در موارد بسیار نادر. شاید بتوان گفت که تقریباً همگی محافظه‌کاران در خصوص ایده منشور حقوق مجزا از قانون اساسی با الکساندر همیلتون همدل و متفق‌القول بودند، چرا که تدوین چنین منشوری ضروری قلمداد نمی‌شد. اعتقاد بر آن بود که منشور کبیر انگلستان و دادخواست‌های حقوقی پس از آن مناسب و

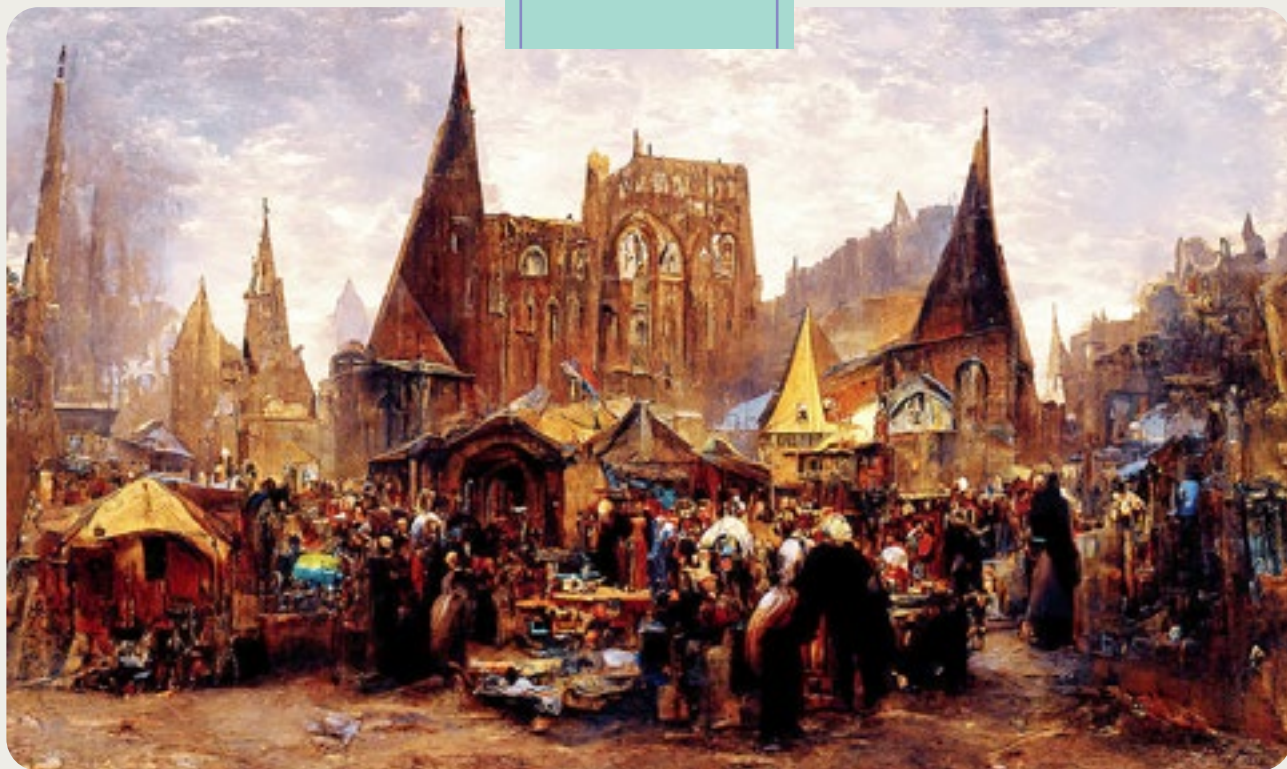
راهگشا هستند زیرا قدرت مردم را چندان به رسمیت نمی‌شناختند و آن را به پادشاه واگذار کرده بودند. همیلتون می‌نویسد: «در اینجا [ایالات متحده] مردم هیچ‌چیز را واگذار نمی‌کنند آن‌ها همه‌چیز را در اختیار خود می‌گیرند و هیچ نیازی به احتیاط و قید و شرط نمی‌بینند». تصوّر آن بود که بهترین راه برای صیانت از آزادی افراد و نهادهای محلی و منطقه‌ای و تحقق استقلال آن‌ها در دستیابی به توسعه و سعادت، اجتناب کامل از تجویز و توصیه به آن‌ها در متن قانون اساسی است.

در واقع، باید گفت که باور آن‌ها این بود که آزادی‌های فردی و گروهی در روزه‌های قانون اساسی و میان خطوط آن هستی می‌یابند. به همین خاطر، همیلتون با تدوین منشور حقوق مجزا از قانون اساسی مخالف بود. چرا باید به عدم انجام مواردی تصریح شود که اساساً اختیار انجام آن‌ها برای هیچ‌کسی منظور نشده است؟ به‌عنوان مثال، چرا وقتی برای هیچ‌کسی اختیاری برای ایجاد محدودیت آزادی

بریتانیا، «مجلس محافظه‌کاران» باشد و انتخاب نمایندگان سنا منوط به مراجعه مستقیم به رأی دهندگان نباشد و به مجالس ایالتی واگذار شود. این خود شاهدهی دیگر است بر گرایش محافظه‌کاری به دولت غیرمستقیم و ضرورت وجود نهادهای ضربه‌گیر و حفاظتی. با این تلقی می‌توان بیان داشت که جستجو برای یافتن چیزی شبیه به فلسفه «یک فرد، یک رأی» کاری عبث و بیهوده است. محافظه‌کاران در

آمریکا، برای انتخاب غیرمستقیم مقامات دولتی در حوزه‌های محلی، ایالتی و ملی تلاش وافر کرده‌اند؛ تلاش و تقلایی همچون محافظه‌کاران انگلیسی که برای تقویت مجلس اعیان، محافظه‌کاران آمریکا اعم از دموکرات و جمهوری‌خواه، همواره در مقابل آن دسته طرح‌های به‌زعم آن‌ها زیاده‌دموکراتیک همچون حق قانون‌گذاری عمومی، عزل قضات انتخابی از طریق آرای عمومی و رفراندوم که در اوایل سده بیستم در ایالت‌های آمریکا ارائه شدند، ایستادگی و مخالفت کردند. لازم به ذکر است که نسخه پیش‌نویس قانون اساسی ایالات متحده آمریکا که در فیلادلفیا تنظیم شده، قالبی کاملاً محافظه‌کارانه داشت و تقریباً در بن‌بند آن می‌شد اصول محافظه‌کاری مانند توزیع قدرت نظارت بر قدرت، توازن قدرت، حاکمیت غیرمستقیم و محدودیت گرایش احتمالی دولت مرکزی برای رفتن به راه دولت‌های اروپایی را ملاحظه کرد. بهترین راه برای تضمین آزادی‌های فردی عبارت است از حصول اطمینان از آنکه دولت

لازم به ذکر است که نسخه پیش‌نویس قانون اساسی ایالات متحده آمریکا که در فیلادلفیا تنظیم شده، قالبی کاملاً محافظه‌کارانه داشت و تقریباً در بن‌بند آن می‌شد اصول محافظه‌کاری مانند توزیع قدرت نظارت بر قدرت، توازن قدرت، حاکمیت غیرمستقیم و محدودیت گرایش احتمالی دولت مرکزی برای رفتن به راه دولت‌های اروپایی را ملاحظه کرد





مطبوعات در نظر گرفته نشده است باید گفته شود که آزادی مطبوعات نباید تحدید شود؟ گذشته از این، اشاره بی دلیل به یک نوع آزادی در قانون اساسی، در واقع، نشانه ترجیح آن نوع آزادی به سایر آزادی‌های احتمالی و اجحاف به آن‌ها به دلیل حذفشان از متن قانون اساسی است. همیلتون می‌نویسد: «اینکه اعلام شود آزادی مطبوعات بایستی مضمون از تعزُّش باشد دلالت بر چه چیز دارد؟ مراد از آزادی مطبوعات چیست؟ چه کسی می‌تواند تعریف جامع و مانعی ارائه کند؟». رویدادهای متعدّد و اغلب دردناکی که به تصویب متمّم اوّل قانون اساسی ایالات متّحده آمریکا انجامید، گواه و شاهدهی هستند بر آنکه همیلتون و محافظه‌کاران همسو با او، به نوعی، خبر از آینده می‌داده‌اند. نگاه آن‌ها به مقوله آزادی‌ها اساساً بر اصول وسطایی استوار بود. بهترین راه حراست از آزادی‌ها عبارت است از تضمین آزادی حداکثری برای مفاهیم گروهی همچون خانواده، املاک خالصه دولتی و انجمن‌های محلی، تکیه بر اصل تفکیک محلی یا منطقه‌ای و رقابت میان مراجع قدرت. تاریخ قانون اساسی در آمریکا شاهدهی زنده است بر تعارض میان مدافعان حداکثرسازی حقوق فردی و مدافعان حقوق گروهی ایالت‌ها و اجتماع‌های محلی. شاید برخی به بیان این گزاره مبادرت کنند که محافظه‌کاران علاقه‌مند به وجود یک دولت مرکزی ضعیف بوده و هستند. اما این حرف ابدأ صحت ندارد. تقریباً تمامی محافظه‌کاران معتقد به تمایزی هستند که توکویل در کتاب دموکراسی در آمریکا میان دولت و حکومت کردن می‌گذارد. او بر این اعتقاد است که دولت باید نیرومند و یکپارچه باشد اما حکومت کردن برای تأمین توأمان آزادی و نظم باید نامتمرکز، محلی و تا حد امکان ناپیدا باشد. دومستر معتقد بود مأموران دولت، شالوده اعمال قدرت دولت بر مردم هستند. او ابراز کرده بود که گرچه مردم نظر خوش به آن‌ها ندارند اما تمام هیبت و قدرت و استیلای دولت وابسته به مأموران است؛ آن‌ها مایه ترس و قید و بند برای گروه‌های انسانی هستند. دومستر ستایش از سربازان و انزجار عمومی از مأموران دولت را نکوهش می‌کند. او می‌گوید سرباز چشم‌بسته آدم می‌گردد و انگیزه او برای این کار مدام تغییر می‌کند. سرباز از این کار سیری ندارد و همواره برای دولت مدنی تهدید به حساب می‌آید. اما مأموران دولت اندک و ناپیدا هستند و هدفی ثابت دارند: ممانعت از بزهکاری و مجازات آن. دومستر می‌نویسد: بزهکاری بخشی از نظم جهان است و تنها با مجازات می‌توان مانع از آن شد در نتیجه، اگر جهان را از مأموران دولت بی‌بهره کنیم، نظم را مطلقاً نابود کرده‌ایم. البته مرکزیت دولت به هیچ‌وجه به این معنا نیست که دولت باید حاکم بلامنازع، مسئول زندگی روزمره مردم و از همه بدتر معلّم اخلاق و الگوی فضیلت و شجاعت باشد.

به‌باور کسی چون برک، بهای قلع و قمع مراجع طبیعی جامعه عبارت است از تشدید سلطه نظامی دولت بر آن او. وی در اواخر تأملات [خطاب به انقلابیون فرانسه] می‌نویسد: «برای شما که با

محافظه‌کاران، از برک به این سو در تأمل در باب دموکراسی، همواره متوجّه استبداد دموکراتیک نیز بوده‌اند. برک می‌نویسد: «دموکراسی تمام‌عیار، وقیح‌ترین چیز در جهان است و چون وقیح‌ترین است، بی‌پرواترین نیز هست». مقصود از بی‌پروایی در واقع، بی‌پروایی در قبال نظم اجتماعی و استقلال و مراجع اقتدار ذاتی آن است

تلاش بسیار اندک، تمام اعتقادات و پیش‌داوری‌ها ... و تمام احساسات غریزی را که پشتیبان دولت هستند ... از بنیان برکنده‌اید و ... گزاره‌های متافیزیکی با پیامدهای عام و فراگیر وضع کرده‌اید و به تبع آن کوشیده‌اید با تکیه بر استبداد، بر منطق محدودیت اعمال کنید، برای شما هیچ گزینه دیگری باقی‌نمانده مگر افزایش سلطه نظامی بر جامعه». اکثر محافظه‌کاران جریان غالب محافظه‌کاری، مسئله اقتدار را از نظرگاه برک موردتوجه قرار می‌دهند. از جمله این نفرات بورکهارت است که از فردگرایی رنسانس ایتالیایی و از انسان‌گرایان فاقد اصالت آنانی بیزار بود که علیه هر چیز سنتی و گروهی شوریدند و با اطمینان خاطر منابع پولی جدید و پایگاه قدرت جدید خود در ایتالیای عصر رنسانس را به میدان آوردند. بورکهارت نسبت به سرشت آدمی نگرشی مساعد داشت و آدمی را واجد نیک‌خویی ذاتی می‌دانست و در عین حال، معتقد بود در انسان نیرویی وجود دارد





موجب شد تلقی برک و بونالد از دولت و جامعه در سده نوزدهم نیز تداوم یابد. نفرت و انزجار نیومن، دیزرائیلی و تقریباً تمامی اندیشمندان محافظه کار از فلسفه فایده باوری در تداوم و دنباله نفرت برک و بونالد از مفهوم حقوق طبیعی و فردگرایی مبتنی بر آن بود. هیچ کدام از روشنفکران آن دوره موسوم به فیلولوزوف‌ها، در ذکاوت و نیز موعود باوری^۱ به پای جرمی بنتام نمی‌رسیدند، البته به استثنای ژان ژاک روسو. بنتام توانست اندیشمندان زیادی که بسیاری از ایشان در زمره شخصیت‌های سرشناس اصلاح‌گرایی در دولت بودند را به خود جلب کند؛ کاری که روسو در انجام آن کامیاب نبود. البته از یاد نبریم که نگاه نیهیلیستی روسو به نابرابری در جامعه، منبع الهام انقلابیون و قدرت‌طلبان انقلابی بود. بنتام تنوع و تکثر آمیختگی قدیم و جدید با یکدیگر، هر چیز مطلقاً محلی و منطقه‌ای و به‌ویژه، هر چیز سنتی، این «بقیه‌السیف چندش‌آور اعصار گذشته» را اسباب نومیدی و سرخوردگی می‌دانست. اصل سراسر بین^۲ او که در ابتدا به زندان‌ها محصور بود، پیش از مرگش، به مظهر عقل‌گرایی بی‌روح

که می‌تواند بافت اجتماعی را از هم بگسلد و گونه انسان را به رعیتی در مانده و تحت انقیاد گونه‌ای جدید به نام «نظامیان چکمه‌پوش» تبدیل کند. محافظه کاران بر این باورند که میان مقتضیات دولت سیاسی و طلب استقلال در حوزه‌های اجتماعی و اخلاقی هیچ‌گونه تضاد و تعارضی وجود ندارد. برک می‌نویسد: «در مملکت ما مناطق نه به زور و با شتاب بلکه به صورت طبیعی شکل گرفته‌اند، آن‌ها تکه‌های کوچک از کشوری بزرگ و دوست‌داشتنی هستند. تعلق خاطر به این اجزا عشق به کل را زایل نمی‌کند». برک در این عبارات به طرح انقلابیون فرانسه برای برقراری «تناسب و تقارن هندسی» در فرانسه می‌تازد و خرده می‌گیرد که تمرکز قدرت به نام خرد، تمام «خلوتگاه‌ها و استراحتگاه‌ها» و «پیوندهای محلی و منطقه‌ای ما» را نابود و «تمام شهروندان را به یک توده همگون» تبدیل خواهد کرد. وی با تعریض به باور راسخ انقلابیون فرانسه به هندسه بیان می‌دارد که «هیچ احدی از اینکه به قطعه شماره ۷۱ تعلق داشته باشد به خود نمی‌بالد». نفوذ گسترده فایده باوری بنتامی و اقبال گسترده نسبت به آن

لذات حقیر و جزئی برای خود هستند تا در آن غرق شوند... [این نوع] قدرت عظیم و نگهبان... مطلق، دقیق، مستمر، دوراندیش و نرم است... و در نتیجه آن ملت به گله‌ای ترسو و سخت‌کوش که دولت چوپانی‌اش را می‌کند فروکاسته می‌شود.»

محافظه‌کاران، از برک به این سو در تأمل در باب دموکراسی، همواره متوجه استبداد دموکراتیک نیز بوده‌اند. برک می‌نویسد: «دموکراسی تمام‌عیار، وقیح‌ترین چیز در جهان است و چون وقیح‌ترین است، بی‌پروا‌ترین نیز هست». مقصود از بی‌پروایی در واقع، بی‌پروایی در قبال نظم اجتماعی و استقلال و مراجع اقتدار ذاتی آن است. بونالد هم چنین نظر داده که «حکومت پادشاهی، ذاتاً جامعه و گروه‌های سازنده آن را به رسمیت می‌شناسد اما دموکراسی پیوسته به دنبال نابودی آن‌ها است». ایروینگ باپیت در مطالعه‌اش درباره دموکراسی و رهبری به این نتیجه رسید که در دموکراسی، نوعی «امپریالیسم» محوناشدنی وجود دارد که همواره می‌خواهد تنوع موجود در جامعه را سرکوب و آن را یکدست و برابر کند.

برک و بونالد نیروهای دموکراتیک انقلاب فرانسه را به دلیل تشدید دیوان‌سالاری دولت نکوهش می‌کردند. وقتی دولت درصد درآمد تا الگوی اقتدار و تمایزگذاری مختص خود را با انواع بشمار الگوهای اقتدار و تمایز در جامعه جایگزین کند، هیچ گزینه‌ای جز دیوان‌سالاری فراگیر و بی‌سابقه در اختیار نداشت. توکویل بر این باور بود که

دموکراسی و دیوان‌سالاری، یک روح در دو بدن هستند و بسط یکی مساوی است با بسط آن دیگری. میان دموکراسی و وقوع و گسترش جنگ نیز همین نسبت نزدیک وجود دارد. محافظه‌کاران متقدم بر این نکته تأکید می‌کردند که انقلاب فرانسه برای نخستین بار در تاریخ خدمت نظام‌وظیفه‌سربازی را بنیان نهاد. پس از انقلاب جنگ سرشت و ماهیت ناگهانی خود را که در دوره پیش‌انقلاب داشت، از دست داد. در آن دوره، جنگ اهداف کمابیش محدودی داشت. به این صورت که به‌طور معمول یا دودمان‌ها و خاندان‌ها با یکدیگر وارد جنگ می‌شوند و یا دعای سرزمینی موجب برپایی جنگ می‌گشت.

جنگ، نظم و انضباط سفت‌وسخت و چارچوبی مشخص داشت و در قالب آداب و قواعد پساقتدالی انجام می‌شد اما پس از انقلاب، جنگ به مبارزه در راه آزادی، برابری و برادری تبدیل شد و لاجرم حجم قشون بسیار بیشتر و اهداف جنگ بسیار فراتر از چیزی شد که در سده نوزدهم بود. به تعبیر هیپولیت آدلف تن، مورخ فرانسوی، دموکراسی بر دوش تک‌تک مردان کوله‌پشتی جنگی می‌گذارد و در داخل آن نیز یک برکه رأی. در سده بیستم جنگ توده‌ای که سابقاً



در سده نوزدهم مفهوم توده، تکوین شده و گسترش بسیاری یافت. توکویل یکی از بزرگ‌ترین خطرات دموکراسی را شکل‌گیری توده می‌دانست. به دلیل تأکید دموکراسی بر اکثریت و ارزش‌های مساوات‌طلبانه که گرایش به یکدست‌سازی مردم دارند، او بر این نظر بود که چنین روندی در ادامه به تشدید تکیه دموکراسی به توده می‌انجامد و دموکراسی را به دیکتاتوری عوام‌سالار مبدل می‌سازد

او در خصوص تمام تشکیلات انسانی، تیمارستان، مدرسه، کارخانه و...، تبدیل شد. اصل «بیشترین سود برای بیشترین افراد» او تقریباً به صورت کامل در «محاسبه میزان شادکامی» بروز یافت. علی‌الظاهر بن‌تام شگی نداشت که در انسان «دو نیروی مطلق» وجود دارد که موجب گرایش او به لذت و دوری از درد می‌شود. از نظر وی عوامل اجتماعی، فرهنگی و حتی نژادی و قومی اساساً موضوعیت و اهمیت ندارند. این امکان وجود دارد که وقتی توکویل درباره اعمال نوعی قدرت بر انسان‌ها و تبدیل آن‌ها به نوعی انسان که دموکراسی‌ها از او واهمه دارند می‌نوشت، گوشه‌چشمی به دموکراسی بن‌تامی داشت:

«با اعمال این نوع از قدرت در وهله نخست، کثیری از انسان‌های برابر و مشابه را شاهد خواهیم بود که همواره در تلاشی مستمر برای فراهم آوردن



دیگر باورمندان به نحلّه محافظه کاری بر این نظر بودند که در عصر فنودالی برخی عوامل باعث محدود شدن دامنه جنگ می‌شدند. از جمله: سطح تکنولوژیک و تعداد افراد دخیل در آن، آداب فتوت و جوانمردی، تعهد یا الزام افراد به حضور در جنگ و ممنوعیت‌هایی که کلیسا برای جنگ مقرر کرده بود. اما در آستانه جنگ جهانی دوم در جوامع دموکراتیک غربی، اهداف نظامی نامحدود شده بود و تسلیم بلاشرط به دشمن الزامی گشته و جنگ‌افزارهایی اختراع شد که می‌توانستند جان صدها هزار نفر را بگیرند و تلفات انسانی و ویرانی‌های بی‌سابقه‌ای از خود به جا بگذارند.

توده‌ها و نسبت آن‌ها با تمرکز و تشدید قدرت در دولت‌های غربی نشانگر یک وجه دیگر نگاه محافظه‌کاران به قدرت سیاسی است. مراد من از «توده» همانی است که در آثار ارتگای گاست و هانا آرنتم می‌بینیم: انبوه افرادی که صفت بارزشان تعداد آن‌ها است و نه نبود ساختار اجتماعی درونی، قواعد انسجام‌دهنده و ارزش‌های اخلاقی مشترک. برک بر این اعتقاد است که یکی از آثار نیهیلیستی موجود در انقلاب فرانسه آن بود که با حمله به روابط اجتماعی سنتی و نابودی آن‌ها، به شدت از انسان‌ها

دغدغه و اضطرابی ذهنی بود و بس، در جنگ جهانی اول، صورت واقعیت به خود گرفت، میلیون‌ها نفر را سلاخی کرد هنر باستانی جنگ را از میدان خارج کرد و قشون‌های بزرگ و سنگین را به جای آن نشاند که گلوله‌های توپ را همچون باران بر سر یکدیگر می‌ریختند و نفس جنگ را به پیشروی در آن ترجیح می‌دادند. وینستون چرچیل این‌گونه نظر داده است: «سابقاً جنگ مشقت‌بار شکوهمند بود اما در حال حاضر مشقت‌بار و نفرت‌انگیز شده است.» به اعتقاد او عامل این امر، علم و دموکراسی، این دو نیروی اصلی مساوات‌طلبی هستند. فولر، ژنرال محافظه‌کار ارتش انگلستان و مورخ تاریخ جنگ، در فاصله دو جنگ جهانی، این گفته چرچیل را از عمق وجود خویش دریافته و درک کرده بود. او در آثار خود، به تفصیل، ارتباط نزدیک و تاریخی میان بسط پایگاه جمعیتی و سیاسی دولت ملی و بسط الگوی کلی جنگ در غرب را نشان داده است: توده‌ای شدن جنگ از حیث انسانی، ابداع جنگ‌افزارهای بی‌سابقه و مرگبار و به‌ویژه، فراتر رفتن دلایل جنگ از دعاوی سرزمینی و نزاع میان خاندان‌ها و افزوده شدن اهداف ایدئولوژیک و اخلاقی به انگیزه‌های جنگ. محافظه‌کارانی چون فولر، داوسون، چرچیل و

**بعدها پیتر دراکر،
نظریه پرداز مدیریت
و بنیان‌گذار مدیریت
مدرن، با نظر به
آلمان دوره هیتلر
نوشت: «کلید شناخت
فاشیسم، سرخوردگی
توده‌ها است.» او
در کتاب زوال انسان
اقتصادی، سرچشمه
و علت وجودی دولت
توتالیترا نه «طغیان
عوام» و «پروپاگاندا
غیراخلاقی» بلکه
سرخوردگی شدید ناشی
از زوال نظم پیشین
و فقدان نظم جدید
می‌داند**





توده‌ها، اصطلاح «توده‌ها» را به کار گیرد، این اصطلاح در تفکر غربی رایج بود. گاست بر این باور بود که میان پیدایش توده در زندگی مدرن و پیدایش دولت توتالیتر رابطه نزدیک و همزیستی و توأمانی وجود دارد. او به طرح این پرسش می‌پردازد که اگر جامعه‌ای که دولت بر آن حکم می‌راند از انواع اقتدار و کارکردهایی که زمانی در ساختار اجتماعی‌اش وجود داشتند عاری شود، آیا اساساً و در این صورت امکان دارد که دولت به قدرت و مسئولیت‌های خود قالب مطلق ندهد؟ در این حالت توده‌ها تصوّر می‌کنند که قدرت دولت به آن‌ها تعلق دارد و نتیجتاً این ماشین غول‌پیکر بی‌نام‌ونشان را به خدمت خود می‌گیرند. بعدها پیتر دراگر، نظریه‌پرداز مدیریت و بنیان‌گذار مدیریت مدرن، با نظر به آلمان دوره هیتلر نوشت: «کلید شناخت فاشیسم، سرخوردگی توده‌ها است». او در کتاب زوال انسان اقتصادی، سرچشمه و علت وجودی دولت توتالیتر را نه «طغیان عوام» و «پروپاگاندا غیراخلاقی» بلکه سرخوردگی شدید ناشی از زوال نظم پیشین و فقدان نظم جدید می‌داند. هانا آرنت در کتاب ارزشمند و جاویدان خویش، ریشه‌های توتالیتریسم، این نگاه محافظه‌کارانه به توده‌ها را بازگو می‌کند.

جامعه‌زدایی کرد و مردم را به اجزای کوچک تجزیه نمود. در نتیجه، این انقلاب «پیوندهای موجود در جامعه را از هم گسست و جامعه را به ذرات بی‌نظم، غیراجتماعی غیرمدنی و منفک تبدیل کرد». برک در جای دیگری چنین می‌نگارد که دولت انقلابی فرانسه تا جایی که می‌توانست، کوشیده انواع شهروندان را به توده همگن تبدیل کند و سپس این معجون را به چند جمهوری گسسته و نامنسجم تقسیم نماید.

در سده نوزدهم مفهوم توده، تکوین شده و گسترش بسیاری یافت. توکوویل یکی از بزرگ‌ترین خطرات دموکراسی را شکل‌گیری توده می‌دانست. به دلیل تأکید دموکراسی بر اکثریت و ارزش‌های مساوات‌طلبانه که گرایش به یکدست‌سازی مردم دارند، او بر این نظر بود که چنین روندی در ادامه به تشدید تکیه دموکراسی به توده می‌انجامد و دموکراسی را به دیکتاتوری عوام‌سالار مبدل می‌سازد. کسانی مثل بورکهارت، نیچه و کیرکیگور نیز نسبت به ظهور جامعه توده‌ای جامعه‌زدایی از فرد و تبدیل دولت به قیّم و جبار نگران و دل‌مشغول بودند.

بسیار پیش از آنکه ارتگای گاست در سال ۱۹۲۹ در کتاب شورش

پی‌نوشت‌ها

1. authority
2. Messianism
3. Panopticon

پیامدها و تالی‌های محافظه‌کاری

جان‌تاتان سیکلو
مترجم: مهرداد پارسه



مکتب محافظه‌کاری داشته باشد، بر این نظر است که جناح محافظه‌کار از واقع‌گرایی بهره‌مند بود و در کنش‌های عملی از نظریه‌پردازی دربارهٔ نظم طبیعی پرهیز می‌کرد و به نظم موجود توجه داشت، به بیانی، جامعه را آن‌گونه که هست مطالعه می‌کرد. و بدین ترتیب، «این جناح، علوم اجتماعی مدرن را بنیان گذاشت». من بر این نظر که میردال در این نگرش بر حق است و سخن درستی را بیان می‌کند اما در عین حال نباید از آن شرایطی که روشنگری محافظه‌کارانه را سرعت بخشید، غفلت کنیم. مسئله اینجاست که عینیت علمی محض در این کار دخیل نبود بلکه عامل آن، حمله به محافظه‌کارانی بود که در دفاع از تکامل تاریخی عهد، رسوم، پیش‌داوری‌ها و نهادهایی که منحصراً تحت کنترل عواطف میهن‌پرستانه بودند بر فلسفه حقوق طبیعی سوار شدند. نکته آن است که به رسمیت‌شناسی جهان‌نهادها و تکوین آن‌ها توسط محافظه‌کاران - به رسمیت‌شناسی این جهان برای بهره‌گیری از آن در حوزه علمی و پژوهشی قرن نوزدهم - تنها به جهت علاقه دائمی آن‌ها به جهان‌نهادها و تقبیح و تحقیر جهان منفور و متافیزیکی قوانین طبیعی و حقوق طبیعی بود.

مجموعه‌ای از مفاهیم را به هم مرتبط ساخت که ابتدا و اتکای آن‌ها نه بر امر طبیعی بلکه مبتنی بر امر اجتماعی بود. یعنی به مجموعه‌ای از روابط و پیوندهای واقعی میان انسان‌ها که در خلال تاریخ شکل گرفته و در قالب نهادها و رسوم تجلی یافته بودند؛ مناسبات و پیوندهایی که عموماً از طرف اندیشمندان حقوق طبیعی که شیفتهٔ دو مفهوم ماهیت و رفتار انسان به مثابهٔ دو اتم طبیعی بودند، به چشم تحقیر نگریسته می‌شد. اتم‌هایی مشابه آنچه فلاسفه علم با چشم‌پوشی از جهان محسوسات، آن‌ها را همچون عناصر سخت و ثابت جهان واقع شناسایی کرده بودند.

در قرن هجدهم، محافظه‌کارانی نظیر ادموند برک بریتانیایی و همفکران او، کارزار سهمگینی را علیه انقلابیون فرانسوی و روشنفکران به راه انداختند. کانون انتقاد محافظه‌کاران نیز این بود که آن‌ها به وجود جهان پیشا اجتماعی اعتقاد ندارند. به گفتهٔ ایشان، جهانی که انقلابیون و روشنفکران ادعا می‌کنند از الگوها و نیروهای طبیعی شکل یافته، متافیزیکی و موهوم است و امر واقع تاریخی را نادیده می‌گیرند. اندیشمند معاصر، گونار میردال بدون آنکه تعلق خاطری به مکتب محافظه‌کاری داشته باشد، بر این نظر است که جناح محافظه‌کار از واقع‌گرایی بهره‌مند بود و در کنش‌های عملی از نظریه‌پردازی دربارهٔ نظم طبیعی پرهیز می‌کرد و به نظم موجود توجه داشت، به بیانی، جامعه را آن‌گونه که هست مطالعه می‌کرد. و بدین ترتیب، «این جناح، علوم اجتماعی مدرن را بنیان گذاشت». من بر این نظر که میردال در این نگرش بر حق است و سخن درستی را بیان می‌کند اما در عین حال نباید از آن شرایطی که روشنگری محافظه‌کارانه را سرعت بخشید، غفلت کنیم. مسئله اینجاست که عینیت علمی محض در این کار دخیل نبود بلکه عامل آن، حمله به محافظه‌کارانی بود که در دفاع

با شناخت تاریخ اندیشهٔ اروپای مدرن می‌توان به تمایز و تفاوت مهم دو قرن هجدهم و نوزدهم از حیث نوع نگاه به انسان و جامعه پی برد. چارچوب کلی اندیشه در قرن هجدهم دارای پیوستگی بود. در قرن نوزدهم، مفاهیمی مثل فرد، دولت و تمدن جلوهٔ ویژه‌ای پیدا کردند. فردگرایی تبدیل به عنصری مهم در مباحثات شد و به‌وفور در غالب مشاجرات سیاسی به میان می‌آمد. اندیشهٔ سودنگری^۱ نیز به‌جای نظریهٔ حقوق طبیعی نفوذ یافته و جانشین آن شده بود. رگه‌های پر شاخ و برگ انسان‌گرایی سوسیالیسم و سوسیال‌دموکراسی نیز به یک‌میزان بر مفهوم دولت حمایتگر تأکید داشتند. این درست است که در این ایام مفهوم تمدن^۲ دیگر آن اقبال سابق را نداشت و مفهوم جامعه به‌عنوان یک کلان‌مفهوم^۳ از اهمیت مفهوم تمدن کاسته بود، با این‌همه، در قرن نوزدهم دیگر گرایش چندانی به نوشتن دربارهٔ این مفهوم نیز وجود نداشت. در عوض، مفهوم فرهنگ بدوی به‌جد مورد توجه و عنایت مردم‌شناسان قرار گرفت.

باید گفت که تفاوت‌ها و تمایزات دو قرن هجدهم و نوزدهم بسی بیشتر از تشابهات آن‌هاست و در این میان، بیش از هر چیز، این نظریهٔ حقوق طبیعی بود که اعتبار پیشین خود را از کف می‌داد. در آغازهای سده نوزدهم، نظریهٔ حقوق طبیعی جای خود را به مجموعه‌ای از مفاهیم به هم مرتبط داد که ابتدا و اتکای آن‌ها نه بر امر طبیعی بلکه مبتنی بر امر اجتماعی بود. یعنی به مجموعه‌ای از روابط و پیوندهای واقعی میان انسان‌ها که در خلال تاریخ شکل گرفته و در قالب نهادها و رسوم تجلی یافته بودند؛ مناسبات و پیوندهایی که عموماً از طرف اندیشمندان حقوق طبیعی که شیفتهٔ دو مفهوم ماهیت و رفتار انسان به مثابهٔ دو اتم طبیعی بودند، به چشم تحقیر نگریسته می‌شد. اتم‌هایی مشابه آنچه فلاسفه علم با چشم‌پوشی از جهان محسوسات، آن‌ها را همچون عناصر سخت و ثابت جهان واقع شناسایی کرده بودند.

در قرن هجدهم، محافظه‌کارانی نظیر ادموند برک بریتانیایی و همفکران او، کارزار سهمگینی را علیه انقلابیون فرانسوی و روشنفکران به راه انداختند. کانون انتقاد محافظه‌کاران نیز این بود که آن‌ها به وجود جهان پیشا اجتماعی اعتقاد ندارند. به گفتهٔ ایشان، جهانی که انقلابیون و روشنفکران ادعا می‌کنند از الگوها و نیروهای طبیعی شکل یافته، متافیزیکی و موهوم است و امر واقع تاریخی را نادیده می‌گیرند. اندیشمند معاصر گونار میردال بدون آنکه تعلق خاطری به



نداشت. در آن برهه، شاهد رشد مردم‌شناسی اجتماعی، روان‌شناسی اجتماعی، اقتصاد و جغرافیای اجتماعی نیز هستیم - نباید از خاطر برد که آگوست گنت که مخترع واژه جامعه‌شناسی بود، آن را علم جامعه و مافوق همه علوم می‌دانست و آن را به دو شاخه اصلی

تقسیم می‌کرد: ایستاشناسی اجتماعی و پویاشناسی اجتماعی. همچنین نباید از رواج واژگانی مثل خانواده، خویشاوندی، محله، روستا، قشر و طبقه اجتماعی، منزلت، شهرستان، کلیسا، فرقه و غیره در قاموس اندیشه قرن نوزدهم چشم پوشید. این واژگان، مولکول‌های واقعیتی بزرگ به نام جامعه هستند و در خلال تاریخ شکل گرفته‌اند. موضوع حقیقی علم حقیقی مطالعه انسان‌ها، نه افراد انتزاعی و متمیزه‌شده‌ای که حقوق طبیعی در پندارهای خود قائل به آن است، بلکه همین مولکول‌ها هستند.



فردگرایی چیزی نبود که

به راحتی در قرن نوزدهم به حاشیه رانده شود، گواه این موضوع نیز تقویت سودنگری و روان‌شناسی و مطالعه غرایز انسانی در این قرن است. در عین حال، انگاره جامعه و همگام با آن انگاره فرهنگ نیز بر بخش بزرگی از تفکر انسان‌گرا در آن قرن استیلا یافت. مکتب حقوق طبیعی به دنبال آن بود که جامعه و نهادهای مختلف و فراوانش را از دل فرد و امیال و انگیزه‌های متعددی که تصور می‌کرد نیروی محرک این نهادها هستند استخراج کند، هرچند که امروزه روز، ما جامعه یا فرهنگ را محور اصلی شکل‌گیری رفتار و حتی ماهیت فرد می‌دانیم. فلاسفه حقوق طبیعی از اینکه امر نهادی و اجتماعی را به نوعی قرارداد اولیّه یا فرضی فروکاسته‌اند، خشنود بودند ولیکن پاره‌ای مکاتب اندیشه حقوقی و اخلاقی در قرن نوزدهم، تأکیدشان بر مبانی اجتماعی یا فرهنگی قراردادها، فارغ از نوع قرارداد، قرار گرفته بود. ایده توسعه، تکامل و رشد پژوهاک این تغییر در گرایش‌ها بود. در یکی دو قرن گذشته، پیشرفت انسان‌ها را عموماً بر اساس معیارهای فکری یا فرهنگی مورد ارزیابی قرار می‌دادند در حالی که امروزه معیارها، اجتماعی شده‌اند: خویشاوندی، طبقه اجتماعی، اجتماع و دیگر ساختارهای اجتماعی که

از تکامل تاریخی عهود، رسوم، پیش‌داوری‌ها و نهادهایی که منحصراً تحت کنترل عواطف میهن‌پرستانه بودند بر فلسفه حقوق طبیعی سوار شدند. نکته آن است که به رسمیت‌شناسی جهان نهادها و تکوین آن‌ها توسط محافظه‌کاران - به رسمیت‌شناسی این جهان برای بهره‌گیری از

آن در حوزه علمی و پژوهشی قرن نوزدهم - تنها به جهت علاقه دائمی آن‌ها به جهان نهادها و تقبیح و تحقیر جهان منفور و متافیزیکی قوانین طبیعی و حقوق طبیعی بود. اما ناگهان شکل اندیشه سیاسی و اجتماعی دگرگون شد. شدت این تغییر به‌مانند تغییر و تحوّل بود که در نوع و روش کار موزخان ادبیات و هنر پدید آمد و بر اساس آن آثار ادبی و هنری برای مطالعه در درون دوره‌ها و اعصار متعدّد گنجانده شدند. من فکر می‌کنم در مقام مقایسه، تفاوت میان هنر «کلاسیک» و «رمانتیک»، چیز چندان بیشتری از تفاوت میان شکل اندیشه سیاسی قرن هجدهم و نوزدهم نباشد. خصیصه برجسته این سبک جدید، زبان و واژگانش است. در این سبک، مترادف‌ها و مشتق‌های اصطلاح «اجتماعی» مرسوم شد و تداول یافته و جلوه‌ای تجربی پیدا کرد. در اندک زمانی، اصطلاح «فرهنگی» نیز همچون اصطلاح اجتماعی مبدل به مفهومی فراگیر در آثار مردم‌شناسی قرن نوزدهم گردید. واژگانی نظیر «اجتماعی»، «سنت»، «رسوم»، «نهاد»، «عائمه»، «اجتماع»، «ارگانیزم»، «تار و پود» و «جمعی» به یک‌باره چنان واجد اعتبار و دارای کارکرد شدند که در اوج تقابل تفکر واقع‌گرایی و اسم‌گرایی در قرون وسطا نیز سابقه

فردگرایی چیزی نبود که به راحتی در قرن نوزدهم به حاشیه رانده شود، گواه این موضوع نیز تقویت سودنگری و روان‌شناسی و مطالعه غرایز انسانی در این قرن است. در عین حال، انگاره جامعه و همگام با آن انگاره فرهنگ نیز بر بخش بزرگی از تفکر انسان‌گرا در آن قرن استیلا یافت



ستاکی»^۵ که به مفهوم گروه در معنای قرون وسطایی شباهت فراوانی دارد. آگوستین سنت بوو به درستی لوپله را «بونالد دوم»، «ترقی خواه» و «دانشمند» می خواند. بونالد مقاله‌ای با موضوع تمایزات خانواده روستایی و شهری نوشته بود که در جای خود تأثیر بسیاری از خود به جا نهاد.

رویکرد و نگرش کلی مقاله بونالد، شباهت بسیاری دارد به نگرش و رویکرد آرمانی در پژوهش که لوپله بر آن تأکید داشت و بعد از او در قرون بعد رواج بیشتر یافت. در حقیقت از بونالد تا دورکیم، از هگل تا تونیس، شاهد رگه‌ای محافظه کار در جامعه‌شناسی قاره‌ای هستیم که تمایزی اساسی با جامعه‌شناسی انگلستان و آمریکا دارد. جان کلام، برک را بیش از آنکه به عنوان مثال در ولتر، دیدرو - یا بنتام ببینیم، عمدتاً در نگاه دورکیم و وبر به ماهیت جامعه می بینیم.

در قرن نوزدهم، آرای برک در باب رشد و ساختار ارگانیک، به دو حوزه حقوق و دولت راه یافت. شاید بتوان گفت بیشترین نقش در این مورد و چهره اصلی این امر، ساویگنی بود. او نهایت احترام را برای برک

و مین قائل بود. برک، مین و شاگردان آن‌ها در مکتب توسعه تاریخی با سودنگری بنتامی، به ویژه، رویکرد انتزاعی و قیاسی جان آستین

نکته اینجاست که هسته انگاره ترقی یا توسعه دچار تغییر شده است: ما امروزه ترقی را به دوره‌های صریح و مجزا تقسیم نمی کنیم و شکل گیری تمدن را معطوف به قهرمان‌ها و نوابغ نمی کنیم، بلکه شاهدیم که اندیشمندانی چون سن سیمون، گنت، مارکس، بجت، اسپنسر و سایرین در آثار خود می کوشند به جای انتساب پیشرفت انسان به نیروهای بیرونی آن را به نیروهای درونی و ذاتی نسبت دهند

در ترقی انسان محوریت یافته‌اند. نکته اینجاست که هسته انگاره ترقی یا توسعه دچار تغییر شده است: ما امروزه ترقی را به دوره‌های صریح و مجزا تقسیم نمی کنیم و شکل گیری تمدن را معطوف به قهرمان‌ها و نوابغ نمی کنیم، بلکه شاهدیم که اندیشمندانی چون سن سیمون، گنت، مارکس، بجت^۶، اسپنسر و سایرین در آثار خود می کوشند به جای انتساب پیشرفت انسان به نیروهای بیرونی آن را به نیروهای درونی و ذاتی نسبت دهند. کنت اظهار می کرد که بزرگ‌ترین دستاورد او عبارت است از فروکاستن و تقلیل نیروهای پیش‌برنده توسعه جامعه به نیروهای برقراری توازن و عدم توازن، یعنی قانون تکین نظم و توسعه. در قرن نوزدهم و بعد از آن، این دستاورد، حکم جام مقدس را داشته است. بدین ترتیب، مفاهیم ترقی، تکامل و تغییر عموماً و بیش از پیش، دلالت بر نوعی رشد که حامل معنایی ارگانیک بود، داشت و کانون مخالفت محافظه کاران با تغییر انقلابی و فاجعه بار بود. گنت با وضع اصطلاح «ایستاشناسی اجتماعی»، بیش از همه، نزد سنت گرایان به ویژه دومستر و بونالد واجد

اعتبار شد. او با تأیید آرای روشنفکران عصر روشنگری درباره ایده پیشرفت تدریجی سعی داشت تا موضع بی طرفانه‌ای را اتخاذ کند.



اما با تمام این‌ها نمی توانست بیزاری شدید خود از طراحان و خلق کنندگان «جزمیات باطل ۱۷۸۹» را پنهان دارد. سوی این، در جامعه آرمانی او که در دهه ۱۸۵۰ صورت بندی و ارائه می کرد مفاهیم مذهبی سنت گرا بسیار نقش ایفا می کردند.

در قرن نوزدهم، برتری آرای محافظه کاری بر آرای لیبرالی-رادیکال در هیچ حوزه‌ای به اندازه حوزه جامعه‌شناسی آشکار نبود. فردریک لوپله که بسیار بیشتر از گنت به پژوهش علمی و عملی در حوزه جامعه‌شناسی، هویت یابی، مقوله بندی و استفاده استقرایی-قیاسی از داده‌های میدانی

شاگرد بنتام در مورد حاکمیت سیاسی مخالف بودند. آستین تقریباً همان قدر گذشته نهادی را خوار می دانست که استادش. او بر این نظر بود که برای مطالعه دولت و ویژگی‌های ماهوی آن و همچنین برای

می پرداخت، به همان اندازه گنت نسبت به محافظه کاران اقبال و نظر مساعد داشت. لوپله سلطنت طلب، مؤمن به کلیسای کاتولیک رم و شدیداً علاقه مند به مفهوم خانواده بود. علی‌الخصوص به «خانواده

مطالعه حقوق - به‌ویژه موضوع نظارت بر دولت، تقریباً هیچ نیازی به مطالعه تاریخ وجود ندارد.

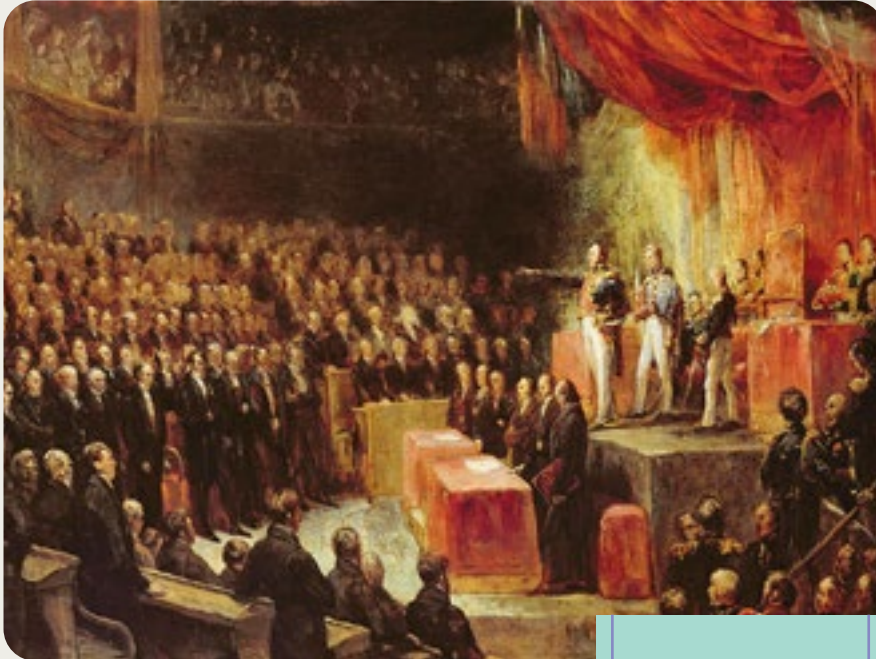
اما مین اعتقاد داشت که با نفی گذشته تاریخی نمی‌توان دولت، مالکیت، خانواده و سایر نهادها را شناخت. گویی در لحظه‌ای که مین می‌نوشت، روح برک در او حلول کرده بود: «به‌محض اینکه رویکرد تاریخی اختیار شود، [نظریه] حقوق طبیعی رنگ می‌بازد». مین در بررسی‌ها و مطالعات تاریخی، خود را در تاریخ اروپا محصور نمی‌کرد بلکه به یونان باستان، امپراتوری روم، ایرلند و هند معاصر نیز نظر داشت و همراه با سایر اندیشمندان تاریخی نهادی معاصر خویش برای پی‌کاوی و یافتن سرچشمه‌ها و خاستگاه‌ها، تاریخ و مردم‌شناسی را از دریچه سابقاً روشن وضع طبیعی می‌نگریستند.

در قرن نوزدهم، مقایسه‌ی حال با گذشته به‌ویژه گذشته قرون وسطایی امری معمول و فراگیر بود. لذا انواع گونه‌شناسی‌های در خور توجه صورت‌بندی شد. از جمله، منزلت در برابر قرارداد (مین)، اندام‌وارگی در برابر فردگرایی (گرکه)، گمنشافت در برابر گزلفشافت (تونیس) مکانیک در برابر ارگانیک (دورکیم)، سنتی در برابر عقلانی (وبر)، شهرستان در برابر کلان‌شهر (زیمل) و گروه‌های نخستین در برابر گروه‌های ثانویه (کولی). نخستین هدف این دسته از گونه‌شناسی‌ها عبارت بود از مطالعه تطبیقی انواع اصلی جامعه در سرتاسر جهان در گذشته و حال. [بسیاری، این‌گونه تصوّر می‌کردند که چنین گونه‌شناسی‌هایی، به‌عنوان مثال] گونه‌شناسی ارگانیک-قراردادی در

مورد هندوستان، خاورمیانه و اروپا به یک‌میزان کارایی دارند. فرض برخی از این نوع مطالعات، تحرک تاریخی بود و برخی دیگر چنین فرضی را نمی‌گذاشتند. با وجود این، اکثر جامعه‌شناسان سرشناس در اروپای قاره‌ای میل و گرایش به انطباق این دسته گونه‌شناسی‌ها با فلسفه تاریخ داشتند. تونیس، وبر، دورکیم و زیمل تصوّرات قالبی خود را به الگوهای تحرک تاریخی تبدیل می‌کردند. این الگوها، توسعه‌محور نبودند. لذا، وبر با لحن اندوهگین درباره‌ی گذر غرب از وضعیت کاریز ماتیک-سنتی به عقل‌گرا-بروکراتیک می‌نوشت. دورکیم با نظر به مفهوم همبستگی، از لزوم احیای نظام اصناف قرون وسطایی و سایر گروه‌های واسط به‌قصد بازبانی انسان در عصر مدرنیته سخن می‌گفت. تونیس، گمنشافت را محصول قرون وسطا و صورت‌بندی آن را امتیاز خود در تأمل به آلمان و اروپا می‌دانست و از نظر زیمل، کلان‌شهرها و غریبه‌های مهاجر به آن‌ها پیامد و نتیجه ناخوشایند تاریخ اروپا بودند. اما آنچه این جامعه‌شناس‌ها و بسیاری از سایر اروپایی‌ها را مبهور کرد، یک ویژگی دیگر مدرنیته یعنی ظهور نخبگان فکری-سیاسی بر خرابه‌های قرون وسطا بود.

در سده‌های پیش، دلیل خصومت و دشمنی ادموند برک با «دار و دسته‌های باسواد» آن بود که به باور وی، این طیف‌های روشنفکر در آغاز و سیر تحولات مربوط به انقلاب فرانسه نقش محوری داشتند. برک لفاظی آن‌ها درباره‌ی حقوق طبیعی، بیزاری از پاسداشت گذشته و بدگمانی عمیق به هر چیز مرتبط با اشراف و رسوم و سلوک آنان





را شاهد نگرش تهاجمی روشنفکران اروپای غربی می‌دانست و این دسته روشنفکران، ژاکوبین‌های فرانسوی و لیبرال‌های انگلیسی مانند پین و پرایس را با اصطلاحاتی مانند «ادیبان سیاسی»، «متکلمان سیاسی» و «سیاسیون متکلم» می‌نواخت.

برک با مبادرت به جامعه‌شناسی روشنفکران به این نتیجه رسید که طبقه روشنفکر محصول تغییرات سیاسی و اقتصادی در اروپای پساوسطایی است. فروپاشی تدریجی و گریزناپذیر تمایزهای اجتماعی و ظهور طبقه اقتصادی جدید که برخلاف فرم سنتی اروپا دارای دارایی سیال بود، خلائی به وجود آورد که روشنفکران بی‌ریشه توانستند آن را بیوشانند. آن‌ها مناسبات خود با طبقه اشراف را از دست داده بودند، لذا با الحاق به دو فرهنگستان و تألیف دایرةالمعارف کوشیدند «فقدان حمایت دربار از خود را جبران کنند». قصد مشترک آن‌ها عبارت بود از نابودی مسیحیت و اشرافیت. بسیاری از اعضای این طبقه جدید در محافل ادبی و علمی دارای اعتبار و شأن‌الایی بودند. جهان نیز با نظر به قریحه آن‌ها در حقشان به عدالت رفتار کرد و رگه شیطانی مرام غیرعادی ایشان را نادیده گرفت. بنا به گفته‌ای: ... اسباب توطئه‌چینی توسط آنان جمع شد تا با استخدام آن، نواقص براهین و استدلال‌های خود را بیوشانند. ... برای کسانی که التفات مؤثری به منش و کردار آنان دارند، از پیش‌ترها واضح و آشکار بود که ایشان به‌جز بهره‌گیری از قدرت خشونت قلم و زبان برای حمله به مالکیت، آزادی، زندگی و حیات به دنبال هیچ چیز دیگری نبودند.

در سده‌ای پیش، دلیل خصومت و دشمنی ادموند برک با «دار و دسته‌های باسواد» آن بود که به باور وی، این طیف‌های روشنفکر در آغاز و سیر تحولات مربوط به انقلاب فرانسه نقش محوری داشتند. برک نفاذی آن‌ها درباره حقوق طبیعی، بیزاری از پاسداشت گذشته و بدگمانی عمیق به هر چیز مرتبط با اشراف و رسوم و سلوک آنان را شاهد نگرش تهاجمی روشنفکران اروپای غربی می‌دانست

طغیان می‌کند، منتقد و دشمن هر نوع راه و رسم فکری معمول و مألوف است، به عبارت دیگر، به تعبیر لیونل تریلینگ که آثارش در دهه ۱۹۵۰ از نفوذ فراوانی برخوردار بود، با هر نوع جوهره و هسته‌ای «دشمنی و خصومت» دارد. نگاه جهت‌دار برک به طبقه روشنفکر سیاسی در پیش از انقلاب فرانسه و در بحبوحه آن، یکی از درخشان‌ترین پیشرفت‌های فکری قرن نوزدهم در شناخت و تحلیل نقش روشنفکر در جامعه مدرن است. به نظر می‌آید پیروان برک نیز این نگاه منفی و متهورانه او را برگرفتند و به کار بردند. توکویل در کتاب رژیم پیشین و انقلاب فرانسه و همچنین در بیشتر نوشته‌ها و یادداشت‌هایی که درباره «انقلاب اروپایی» از او به‌جامانده، نگاهی نسبتاً خصومت‌آمیز به روشنفکران دارد و پس از مشاهده مشارکتی در انقلاب ۱۸۴۸ در کتاب خاطرات خود، این نگاه را به آن انقلاب و انقلابیونش تعمیم می‌دهد. او در خصومت عریان با طبقه روشنفکر فرانسه چه پیش از انقلاب کبیر چه در بحبوحه آن و چه پس از آن، گوی سبقت را از برک ربود. توکویل در کتاب اخیر می‌نویسد که پس از انقلاب، طبقه روشنفکر عوض نجیب‌زادگان نشست.

واقعیتی است که در قرن هجدهم، نجیب‌زادگان فرانسه غلبه و وجاهت خود را کاملاً از دست داده بودند و اعتبار و قدرتشان رو به زوال رفته بود. در نتیجه، روشنفکران به‌آسانی هر چه تمام‌تر جایگاه آنان را از آن خود کرده و بدون بیم به آن تکیه زدند. لحن و زبان توکویل در قبال روشنفکران بیش از آنکه جدل‌آمیز و تند باشد، ملایم و تحلیلی است. با این حال، او نیز به صراحت و زکی ادموند برک، طبقه روشنفکران را به تیغ نقد می‌کشد. پس از برک و توکویل نسل‌های بعدی اندیشمندان که اکثراً محافظه‌کار بوده‌اند، طبقه روشنفکر را از دریچه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مورد واکاوی قرار

بدین ترتیب، برک در قامت پیشاهنگ تفکر عقلانی در سیاست ظاهر شد. او بر بی‌ریشگی و عدم اصالت این طبقه جدید تأکید کرد و ابراز داشت که این طبقه «در جامعه، سهمیم نیست»، شیوه حیاتش سیال و تفکرش سطحی و متغیر است، پیوسته مشتاق فروش قابلیت‌های خود به سیاستمداران و تاجران است، رفیق و شفیق ثروتمندان «جدید» است - که برک نظر خوبی نسبت به آنان نداشت - پیامد و نتیجه نوظهور تاریخ اروپا است، در برابر دولت و کلیسای رسمی



داده‌اند؛ امری که تا دوره‌های اخیر نیز ادامه داشت. بورکهارت کتابی دارد بس تأثیرگذار با عنوان فرهنگ رنسانس در ایتالیا. در بیشتر موارد و به خطا، تصوّر عمومی آن است که وی در اثر یادشده، به ستایش عصر رنسانس و اومانیست‌های آن دوره می‌پردازد، در حالی که او همان حملات غلاظ و شدّادی را به اومانیست‌ها دارد که برک و توکوئل به روشنفکران سده هجدهمی. بورکهارت، اومانیست‌ها را بی‌مایه، فاقد اصالت و بی‌ریشه، بیگانه با خود و دیگران و خصم تمام وجوه دین رسمی، به‌ویژه کلیسای رسمی خطاب می‌کند و بر این باور است که آنان همواره آماده فروش خدمات خود به تاجران و شاهزادگان به بیشترین قیمت هستند. جالب اینجاست که ناشران با اصرار و ابرام از بورکهارت درخواست کردند تا وی کتاب دیگری درباره رنسانس ایتالیایی بنویسد اما او امتناع می‌ورزید، دلیل آن هم روشن بود: بیزاری وی از آن دوره و بازیگران آن نمایش، همچون بیزاری برک و توکوئل از انقلاب فرانسه و سیاست‌ها و نفرتشان از کسانی چون مارا و روبسپیر و هم‌قطاران‌شان.

تن، نیچه، وبر و شومپتر در زمره متفکران پرشماری هستند که تا همین دوره اخیر با شور و حرارت یا عاری

از آن به جامعه‌شناسی عمیق روشنفکران پرداخته‌اند. واقعیت آن است که نقش روشنفکران در رویدادهای انقلابی اروپا، رشدی تصاعدی داشته است. شاهد مثال نیز انقلاب ۱۸۴۸، کمون پاریس در ۱۸۷۰، انقلاب روسیه در ۱۹۰۵، انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷، رشد فاشیسم در ایتالیا و نازیسم در آلمان و شورش‌های انقلابی دهه ۱۹۶۰ هستند. لذا، ضروری است تفکر غربی، بیش از پیش به جامعه‌شناسی روشنفکران بپردازد که از زمان برک به این‌سو دارای سرشتی طغیان‌گر و شورشی تصوّر می‌شوند.

گفتن این نکته ضرورت دارد که ادموند برک نسبت به «سفسطه‌بازها، محاسبه‌گرها و اقتصاددانان» هیچ نظر مساعدی نداشت و مدام ایشان را تقبیح می‌کرد. جوزف شومپتر در کتاب سرمایه‌داری، سوسیالیسم و دموکراسی، در فصل «آیا سرمایه‌داری امکان بقا و دوام دارد؟» به‌صورت نظام‌مند، تأثیر شرایط اقتصادی را بر جایگاه و وضعیت آن‌ها مورد بررسی قرار می‌دهد. به اعتقاد او، مارکس در پیش‌بینی زوال نظام سرمایه‌داری بر حق بود اما در انتساب عقلانیت به آن نه. به عقیده شومپتر تعارض حقیقی طبقات، تعارض میان سرمایه‌داری و کارگر-پرولتاریا نیست، بلکه تعارض میان کارآفرین و روشنفکر است. در این معنا، این روشنفکر است که به‌صورت پیوسته از نظام اقتصادی‌ای که به او جایگاه برتر داده بیگانه می‌شود و نه کارگر. برای حفظ انگیزه دفاع از اخلاق سرمایه‌داری که واقعیت اساسی تاریخ مدرن است،

واقعیتی است که

در قرن هجدهم،

نجیب‌زادگان فرانسه

غلبه و وجاهت خود

را کاملاً از دست داده

بودند و اعتبار و

قدرتشان رو به زوال

رفته بود. در نتیجه،

روشنفکران به آسانی

هر چه تمام‌تر جایگاه

آنان را از آن خود

کرده و بدون بیم به

آن تکیه زدند. لحن و

زبان توکوئل در قبال

روشنفکران بیش از

آنکه جدل‌آمیز و تند

باشد، ملایم و تحلیلی

است. با این حال، او

نیز به صراحت و رکی

ادموند برک، طبقه

روشنفکران را به تیغ

نقد می‌کشد

احترام به مالکیت بسیار ضرورت دارد اما روشنفکر از کارآفرین و از مالکیت به‌شدت فاصله گرفته و بیگانه می‌گردد. لذا نیروهایی که برک آن‌ها را به توطئه‌چینی برای تخریب جامعه محبوبش یعنی جامعه مبتنی بر زمین‌داری متهم می‌کند و نیروهایی که شومپتر به آن‌ها توجه دارد، به یک اندازه برای سرمایه‌داری و غریزه مالکیت خصوصی زیان‌بار هستند و «با هر دستاورد سرمایه‌داری در مسیر تکاملی‌اش، عداوت روشنفکر با آن کاهش نمی‌یابد، بلکه افزایش می‌یابد». وجوه درونی محافظه‌کاری در قرن نوزدهم تأثیر وافر و هم‌بر لیبالیسم و هم‌بر سوسیالیسم نهاد. پیدایش پلورالیسم لیبرالی، تأکید بسیاری از محافل فکری بر تمرکززدایی و ظهور گرایش به سوسیالیسم در اصناف، سندیکاها و تعاونی‌ها، شاهدهی هستند بر تأثیر عمیق لئنه و توکوئل بر اندیشه اروپایی در دهه سی قرن نوزدهم.

دیدگاه توکوئل در خصوص مبانی غیر فردگرا و غیرسیاسی آزادی و گرفتاری تقریباً گریزناپذیر دموکراسی در دام نوعی تمامیت‌خواهی ملایم در صورت نبود گروه‌های میانی، دولت‌های محلی، دین، خانواده و طبقات اجتماعی مؤثر بر زندگی افراد، تأثیر بسزایی بر آرا و اندیشه جان استوارت میل گذاشت. لئنه و پیروانش نیز در زمان انقلاب ۱۸۴۸ دارای چنین اندیشه‌ای بودند و همین خط فکری را دنبال می‌کردند.

با بررسی بیشتر، شاهد آنیم که در آثار پرودون و اخلاف فکری او نوعی تغییر رخ داد؛ تغییری در سنت سوسیالیستی یا دست‌کم، در بخشی از آن. البته بایستی مارکس را از این تغییر کمابیش برکنار بدانیم. پرودون نیز همچون بخش اعظم جریان مارکسیسم تمرکزگرا و جمع‌گرا باقی ماند، اما با مطالعه آثار بونالد، او را ستود و در تلقی کلی‌اش از جامعه سوسیالیستی، مفاهیم خانواده، خانواده پدرسالار، جامعه محلی، کنفدراسیون و گروه‌های همیاری را گنجانده. هرچند که در خصوص دیوان‌سالاری و تمرکز سیاسی با احتیاط برخورد می‌کرد. جناح آنارشویست سوسیالیسم عموماً به این الگوی تکثرگرا، غیر تمرکزگرا و انجمن‌گرا متمایل بود. بازتاب چنین نکته‌ای را به‌وضوح می‌توان در آثار کروپوتکین در اوایل قرن بیستم دید. دو شاخه دیگر در سوسیالیسم قرن نوزدهم که شاید در قیاس با سایر شاخه‌های سوسیالیسم اهمیت ویژه نداشته باشند اما همچنان شایسته توجه و به‌طور علنی از مبانی محافظه‌کارانه برخوردار هستند، عبارت‌اند از سوسیالیسم صنفی که عمدتاً در انگلستان وجود دارد و سوسیالیسم کاتولیک در فرانسه و آلمان؛ و البته تقریباً همگی جنبش‌های اصلاح اجتماعی مایل به مذهب کاتولیک که برخلاف اغلب جنبش‌های



آشنا شدند.

شواهد دیگری نیز در زمینه نفوذ آرای محافظه‌کاری-وسطایی در قرن نوزدهم می‌توان یافت. مطالعات و تحقیقات کشیش و متکلم انگلیکن، هستینگز راشدال دربارهٔ مدرسه‌های قرون وسطایی، پژوهش چارلز لی دربارهٔ تفتیش عقاید در قرون وسطا، بررسی‌های فوستل د کولانژ در خصوص ریشه‌های وسطایی نهادهای حقوقی و سیاسی فرانسه و آثار متعددی که در تمام کشورهای غربی دربارهٔ اجتماع روستایی، املاک و تیول فئودالی، شهرها، صومعه‌ها و مستغلات نوشته شده‌اند، جملگی شاهد و قرینه‌ای هستند بر وجود گرایش و تمایل محافظه‌کاران متقدم به قرون وسطا.

دانشمند و مورخ علمی فرانسوی، موریس ماری دوئم، در مطالعهٔ تاریخ علم مدرن بر پرباری علم و تکنولوژی در قرون وسطا و تضعیف آن‌ها در عصر رنسانس که هنوز مورد تحسین و احترام است صحه می‌گذارد. در قرن نوزدهم دربارهٔ هنر، معماری و صنعت‌گری قرون وسطا مطالعات فراوان انجام شد. در عالم هنر، رمان و شعر، سبک گوتیک رایج شده و بسیار مقبول افتاد و محبوب گردید. کارلایل، راسکین، بوگین و موریس، قرون وسطا را ملاک و سنگ محک فضایل دانسته و جذب شخصیت‌های حماسی هنر و اندیشهٔ آن عصر شدند. برای کسی مثل اسکات، آینه‌ای دلآوری و شوالیه‌گری قرون وسطا واجد جذابیت بود و برای هنری آدامز، اجتماع‌های معنوی آن.

اصلاحی یا اجتماعی پروتستانی بر مفهوم خانواده-اجتماع تأکید دارند. این دو نوع سوسیالیسم دشمن و عدوی سرمایه‌داری به حساب می‌آیند اما برخلاف جریان اصلی تفکر سوسیالیستی با این نظر که در کشورهای مدرن زمینهٔ سوسیالیسم جمع‌گرا وجود دارد، سر ناسازگاری دارند و الگوهای آینده را در انگاره‌های قرون وسطا جستجو می‌کنند. محافظه‌کاران متقدم فرانسوی و آلمانی به دولت یکپارچه و انحصار قدرت مطلق در دست آن به شدت حمله می‌کردند و پلورالیسم سیاسی، نتیجهٔ انطباق لیبرالی با آن انتقادها است. می‌توان گفت که مشهورترین پلورالیست‌های حقوقی و سیاسی در آغاز سدهٔ بیستم عبارت بودند از مایتلند، فیگیس و وینوگرادوف در انگلستان که مدافع پرشور نظام سیاسی و حقوق قرون وسطایی بودند و پل بنکور دورکیم و لئو دوگی در فرانسه که به جنبه‌های متکثر و غیرتمرکزگرای حقوق قرون وسطایی آگاهی داشتند. لاسکی در نخستین سال‌های فعالیت فکری خود به شدت تحت تأثیر این اندیشمندان بود و در دو کتاب نخست و مهم خود به آرای دومستر، بیسمارک، بونالد، لمنه برونو تیه‌ر و بورژ در خصوص حکومت و نسبت مشروع آن با زندگی گروهی و هم‌یارانه در قالب نظم اجتماعی پرداخت. بدون شک در آلمان پرکارترین پژوهشگر حقوق قرون وسطایی گروه‌ها و فرجام آن در تاریخ مدرن اتوفون گرکه بود. محافل پلورالیست در انگلستان از طریق ترجمهٔ آثار گرکه، نخست توسط مایتلند و سپس بارکر با این نوع اندیشه



محافظه کاری در سدهٔ مزبور ریشه در اتحاد بزرگ میان «پیش‌داوری» به تعبیر برک، «احساسات» به تعبیر مادام دو ستال و روح زمانه به تعبیر آلمانی‌ها داشت. این عناصر، سرچشمهٔ حقیقی خلوص و «اصالت» و در تقابل با هنر تصنعی و تحمیلی تلقی شده و این‌گونه تصوّر می‌شد که ادبیات، نقاشی، مجسمه‌سازی، موسیقی و البته سیاست و اقتصادی که از چنین عناصری برخوردار باشد، به‌مراتب بالاتر از هر آن چیزی است که از دل هنجارهای انتزاعی عقل‌گرایی بیرون آمده باشد. با این حال، من قصد آن را ندارم که بگویم تمام رمانتیک‌های عرصهٔ ادبیات و فلسفهٔ محافظه‌کار سیاسی، دست‌کم به تعبیر برکی این واژه، بودند. جدای از این موضوع، نمی‌خواهم مدّعی شوم که تمام محافظه‌کاران، به‌ویژه در انگلستان از لحاظ هنری رمانتیک بودند. با این‌همه، بین با این

حال به‌نظم می‌آید که میان تأکید رمانتیسم بر امر پیش‌عقلانی و ضمیر نیمه‌هشیار و تأکید محافظه‌کاری بر حکمت سیاسی تنیده در سرشت روحی و عاطفی انسان، نزدیکی و قرابت بسیاری وجود دارد. خاصه در اروپای قاره‌ای و بیش از همه، در فرانسه و آلمان.

ادبیات و هنری که بخش اعظم سدهٔ نوزده را به تسخیر خود درآورد، بیش از همه مرهون شیفتگی محافظه‌کارانه به امر قدیمی و سنتی بود.

نویسندگان و هنرمندان به‌یک‌باره در برابر دیدگان خود گنجینه‌ای از سنت‌ها، تواریخ و افسانه‌های ملی را بازشناختند و دریافتند که تأثیر نیاکان فرهنگی هنرمند بر زندگی و آثار او بس فراتر از شرایط پیرامونی‌اش است. تی.

اس. الیوت در قرن بیستم و در مقالهٔ سنت و ذوق فردی به‌اختصار و با دقت، با انتقاد از این غفلت می‌نویسد: «برای ستایش شاعر بر عناصری از شعرش متمرکز می‌شویم که تنها مهر خود او را بر پیشانی دارد و بس تظاهر می‌کنیم که در آن عناصر یا اجزای اثر او، جوهرهای فردی یافته‌ایم که خاص او است. از تفاوت او با شاعران پیشین، به‌ویژه پیشینیان نزدیکش خوشنود می‌شویم و تلاش می‌کنیم تا چیزی در شعر او بیابیم که بتوانیم او را از نیاکانش جدا کنیم و از این بابت مشعوف می‌شویم، حال آنکه اگر خود را از این پیش‌داوری برهانیم و سپس



وجوه درونی
محافظه‌کاری در قرن نوزدهم تأثیر وافر هم بر لیبرالیسم و هم بر سوسیالیسم نهاد. پیدایش پلورالیسم لیبرالی، تأکید بسیاری از محافل فکری بر تمرکززدایی و ظهور گرایش به سوسیالیسم در اصناف، سندیکاها و تعاونی‌ها، شاهدی هستند بر تأثیر عمیق لئنه و توکویل بر اندیشهٔ اروپایی در دههٔ سی قرن نوزدهم

بدین ترتیب، قرون وسطا مبدل به گنجینه‌ای غنی برای ارجاع به اصطلاح «اندامواره» تبدیل شد. نخستین بار، برک در نفی قرارداد حقوق طبیعی، به اندام‌وارگی و اهمیت آن در جامعه اشاره کرد و تا اواسط قرن نوزدهم تقریباً در تمام زمینه‌ها، بار معنایی مثبتی یافت.

از بسیاری جهات، بزرگ‌ترین دستاورد محافظه‌کاری آن بود که نگاه قرون وسطایی سنتی را به ملاک ارزیابی فضیلت در هنر، ادبیات و زندگی تبدیل کرد. ملاک و معیار فضایل تا عصر رنسانس، یونان باستان و روم بود. در قرن هجدهم، شیفتگی غرب به دنیای باستان باعث گردید تا عقل‌گرایان به جامعهٔ مسیحی بتازند. گرچه در قرن نوزدهم نیز علاقه به آرمان‌ها و الگوهای باستانی همچنان به قوت خود باقی بود اما مفاهیم «اندامواره»، «گروهی و جمعی» به‌طور مداوم دیده‌ها را به‌جانب خود جلب می‌کرد. باور معمول این بود که چنین مفاهیمی را در رسوم و سنت‌هایی می‌توان یافت که در فرهنگ اروپایی و در اثر فرایندهای منظم و سامانمند پیوستگی تاریخی به میراث رسیده و به یادگار مانده‌اند. این‌طور به

نظر می‌آید که در قرن نوزدهم، عناصر اجتماعی، فرهنگی و ذهنی رمانتیسم در تضاد شدید با عقل‌گرایی عصر روشنگری بود. ادبیات، هنر و موسیقی رمانتیک نسبت به مؤلفه‌های وسطایی-محافظه‌کارانه احترام خاصی قائل بود و بدان ارج می‌گذاشت، البته لازم به ذکر است که این ارج‌گذاری نه با اطلاق عنوان وسطایی-محافظه‌کارانه به آن‌ها، بلکه با ایجاد پیوند قوی میان آن‌ها و مفهوم اندام‌وارگی ضمیر ناآگاه و ناهشیار و حکمتی صورت می‌پذیرفت که افضل از روندهای اندیشه‌ورزانهٔ کاملاً عقل‌گرا محسوب می‌شد. وصلت رمانتیسم و

می‌گیرد. برونو تیه‌ر نسبت به فرهنگ، نگرشی کاملاً سنت‌گرا داشت و در گرایش آخرین خویش به آیین کاتولیک رم، به‌نحو تمام‌عیاری اخلاق‌مدار بود. او به‌طور مکرر تأکید می‌کرد آنچه در وهله نخست در اثر ادبی و هنری اهمیت دارد، میزان تغذیه آن از سنت ملی و اخلاقیات ملی است؛ «همچون کودکی که از سینه مادرش شیر می‌نوشد». پیش از او، بونالد بیان کرده بود که این جامعه است که فرد را می‌سازد و نه بالعکس. اما برونو تیه‌ر ابراز می‌داشت که جامعه سازنده فرد و ژانر است. او ژانر یا گونه را ساختاری می‌دانست که اثر هنری خود را در درون آن متبلور می‌کند. این ساختار با تسلط شدید و فراگیر بر محیط، آثار فردی را جهت می‌دهد. بر همین اساس، برونو تیه‌ر از فایده‌گرایان، طبیعت‌گرایان و فردگرایان بیزار بود و اعتقاد داشت که آن‌ها روابط اندام‌واری که هنرمندان را مانند سایر افراد به فرهنگ و تاریخشان پیوند می‌زند، منهدم و معدوم می‌کنند. دلبستگی برونو تیه‌ر به مطالعه تکوین تاریخی گونه‌های موجود در جهان طبیعت، او را به‌سوسی مکتب تکامل زیست‌شناختی رهنمون شد و به‌رغم مخالفت کلیسای کاتولیک رم با داروین و هاکسلی در زمره باورمندان به نظریه داروین درآمد. به عقیده او، اگرچه ما از منشأ تغییراتی که داروین اعتقاد دارد در طبیعت در حال وقوع است آگاهی نداریم یا نمی‌توانیم نسبت به آن‌ها التفات پیدا کنیم ولیکن

از بسیاری جهات،
بزرگ‌ترین دستاورد
محافظه‌کاری آن بود
که نگاه قرون وسطایی
سنتی را به ملاک
ارزیابی فضیلت در
هنر، ادبیات و زندگی
تبدیل کرد. ملاک و
معیار فضایل تا عصر
رنسانس، یونان باستان
و روم بود

آن شاعر را بنگریم، خواهیم دید که فقط بهترین عناصر، بلکه نه فقط بهترین عناصر، بلکه فردی‌ترین عناصر آثار شاعر کمال یافته، چه بسا همان‌هایی باشند که شاعران در گذشته که همانا نیاکان او هستند، با شدت و حدت تمام بر جاودانگی‌شان اصرار می‌ورزیدند». الیوت در ادامه می‌نویسد: «هنرمند باید از مقاومت در برابر کلیت ادبیات کشورش دست بردارد... رشد هنرمند منوط است به ذبح و انهدام بی‌وقفه فردیت».

مادام دو ستال در عنوان مشهورترین اثر خود با عنوان ادبیات و نسبت آن با نهادهای اجتماعی که در سال ۱۸۰۰ منتشر شد، این رویکرد به هنر را که الیوت با هنرمندی صورت‌بندی کرده، بازتاب می‌دهد و به تأثیر شدید و مستمر گذشته بر نویسندگان می‌پردازد. او در اثر مزبور و شاید در مطالعه چشمگیری که درباره فرهنگ آلمان انجام داده، آثار ادبی و هنری افراد را هم محصول تاریخ، سنت و ملیت می‌داند و هم زبانی که به آن تکلم می‌کنند. هگل نیز در مطالعه فلسفی هنر و آگاهی ملی چنین نگاهی دارد. کولریج و آرنولد نیز دارای چنین رویکردی هستند هرچند به روشی متفاوت و نه‌چندان نافذ. بعدترها در همان قرن کسی مثل فردینان برونو تیه‌ر نیز در تحقیقاتی که پیرامون ادبیات و سنت انجام داد و شاید بتوان گفت معتبرترین مطالعات در این حوزه در تمامی قرن نوزدهم بودند، همین رویکرد را در پیش



بلکه از طریق استدلال علمی نوآیین، به مدرنیته و فردگرایی مربوط به آن و طبیعت‌گرایی حمله می‌کرد. در مجموع، در قرن نوزدهم و بیستم، شاهد تأثیرپذیری هنر و سیاست از گذشته هستیم و شاهدیم که گذشته همچنان نیرومند و زنده است و بر اکنون ما استیلا دارد. آخرین و بدون شک، معتبرترین شاهد نفوذ محافظه‌کاری بر تفکر قرن نوزدهم و بیستم، پایان انگاره ترقی و پیشرفت است. شکاکیت محافظه‌کارانه موجب مرگ این انگاره نشد اما ارجاع برک در قرن هجدهم به قرون وسطا در هنگام حمله به مدرنیته و نگاه سرد کشیش ویلیام اینگ در قرن بیستم به «خرافه پیشرفت» نشان می‌دهد که محافظه‌کاران هرگز به دیدگاه پیشرفت‌گرا روی خوش نشان ندادند. غالب محافظه‌کاران در قرن نوزدهم بر این باور بودند که اشخاصی نظیر مکولی، اسپنسر و داروین - به‌خصوص خود داروین - که شیفته و شیدای انگاره پیشرفت بودند، به خود آگاهی ما آسیب زده‌اند و چاره‌ای جز این نیست که خود را از شر آن‌ها آزاد کنیم. اسپنسر چنین نگاشته که «پیشرفت تصادف نیست، ضرورت است». و داروین نوشته است: «همواره انواع جدید و پیشرفته زندگی جایگزین انواع قدیمی و غیرپیشرفته می‌شوند... و تمام ویژگی‌های جسمی و روحی میل به پیشرفت و کمال دارند».

طبقه متوسط، تفسیر ویگی تاریخ را به استخدام خود درآورد، چیزی شبیه به عمل روشنفکران رادیکال آلمان و فرانسه که «ضرورت آهنین» پیشرفت به‌جانب سوسیالیسم را که مارکس قائل به آن بود به خدمت خود درآوردند.

ویلیام اینگ به‌عنوان محافظه‌کاری مدرن می‌نویسد: «بدین ترتیب، خرافه و خیال پیشرفت کاملاً تثبیت یافت. برای تبدیل چیزی به دین عمومی تنها کاری که باید انجام دهید آن است که با خرافه، فلسفه را به بردگی بگیری. بخت مساعد، یاور خرافه پیشرفت بود که توانست دست کم سه فلسفه را به بردگی بگیرد، فلسفه هگل، گنت و داروین». به‌صراحت می‌توان به این سیاهه، اسامی دیگری را نیز افزود. از این جمله‌اند، بیشتر لیبرال‌ها و رادیکال‌های دو سده اخیر. در بسیاری از محافل فکری، پیشرفت به واژه‌ای معادل با تقدیر الهی تبدیل شده است. البته این موضوع، درباره محافظه‌کاران آنچنان که باید و شاید صدق نمی‌کند. مثلاً کسی مثل برک، فضایل ملی را نه در اکنون اروپا که دچار نیروهای انقلاب دموکراتیک و اقتصادی شده و به‌سرعت در حال تغییر چهره دادن بود، بلکه در گذشته آن می‌جست. برک پیش از آنکه انقلاب فرانسه تبدیل به دل‌مشغولی فکری و عملی‌اش شود و حتی زمانی که انقلاب انگلستان در سال ۱۶۸۸ و تشدید خواست آزادی از سلطه بریتانیا در مستعمره‌نشین‌های آمریکا را می‌ستود، چشم به سنن، آداب و باورهایی داشت که مهر گذشته را بر پیشانی داشتند. او در فرازی مشهور از کتاب تأملاتی بر انقلاب در فرانسه می‌نویسد: «ملت نه‌تنها نتیجه و محصول تعاون در شکل‌گیری علم، هنر و اخلاقیات است، بلکه حاصل همکاری «زندگان و مردگان و آیندگان» نیز هست». دشوار بتوان تصوّر کرد که روشنفکران عصر روشنگری



گرچه در قرن نوزدهم نیز علاقه به آرمان‌ها و الگوهای باستانی همچنان به قوت خود باقی بود اما مفاهیم «اندامواره»، «گروهی و جمعی» به‌طور مداوم دیده‌ها را به‌جانب خود جلب می‌کرد. باور معمول این بود که چنین مفاهیمی را در رسوم و سنت‌هایی می‌توان یافت که در فرهنگ اروپایی و در اثر فرایندهای منظم و سازماندهی پیوستگی تاریخی به میراث رسیده و به یادگار مانده‌اند

فرهنگ نیز به همین صورت دچار تغییر و تحول می‌گردد، چنان‌که ارسطو، مولیهر و گوته نیز در باب آن سخن گفته‌اند. برونو تیه‌ر بیش از سایرین در توجّه مدرن به مقایسه ژانرها و تمایزگذاری میان انواع ملت‌ها و تمدن‌ها در تاریخ جهان نقش داشته است.

او از دیدگاه «هنر برای هنر» و نظریه مرسوم نبوغ هنری منحصر، منفرد و بیگانه از دیگران بیزار بود و هردوی این‌ها را حاصل و نتیجه سودنگری و همچنین زوال و انحراف هنر و دوری‌اش از ارزش و جایگاه حقیقی می‌دانست. برونو تیه‌ر عمیقاً و از هر لحاظ محافظه‌کار بود. با این وصف، او نیز همچون فردریک لویله، نه با گرایش به زهد و پارسایی



برونو تیه‌ر نسبت به فرهنگ، نگرشی کاملاً سنت‌گرا داشت و در گرایش آخرین خویش به آیین کاتولیک رم، به‌نحو تمام عیاری اخلاق مدار بود. او به‌طور مکرر تأکید می‌کرد آنچه در وهله نخست در اثر ادبی و هنری اهمیت دارد، میزان تغذیه آن از سنت ملی و اخلاقیات ملی است؛ «همچون کودکی که از سینه مادرش شیر می‌نوشد»

می‌خواند و دامنه آن را بسیار فراگیر می‌دانست. به‌نحوی که خشونت و اعتیاد را جزو پیامد پیشرفت در نظر می‌گرفت.

کولریج چنین می‌گوید که تجارت، قدمتی هزاران ساله دارد و موجب اشاعه دانش و علم شده است اما آیا به‌میزان اندکی بر سعادت یا پایبندی به اخلاقیات افزوده است؟ آیا چشم ما را به تکالیفمان گشوده یا احساس خوب نسبت به سرشتمان را احیا کرده و تحکیم بخشیده است؟ و پاسخ می‌دهد که خیر! بورکهارت نیز همچون توکویل در اواخر عمرش با فاش‌گویی و صراحت بیشتر اعلام می‌دارد که به‌آینده هیچ‌امیدی

فرانسه در مهندسی سیاسی خود، برای گذشتگان نیز همچون زندگان، شأن و منزلتی قائل بوده باشند. اما جوهره محافظه‌کاری مدرن، چندان نسبتی با مردگان ندارد زیرا آنان به‌طور مجتمع در رسوم و سنن تجلی یافته و تداوم دارند. کارل مانهایم، جامعه‌شناس بود که چندان گرایش محافظه‌کارانه نیز نداشت، عباراتی روشن و جالب در همین زمینه دارد. او می‌گوید «در تفکر ترقی‌خواه هر چیزی، در تحلیل نهایی، معنایش را از چیزی فراتر از آرمان‌شهر آینده یا از نسبتش با معیاری استعلایی می‌گیرد. اما محافظه‌کاران بر این باورند که مفهوم چیزها در پشت آن‌ها یا در گذشته زمانی یا در منشأ تکاملی‌اش مستور است. پیشرفت‌گرایان برای تفسیر چیزها به‌آینده نظر دارند، حال آنکه چشم محافظه‌کاران معطوف به گذشته است».

محافظه‌کاری، مفهوم پیشرفت و تلقی لیبرالی و رادیکال از آن را وارونه می‌کند. لذا، محافظه‌کاران نسبت به عموم شاخصه‌هایی که مدافعان تجدد مدعی هستند که شاهد و گواه پیشرفت تاریخ هستند - همچون تکنولوژی، دموکراسی، فردگرایی، رمانتیسم و برابری - دست‌کم، واکنش‌های چندوجهی دارند. محافظه‌کاران بر این نظر هستند که چنین شاخصه‌هایی به‌خودی‌خودی ضرر و زانی ندارند ولیکن تجربه و تاریخ شهادت می‌دهند که بیشتر شاخصه‌ها و مؤلفه‌های مدرنیته مهلک بوده‌اند: شورش علیه مدنیت و اخلاقیات، پیشاهنگی توده‌ها، استبدادی که ریشه در خلق دارد و جدایی فراگیر انسان‌ها از سرچشمه‌های طبیعی احساس هویت و تعلق‌های ایشان. بونالد در تفحصی که در سال ۱۷۹۶ درباره اقتدار انجام داده، این مؤلفه‌ها را موردتوجه واقع کرده و به آن‌ها اشاره کرده است. چهار سده پس از زوال سنت‌های قرون وسطایی و شورش علیه آن، انقلاب فرانسه، این «بحران دهشتناک و عبرت‌آمیز» از راه رسید و «با مرام و مسلک شرارت‌باری که در نتیجه تضعیف اقتدار جان گرفته و رشد کرده بود، ساختار اجتماعی را از منابع طبیعی‌اش گسست». محافظه‌کاران متقدم نسبت به تمام رویدادهای پس از قرون وسطا نگرشی توأم با سوءظن داشتند. از همین جهت به تاریخ تراژیک می‌نگریستند و ضرباهنگ آن را ناموزون می‌دانستند. تاریخ، صعود یا در واقع، افول آرام و گام‌به‌گام نداشته بلکه مکرراً دچار طوفان و بحران بوده است. تاریخ عبارت است از مجموعه‌ای متکثر، متناوب و تقریباً بی‌انتهای توالی دوره‌های «ارگانیک» و «بحرانی». به تعبیر سن‌سیمون که به‌طور مستقیم متأثر از بونالد و دومستر بود، محافظه‌کاران معمولاً بیش از رقبایشان به دوره‌های بحرانی بی‌نظمی و زوال نظر داشته‌اند.

ویلیام هارل ملک در رساله‌ای زندگی ارزش زیستن دارد؟ کم و بیش سخن قلبی‌جملگی محافظه‌کاران را این‌گونه بر کلک جاری می‌کند: «اگر نپذیریم که در آرای طرف مقابل ما نکات سودمندی وجود دارد، به‌احتمال بسیار... پیشرفت چندان حاصلی نخواهد داشت مگر ملال یا در پی هوس رفتن افزون‌تر».

در آلمان، شوپنهاور ملالت را میراث و محصول پیشرفت مدرن



ندارم شاید تنها یکی دو دهه بتوانیم دوام بیاوریم، چیزی شبیه به دوره امپراتوری روم. به گمانم دموکرات‌ها و پرولترها در برابر خودکامگی بیش از پیش عریان و خشن تسلیم خواهند شد.

توکویل در آستانه انقلاب ۱۸۴۸ در فرانسه به طرح پرسشی پرداخت و آن این بود که آیا اساساً همان‌طور که سایر مبشران به ما وعده می‌دهند تحولات اجتماعی کامل‌تر و فراگیرتر از آنچه پدرانمان پیش‌بینی می‌کردند و می‌پسندیدند و ما خود پیش‌بینی می‌کنیم خواهیم رسید یا اینکه تقدیر ما چنین است که همواره و به نوبت دچار هرج و مرجی باشیم که مردمان گذشته به آن گرفتار بودند و مدام پیوسته از آن بیم و وحشت داشتند؟ به یک معنا، می‌توان گفت که

مسئله این است که بیشتر محافظه‌کاران سوسیالیسم را تالی و نتیجه محتوم دموکراسی می‌دانند و توتالیترایسم را نیز حاصل کمابیش قطعی سوسیال دموکراسی فرض می‌کنند

کوبنده‌ترین و سهمگین‌ترین نقد محافظه‌کاران بر انگاره پیشرفت، انکار آن در کل چشم‌انداز تاریخ است. در این انگاره، نوع بشر همچون انسانی تک‌افتاده و منفرد تصوّر می‌شود که حیات ازلی داشته و در خلال سده‌های متمادی، آرام‌آرام، به تدریج و پیوسته مسیر ترقی فکری و اخلاقی را پیموده است. این تصوّر به قدری استعاری و غیب‌گویانه است که کمکی به تحلیل و شناخت موضوع نمی‌کند. محافظه‌کاران قرون نوزدهم و بیستم نیز عمدتاً از همین جناح، فلسفه پیشرفت‌گرا را مورد حمله قرار داده‌اند. لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها بر این اعتقادند که ثمره پیشرفت‌گرایی، آن شکوه و عظمتی است که جامعه غرب به‌مثابه مهم‌ترین بخش از تاریخ انسان، از آن بهره‌مند است. اوج تکامل زیستی عبارت است از شکل‌گیری انسان هوشمند. بر پایه همین نگرش، پیشرفت‌گرایان نیز بر این باور تأکید کرده‌اند که اوج تکامل اجتماعی عبارت است از مجموعه‌ای مرکب از مؤلفه‌های مادی و غیرمادی که ما آن را تمدن غربی می‌نامیم. در این تفسیر از تاریخ، تمام انسان‌هایی که پیش از این به دنیا آمده‌اند و زیسته‌اند و درگذشته‌اند و تمام غیر غربی‌هایی که در اکنون تقویمی زندگی می‌کنند، در خلال روند طولانی پیشرفت انسان که غرب طلایه‌دار آن است، به هم پیوند می‌خورند. از نظر محافظه‌کاران، این نگرش‌ها، لاطائلاتی است که دیدگاه پیشرفت‌محور قرن نوزدهم در روایت تاریخ به هم می‌بافت.

جای شکی نیست که لیبرال‌ها و رادیکال‌ها با چنین روایت موهومی از تاریخ انسان، کار را بر محافظه‌کاران سخت کرده و غافلگیرشان کردند اما به نظر من، این محافظه‌کاران بودند که به‌طور قاطع، مسیر هجمه به انگاره پیشرفت، به‌مثابه امر مصنوعی روش‌شناختی و پنداری سعادت‌باور را هموار کردند. اسوالد اشپنگلر بخش اعظم کتاب زوال غرب را پیش از آغاز جنگ جهانی اول به رشته تحریر در آورده بود ولیکن نمی‌توان آن را تجلی و نمایان گشتن آشفتگی و وحشت ناشی از شکست آلمانی‌ها در آن جنگ پنداشت. او در کتاب یادشده، با دوره‌بندی تمدن‌های مورد تفحص خویش، بدیلی برای تفسیر مرسوم و پیشرفت‌گرای تاریخ جهان ارائه می‌کند. اشپنگلر گذشته و اکنون نژاد انسانی را از رهگذر دوره‌های حیات مستقل هشت تمدن بزرگ - بابل، مصر، چین، هند، مایا و آزتک، یونان و روم، تمدن اسلامی و غرب - مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهد و بر این باور است که هر یک از آن‌ها در برپایی «ساختمان تاریخ» نقش داشته‌اند و می‌توان دوره تولد، رشد، ضعف و سرانجام مرگ آن‌ها را مشاهده کرد. به عقیده اشپنگلر تمدن غرب در دوره پیری قرار دارد. برادران آدامز، هنری و بروکس، نیز تاریخ انسان را چرخه‌ای می‌دانستند که شامل نزول، فروپاشی، آنتروپی یا حرکت براونی^۱ است. آن‌ها تاریخ تمامی ممالک از جمله ایالات متحده را از این منظر مورد عنایت قرار داده و اعتقاد داشتند این چرخه سرانجام بر آن‌ها مستولی خواهد شد. هنری و بروکس آدامز به‌دیده تحقیر و تمسخر به حماسه‌سرایی در باب پیشرفت و نظرگاه پیشرفت‌گرایانه به تکامل اجتماعی می‌نگریستند.



اقتصادی سیاسی و فرهنگی - یورش برده‌اند. لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها بر اساس تصوّرات خود از آینده به‌پیش می‌روند اما محافظه‌کاران با آگاهی از ارزش سنت، رد پای عمیق گذشته در ذهن انسان، ترس عمومی انسان از پیامدهای ناگوار تغییر و مشکل‌آفرینی تغییرات جدید بی‌هیچ لکنت زبان و خجالتی، گذشته را زیرینا و بنیاد امروز می‌دانند. در حال حاضر، این نکته بیش از گذشته روشن شده است که نقدهای توکویل بر مدرنیته در کتاب *دموکراسی در آمریکا به مراتب نافذتر و دقیق‌تر از نقدهای مارکس است*. توکویل باور راسخ و محکمی دارد که شیخ گذشته فتودالی و اشرافی همواره بر فراز سر آدمی بال گشوده و به یاری او می‌شتابد. او در هیچ‌یک از آثارش تا بدین حد ژرف و کوبنده در باره علم و هنر، رفتار و گرایش‌های عاطفی انسان و فرهنگ در معنای عام سخن نگفته است. در روزگار ما، مبانی نقد فرهنگی از دریچه محافظه‌کاری - کولریج، نیومن، آرنولد و راسکین در انگلستان و برونو

در حال حاضر، این نکته بیش از گذشته روشن شده است که نقدهای توکویل بر مدرنیته در کتاب *دموکراسی در آمریکا به مراتب نافذتر و دقیق‌تر از نقدهای مارکس است*. توکویل باور راسخ و محکمی دارد که شیخ گذشته فتودالی و اشرافی همواره بر فراز سر آدمی بال گشوده و به یاری او می‌شتابد

تیه‌ر و بورژه در فرانسه - به‌نحو کامل آشکار و روشن است. در قرن پیشین لیبرال‌ها و رادیکال‌ها نسبت به امر سنتی، ارگانیک و وجود تمایز میان فرهنگ و تمدن که کولریج به‌شدت قائل به آن بود، نگرش مساعدی نداشتند اما امروزه اعتقاد به آن‌ها به تمام منتقدان، اعم از محافظه‌کار و رادیکال تسری یافته است. منتقدان فرهنگ مدرنیته اعم از لیوت، ریموند لیویس، برتراند راسل و اشرینگلر از جهات مختلف گوناگون به تعبیر البوت به این «گذشته کارپردی» پرداخته‌اند. کسی چون دنیل بل در اقتصاد خود را سوسیالیست، در سیاست لیبرال و در عرصه فرهنگ محافظه‌کار معرفی می‌کند. او در اتخاذ چنین نگرشی تک‌وتنها نیست و هستند دیگرانی که به‌سان او می‌اندیشند. باید اعلام کرد که شوالیه‌های نگهبان گذشته در هیچ عرصه‌ای به‌اندازه عرصه فرهنگ چابک و کامیاب نبوده‌اند.

در این میان اما کسی مثل ایروینگ باییت قدمی فراتر می‌نهد و به نفی و انکار هرگونه تفسیر قابل فهم از فلسفه تاریخ اعم از چرخه‌ای و غیره می‌پردازد. او می‌نویسد: «برخلاف تشابه ظاهری آرای اشرینگلر و من، ما از نظر اندیشه، در دو قطب مخالف هستیم. من هرگز به امکان‌پذیری فلسفه تاریخ باور ندارم». باییت در خصوص فلسفه مسیحی تاریخ نیز چنین نظری داشت و آن را «نوع جدیدی از فلسفه تاریخ می‌دانست که انسان را مبدل به آلت و بازیچه و خادم طبیعت می‌گرداند». مدار و محور مدرنیته، فلسفه پیشرفت است و نقد محافظه‌کاری به آن نشان از مقام نقد فرهنگ در جهان معاصر دارد. محافظه‌کاران، قبل‌تر از سوسیالیست‌ها زبان به انتقاد از صنعت‌گرایی گشودند و قلم علیه آن فرسودند. در واقع، باید گفت که انتقاد آن‌ها بر صنعت‌گرایی بسی بنیادی‌تر بود زیرا زیربنای تکنولوژی یک صنعت‌گرایی را نشان گرفته بود. این انتقاد محافظه‌کاران را باید در کنار حمله آن‌ها به هم‌سطح‌سازی مهارت‌ها و قابلیت‌ها در *دموکراسی و جامعه توده‌ای* معنا کرد. مسئله این

است که بیشتر محافظه‌کاران سوسیالیسم را تالی و نتیجه محتوم *دموکراسی* می‌دانند و توتالیتاریسم را نیز ماحصل کمابیش قطعی سوسیال‌دموکراسی فرض می‌کنند.

تا قرن‌ها، فلاسفه و هنرمندان الگوی خود را جهان باستان که مظهر شکوه و عظمت بود، قرار می‌دادند. با این حال، در دهه‌های اولیّه قرن نوزدهم، محافظه‌کاران اگرچه در جهت انکار یونان و روم سخن نمی‌گفتند اما قرون وسطا و محتوای گوتیک آن را نیز یک الگو در نظر می‌گرفتند. از نظر منتقدان محافظه‌کار، تقابل میان دینامو و ویرجین^۶، به تعبیر هنری آدامز که هر یک از آن‌ها تصویری از کلیت فرهنگ هستند، تلخ‌ترین تقابل است. به گفته فاگه محافظه‌کاران نه‌تنها بشارت‌دهنده گذشته وسطایی بودند بلکه شوالیه‌های نگهبان گذشته نیز به شمار می‌آمدند و تقریباً بی‌وقفه به مدرنیته - از حیث

پی‌نوشت‌ها:

1. Utilitarianism
2. Civilization
3. Master-concept

۴. والتر بجت (Walter Bagehot): متفکر سده نوزدهمی انگلیسی که آثار مهمی با موضوع لت و اقتصاد و فرهنگ دارد. وی مدتی نیز سردبیر نشریه اکونومیست بود.
۵. خانواده ستاکی (stem type): حالت بینابینی خانواده گسترده و خانواده هسته‌ای است. در این نوع خانواده، یکی از فرزندان ذکور پس از ازدواج در خانه پدر می‌ماند تا خانواده از بین نرود و سایر فرزندان ضمن حفظ رابطه با خانواده اصلی برای خود خانواده مستقل می‌سازند.
۶. مقصود از حرکت براونی حرکت نامنظم و تصادفی گرده گیاهان است. در فیزیک، حرکت براونی به حرکت تصادفی ذرات معلق در سیالات با اثر برخورد با اتم‌ها یا مولکول‌های سیال اطلاق می‌شود. این نوع حرکت را نخستین بار، رابرت براون، گیاه‌شناس اسکاتلندی در سال ۱۸۲۷ هنگام بررسی گرده‌ها زیر میکروسکوپ مشاهده کرد. امروزه، حرکت براونی در سایر علوم نیز کاربرد دارد.

۷. در ابتدای قرن بیستم یعنی در سال ۱۹۰۰، هنری آدامز به نمایشگاهی در پاریس رفت. او که در آن سال‌ها مشغول مطالعه و تحقیق بر فلسفه قرون وسطا و معماری سبک گوتیک بود، در آن نمایشگاه با دیدن دستگاه‌ها و تجهیزات عظیم الجثه تکنولوژیک به تأمل در باره نقش کلیسا در زندگی مسیحیان قرون وسطا و نقش آن در زندگی مسیحیان دوره خود پرداخت. دینامو در واقع، دستگاه بزرگی بود که موجب تولید نیرو بوده و نماد قدرت علم و تکنولوژی است و ویرجین که اشاره‌ای به مریم مقدس دارد، نماد مسیحیت وسطایی است. آدامز انسان مدرن را «مؤمن به دینامو» می‌خواند و انسان قرون وسطا را «مؤمن به ویرجین».



ساختمان‌های مشهور پارلمان لندن در شب ۱۶ اکتبر ۱۸۳۴ طعمه حریق شد و مردم در کناره‌های رودخانه تیمز گرد هم آمدند تا با بهت و حیرت به این منظره هولناک چشم بدوزند.

جی.ام. دبلیو ترنر این بلای ناگهانی را در حالی به ثبت رساند که قایق‌ها در گوشه پایین سمت راست به سوی شعله‌های آتش پیش می‌روند. هرچند ترنر نقاشی را با ابتنا بر رویدادی واقعی ترسیم نمود، با این وجود، او ارتفاع زبانه‌های آتش را بسیار بلندتر از ابعاد واقعی‌اش به ترسیم کشید و از فاجعه، به‌منزله نقطه عزیمتی برای بیان استیصال انسان در مواجهه با قدرت‌های ویرانگر طبیعت بهره برد. رشته‌های درخشان رنگ و تأثیرات فضای دگرگون‌شونده، با انتزاع هم‌جوار است.

ترنر شاهد این آتش‌سوزی بزرگ بود. او مقابل وست مینستر در کرانه جنوبی رودخانه تیمز ایستاد و در آن مکان، طرح‌های زیادی را با مداد و آبرنگ از زوایای مختلف ترسیم نمود. طرح زیر یکی از همان مجموعه آثار است که صحنه را از پایین دست رودخانه نمایش می‌دهد و با خط‌میان‌ی به دو بخش منفک می‌شود: آسمان لایتناهی و سطح آب رودخانه تیمز. زبانه‌های آتش و دود بر سطح آب کشیده شده‌اند. شعله‌های آتش کمابیش پارلمان را در کام خویش فرو بلعیده است و تنها بخشی از خطوط کلی ساختمان‌ها قابل مشاهده می‌ماند.

کانون توجه ترنر، بیش از آنکه متوجه ساختمان‌ها باشد بر آتش متمرکز بود. زبانه‌های آتش و انعکاس آب در کانون نقاشی به چشم می‌خورد. در کانون، آتش سرخ‌رنگ است و رنگ زرد به سمت بیرون گسترده و محو می‌شود. رنگ‌های گرم آتش، کنتراست شدیدی را با رنگ‌های آبی و سفید پیرامون خلق می‌کند و مهارت‌های خارق‌العاده ترنر را در مواجهه با رنگ‌ها و نورها به نمایش می‌گذارد.

نخستین موضوعی که توجه ما را به خود جلب می‌کند، درخشندگی شراره‌های آتش است. پس از گذر ۲۰۰ سال از رنگ‌آمیزی اثر، رنگ‌ها به‌خودی‌خود درخشان به چشم می‌خورد، بی‌اینکه ذره‌ای از کمیّت آن کاسته شده باشد. آبی تیره آسمان و سبزی رودخانه تیمز با رنگ‌های گرم آتش کنتراست ایجاد می‌کند. چنین تقابلی همان تشویش‌آبستن از انتظاری را به ما می‌دهد که ما در قبال امور سترگ احساس می‌کنیم، در قبال آنچه مافوق ما قرار گرفته است و حس حقارت را در ما



می‌سازد و در آن واحد، به آن جنبه‌ای واقعی‌تر و دراماتیک‌تر می‌بخشد. درست به همین دلیل است که هیچ‌کس هرگز همتای او نخواهد بود. داستان از این قرار است که هنرمند پیش از مرگ آخرین سخنی که بر زبان جاری ساخت را زمزمه کرد: «خورشید خداست.» این نقاشی نخستین بار در نمایشگاه تابستانی آکادمی سلطنتی در سال ۱۸۳۵ در معرض نمایش گذاشته شد و اینک در موزه هنر کلیولند است.

برمی‌انگیزد. از دیگر سو، اشکال دیگر پراکنده‌اند و به‌زحمت قابل تشخیص هستند. به‌ویژه، در قایق‌های مستقر در رودخانه تیمز. اما مقصود نظر هنرمند از این قرار است: ما نباید در تحلیل جزئیات متوقف بمانیم، که به‌عکس، به‌جاست تأثیر این نقاشی را به‌مثابه کلیتی واحد بر خود احساس و درک کنیم. ترنر به استحاله واقعیت دست می‌زند و آن را به‌نحو سرگیجه‌آوری انتزاعی



بخش چهارم
محافظه‌کاری

قسمت دوم: گفت‌وگو





تقدیم به خاطرہ سید جواد طباطبائی

مغز محافظہ کاری

گفت وگو با ہاروی منسفیلد

هاروی منسفیلد، برخلاف شهرتش در مقام فیلسوف سیاست، استاد دانشکدهٔ حکومت‌داری^۱ دانشگاه هاروارد است. متخصص ماکیاولی و توکویل و اندیشهٔ سیاسی است، اما در عین حال، نسبت به مسائل انضمامی سیاست التفات ویژه‌ای دارد. در مورد محافظه‌کاری، تاریخ آن و چگونگی امکان‌ش به بحث نشستیم. در آغاز گفت‌وگو، منسفیلد گوشزد کرد که شیوهٔ گفت‌وگوهایش بی‌شبهات به کلاس‌های لئو اشتراوس نیست که خوانش بین خطوط در آن‌ها تمرین می‌شد.

استفاده کنم ولی ترجیح دادم حساسیت همکاران منطقی‌مان را برنینگنیم.

(خنده) بله، به هر حال آن‌ها هم به کارشان مشغول هستند با گزاره‌هایشان. برگردیم به بحث. به نظرم یک پارادوکس است چون در نظر اول محافظه‌کاری و لیبرالیسم دو استراتژی هستند که به نظر می‌آید دو رفتار متنافر خواهند داشت. اگر قرار باشد محافظه‌کاری آلترناتیوی برای لیبرالیسم باشد، به اصولی نیاز دارد. به گذشته برمی‌گردد تا آن اصول را پیدا کند. این عمل «به گذشته رفتن» انقلابی است علیه زمان حال. علیه انفعال و بیکاری.

انقلابی است درون یک انقلاب.

بله. جالب است که این گروه از محافظه‌کاران متهم می‌شوند به افراط. پس محافظه‌کاری دائم در یک دوراهی است برای بازگشت به عقب یا پیشرفت آرام. هیچ کدام از این دو استراتژی به‌تنهایی راضی‌کننده نیستند. فرد محافظه‌کار باید هر دوی آن‌ها را برگزیند. یک محافظه‌کار نمی‌تواند به‌طور منسجم هم خواهان حفظ وضع موجود باشد و هم انقلابی. پس باید جفتش به‌طور هم‌زمان باشد! اما گزینش این دو موضع یعنی عدم انسجام (که گاهی منجر به انفعال و رومان‌تیسیم گذشته می‌شود)، اما این عدم انسجام ظاهری دقیقاً همان فضیلت اعتدال ارسطویی است^۲ که نزد یونانی‌ها و متفکران قرون‌وسطا مقوم همهٔ فضیلت‌هاست. اعتدال باعث می‌شود که فرد محافظه‌کار به ایدئولوگ پیشرفت تبدیل نشود و در عین حال با پذیرفتن اصول لیبرالیسم از عدم انسجام ماهوی دور باشد. پس اتخاذ این دو موضع نه‌فقط ممکن، بلکه مطلوب است؛ به شرط داشتن فضیلت اعتدال. اعتدال و اصولی بودن (پایبندی به اصول) - پیشرفت آهسته اما با اصول مشتق از تاریخ و فرهنگ - فرد محافظه‌کار حافظ لیبرالیسم هم می‌شود. دفاع از

ایران بزرگ: از اینکه وقتتان را در اختیار ما گذاشتید ممنونم. می‌خواهم اولین سؤال را با برداشت شما از محافظه‌کاری بپرسم. مسئلهٔ من فهم محافظه‌کاری در انتزاع نیست، بلکه به شرایط امکان محافظه‌کاری علاقه‌مندم.

منسفیلد: محافظه‌کاری با لیبرالیسم همبستگی دارد. بعد از آن می‌آید. می‌توان گفت که برادر کوچک لیبرالیسم است. محافظه‌کاری به‌عنوان مفهومی سیاسی بعد از انقلاب فرانسه ظهور کرد؛ در واکنش به افراط‌های انقلابیون فرانسوی. ولی باید بپرسیم که «چگونه واکنشی بود؟». آیا صرفاً واکنش بود یا واکنشی بود که می‌خواست تندروی‌های انقلاب فرانسه را اصلاح کند به امید تقویت اصول آن؟ انقلاب فرانسه مخالفانی داشت که به آن‌ها می‌گفتند Les Réactionnaires. محافظه‌کارانی بودند که می‌خواستند رژیم گذشته برگردد و کلیسای کاتولیک و پادشاهی دوباره برقرار شوند. اما محافظه‌کاران لیبرالی مثل توکویل^۳، گوئیژو^۴ و کنستانت^۵ بودند که نه‌تنها انقلاب را به‌عنوان واقعیتی تاریخی پذیرفتند بلکه به ارزش‌های آن پایبند بودند. این دودستگی را بعداً جان استوارت میل به‌طرز جالبی توضیح داد: گروهی پیشرفت‌گرا بودند، گروهی دیگر خواهان حفظ نظم امور. اولی موجب تغییرات شد و دومی آن تغییرات را تثبیت کرد.

پس اینجا برای اولین بار دوراهی محافظه‌کاری پیدا می‌شود: آیا فرد محافظه‌کار خواهان جلو رفتن و تغییر است یا حفظ وضع موجود و بعضاً عقب‌گرد؟ آیا جایگزین لیبرالیسم است یا اتفاقاً آن را بکار می‌اندازد؟

درست است! در همان آغاز بسته شدن نطفهٔ محافظه‌کاری این پارادوکس وجود داشت.

من هم می‌خواستم از این لفظ «پارادوکس»

محافظه‌کاری دائم در یک دوراهی است برای بازگشت به عقب یا پیشرفت آرام. هیچ‌کدام از این دو استراتژی به‌تنهایی راضی‌کننده نیستند. فرد محافظه‌کار باید هر دوی آن‌ها را برگزیند. یک محافظه‌کار نمی‌تواند به‌طور منسجم هم خواهان حفظ وضع موجود باشد و هم انقلابی

لیبرالیسم یعنی دفاع از اصول آن. در عین حال، لیبرالیسم نباید به ایدئولوژی پیشرفت تبدیل شود. باید آهسته جلو برود تا نیروهای گریز از مرکز جایگزین آن نشوند؛ آن طور که مثلاً نازی‌ها حکومت را از دست هیندنبورگ قاپیدند و میراث بیسمارک را با شعارهای جمهوری خواهانه و استقلال طلبانه به باد دادند.

من متوجه رابطه محافظه‌کاری و لیبرالیسم نشدم. بیشتر توضیح می‌دهید؟

ببین، قوی‌ترین منتقد لیبرالیسم [ادموند] بِرکِ محافظه‌کار نبود، بلکه روسو بود! روسو به خوبی نشان داد که لیبرالیسم دو مشخصه دارد: مبتنی بر نفع شخصی است و حیات مبتنی بر تجارت را غایت می‌داند. در قرن ۱۹ اولین مشخصه - نفع شخصی - مورد حمله چپ‌ها قرار گرفت و سوسیالیسم و

نهایتاً کمونیسم به‌عنوان جایگزین لیبرالیسم مطرح شدند تا اینکه در سیاست شکست خوردند. اما تا زمانی که لیبرالیسم وجود دارد جنبش‌های دست راستی و چپی هم به اشکال گوناگون ظهور خواهند کرد. مثل همین سندرز در آمریکا (ولابد مثال‌هایی شما در کشورتان دارید که خود را جایگزین لیبرالیسم معرفی می‌کنند). محافظه‌کاری در واقع لیبرالیسم را از این دشمنان ایدئولوژیک حفظ می‌کند. لیبرالیسم به مدافعان عاقلی نیاز دارد تا ضعف‌های آن را در هر دوره‌ای با توجه به شرایط سیاسی زمان و مکان، روشن کنند و درصد علاج آن برآیند. در عین حال باید به فضیلت اعتدال آراسته باشند تا محافظه‌کارانه از لیبرالیسم دفاع کنند. اکثر لیبرال‌ها آن قدر روی آن دو اصل مورد اشاره روسو تمرکز می‌کنند که یادشان می‌رود به امور مهمی مثل حب وطن (فضیلتی جمعی و در مقابل نفع شخصی)، شجاعت، بخشندگی و این دست فضائلی بپردازند که غایت آن مصلحت عام است تا نفع شخصی. در واقع، آن دو اصل مورد اشاره غایتشان مصلحت عام است. غایتی برای خود نیستند.

آیا فضیلتی به نام فضیلت محافظه‌کارانه وجود دارد؟ یعنی این وظیفه محافظه‌کاران را که اشاره کردید می‌توان فضیلت نامید؟

سؤال جالبی است. ارسطو در کتاب خطابه [ریطوریکا] صحبت از رفتارهای محافظه‌کارانه افراد مسن می‌کند: محتاط، ضعیف، کوتاه‌بین، سرد، دل‌بسته پول، گریزان از فضیلت، فایده‌گرا. توصیف زیبایی نیست. ولی رذایل جوانان را هم برمی‌شمرد. به نظر می‌رسد نزدیکی به مرگ رفتارهای آدمی را تحت تأثیر قرار می‌دهد که نامربوط به ایده ریسک نیست. مرگ بالاترین هزینه یک ریسک است. راه‌حل ارسطو همان فرمول اعتدال طلائی

محافظه‌کاری در واقع لیبرالیسم را از این دشمنان ایدئولوژیک حفظ می‌کند. لیبرالیسم به مدافعان عاقلی نیاز دارد تا ضعف‌های آن را در هر دوره‌ای با توجه به شرایط سیاسی زمان و مکان، روشن کنند و درصد علاج آن برآیند. در عین حال باید به فضیلت اعتدال آراسته باشند تا محافظه‌کارانه از لیبرالیسم دفاع کنند

اوست: اوج زندگی در میان‌سالی است. یعنی دوری از رذایل پیری و جوانی. چیز خوبی است که محافظه‌کاران علاقه‌مند به گذشته و تاریخ هستند اما این علاقه‌مندی نباید آن‌ها را تبدیل به پیر مرد کند! شاید فکر کنی منظورم اصلاح است. نه. ایده اصلاح مبتنی بر شناخت عقلانی از جامعه و روابط ساکنان آن است. محافظه‌کاران به این ایده بدبین هستند. اصلاً شما اگر بخواهید دائم اصلاحات کنید، بدون اینکه هدف روشنی داشته باشید، موجب انقلاب می‌شوید. محافظه‌کاران معتقدند که شناخت عقلانی ما از جامعه محدودیت دارد. آن‌ها علاوه بر عقل به حوزه طبیعت (چه طبیعت انسانی چه طبیعت خارج از انسان) هم به همان میزان عقل اهمیت می‌دهند. در واقع، حوزه خارج از کنترل عقل به همان میزان عقل اهمیت دارد. حال برای مقایسه لیبرال‌ها را در نظر بگیر:

آن‌ها به چیزی به اسم بازار اعتقاد دارند. بازار حوزه ریسک است. در عین حال، اقتصاددانان تمایل دارند با استفاده از ریاضیات (ابزار عقل) سازوکار بازار را بفهمند و ریسک آن را کم کنند. محافظه‌کاران به این شناخت صرف مبتنی بر عقل بدبین هستند؛ هرچند اهمیتش را انکار نمی‌کنند. در عین حال، متوجه محدودیت‌های عقل برای شناخت و کنترل جامعه هستند. فضیلت محافظه‌کاری همین است: شناخت محدودیت‌های خود. محدودیت‌های سنی و محدودیت‌های شناختی.

به نظرتان اشتراوس و اشتراوسی‌ها محافظه‌کار هستند؟

این اشتباه را زیاد می‌بینم که اشتراوس را محافظه‌کار یا حتی نئوکان معرفی می‌کنند. نه! ضرورتاً و ماهیتاً اشتراوس و اشتراوسی‌ها محافظه‌کار نیستند. یک‌بار از اشتراوس شنیدم که گفت «رنگ و بویی محافظه‌کارانه در کسانی که پروژه فکری مرا دنبال می‌کنند وجود دارد». با اینکه اکثر اشتراوسی‌ها محافظه‌کار هستند ولی بعضاً لیبرال هم در میان آنان پیدا می‌شود. ببین، پروژه اشتراوس احیای فلسفه سیاسی است، نه تغییر وضع موجود. ممکن است کسی محافظه‌کار و اشتراوسی باشد اما این تصادفی است. محافظه‌کاری مشخصه مقوم اشتراوس و اشتراوسی‌ها نیست.

شما چه؟ آیا خودتان را محافظه‌کار قلمداد می‌کنید؟

اغلب مرا به‌عنوان فردی محافظه‌کار می‌شناسند. خودم هم برای سادگی می‌گویم که محافظه‌کار هستم. هرچند این تمام حقیقت درباره‌ی موضع فکری من نیست. حتی حقیقت اصلی هم نیست. خدایان فکری من ساکن معبدی والاتر از محافظه‌کاری هستند:





چگونه امر سیاسی در دنیای امروز ممکن است؟ آیا فضیلت امکان‌بازیابی دارد؟ مصلحت‌عام به چه معناست؟ این‌ها سؤالاتی هستند که ذهن مرا مشغول می‌کنند و در نوشته‌های کسانی که مشهور به محافظه‌کار هستند جواب و فرمول‌بندی این سؤالات را بهتر از دیگران دیده‌ام. ولی این یک موضع سیاسی یا حزبی نیست. سؤالاتی بنیادین هستند درباره‌ی وضع امر سیاسی معاصر در کشوری که من در آن زندگی می‌کنم. در عین حال، لازم است یک موضع سیاسی محافظه‌کارانه هم داشته باشم.

چرا؟

در دهه ۵۰ خودم را نزدیک به محافظه‌کاران دیدم چون خطر کمونیسم جلوی چشمانم بود. به نظر من در آن زمان لیبرال‌ها متوجه عمق خطر کمونیسم و شوروی نبودند؛ حتی با آن‌ها با ملایمت برخورد می‌کردند (مثل الان با چین). بعداً هم دیدم که آن‌ها با مشکل دولت بزرگ زاویه ندارند و ایده‌های New Deal روزولت را تکرار می‌کنند. با آن هم موافق نبودم. به همان سخن ابتدای گفت‌وگوی مان برگردم: محافظه‌کاری یک واکنش است به تهدیدی علیه اصول و ارزش‌های لیبرال. یک موضع خودآگاهانه نیست که انسان در خلوت خود به آن فکر کند و بگوید «من محافظه‌کار هستم!». امروزه، مهم‌ترین کار محافظه‌کاران حفظ ارزش‌های لیبرالیسم از خطر لیبرال‌هاست. همین‌هایی که امروزه به آن‌ها ووک می‌گوییم.

یا همان حزب دموکرات...

- (خنده) بله. و مطمئن هستم در کشورهای دیگر هم به اشکالی متفاوت وجود دارد. آن‌ها اصول لیبرالیسم را درست نمی‌فهمند یا بد تفسیر می‌کنند. حتی بعضاً آن اصول را برای مقاصد سیاسی خودشان تغییر می‌دهند. این کارها و این گروه برای صلح و آزادی خطرناک هستند. به نظر من اگر لاک الان اینجا بود با من موافقت می‌کرد.

به نظر تان محافظه‌کار غیرلیبرال وجود دارد؟ مثلاً همان فرانسه. جامعه‌ای که ساختار سیاسی پادشاهی و سنتی آریستوکراتیک-کاتولیک داشت چگونه می‌تواند به تاریخش برگردد و با توجه به آن، از لیبرالیسم محافظت کند؟

بله. ادموند برک مثلاً. یا این محافظه‌کاران کاتولیک. مقایسه کنید با آمریکا. اینجا محافظه‌کاری یعنی بازگشت به انقلاب آمریکا؛ بازگشت به لحظه تأسیس. که همه این‌ها یعنی بازگشت به قانون اساسی ما که اساساً از اصول لیبرالیسم گرفته شده است. پس محافظه‌کاری در هر جامعه‌ای با توجه به گذشته‌اش تعریف می‌شود. مسئله بازگشت به کدام اصول اینجا



به‌عنوان آخرین سؤال می‌پرسم. تا الان بحثمان در مورد محافظه‌کاری درون مرزهای ملی بود. آیا دولت ملی می‌تواند سیاست خارجی محافظه‌کار داشته باشد؟ سیاست خارجی محافظه‌کار چه شکلی است؟

سؤال خیلی خوبی است. من واقعاً نمی‌توانم در انتزاع بگویم سیاست خارجی محافظه‌کارانه چگونه است چون اینجا سؤال از سیاست‌گذاری می‌کنید. می‌توانم از موضع یک آمریکایی جواب بدهم که مسئله‌ام منافع کشورم است. در وهله اول من همان سخن‌شعاری محبوب همه، چه محافظه‌کار، چه غیرمحافظه‌کار را تکرار می‌کنم: اول منافع مردم خودمان. این خیلی محل اشکال نیست (هرچند امروزه دفاع از منافع ملی نزد نسل جوان امری مذموم تلقی می‌شود). فرد محافظه‌کار اولاً باید باصلابت و بدون خجالت بگوید که منافع ملی مقدم هستند؛ ثانیاً توضیح بدهد که چرا. چون امروزه همین سخن

اکثر لیبرال‌ها آن قدر روی آن دو اصل مورد اشاره روسو تمرکز می‌کنند که یادشان می‌رود به امور مهمی مثل حب وطن (فضیلتی جمعی و در مقابل نفع شخصی)، شجاعت، بخشندگی و این دست فضائل بپردازند که غایت آن مصلحت عام است تا نفع شخصی. در واقع، آن دو اصل مورد اشاره غایتشان مصلحت عام است. غایتی برای خود نیستند

هستند ما نقشی در جهان نداریم و نباید هم داشته باشیم. حتی لیبرترین‌هایی مثل رن پال هم در این گروه قرار می‌گیرد. ما نمی‌توانیم از دنیا دست بکشیم و در عین حال منافع ملی‌مان را تأمین کنیم. از آن طرف نمی‌توانیم برای تأمین منافعمان زیادی به قدرت اقتصادی و نظامی خود اتکا کنیم. مثلاً دوران جنگ سرد خیلی خوب بود که دولت بزرگی داشتیم که می‌توانست روی صنایع دفاعی سرمایه‌گذاری کند و در عین حال به شوروی نشان دهد که حاضر به استفاده از زور اسلحه برای تأمین منافع ملی است. درصدد نبود کشورها را از کمونیسم نجات دهد چون وظیفه اخلاقی آمریکا بود که این کار را بکند. منافع ما ایجاب می‌کرد که از آلمان و کره جنوبی در مقابل شوروی و خطر کمونیسم دفاع کنیم ولی مثلاً از چکسلواکی و رومانی نه، دوست خوب من و شاگرد سابقم، بیل کریستول، به این می‌گوید colloquial realism. یعنی روابط بین‌الملل جای درگیری و جنگ است و باید از خودت دفاع کنی. در عین حال نباید زیادی از دیگران دفاع کنی. اوکراین و چین را در نظر بگیر. اخلاقی است که از اوکراین در برابر تجاوز روسیه دفاع کنیم، ولی اهمیت تایوان برای منافع ما به مراتب بیشتر از اوکراین است. چین حریف قدرتری است تا روسیه. اگر چین به تایوان حمله کند اقتصاد و صنعت نیمه‌هادی ما به خطر می‌افتد. همین الان که روسیه به اوکراین حمله کرده است چه منافعی از ما به خطر افتاده؟ این فضیلت اعتدال در روابط بین‌الملل و میان سیاست‌گذاران و سیاست‌مداران ضروری است. (خنده) باید آن‌ها را مجبور کرد که اخلاق نیکوماخوس را هر سال بخوانند.

شعاری بدیهی در غرب مورد حمله نیروهای گریز از مرکز قرار گرفته است. این دفاع مختص محافظه‌کاران نیست؛ هرچند معتقدم محافظه‌کاران نسبت به این مسئله حساس‌تر هستند تا بقیه گروه‌های سیاسی. در مرحله بعد برمی‌گردم به مفهوم اعتدال ارسطویی و محدودیت‌های ما برای شناخت و نتیجتاً تغییر جهان. از سال ۱۹۹۱ که آمریکا هژمون مطلق شد، دچار توهمی شدیم که دنیا را با تجارت یا حمله نظامی تغییر دهیم. دیدیم که نشد. چین تبدیل به رقیب ما شد و عراق جز هزینه مالی و جانی حاصلی برای ما نداشت. محافظه‌کاران باید دائم هشدار می‌دادند که حد اعتدالی بین حفظ و گسترش منافع ما و کمک به دیگران وجود دارد. عدم توجه به این مهم باعث ظهور دوباره عزت‌گرایان^۷ شد، مثل ترامپ و سندرز که مدعی

(خنده) موافقم. روی این توصیه خوب بحثمان را پایان می‌دهم. ممنون از وقتتان.

پی‌نوشت‌ها

1. Department Of Government
2. Alexis de Tocqueville
3. François Guizot
4. Benjamin Constant
5. Prudence
6. Policy
7. isolationists



محافظه‌کاری

در گفت‌وگو با دکتر سید جواد طباطبایی

هنگامی که حدود دو ماه پیش برای دیدار با دکتر سید جواد طباطبایی به مرکز دایرةالمعارف اسلامی رفته بودم و موضوع پرونده «اندیشه محافظه‌کاری» را برای شماره نهم خردنامه مطرح کردم، از آن بسیار استقبال کرد. این مسئله ابتدا باعث تعجب من شد، چرا که فکر می‌کردم با واکنش منفی وی روبرو شود و مانند روشنفکرانی که تکلیف خیلی از مسائل را نزد خود حل شده فرض می‌کنند، به من بگویند: حالا که چه؟ محافظه‌کاری هم شد موضوع؟ به چه دردی می‌خورد؟ اما این اتفاق نیفتاد. هنگامی که از وی خواستم در این شماره ویژه، مشارکت نماید، گفت که من باید درباره این موضوع، مطالعه کنم. پس از تماس‌های مکرر، از ما خواست که ابتدا پرسش‌هایمان را از طریق ایمیل برایش بفرستیم تا در باب آن‌ها تأمل کند، به این شرط که پرسش‌ها حول مفهوم محافظه‌کاری در ایران باشد؛ چرا که تکلیف این مفهوم در غرب تا حد زیادی روشن است. گفت‌وگوی حاضر، حاصل دو ماه مکاتبه با دکتر طباطبایی است.

محمد رضا ارشاد

در آغاز مایلم برداشت شما را از مفهوم محافظه‌کاری به لحاظ فلسفی بدانم؟

دکتر طباطبایی: اصطلاح محافظه‌کاری به‌عنوان معادلی

برای conservatism در زبان‌های اروپایی سابقه استعمال چندانی ندارد. گفته‌اند که نخستین بار در سال ۱۸۱۸ شاتوبریان، نویسنده فرانسوی، Le conservateur را برای عنوان گاهنامه خود برگزید و از آن طریق نیز در دیگر زبان‌های اروپایی وارد شد. به نظر می‌رسد که پدیدار شدن اصطلاح محافظه‌کاری پیوندی با انقلاب فرانسه دارد که نظم سابق را بر هم زد و معنای جدیدی به مفهوم انقلاب داد. محافظه‌کاری باید به‌عنوان واکنش به این نظم نوی انقلابی بوده باشد. انقلاب فرانسه، به‌عنوان نخستین انقلاب دوران جدید، انقلابی بسیار طولانی‌ای بود و دوره‌هایی از ناآرامی‌های پی‌درپی را به دنبال داشت. همین نظم نوی انقلابی به‌ویژه با باورهای مسیحیت سنتی و کاتولیک فرانسه سازگار نبود و البته دوره طولانی ناآرامی‌ها، موجب شد که در فرانسه یک موج محافظه‌کاری ایجاد شود. در همین دوره بود که گروهی از نویسندگان ضدانقلاب، که بیشتر کاتولیک‌های سنتی بودند، در افق بحث‌های سیاسی، دینی و فلسفی ظاهر شدند. در اروپا محافظه‌کاری، ایدئولوژی جریان‌هایی

به نظر من، ما به یک نهضت ترجمه دیگری نیاز داریم که بتواند امکان ترجمه متن‌های اساسی و تفسیرهای مهم آن‌ها را فراهم آورد. باید شرایطی را فراهم آورد که انتقال مفاهیم و به‌ویژه مبانی نظری بحث‌های جدید امکان‌پذیر شود. سطح ترجمه‌های موجود، که بیشتر برای عامه کتاب‌خوان تهیه شده‌اند و البته کتاب‌هایی که برای تدریس در دانشگاه منتشر می‌شوند، از محدوده تکرار کلیاتی که می‌دانیم فراتر نمی‌روند

«طرح نو»ی انقلاب فرانسه را با منافع و امتیازات سنتی خود سازگار نمی‌دیدند، هر تغییر انقلابی را نیز مغایر با دیدگاه‌های سنتی مذهب کاتولیکی ارزیابی می‌کردند. ناسازگاری تغییر انقلابی با منافع و امتیازات اشرافیت در اروپای آغاز سده نوزدهم مطلبی نیست که نیازمند توضیح باشد، اما این نکته جالب توجه است که طیف‌هایی از مسیحیان، به‌ویژه مؤمنان کاتولیک، تغییر انقلابی نظم اجتماعی را بدعتی در دیانت می‌دانستند. در میان این گروه از اهل نظر در فرانسه، می‌توان ژوزف دومستر را نام برد که یکی از نظریه‌پردازان مهم سلطنت مطلقه بود و به سن‌پترزبورگ در روسیه پناهنده شد که مرکز سلطنت مطلقه بود. او انقلاب فرانسه را انتقام خشم خدا از مردم فرانسه می‌دانست، به بازگشت سلطنت و نیز قدرت مطلقه پاپ، به‌عنوان خلیفه عیسی مسیح، اعتقاد داشت. نویسنده رومانیایی، سیوران، در رساله‌ای درباره دومستر، اندیشه او را «اندیشه ارتجاعی» نامیده و ویژگی‌های اندیشه ارتجاعی را توضیح داده است. البته، همه محافظه‌کاران، هواداران بازگشت به گذشته نبودند، بلکه از زمانی که در نخستین دهه‌های سده نوزدهم اصطلاح محافظه‌کاری رواج پیدا کرد، به‌ویژه در آلمان، تمایزی میان محافظه‌کاران هوادار وضع موجود یا status-quo-Konservativen، محافظه‌کاری اصلاح‌طلب

یا Reformkonservative و عناصر ارتجاعی یا Reaktionäre قائل می‌شدند که موضوع بحث کنونی ما نیست.



حال با توجه به تعریفی که از محافظه‌کاری و نسبت آن با سنت در غرب ارائه دادید، آیا چنین مفهومی در ایران مابه‌ازایی دارد یا باید گفت که این مفهوم (محافظه‌کاری)، در ایران به‌سیاق مفاهیم دیگری چون: آزادی، حقوق بشر و... دچار آشفتگی معنایی و حوزه‌ کاربردی شده است؟ اگر این‌گونه است، دلیل این امر را در چه می‌دانید؟ آیا به سرشت جامعه ایرانی بزمی‌گردد که میان سنت و مدرنیته در نوسان است؟

بیشتر اصطلاحاتی که ما از دستگاه مفاهیم اندیشه جدید وام گرفته‌ایم، کمابیش برای ما ناروشن هستند. البته، نکته اصلی این است که ما هنوز متن‌های اساسی اندیشه جدید را در اختیار نداریم. به‌عنوان مثال، تا زمانی که متن‌های بنیادین دموکراسی را از جان لاک تا توکویل در اختیار نداشته باشیم و با تفسیرهای این نظام‌های فکری آشنا نباشیم، این واژه را به «مردم‌سالاری» ترجمه می‌کنیم و تصور می‌کنیم که دموکراسی یعنی حکومت - و بیشتر از آن سالاری

پدران مشروطیت ایران
تصوری از تحولی پیدا
کرده بودند که در
عمل به تدوین نظام
حقوقی جدید ایران و
حکومت قانون منجر
شد، اما با مقایسه‌ای
می‌توان گفت که
به خلاف انقلاب
فرانسه که مبتنی بر
دیدگاهی نظری
بود، مشروطیت ایران
جنبشی در عمل بود که
می‌بایست نظریه آن
تدوین می‌شد

بر پایه این تمایزها در آلمان، جامعه‌شناس معاصر آلمانی، کارل مانهایم، تمایزی میان Traditionalismus و Konservatismus وارد کرد که من در این مورد واژه نخست را با توجه به مضمون آن و توضیح مانهایم به «سنت‌گرایی» ترجمه می‌کنم. مانهایم کوشش می‌کرد توضیحی درباره ظهور ناسیونال سوسیالیسم در آلمان عرضه کند و به‌اجمال بر این بود که سنت‌گرایی نوعی میل طبیعی در بشر است که تغییرهای آنی را نمی‌پسندد و علاقه‌مند است هر امر بازمانده از گذشته را به‌نوعی حفظ کند و به آن ارج بگذارد. به‌نظر مانهایم این سنت‌گرایی، وضعی روحی-ذهنی است، اما به‌طور کلی آگاهانه و به‌ضرورت از نظر اجتماعی-سیاسی ارتجاعی نیست. برعکس محافظه‌کاری رویکردی آگاهانه به دگرگونی‌های اجتماعی بوده و با وضع اجتماعی

خاصی پیوند دارد. منظور این نیست که درباره نظریه مانهایم بحث کنم که برای ما جالب نیست، اما نکته مهم این است که او Traditionalismus را به‌معنای سنت‌مداری به‌گونه‌ای که به‌تازگی در ایران می‌شناسیم، به کار نمی‌برد. این سنت‌مداری نوعی محافظه‌کاری جدید است که اگرچه به‌ظاهر ربطی به محافظه‌کاری سیاسی ندارد، اما از بنیاد سیاسی است. این سنت‌مداری در نیمه دوم سده بیستم در اروپا به وجود آمد و پس از دهه چهل نیز هسته‌هایی از آن‌ها در ایران تشکیل شد. در دهه پنجاه با تأسیس انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، که به دفتر فرح پهلوی وابسته بود، سنت‌مداری، به‌طور غیررسمی، ارگانی «رسمی» پیدا کرد. به این مطلب از این‌جا اشاره می‌کنم که بگویم تقسیم‌بندی‌هایی از نوع مانهایم، در ایران، اعتباری ندارد. در واقع، این سنت‌مداری از نظر اجتماعی نوعی بیان همان محافظه‌کاری جدید است که با جریان‌هایی از دیانت قشری و عرفان مبتذل پیوندی برقرار کرده است. همچنان که در آلمان نیز محافظه‌کاری رومانتیک با نوعی عرفان طبیعی پیوند داشت. اما در ایران جریان دیگری نیز از محافظه‌کاری وجود داشت که می‌توان آن را «انقلاب محافظه‌کارانه» خواند که در آلمان با فاشسیم پیوند خورد و در ایران احمد فردید نماینده آن بود. البته، همه این اشاره‌ها، به‌نظر من، موقتی و گذرا هستند و تصور نمی‌کنم که بتوان به این زودی‌ها از این مفاهیم، که با توجه به مواد تحولات اجتماعی اروپا تدوین شده‌اند، در مورد ایران استفاده کرد.



بتوان به آن پرداخت، اما از باب طرح بحث می‌توان گفت که به‌رغم نزدیک به سده‌ای که از آغاز ورود اندیشهٔ جدید به ایران می‌گذرد، هنوز کوششی جدی برای فهم مبانی مباحث جدید در ایران صورت نگرفته است. ترجمه‌ای از خلاصه‌هایی که نویسندگان غربی دربارهٔ اندیشهٔ جدید و به‌ویژه متفکران غربی که در سال‌های اخیر رواج پیدا کرده، بیشتر از آنکه راهگشا باشد، مایهٔ گمراهی است. این خلاصه‌ها در جایی می‌تواند سودمند باشد که متن‌های اصلی و تفسیرهای آن‌ها در دسترس باشد. خلاصه‌های مکرر، به‌عنوان مثال، از هابرماس، هابیک و پوپر ... چه مشکلی را می‌تواند حل کند؛ به‌ویژه اینکه همهٔ این خلاصه‌ها کمابیش الگوی واحدی دارند و مطالب همدیگر را تکرار می‌کنند. به‌نظر من، ما به یک نهضت ترجمهٔ دیگری نیاز داریم که بتواند امکان

مردم، در حالی که اگر همین ظاهر واژهٔ دموکراسی (democracy) را به‌دقت نگاه نکنید، خواهید دید که با دو شیوهٔ حکومتی دیگر که در فلسفهٔ یونانی دربارهٔ آن‌ها بحث می‌شد، یعنی سلطنت (monarchy) و الیگارشسی (oligarchy) متفاوت است. من البته نمی‌خواهم وارد این بحث بشوم، اما به اشاره می‌گویم که صورتی از فعل archein که در دو اصطلاح اخیر آمده، به‌معنای «سالاری» است، زیرا سلطنت، در نظر یونانی‌ها، نوعی سالاری یک فرد بود و الیگارشسی سالاری یک گروه متنفذ؛ اما جزء دوم دموکراسی را از فعل kratein یونانی گرفته‌اند که بار معنایی متفاوتی دارد و به‌معنای «فرمان راندن در میان افراد آزاد و برابر» است. این بحث جزئیاتی دارد که اینجا نمی‌توان به آن وارد شد، همین قدر اشاره کردم تا نظر شما را به پیچیدگی‌ها و ظرافت‌هایی جلب کنم که پشت هر یک از این واژه‌های اندیشهٔ جدید وجود دارد و ما از آن‌ها بی‌خبریم. این اشاره البته تنها به ظاهر واژه مربوط می‌شد و بدیهی است که توضیح لغوی دموکراسی تنها نقطهٔ آغاز این بحث است. این آشفتگی معنایی در مورد بسیاری از مفاهیم اندیشهٔ جدید وجود دارد. پرسش اساسی این است که خاستگاه این آشفتگی معنایی کجاست؟ این پرسش البته مشکل‌تر از آن است که اینجا

دانش سنت‌مداران و
محافظه‌کاران ایرانی
در قلمرو مسائل
اجتماعی بسیار اندک
و در اقتصاد هیچ بود.
در سیاست نیز هرگز از
سلطنت طلبی عجایب یا
قدرت طلبی شیفتگان
قدرت متوسط‌الاحوال
فراتر نرفت

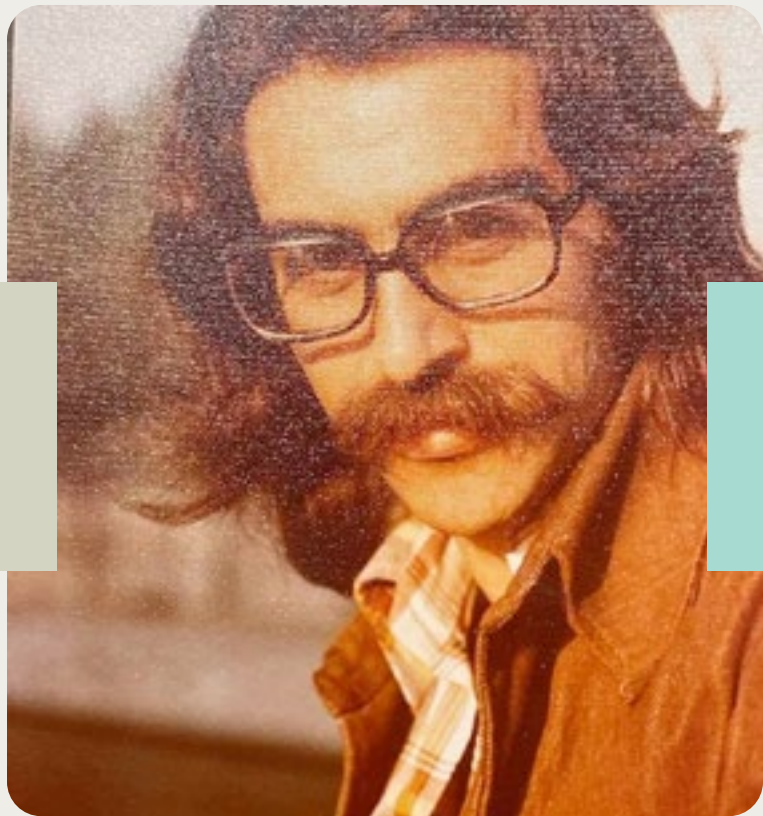


به یک مورد از خاستگاه‌های این آشوب ذهنی اشاره می‌کنم. من اخیراً کتابی دیدم از شخصی که گویا در یکی از دانشگاه‌ها درس می‌دهد. کتاب او با عنوان «اندیشه‌های سیاسی در غرب»، منتشر شده است. استادی که اندیشه‌ی سیاسی در غرب درس می‌دهد، هیچ زبان خارجی نمی‌داند. همه‌ی منابع فارسی است. در کل کتاب یک جمله‌ی بامعنا نمی‌شود پیدا کرد. هر پاراگرافی از یکی از منابع معدود کتاب برگرفته و به هم چسبانده شده که در مواردی متعارض و متناقض نیز هستند. این کتاب نه تنها توهین به علم که توهین به شعور دانشجو نیز هست. بدیهی است که به لحاظ تولید علم ما به نوعی در دوره‌ی گذار یا بهتر بگوییم در برزخ میان علم و جهل به سر می‌بریم و هنوز توان این را پیدا نکرده‌ایم که مباحث جدی اندیشه‌ی جدید را درست بفهمیم، اما تا کنون در موارد بسیاری در خلاف جهت راهی که باید برویم، گام برداشته‌ایم. خاستگاه بسیاری از این آشفتگی‌های معنایی در همین پریشان‌گویی‌های به ظاهر عالمانه هست.

با توجّه به این نکته، آیا می‌توان در صدر مشروطیت یعنی به عبارتی از نخستین رویارویی‌های ایرانیان با مدرنیته چنین گفتمانی را با چهره‌های شاخص آن سراغ گرفت؟

جنبش مشروطه‌خواهی جنبشی در عمل بود و شاید با مسامحه‌ای بتوان گفت در قلمرو نظر کمابیش فاقد مبنای استوار. بدیهی است روشنفکران سهمی در فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی داشتند، اما زمانی که جنبش در عمل آغاز شد، مبنای نظری این جنبش، بحث‌های اهل نظر نبود. پدران مشروطیت ایران تصویری از تحوّلی پیدا کرده بودند که در عمل به تدوین نظام حقوقی جدید ایران و حکومت قانون منجر شد، اما با مقایسه‌ای می‌توان گفت که به‌خلاف انقلاب فرانسه که مبتنی بر دیدگاهی نظری بود، مشروطیت ایران جنبشی در عمل بود که می‌بایست نظریه‌ی آن تدوین می‌شد. من اشاره‌ی کوتاهی به این مطلب می‌کنم. فهم این مطلب می‌تواند برخی وجوه تاریخ روشنفکری ایران را روشن کند. به نظر من، حادثه‌ی مهم در قلمرو نظر اتفاق نیفتاد، بلکه در عملی بود که پدران مشروطیت در عمل تصویری از آن پیدا کرده بودند، اما قادر نبودند بیان نظری آن را عرضه کنند. مهم‌ترین حادثه‌ی تاریخی آغاز دوران جدید ایران در قلمرو نظر ابتر بود. مهم‌ترین خاستگاه آشفتگی معنایی در همین شکاف میان نظر و عمل قرار دارد. مفاهیمی که روشنفکری پیش از پیروزی مشروطیت با آن‌ها تحولات را می‌فهمید، در جریان مشروطیت چندان کاربردی پیدا نکرد و با پیروزی مشروطیت نیز تدوین مفاهیمی که می‌بایست این تحول

ترجمه‌ی متن‌های اساسی و تفسیرهای مهم آن‌ها را فراهم آورد. باید شرایطی را فراهم آورد که انتقال مفاهیم و به‌ویژه مبنای نظری بحث‌های جدید امکان‌پذیر شود. سطح ترجمه‌های موجود، که بیشتر برای عامه‌ی کتاب‌خوان تهیه شده‌اند و البته کتاب‌هایی که برای تدریس در دانشگاه منتشر می‌شوند، از محدوده‌ی تکرار کلیاتی که می‌دانیم فراتر نمی‌روند. به‌عنوان مثال، با همه‌ی نیرویی که از نزدیک به سی سال پیش برای ترجمه‌ی تاریخ فلسفه‌ی کاپلستون صرف شده، به نظر نمی‌رسد که هیچ بحث فلسفی جدید روشن شده باشد. کاپلستون راهبی سخت متوسط‌الاحوال بود، با اطلاعاتی درباره‌ی همه‌ی دوره‌های تاریخ فلسفه در غرب، اما متفکّر در همه‌ی زمینه‌ها.



شاید، به‌جز الهیات توماس قدیس که مشرب دینی او به شمار می‌آمد، تقریباً همه‌ی فصل‌های آن تاریخ فلسفه فاقد اهمیت است. البته در کشورهای انگلیسی زبان این کتاب منبع درسی است، اما در کشوری که خیلی از استادان هنوز به‌جای درس دادن، مطالبی را از روی کتاب می‌خوانند، تدریس برخی از مجلّات آن، که بسیار هم بد ترجمه شده‌اند، مضر و گمراه‌کننده است. من تصوّر نمی‌کنم که بتوان از بحث سنّت و مدرنیته، که حدود و ثغور آن هم روشن نیست، به‌عنوان حلال همه‌ی مشکلات استفاده کرد. دانشگاه ما نه تنها به وظیفه‌ی تولید دانش خود عمل نکرده و نمی‌کند، بلکه در مواردی عکس آن نیز عمل کرده است.



در جنبش مشروطه‌خواهی سهیم می‌داند، به این اعتبار بود که می‌خواست سلطنت را با نظام سنت هماهنگ و سازگار کند. آخوند خراسانی و همفکران او متوجه بودند که چنین فکری، خلاف‌آمد عادات است و حفظ نظام سنت در چهارچوب سلطنت مستقل عملی نیست. برای حفظ نظام سنت باید آن را در مناسبات جدیدی وارد کرد. بنابراین هیچ‌یک از این دو گروه انقلابی نبودند، اما تلقی آنان از سنت متفاوت بود و در چگونگی حفظ سنت اختلاف‌های اساسی داشتند. این را هم بگویم که طرفداران آخوند خراسانی شیخ را محافظه‌کار نمی‌دانستند، بلکه برعکس بر آن بودند که شیخ عامل ارتجاع داخلی و اشغالگر خارجی است و آب به آسیاب آن‌ها می‌ریزد. هر انقلابی - به‌ویژه انقلاب‌های محافظه‌کارانه - محافظه‌کاران خود را به وجود می‌آورد. وانگهی، بدیهی است که هر جنبش اجتماعی - سیاسی برای اینکه بتواند به اهداف اصلاحی خود برسد، باید در جایی توقف کند، اما همه نیروهایی که سهمی از انقلاب دارند، به‌درستی نمی‌توانند زمان مناسب برای توقف را تشخیص دهند. بیشتر

تاریخی با توجه به آن‌ها فهمیده می‌شد، امکان‌پذیر نشد. طرح این بحث، که در واقع باید مقدمه‌ای بر تدوین یک تاریخ نقادانه روشنفکری ایران باشد، مقدمه‌ای بر خروج از آشفتگی معنایی خواهد بود. سبب اینکه امروزه مرزهای محافظه‌کاری و سنت‌مداری، تجددخواهی و سنت‌گرایی و... مخدوش است، جز این نیست که نسبت تاریخ روشنفکری با تحولات تاریخی ایران روشن نیست. این دوگانگی جریان‌های روشنفکری و تحولات تاریخی موجب شده است که جریان‌های فکری - حتی ایدئولوژیکی - مرتبط با تحولات تاریخی به وجود نیاید. از دیدگاه بحث اجتماعی-سیاسی می‌توان گفت که مرزبندی طبقات اجتماعی ایران هنوز روشن نشده، منافع درازمدت این طبقات به برنامه احزاب سیاسی تبدیل نشده و جریان‌های روشنفکری منسجمی شکل پیدا نکرده که بتواند دیدگاه‌های احزاب سیاسی را به‌صورت مدونی بیان کند و...

آیا چهره‌هایی چون شیخ فضل‌الله نوری، آخوند خراسانی و نایینی را که همه به سنت توجه و ارجاع دارند، می‌توان در عداد محافظه‌کاران به حساب آورد؟ توجه داریم که همه این افراد در خواست تحول جامعه ایرانی از استبداد به مشروطه توافق دارند. اختلاف آن‌ها در کجاست؟ به چه اعتبار شیخ فضل‌الله نوری را محافظه‌کار می‌دانند؟ اگرچه همین مسئله درباره محافظه‌کاری پس از انقلاب هم صادق است. برای مثال به چه اعتبار افرادی که زمانی به «انقلاب» باور داشتند، امروزه در عداد محافظه‌کاران قلمداد می‌شوند؟

مهم‌ترین خاستگاه آشنگی معنایی در همین شکاف میان نظر و عمل قرار دارد. مفاهیمی که روشنفکری پیش از پیروزی مشروطیت با آن‌ها تحولات را می‌فهمید، در جریان مشروطیت چندان کاربردی پیدا نکرد و با پیروزی مشروطیت نیز تدوین مفاهیمی که می‌بایست این تحول تاریخی با توجه به آن‌ها فهمیده می‌شد، امکان‌پذیر نشد

انقلاب‌هایی که به اهداف خود نمی‌رسند یا با هزینه‌های بسیار می‌رسند، به‌سبب همین عدم تشخیص موقع مناسب است. یکی از نمونه‌های بارز این نوع انقلاب‌ها، انقلاب فرانسه بود که در آن بسیار زود جدالی میان «انقلابیان انقلابی» و «انقلابیان محافظه‌کار» آغاز شد و چون راه‌حل مناسبی پیدا نشد، انقلاب بسیار طولانی شد و مردم فرانسه هزینه هنگفتی پرداختند.

وقتی به آرای محافظه‌کاران غربی نگاه می‌کنیم، در مجموع می‌توان یک دیسپلین فلسفی، اقتصادی و اجتماعی-سیاسی خاصی را سراغ گرفت. آیا چنین دیسپلینی در محافظه‌کاری ایرانی قابل‌بازایی و شناخت است؟

تردیدی نیست که ایدئولوژی‌های سیاسی غربی مبتنی بر دستگاه‌های منظم اندیشه جدید هستند و البته با جریان‌های اجتماعی-سیاسی مرتبط بوده‌اند. همان‌طور که گفتیم، حتی سنت‌مداری ایرانی ریزه‌خوار الگوی اروپایی آن است. من از این حیث گفتیم که مفاهیم غربی را در مورد ایران نمی‌توان

در اوج جنبش مشروطه‌خواهی دو تلقی از سنت در میان طرفداران نظام سنت‌قدمایی پیدا شد. به یک اعتبار همه کسانی که شما اسم می‌برید، در زمره محافظه‌کاران بودند، یعنی نمی‌خواستند با انقلابی نظام سنت‌قدمایی را از میان بردارند؛ اما آن گروه دو تلقی متفاوت از چگونگی حفظ آن نظام داشتند. در حالی که آخوند خراسانی و همفکران او - به درجات متفاوت - تصور می‌کردند نظام سنت را باید از طریق یک تغییر حفظ کرد، شیخ فضل‌الله نوری بر آن بود که سیل تغییر اگر راه بیفتد، می‌تواند به انقلابی در همه عرصه‌ها منجر شود. در آغاز جنبش، مرحوم نوری مانند گروه نخست گمان می‌برد که حفظ همه سنت با برخی تغییرات امکان‌پذیر خواهد شد، اما در جریان جنبش او متوجه این نکته شد که حفظ سنت در چهارچوب این تغییرات امکان‌پذیر نیست. تغییر را آغازی هست، ولی انجام نیست. محافظه‌کاری او در این بود که می‌خواست سنت را در محدوده سنت اصلاح کند. اینکه در لایحه‌های خود از زاویه حضرت‌العظیم به کرات می‌گفت که ضد انقلاب نیست و او خود را بیش از دیگران



وارد کرد که خاستگاه فکری سنت‌مداری در معنای دقیق آن همان سنت‌مداری اروپایی است. جریان هیدگری را نمی‌توان با سنت‌مداری رسمی اشتباه کرد که نصر متولی آن است. همان‌طور که اشاره کردم، فردید، به‌عنوان آغازگر جریان هیدگری‌ها، نظر خوبی نسبت به امثال رنه‌گنون، و البته نصر، نداشت. کربن در فلسفه جدی‌تر از آن بود که نسبتی با این خرده‌نویسندگان متوسط اروپایی داشته باشد. به نظر من، امثال نصر تا جایی که توانستند از نوشته‌های او در جهت اهداف خود بهره‌برداری کردند. از آن گروه کمتر کسی بود که بتواند یک متن فلسفی دوره اسلامی را بخواند. کربن راه را باز کرده بود. کسانی نوشته‌های او را می‌خواندند و خلاصه مطالب او را به‌عنوان تفکرات خودشان تحویل می‌دادند که من به یک مورد آن اشاره کردم.

در ارتباط با نسبت میان محافظه‌کاری و سنت، گفت‌مان محافظه‌کاری در غرب چه مواجهه‌ای با سنت داشت؟ آیا آن‌ها ضد مدرن بوده‌اند یعنی خواهان بازگشت به سنت یا احیای آن در تقابل با مدرنیته بودند؟

هر محافظه‌کاری نوعی رویارویی با سنت است، اما مشکل، تعریف سنت و تلقی هر جریان‌ی از آن است. در اروپا محافظه‌کاری مانند دومستر، که به او اشاره کردم، سنت را در معنای کاتولیکی-سلطنتی آن می‌فهمید و می‌خواست سلطنت مسیح‌پناه را دوباره برقرار کند. این محافظه‌کاران تصوّر

می‌کردند که سستی گرفتن مرجعیت پاپ رم موجب تضعیف وحدت اروپای مسیحی شده است که انقلاب فرانسه و توطئه صهیونی-ماسونی اوج آن بود. به‌نظر این گروه، کوشش برای بازگشت سلطنت، استقرار مجدد سنت یا تجدید سنت نیز بود. تلقی کربن از سنت متفاوت بود. او بیش از اینکه سنت‌مدار باشد، نقاد بیراهه‌های تجدّد، به‌ویژه توتالیتاریسم بود. او جنبه‌های معنوی اسلام، به‌ویژه قرائت غیر شریعت‌مدار آن را که به‌نظر او حکمت معنوی شیعه نمونه بارز آن بود، در مخالفت با آنچه او *légalitarisme* اهل سنت و جماعت می‌نامید، درمانی برای دردهای تجدّد می‌دانست. البته، اشاره می‌کنم که کربن این اشکال عمده را داشت که تصوّر روشنی از ایدئولوژیک شدن اسلام پیدا نکرد. دیدگاه هیدگر درباره سنت پیچیده‌تر از آن است که بتوان در این گفت‌وگو به آن اشاره کرد، اما هوادار ایرانی او این نسبت پیچیده با سنت را به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی به توطئه صهیونی-ماسونی تقلیل داد و آن را تا حد نوعی سیاست‌بازی از سر باز یچه پایین آورد.

به کار گرفت که اعتقاد دارم ما حتی در سنت‌مداری نیز مقلد غربی‌ها هستیم. نوشته‌های رئیس سنت‌مداران ما، سید حسین نصر، در مورد اسلام و به‌ویژه فیلسوفان ایرانی فاقد اعتبار است. برای مثال می‌توانید به کتاب «سه حکیم مسلمان» مراجعه کنید که خلاصه‌ای بسیار متوسط از نوشته‌های هانری کربن است. دانش سنت‌مداران و محافظه‌کاران ایرانی در قلمرو مسائل اجتماعی بسیار اندک و در اقتصاد هیچ بود. در سیاست نیز هرگز از سلطنت‌طلبی عجایز یا قدرت‌طلبی شیفتگان قدرت متوسط‌الاحوال فراتر نرفت.

محافظه‌کاری ایرانی از آغاز تحت‌تأثیر کدام جریان محافظه‌کاری مدرن قرار داشت؟

این نکته را باید از بحث مانهایم به یاد داشته باشیم که محافظه‌کاری از نمودهای دنیای جدید است. من از این حیث سنت‌مداران ایرانی را محافظه‌کار می‌نامم که به هر حال در جامعه ایران قشرهای سنت‌گرای وسیعی وجود دارد که وابسته به جریان‌های اجتماعی-سیاسی و فکری سنتی هستند.

این دوگانگی جریان‌های روشنفکری و تحولات تاریخی موجب شده است که جریان‌های فکری - حتی ایدئولوژیکی - مرتبط با تحولات تاریخی به وجود نیاید. از دیدگاه بحث اجتماعی-سیاسی می‌توان گفت که مرزبندی طبقات اجتماعی ایران هنوز روشن نشده، منافع درازمدت این طبقات به برنامه احزاب سیاسی تبدیل نشده و جریان‌های روشنفکری منسجمی شکل پیدا نکرده که بتواند دیدگاه‌های احزاب سیاسی را به صورت مدوئی بیان کنند و...

این سنت‌گرایان سنتی را نباید با محافظه‌کاری سنت‌مداران جدید اشتباه کرد. دو گروه شناخته‌شده محافظه‌کاری - در قلمرو بحث‌های نظری - در ایران نظری به دیدگاه‌های هیدگر در آلمان، کربن در فرانسه و سنت‌مداران اروپایی داشتند که رنه‌گنون در رأس آنان قرار داشت.

اشاره کردید که دیدگاه‌های هیدگری، کربن و سنت‌مداران اروپایی سه آبخور فکری مهم محافظه‌کاری در ایران محسوب می‌شوند. آیا اشاره شما به قبل از انقلاب است یا امروزه را هم در نظر دارید؟ و دیگر آنکه آیا می‌توان گفت که آرای این فیلسوفان و مکاتب فکری، فلسفه منسجمی از محافظه‌کاری در ایران پدید آورده است؟

سنت‌مداری پس از انقلاب یک جریان فکری جدید است و به‌نوعی واکنش به بحرانی است که از دهه‌ای پیش ایجاد شده است. به‌احتمال بسیار، آبخورهای جریان‌های سنت‌مداری جدید نیز همین نویسندگان هستند. اما این قید را نیز باید



دانشوری ایرانی، از بسیاری جهات دیانت اسلامی را با توجّه به این عنصر ایرانی‌شهری مورد تفسیر قرار داده‌اند. برای اینکه سوء تفاهمی پیش نیاید، اجازه بدهید مثالی بزنم. در همه منابع معتبر سده‌های نخستین دوره اسلامی از بنیادگذار شاهنشاهی ساسانی، اردشیر بابکان، نقل کرده‌اند که در عهدنامه معروف خود گفته بوده است: «دین و ملک دو همزادند». این توأمان بودن دین و دولت یکی از مهم‌ترین عناصر اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری است، اما نویسندگان سیاسی و تاریخ‌نویسان ایرانی - حتی بسیاری از شریعت‌نامه‌نویسان - در کتاب‌های خود آن را

به این نکته نیز به اجمال باید اشاره کنم که هم فردید و هم نصر - و البته هواداران آنان - در سیاست، مردمانی سخت‌عامی بودند. من در واپسین سال‌های عمر فردید، سه چهار جلسه با او در خانه‌اش صحبت کردم. به نظر آمد که اگرچه در شعار دادن چابک است، اما هیچ اثر مهم سیاسی را نخوانده یا اگر خوانده نفهمیده است. دیگران نیز همین‌طور، به سبب همین بی‌دانشی، آنجا که سیاست را در سخن آمیخته‌اند، به خطا رفته‌اند و آنگاه که در سیاست وارد شده‌اند، اژدهای افسرده سیاست آنان را بلعیده است... به نظر حساب سنت‌مداری و محافظه‌کاری اروپایی را باید از روایت وطنی آن جدا کرد. اگرچه من بحث‌های آنان را به‌طور کلی بی‌ربط می‌دانم، اما تصوّر می‌کنم که آنان توانسته‌اند نظرها را به برخی از ناهنجاری‌های ناشی از تجدّد جلب کنند. اما از بحث‌های آنان، در ایران، جز آشوب ذهنی نتیجه‌ای به بار نیامده است.

بر این قیاس در ایران چه نوع مواجهه‌ای با سنت را می‌توان محافظه‌کاری قلمداد کرد؟

نخست باید دید سنت را به چه معنایی می‌توان به کار برد؟ به نظر من در بحث‌های ما سنت بیشتر به‌عنوان مفهومی جامعه‌شناختی به کار برده می‌شود. در این صورت کسی را می‌توان محافظه‌کار خواند که با تغییر هنجارهای اجتماعی موافقت نداشته باشد. به این معنا بخش‌های بزرگی از جامعه سنتی ایران را باید محافظه‌کار خواند. اما این وضع، به‌ویژه از دهه‌های پیش، در حال تغییر است، و به نظر من با سرعتی شتاب‌آلود. چنان‌که اشاره کردم، ما نه‌ایم این نوع محافظه‌کاری را سنت‌گرایی می‌نامد و محافظه‌کاری را در توضیح مناسبات متفاوتی به کار می‌گیرد. این محافظه‌کاری در همه جامعه‌های سنتی امری طبیعی است و گمان نمی‌کنم ایران بیش از دیگر جامعه‌های مشابه محافظه‌کار باشد و اگر دگرگونی‌های دهه اخیر را ملاک قرار دهیم من خواهم گفت که بخش‌های وسیعی از جامعه ایران با شتاب از وضع سنتی خود خارج می‌شود. من سنت را در معنای متفاوتی نیز به کار می‌برم و تصوّر می‌کنم که آنچه در ایران می‌تواند موضوع بحث قرار گیرد، همین مفهوم پیچیده است. سنت در این کاربرد دیگر، در حوزه تمدنی ایران، عبارت است از مجموعه مآثورات که در آغاز دوره اسلامی از منابع متنوع و متفاوت فرهنگی اخذ شده و به‌صورت ترکیبی فراهم آمده است. در کتاب «مکتب تبریز» توضیح داده‌ام که در ایران، برخلاف دیگر کشورهای اسلامی، مآثورات دوره «جاهلی»، یعنی پیش از اسلام، که من آن را اندیشه ایرانی‌شهری می‌خوانم، نه‌تنها بخش مهمی از نظام سنت است، بلکه در نظام



Karl Hanuheim

به‌عنوان مبنای تفسیر دین و دولت در اسلام اخذ کرده‌اند. این تلقی پیچیده از سنت در ایران تا برقراری مشروطیت، که به هر حال ایران وارد دوران جدید تاریخ خود شد، نظامی را ایجاد کرده بود که من آن را نظام سنت قدمایی می‌خوانم. اینک، مسئله - یا بهتر بگویم مشکل - این است که نسبت ما با این نظام سنت را چگونه می‌توان توضیح داد. بدیهی است که عامه ایرانیان تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، سنتی یا سنت‌گرا بوده‌اند، اما از دهه‌های پیش از مشروطیت،



دست کم، در حوزه‌هایی، این نظام از درجه اعتبار ساقط بوده است. رویارویی گروه‌های مختلف ایرانی با این نظام سنت قدمایی به شیوه‌های گوناگونی صورت گرفته است.

ترجمه می‌کنم، ربطی به اصطلاح سنت‌گرایی مانهایم ندارد. این سنت‌مداری بیشتر پیوندهایی با محافظه‌کاری به معنای مانهایمی دارد، زیرا اگرچه به ظاهر جریانی فلسفی-دینی است، اما با جریان‌های محافظه‌کاری سیاسی نیز پیوندهایی دارد. امروزه، جز در مورد کشورهای نادری، مانند کره شمالی، اصطلاح توتالیتر را نباید به کار برد، اگرچه این کشور نیز چیزی از نوع بسیار خشن استبدادهای شرقی است. در ایران، محافظه‌کاری جنبشی سیاسی-اجتماعی است. سنت‌گرایی نیز بیشتر مذهب مختار طبقات اجتماعی سنتی است که به ضرورت محافظه‌کار نیستند، اما سنت‌مداری جریانی در حوزه اندیشه است که پیش از انقلاب با جریان‌های دست راستی و محافظه‌کار پیوند داشت، اما به نظر می‌رسد که صورت جدیدی به خود می‌گیرد و بعید نیست که با ژرف‌تر شدن بحران فکری-معنوی بتواند گروه‌هایی از نخبگان را جذب کند.

شما در بخشی از گفت‌وگوی حاضر به «انقلاب محافظه‌کارانه» در ایران در ارتباط با فردید اشاره کردید، مقصودتان از این تعبیر چیست؟

فردید موضعی پیچیده داشت. زمانی که پس از انقلاب او را دیدم بر اثر انقلاب آدم دیگری شده بود، ادعای انقلابی‌گری که به نظر من از سرشت آنارشستی او ناشی می‌شد. نخستین سال‌های انقلاب، انقلابی در او ایجاد کرده بود. در سال‌های چهل او به هر حال زیر سلطهٔ امثال یحیی مهدوی و نصر قرار داشت که گروه فلسفه و دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران را مثال تیول آبا و اجدادی خود می‌دانستند و اداره می‌کردند.

همان‌طور که اشاره کردم اصطلاح «محافظه‌کاری انقلابی» را برخی در مورد جنبش فاشیستی آلمان به کار برده‌اند و منظور از آن جنبشی بود که می‌خواست از طریق انقلاب نظم کهن را دوباره مستقر کند. در آمریکا این اصطلاح در معنای متفاوت دیگری به کار می‌رود که موضوع بحث من نیست، اما تصوّر می‌کنم که می‌توان موضع مبهم فردید را کمابیش با این اصطلاح توضیح داد. فردید، به‌ویژه پس از انقلاب، وجهه‌ای انقلابی پیدا کرده بود، اما او به دنبال بر هم زدن نظم دنیای جدید، یعنی نظم صهیونی-ماسونی، بود. این اصطلاح را شاید بتوان به‌عنوان وجه تمایز فردید با سنت‌مدارانی مانند سید حسین نصر به کار برد.

امروزه در ایران، عده‌ای مفاهیم محافظه‌کاری، سنت‌گرایی (Traditionalism)، سنت‌مداری، بنیادگرایی و توتالیتراریسم را با یکدیگر خلط می‌کنند به نظر شما آیا می‌توان مابین این مفاهیم قائل به تفکیک شد؟

بله! هر یک از این مفاهیم مضمون خاص و میدان معنایی ویژه خود را دارد. توتالیتراریسم یک جنبش اجتماعی و یک نظام فکری است که در معنای دقیق آن تنها به آلمان هیتلری و روسیهٔ استالینی قابل اطلاق است. در ایران، هر گونه تمامیت‌خواهی را - که ظاهراً معادل واژه لاتینی گرفته‌اند - توتالیتراریسم می‌دانند که درست نیست. توتالیتراریسم جنبشی انقلابی است و کوشش می‌کند با از میان برداشتن استقلال جامعهٔ مدنی، سیطرهٔ دولت تمام‌عیار را در همهٔ عرصه‌های حیات فردی و جمعی برقرار کند. می‌دانید که توتالیتراریسم را از ترکیب der totale Staat آلمانی گرفته‌اند که نظریه‌پرداز آلمانی حقوق عمومی، کارل اشمیت، در نخستین دهه‌های سده بیستم به کار برده بود. جامعه‌شناس معاصر آلمانی، کارل مانهایم، اصطلاح محافظه‌کاری یا Konservatismus را در تعارض آن با سنت‌گرایی یا Traditionalismus به‌عنوان جنبش فکری دهه‌های نخستین سده بیستم در آلمان تحلیل کرده است که به ناسیونال-سوسیالیسم آلمانی منجر شد. البته، محافظه‌کاری همیشه این معنا را ندارد. این اصطلاح را بیشتر برای توصیف گروه‌هایی به کار می‌برند که با انقلاب در مناسبات اجتماعی و سیاسی مخالف بودند. در این کاربرد اخیر، محافظه‌کاری به ضرورت با جریان‌های فاشیستی ارتباط ندارد. این تعبیر در توضیح مانهایم از خاستگاه‌های جنبش توتالیتر در آلمان اهمیت دارد و نمی‌توان آن را در مورد دیگری به کار برد. مانهایم محافظه‌کاری را در تعارض آن با سنت‌گرایی به کار می‌برد و منظور او این است که سنت‌گرایی میلی طبیعی در انسان است که می‌خواهد بخش‌هایی از نظام سنت‌ها را حفظ کند. اما اصطلاح Traditionalism در تداول اخیر که من به سنت‌مداری

فردید موضعی پیچیده

داشت. زمانی که

پس از انقلاب او را

دیدم بر اثر انقلاب

آدم دیگری شده بود،

ادعای انقلابی‌گری

داشت که به نظر من

از سرشت آنارشستی او

ناشی می‌شد. نخستین

سال‌های انقلاب،

انقلابی در او ایجاد

کرده بود. در سال‌های

چهل او به هر حال

زیر سلطهٔ امثال یحیی

مهدوی و نصر قرار

داشت که گروه فلسفه

و دانشکدهٔ ادبیات

دانشگاه تهران را مثال

تیول آبا و اجدادی

خود می‌دانستند و اداره

می‌کردند.



می‌کرد با «هیدگر در راهم»، به‌نظر من چندان جدی نیامد. سرنوشت فردید به‌نوعی تکرار ماجرابی بود که بر هیدگر در دوره ریاست دانشگاه فرایبورگ و پس از خطابه معروف ۱۹۳۳ گذشته بود. هر دو، در عالم نظر، غیر سیاسی بودند، یا بهتر بگوییم، سیاست نمی‌دانستند، اما سخت شیفته قدرت بودند. می‌خواستند قدرت را با الزامات فلسفه خود هماهنگ کنند. موضع هیدگر در قبال قدرت، پیچیده و شرایط تاریخی نیز متفاوت بود، اما به‌نظر من فردید به‌خاطر رگه‌های آنارشیستی فکر و رفتار خود نمی‌توانست در هیچ نظام سیاسی جایی داشته باشد. او به‌دلایل تجددخواهانه انقلابی نبود، بلکه دارای رگه‌های آنارشیستی انقلابی بود، نظر به گذشته‌ای داشت که تصوّر می‌کرد در آینده تکرار خواهد شد. البته، آن گذشته برساخته فلسفه هیدگری او بود و این آینده نیز چیزی بود از سنخ همان گذشته. شاید بد نباشد به این نکته نیز اشاره کنم که او از سنت‌مدارانی مثل سید حسین نصر به‌شدت بدش می‌آمد. البته، این اصطلاح هنوز به این صورت کنونی در ایران رواج نداشت، اما به هر حال نصر در دانشگاه حضور داشت. شاید، بتوان گفت که او فکر سنت‌مدارانی مثل نصر را مندرج در تحت متافیزیک - در معنای هیدگری - از نوع بد آن می‌دانست. وانگهی، به‌نظر فردید، نصر، که در زندگی اجتماعی موفق‌تر از فردید بود، استادی متوسط‌الاحوال بود، که البته در این مورد حق با فردید بود. فردید به ریاست و قدرت بی‌علاقه نبود، اما صاحبان قدرت را دوست نمی‌داشت. از سنخ رایزنان صاحبان قدرت بود تا بی‌آنکه دامنه‌اش آلوده قدرت شود، فکر انقلاب معنوی خود را پیش ببرند؛ امر محالی که از ساده‌لوحی و بی‌اطلاعی آنان از سرشت قدرت ناشی می‌شود.

بر این مبنا، آیا گفتمان «حکمت خالده» ی دکتر نصر در سال‌های اخیر به‌مدد گفتمان

محافظه‌کاری آمده‌است؟

مفهوم «حکمت خالده» که نصر به‌غلط آن را با «جاویدان خرد» مسکویه‌رازی یکی دانسته، اساسی‌ترین مفهوم سنت‌مداری و جوهر آن است. من در جای دیگری توضیح داده‌ام که به‌احتمال بسیار، نصر به‌درستی مسکویه را نمی‌شناخته و عنوان کتاب او را به‌غلط تفسیر کرده است. بحث مسکویه هیچ ربطی به نظرات

وقتی به آرای فردید مراجعه می‌کنیم، در آن‌ها گونه‌ای تلقی انقلابی می‌بینیم. از این حیث شاید او انقلابی‌ای بود که در تقابل با ارزش‌های موجود سر از گونه‌ای انقلابی‌گری در آورد. بر این اساس چگونه می‌توان او را محافظه‌کار دانست؟

من با توجه به این موضع مبهم فردید بود که گفتم او را «انقلابی محافظه‌کار» بنامیم. او از این حیث انقلابی، در معنای جدید آن، نبود که نمی‌خواست با انقلاب نظم نویی ایجاد کند.

انقلابی‌گری او ناظر بر گذشته بود. او می‌خواست طرح نوی تجدّد را بر هم بزند. این هم بگوییم که صحبت من در این باره از محدوده طرح بحث فراتر نمی‌رود.

با این احوال آیا می‌توان گفتمان فردیدی را به‌عنوان یکی از آبشخورهای فکری محافظه‌کاری ایرانی قلمداد کرد؟

احمد فردید موجودی پیچیده‌تر از آن بود که بتوان به‌آسانی در یک طبقه‌بندی ساده جا داد. خود فردید خودش را به یک معنا «انقلابی» می‌دانست به این معنا که می‌خواست وضع موجود تفکر را بر هم بزند که او به‌تبع هیدگر آن را متافیزیک می‌نامید. من بیشتر او را در سال‌های چهل شمسی شناختم، که در درس‌هایش حضور پیدا می‌کردم. فردید آن سال‌ها به‌نظر من محافظه‌کاری انقلابی بود، یعنی در قلمرو اندیشه، فردی انقلابی به شمار می‌آمد، اما او این انقلاب در قلمرو اندیشه را عین تجدّد نمی‌دانست. فردید در این مباحث نظری تلقی خاصی از هیدگر داشت که پایان دوران متافیزیک را که در غرب با افلاطون آغاز شد، نوعی بازگشت به فلسفه پیش سقراطی می‌دانست. این نوع از محافظه‌کاری انقلابی با نفی مفهوم پیشرفت، که از ویژگی‌های اندیشه تجدّد است، اگر بتوان گفت، انقلاب را عین برقراری نظم جدید کهن می‌داند.

از زمانی که در سال ۶۳ به ایران برگشتم، همان‌طور که اشاره کردم، دوباره چند بار فردید را دیدم، اما به‌نظر من آن انسجام پیشین را از دست داده بود. یا به هر حال من نتوانستم حرف او را بفهمم و بیشتر از آن جدی بگیرم. پیش‌تر، زمانی که به‌قول خودش با هیدگر در راه بود، من او را با نوعی ارجاع به هیدگر می‌فهمیدم، اما در دهه شصت، او که همچنان تکرار

مسکویه تلقی متفاوتی

از سنت داشت که

امروزه می‌توان، وجهه

نظر او را «لیبرال»

خواند. «حکمت

خالده» یا «جاویدان

خرد» مسکویه،

به‌گونه‌ای که او در

آغاز کتابی با همین

عنوان گفته است، برای

باز کردن افق‌های

فرزانی بود، در حالی

که هدف «حکمت

خالده»ی سنت‌مداران

بستن افق‌هاست.

از باب حسن ختام و

برای انبساط خاطر

یادآوری می‌کنم که

شعار یکی از احزاب

موجود، عرفان،

عدالت، آزادی است!

آیا گسسته خردی نیست

که حزب سیاسی برای

عرفان‌پیکار سیاسی

کند و بعد چه؟



گفتمانی منسجم سخن به میان آورد؟ و چه آینده‌ای برای آن در تحولات آتی ایران تصوّر می‌کنید؟

به نظر من نه در حوزه فکری و نه در قلمرو عمل اجتماعی-سیاسی، البته به دو دلیل متفاوت، هنوز گفتار منسجم محافظه‌کاری در ایران تدوین نشده است. در قلمرو اجتماعی-سیاسی تا زمانی که وضع طبقاتی جامعه ایران روشن نشده باشد، و به‌طریق اولی تا زمانی که طبقات اجتماعی و صاحبان منافع و کسانی که ارزش‌های کمابیش واحدی دارند، نتوانند به‌صورت حزب‌های جدید تشکّل پیدا کنند، بدیهی است که محافظه‌کاری بیان نظری منسجمی پیدا نخواهد کرد. تردیدی نیست که این امر تنها به محافظه‌کاری مربوط نمی‌شود. به هر حال ایدئولوژی‌های اجتماعی و سیاسی، در کشورهایی نظیر ایران که ایدئولوژی‌های سیاسی-اجتماعی مبتنی بر نظام‌های جدید فکری نیستند، تا زمانی که طبقات و حزب‌های آن‌ها تشکّل نشده باشد، صورت مدوّنی پیدا نمی‌کنند. در این مورد نیز وضع ما را نباید با اروپا قیاس کرد. در اروپا ایدئولوژی‌ها از اندیشه جدید ناشی می‌شدند، در حالی که در

سنت‌مداران نداشت. مسکویه تلقی متفاوتی از سنت داشت که امروزه می‌توان، وجهه نظر او را «لیبرال» خواند. «حکمت خالده» یا «جاویدان خرد» مسکویه، به‌گونه‌ای که او در آغاز کتابی با همین عنوان گفته است، برای باز کردن افق‌های فرزاندگی بود، در حالی که هدف «حکمت خالده»ی سنت‌مداران بستن افق‌هاست. این سنت‌مداری عین محافظه‌کاری در معنای ارتجاعی آن است. اخیراً یک انگلیسی که خود به محفل سنت‌مداران وابسته بوده، در کتابی تحقیقی با عنوان «علیه دنیای جدید» با اسناد و مدارک کافی نشان داده که سنت‌مداری اروپایی با محافل دست راستی افراطی اروپایی پیوندهای نزدیکی داشته است. همین نویسنده حتی از برخی فسادهای اخلاقی سرکردگان سنت‌مداری نیز پرده برداشته است.

به نظر شما آیا محافظه‌کاری ایرانی دستاورد قابل توجهی در حوزه‌های فکری داشته است؟

به نظر من نه! حتی‌هائری کربن که خود را اشرافی می‌دانست و به تعبیری اهل باطن بود، این جریان‌ها را جدی نمی‌گرفت. او در یکی کتاب‌های خود، که من آن را به فارسی ترجمه کرده‌ام، از این جریان‌ها به‌عنوان «باطن‌گرایی‌های دروغین» یا «باطنی‌بازی» یاد کرده است که به‌نظر من حق با اوست. همین انجمن فلسفه ایران از دهه‌ها پیش کانون این نوع باطن‌بازی‌ها بوده است. اگر از متن‌هایی که پیش از انقلاب چاپ کرده‌اند، صرف نظر کنیم، می‌توان گفت هیچ اثر تحقیقی

مهمی از آن انجمن صادر نشده است - البته منظورم از اعضای است که به گروه معنویت‌چیان تعلق دارند. نوشته‌های خود نصر - منظورم کتاب‌های اولیه او درباره تاریخ علم نیست - برای عامه کتاب‌خوان آمریکایی نوشته شده است. می‌توان برای نمونه به تاریخ فلسفه اسلامی که زیر نظر او نوشته شده مراجعه کرد. مجموعه مقالاتی است فاقد هرگونه انسجام. ضابطه انتخاب و اهمیت و مقام اهل نظر نیز به هیچ وجه روشن نیست. شمار صفحات فصلی که به عین‌القضات اختصاص یافته، از شمار صفحاتی که به بزرگ‌ترین فیلسوف دوره اختصاص یافته بیشتر است. چرا؟ معلوم نیست. ظاهراً نویسنده آن فصل، کتاب مفصلی درباره عین‌القضات نوشته بوده و خلاصه‌ای مفصل از آن را در آن کتاب آورده. فلسفه‌دانی نصر در همین حدهاست که عین‌القضات را به مرتبه بزرگ‌ترین فیلسوف دوره اسلامی ارتقا داده است.

جناب دکتر طباطبایی، در پایان این گفت‌وگو بفرمایید که آیا با همه این تفصیلات، می‌توان از محافظه‌کاری ایرانی به‌عنوان

توتالیتاریسم یک جنبش اجتماعی و یک نظام فکری است که در معنای دقیق آن تنها به آلمان هیتلری و روسیه استالینی قابل اطلاق است. در ایران، هر گونه تمامیت خواهی را - که ظاهراً معادل واژه لاتینی گرفته‌اند - توتالیتاریسم می‌دانند که درست نیست

ایران ایدئولوژی‌ها ابزار پیکار سیاسی و بی‌ارتباط با نظام‌های اندیشه جدیدند. در قلمرو نظر، وضع متفاوت است. اندیشه جدید، به‌رغم کوشش‌های دویست ساله ایرانیان برای برقرار کردن نسبتی با آن، هنوز امر عدمی در این کشور است. هنوز عدد منابع مهم و اساسی اندیشه جدید که ترجمه فارسی قابل قبولی از آن‌ها در دست است، از شمار انگشتان دو دست بیشتر نیست. نزدیک به دویست سال است که دانشجو به خارج اعزام شده، اما تا کنون دویست دانشمند در علوم انسانی و اجتماعی به وجود نیامده است. بازده هفتاد هشتاد سال دانشگاه در علوم انسانی و اجتماعی نیز وضع مشابهی دارد. از این همه حزب‌هایی که از مشروطیت تا کنون به وجود آمده‌اند، یک بیانییه ده صفحه‌ای که سر و تهی داشته باشد صادر نشده است. از باب حسن ختام و برای انبساط خاطر یادآوری می‌کنم که شعار یکی از احزاب موجود، عرفان، عدالت، آزادی است! آیا گسسته‌خردی نیست که حزب سیاسی برای عرفان پیکار سیاسی کند و بعد چه؟





بخش چهارم
محافظه‌کاری

قسمت سوم: مردان اندیشه



ادموند برک؛ پدر محافظه‌کاری

دیوید پی. شاکرمن
مترجم: سیروان کوران

ادموند برک، بیش از هر چیز، به دلیل نگارش کتابی ضدانقلابی، تأملاتی درباره انقلاب در فرانسه، مورد توجه قرار گرفت و در یادها مانده است؛ کتابی که در ۱۷۹۰ منتشر شد و نقطه عزیمت تحولاتی بسیاری در مقام اندیشه و عمل سیاسی گردید. عموماً کتاب برک را بیان نظر کلاسیک محافظه کارانه هم در دفاع از سنت‌ها و هم در دفاع از چارچوب نهادی یک جامعه سلسله‌مراتبی می‌دانند. برک، در کتاب تأملات به اقامه دلیل می‌پردازد که نهادها و کارکردهای قانونی مرسوم، آزادی‌های موروثی، نهاد سلطنت پابرجا، کلیسای مستقر و آریستوکراسی صاحب امتیاز، همگی برای شکوفایی جامعه و مدنیت به‌قاعده و سامان یافته لازم و ضروری هستند. او بیان می‌کند «در انگلستان ما از خداوند می‌ترسیم؛ با ترس آمیخته با احترام به پادشاهان نگاه می‌کنیم؛ به پارلمان‌ها نگاهی همدلانه داریم؛ در برابر قضاات احساس تکلیف می‌کنیم؛ روحانیون را محترم شمرده و تکریم می‌کنیم و به اشراف احترام می‌گذاریم». از نظر برک، این احساسات «طبیعی» بودند و با ویژگی‌های زندگی اجتماعی وفق داشتند، طریقه و روشی که شاخصه و موجد ارتباط و اخلاق بود که آن‌ها نیز به‌نوبه خود، هم پژواک‌دهنده و هم رونق‌دهنده آن حکمت باستانی بودند که بریتانیا را جامعه‌ای فخیم و کبیر می‌کرد. در نظر برک، این احساسات و این طریقه همان چیزهایی بودند که انقلابیون فرانسوی در صدد طرد و تفکیر آن بودند. علاوه بر این، برک عنوان می‌کند که «همه چیزهای خوبی» که این طریقه منتقل می‌کند، مبتنی بر دو اصل است. یکی، روحیه نجیب‌زادگی و جنتمنی و دیگری روحیه دینی. به باور وی، این دو اصل، اصولی هستند که انقلابیون حاضر به پذیرش آن‌ها نیستند. او مشاهده می‌کرد که انقلاب فرانسو و مدافعان این انقلاب، چه در فرانسه و چه در انگلستان، به‌نحوی خطرناک و نامعقول و بی‌شرمانه‌ای این اصول، دستاوردها و تعهدات را تهدید می‌کنند. او دل‌مشغول و نگرانی زاید‌الوصفی داشت که نکند انقلابیون

که آن‌ها را ژاکوبین‌ها خطاب می‌کرد، این امکان را داشته باشند تا بنیادهای جامعه فرانسوی را ویران کنند و سپس به صدور انقلاب خویش به دیگر نقاط اروپا برآیند و در آخر، آن را از کانال مانس عبور داده و به بریتانیا برسانند. این واکنش وی به انقلاب فرانسه و تکرار مؤگد چنین واکنشی در هفت سال آخر عمرش، باعث گردیده است که در بسیاری از نقاط جهان به‌عنوان نیا و بنیان‌گذار محافظه‌کاری مدرن به رسمیت شناخته شود. اما برک در جایگاه تصویر تمام‌نمای محافظه‌کاری به‌نحو حیرت‌انگیزی پیچیده و حتی تا حدودی معماگونه است. او عضو حزب توری یعنی حزب محافظه‌کار عصر خودش نبود بلکه از اعضای کلیدی حزب ویگ‌ها بود که حزبی با گرایشات لیبرالی بود و با حزب توری مخالفت می‌کرد. اگرچه در اکثر پژوهش‌ها درباره محافظه‌کاری از او به‌عنوان «آبای بنیان‌گذار محافظه‌کاری» یاد می‌گردد، اما یکی از متأخرترین زندگی‌نامه‌نویسان و مدافعان برک، او را «لیبرال و تک‌نگرا» توصیف می‌کند. نیز، یکی از متفکران سرآمد محافظه‌کاری در آمریکا و از ستایش‌گران بزرگ برک معتقد است که برک محافظه‌کار در ضمن برک لیبرال هم بود. چنان‌که در مراسم بزرگداشت دوستمین سالگرد مرگ او، نه‌تنها محافظه‌کاران بلکه لیبرال‌ها نیز زبان به ستایش او گشودند و حتی یکی از مدافعان سرسخت حزب کارگر جدید به تحسین و ستایش او پرداخت. در اوایل قرن بیستم، حتی مورخ چپ‌گرای اندیشه سیاسی یعنی هارولد لاسکی، قلم بر تأیید میراث برک می‌چرخاند و در این زمینه نکته‌ها نگاشت. با وجود این، نظریه‌پردازان محافظه‌کار، سوسیالیست و لیبرال‌انقلابی را هم بر او داشته‌اند. چرا که او گفته‌های مختلف و متفاوتی داشته و اندیشمندان و پژوهشگران نیز برداشت‌های مختلف و متفاوتی از سخنان او کرده‌اند البته جای تردیدی نیست که او در تمام طول عمر بر این باور بود که دیدگاه‌هایش منسجم و فاقد تناقض و ناسازگاری بوده و با این نگرش به اصولش پایبند بود و بر مواضع

حزب پارلمانی ویگ صحنه می‌گذاشت؛ حزبی که در اواسط دهه ۱۷۶۰ بدان پیوست. او کتاب درخواست ویگ‌های جدید از ویگ‌های قدیم را که یک سال پس از کتاب تأملات در انقلاب در فرانسه منتشر شد، به‌طور کلی با این قصد و نیت به تصنیف درآورد که انسجام نظرش خویش را نشان داده و بر آن تأکید ورزد. با این حال، بسیاری از مفسران او، چه آنان که لب به تحسین وی می‌کشایند و چه منتقدانش در طول سال‌ها گرفتار دو مشکل بوده‌اند و آن مشخص کردن ویژگی‌های اصلی ویگیسم برک و معین نمودن بنیان‌های اندیشه سیاسی وی است. نظریه‌پردازان سیاسی در طول سال‌ها کوشش کرده‌اند تا به واکاوی اجزای اندیشه برک بپردازند اما معاصرانش او را کاملاً یک سیاست‌ورز و سیاست‌مدار

بسیاری از مفسران او، چه آنان که لب به تحسین وی می‌کشایند و چه منتقدانش در طول سال‌ها گرفتار دو مشکل بوده‌اند و آن مشخص کردن ویژگی‌های اصلی ویگیسم برک و معین نمودن بنیان‌های اندیشه سیاسی وی است

حزبی می‌دانستند. او عمدتاً با پشتیبانی لرد راکینگام^۱ که رهبر جناحی از حزب ویگ بود و مدت کوتاهی هم نخست‌وزیر شد، وارد سیاست بریتانیایی و مجلس شد. برک در مقام سخنگوی ویگ‌های راکینگامی، غالباً با طیف گسترده و متنوعی از سیاست‌های داخلی و خارجی که یا دربار پیش می‌نهاد، یا رهبران توری که به دربار نزدیک بودند پیش می‌نهادند، به مخالفت بر می‌خاست. او مدافع نقش تازه احزاب و مشروعیت آن‌ها در سیاست بریتانیا بود و با سیاست‌های رسمی انگلستان در قبال کاتولیک‌های ایرلند، هندوستان و آمریکا سرسازش نداشت. در دهه ۱۷۷۰ از اقوال و نظرات کسانی حمایت

سخنرانی‌ها یا مکتوبات روزنامه‌نگاران، خطیبان سیاسی، دراماتیس‌ها و واعظان و ناصحان می‌باشد. در نتیجه، عده‌ای از انتساب نوعی فلسفه به برک پرهیز دارند و در عوض تمرکزشان بر مهارت‌های او در سخنوری و نقش سیاسی است. مکتوبات فلسفی او، یعنی آن دسته از نوشته‌هایش که عامدانه و آگاهانه به قصد فلسفه‌پردازی قلمی شده‌اند، مربوط به کوشش‌های فکری اولیه او هستند.

عنوان یکی از این نوشته‌ها با چنین واژگانی شروع می‌شود: «جستاری فلسفی». ولی با این‌همه، او در بقیه عمر خویش، در صد پاسخ به مسائل سیاسی انضمامی به محض رخ دادنشان بود و در برابر هرگونه وسوسه‌ای برای نگارش رساله‌ای درباره ماهیت و سرشت سیاست مقاومت می‌ورزید و مکرراً هم تأکید می‌کرد که هرگونه تلاش برای به کار بستن جستاری فلسفی در زمینه سیاست بسیار خطرناک و نابجاست. از نظر او این کار به معنای از ریشه برکندن درختی بود که باید به حال خود واگذاشته می‌شد تا شکوفه کند و به بار بنشیند. این کار برک که در کنار استفاده از استعارات، تمثیل‌ها و دلایل منطقی، انذار می‌دهد که از روی آوردن به فلسفه به‌هنگام بحث از مسائل عملی خودداری کنیم، باعث می‌گردد جایگاه و معنای نظریه در رویکرد



خود او به سیاست را دشوار بتوان مشخص کرده و ارج نهاد. در طول چند دهه گذشته ارزیابی‌های تازه و مهم متعددی از برک انتشار یافته است که در تمامی آن‌ها تلاشی در جهت توضیح «برک‌های» متفاوت یا تفاسیر متفاوت از برک صورت گرفته است. برخی از این ارزیابی‌های تازه در نوشته‌ها و اعمال برک، جنبه‌ای پنهان سرکوب‌شده و مکتوم را فرض گرفته یا استنباط کرده‌اند. این استنباط‌ها در احساسات و موضع‌گیری‌های او به واکاوی و غوررسی تمایلات متضاد یا کشمکش‌ها می‌پردازند به امید اینکه بتوانند اندیشه او را به‌نحو جامع‌تر و کامل‌تری توضیح داده و تشریح کنند. پژوهشگران و نویسندگان دیگری از جمله در بازتفسیرهای مهم سی.

برک در مقام متفکری که جداً درگیر سیاست بود و بعضاً در زندگی عمومی نیز تأثیر زیادی از خود به‌جا گذاشت، شباهت زیادی با دیگر چهره‌های مشهور و برجسته تاریخ اندیشه سیاسی غرب دارد. با این‌همه، او برخلاف این چهره‌ها، احتمالاً به‌استثنای ماکیاولی و مارکس که با هر دو نیز در بسیاری مسایل تقابل جدی داشت، اصلاً و ابداً نمی‌پذیرفت فلسفه توانایی آن را دارد که نقشی مؤثر در فهم بهتر از سیاست داشته باشد. علاوه بر این، او که حزب‌گرا، منتقد آتشین و سیاست‌ورز بود، به‌جانب نوعی از سخنرانی و سبکی در نوشتار روی آورد که شباهتی با شیوه فیلسوفانه یا نظریه‌پردازانه ندارد و اتفاقاً بر عکس، بسیار مشابه به

کرد که با سیاست رسمی دولت مبارزه می‌کردند و در همان زمان، همدلی خویش را با منافع و مطالبات آمریکای شورشی ابراز کرد. معاصران برک با توجه به همه این جهد و تلاش‌های او، وی را فردی رفرمیست و مدافع تغییر می‌دانستند. موزخان و مفسران بعدی هم عموماً با این نظر موافق بودند و برک پیش از کتاب تأملات را «لیبرالی» در عصر خودش به شمار می‌آوردند، اگرچه در آن زمان هنوز اصطلاحات «لیبرال» و «محافظه‌کار» برای توصیف احزاب یا سیاست‌ها متداول نشده بود. اما بعد از آن نوبت به واکنش او به انقلاب فرانسه رسید و برک از عضویت حزبی انصراف داد و شهرت سابقش به فردی رفرمیست و خواهان تغییر را از دست داد.

برک در مقام متفکری که جداً درگیر سیاست بود و بعضاً در زندگی عمومی نیز تأثیر زیادی از خود به جا گذاشت، شباهت زیادی با دیگر چهره‌های مشهور و برجسته تاریخ اندیشه سیاسی غرب دارد. با این همه، او برخلاف این چهره‌ها، احتمالاً به استثنای ماکیاولی و مارکس که با هر دو نیز در بسیاری مسایل تقابل جدی داشت، اصلاً و ابداً نمی‌پذیرفت فلسفه توانایی آن را دارد که نقشی مؤثر در فهم بهتر از سیاست داشته باشد

رخدادهای سیاسی است؛ عکس‌عمل‌هایی که به نظر می‌رسند به‌جداً با یکدیگر در تضاد و تفاوت قرار دارند. «معضل برکی» دومی که نشئت گرفته از همین چرخش‌های آشکار سیاسی و آنچه به‌نظر سوگیری‌های نظری متناقض می‌آید، شرح و تفصیل این نکته

آنچه گفته شد دربارهٔ برک متقدم صادق است، برک متأخر اما زبان به دشنام کسانی گشوده بود که در پی تغییرات اجتماعی بودند، کسانی که او آنان و رهروان فکری ایشان را «بی‌خدا و کافر و پولدار» می‌نامید و در مقابل، به دفاع همه‌جانبه از سلطنت و تمامی لوازم و ظواهر آن برخاسته بود. این چرخش عمیق که از همدلی نه با یک انقلاب، بلکه با دو انقلاب (انگلستان و آمریکا) به‌جانب محکوم کردن مستقیم انقلاب سوم گرایید، موجب شگفتی و حیرت بسیاری از معاصران برک گردید که او را در قامت رفرمیستی همراه و هم‌راستا می‌دیدند. ویلیام هزلیت چند سال پس از مرگ برک چنین نوشت که واکنش او به انقلاب فرانسه در نظر دوستان و همراهان سیاسی قدیمی‌اش به این معنا بود که او نه‌تنها تمامی نتیجه‌گیری‌های عملی خود را به کناری نهاده، بلکه جملگی اصول و پرنسیب‌هایی را هم که این نتیجه‌گیری‌ها بر آن‌ها متکی بودند ترک گفته است. بنابراین، یکی از نخستین معضلات در فهم و درک برک، توضیح و تبیین عکس‌عمل‌های وی به

بی. مک‌فرسون و کانر کروزر او براین، معتقدند آن‌چنان که گفته می‌شود تناقض‌های زیاد یا ابهامات عمده‌ای در نوشته‌های برک وجود ندارد. آن‌ها راه کارهایی را برای حل آنچه سالیان متمادی، معضلی برای فهم برک به حساب می‌آمدند پیش می‌نهند. مشکلات و چالش‌های تفسیر برک را می‌بایست هم مرتبط با مواضع سیاسی او در طول فعالیت پارلمانی و هم مربوط به سوگیری و اصول فکری او دانست.

برای بیشتر مفسران برک، همیشه این پرسش مطرح بوده است چگونه می‌توان میان سیاست «لیبرالی» که او در بخش اعظمی از عمر خویش به دفاع از آن می‌پرداخت و حمله او به انقلاب فرانسه توافق و آشتی ایجاد کرد و آیا اصلاً چنین کاری ممکن و یا درست است؟ علاوه بر این، مفسران برک در خصوص اینکه اساس و بنیان اندیشه سیاسی او چیست نیز دچار اختلاف نظر هستند تا آنجا که حتی برخی به طرح این پرسش پرداخته‌اند که اصلاً آیا او نظریه سیاسی منسجمی داشته است یا خیر.

چنین به نظر می‌آید که ما دست کم با دو برک سیاسی بسیار متفاوت روبرو هستیم. اولی، آن برکی است که در بخش اعظم زندگی خویش سخنگوی رفرمیست حزب ویگ جناح لرد را کینگام بود و دیگری آن برکی است که زره جنگجویی بسیار محافظه‌کار و چه بسا مرتجع را به تن کرده بود. برک اول نماینده حزبی است که مدافع انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸ بود و از تغییر عمده در ادارهٔ بریتانیای کبیر، تقریباً یک سده پیش از انقلاب فرانسه، پشتیبانی می‌کرد. این برک، در پی افزایش نفوذ پارلمانی قوی برای مهار و کنترل امتیازات ویژه و قدرت دربار بود و اعتقاد داشت که باید از فعالیت‌های گروه‌های اجتماعی که اخیراً قدرت و نفوذی در شهرها و روستاها به دست آورده بودند حمایت و پشتیبانی کند. همچنین این برک خواستار مصالحه با شورشیان مستعمره‌نشینان آمریکایی و مخالف رویارویی با آن‌ها بود. اما



است که او چگونه می‌توانست همچنان به دیدگاه‌های اقتصادی خود که همسو با تفکرات اقتصادی و سیاسی جدید بود، معتقد بماند و در عین حال به مناسبات و نهاد‌های کهن متعهد باشد. این مسئله یا معضل دوم مربوط به ایجاد آشتی و توافق میان لیبرالیسم

برای بیشتر مفسران برک، همیشه این پرسش مطرح بوده است چگونه می‌توان میان سیاست «لیبرالی» که او در بخش اعظمی از عمر خویش به دفاع از آن می‌پرداخت و حمله او به انقلاب فرانسه توافق و آشتی ایجاد کرد و آیا اصلاً چنین کاری ممکن و یا درست است؟

اقتصادی او - که به‌صراحت ابرازش می‌نمود - و محافظه‌کاری اجتماعی و سیاسی مؤگد وی می‌باشد. البته به‌گفته کامرون، یکی دیگر از معضلات جدی بر سر راه هر کوششی برای ایضاح نقش آثار برک این است که او سبک‌های مختلفی را که برای بیان عقاید و دیدگاه‌های خود اختیار می‌کرد و «غالباً از یک مجموعه از ملاحظات با استدلال‌های منطقی برای این یا آن حکم و گزاره به مجموعه‌ای دیگر روی می‌آورد». به‌طور مثال، هنگامی که احکام و گزاره‌های نظری او درباره ماهیت حکومت را مورد مذاقه قرار می‌دهیم، ملاحظه می‌کنیم که در یک مکتوب واحد به‌طور هم‌زمان هم مدعی می‌شود که حکومت نشئت گرفته از اراده خداوند است و هم ابراز می‌دارد که حکومت «زاده عرف و قرارداد و مصتبع حکمت بشری به‌قصد تأمین نیازها و احتیاجات انسان‌هاست».

این درست است که وقتی ما به مطالعه سخنرانی‌های او پرداخته و یا مکتوباتش را پی می‌گیریم، برایمان جای هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که وی درباره غالب موضوعاتی که به بحث و فحص می‌پرداخت، عملاً چه

موضوعی اختیار کرده و کجا ایستاده بود. اما در خصوص اینکه او چرا آن مواضع را اتخاذ می‌کرد و آن‌ها را چگونه یا بر چه چیزی استوار می‌ساخت، اختلاف نظر و بحث و جدل‌های فراوانی میان مفسران وجود دارد. آنچه فهم اندیشه برک را دشوارتر و معضلات تفسیری او را غامض‌تر می‌گرداند این است که او در واقع، اکثر سخنرانی‌ها و مکتوباتش را در مقام کنش‌گری سیاسی و برای پاسخگویی به مسائل روز تنظیم و تألیف می‌کرد و نه در جایگاه یک نظریه‌پرداز سیاسی که سودای نوشتن رساله‌ای نظری را دارد.

شکایت مدام او از متافیزیک و فقدان قابلیت به کار بستن فلسفه درباره عمل سیاسی و این واقعیت که کمابیش همه مکتوبات و سخنرانی‌های او در پارلمان متوجه مسائل و شرایط ویژه و خاص بود، کار را برای پژوهشگران برک سخت و صعب کرده‌است که در این زمینه به توافق برسند که آیا می‌توان او را یک نظریه‌پرداز علم سیاست به‌شمار آورد؟ و آیا می‌توان اندیشه‌های او را واجد انسجام و

نوعی سازگاری درونی دانست یا نه؟ از برخی جهات، چنین به نظر می‌رسد که برک آنقدری نظریه‌پردازی نکرده است که بتوان او را نظریه‌پرداز خواند اما از جهاتی دیگر، او به‌حدی درباره مسائل مختلف سخن گفته است که آثارش عرصه‌ای فراخ و کافی برای تفاسیر مختلف درباره مضامین و خصلت آثار برک فراهم می‌آورد. اما یکی از مهم‌ترین مسائل مربوطه درباره برک چرایی تفاسیر متضاد از اندیشه اوست. چنین به نظر می‌رسد که برک برای آزمودن صبر و حوصله مورخان تاریخ اندیشه سیاسی و نظریه‌پردازان بعدی که می‌کوشند به بررسی و ارزیابی عمق اندیشه‌های او پردازند، تعدادی از انتخاب‌ها و گزینه‌ها را عرضه می‌کند. برخی از محققان بر این باورند که برک تحلیل خود را بر آنچه باید انجام داد یا اینکه چه چیزهایی در سیاست‌های عمومی یا کارکردهای تاریخی ارزش حفظ کردن دارند و ما را به مقصود می‌رسانند، استوار ساخته است. بعضی دیگر نیز معتقدند که او به قانون طبیعی متوسل می‌شود؛ و باز



دهند که نصایح حکیمانه‌ای در گذشته عرضه کرده که واجد نکات آموزنده‌ی زیادی برای حال حاضر و آینده‌ی ما دارد. تفسیرهایی که متفکران موافق با رشد لیبرال دموکراسی در اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم ارائه کرده‌اند، برک را اندیشمندی مهم معرفی می‌کنند که

چنین به نظر می‌آید که ما دست کم با دو برک سیاسی بسیار متفاوت روبرو هستیم. اولی، آن برکی است که در بخش اعظم زندگی خویش سخنگوی رفرمیست حزب ویگ جناح لرد راکینگام بود و دیگری آن برکی است که زرّه‌ی جنگجویی بسیار محافظه‌کار و چه بسا مرتجع را به تن کرده بود

سهم بسزایی در رشد و توسعه‌ی سنت لیبرالی فایده‌باوری^۲ داشته است. در سال‌های دهه‌ی پنجاه و اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰، محافظه‌کاران آمریکایی توجهات را به‌جانب عنصر قانون طبیعی در آثار برک جلب کردند و با توجه به مسائل خود درباره‌ی جنگ سرد میان جهان کمونیسم و دنیای آزاد، پرداختن برک به خطرات ژاکوبینیسم را نوعی پیشگویی در باب آنچه به‌نظرشان خطرات قابل قیاس با مارکسیسم بود، قلمداد کردند. در این امر - یعنی میل وافر به یافتن پیش‌قراولانی در گذشته که مقوم یک جناح در منازعات ایدئولوژیکی و سیاسی هستند - نمی‌توان کار مفسران برک که در واقع موّرخان شخصیت‌های سیاسی و جدل‌های سیاسی هستند را استثنایی و خاص دانست. اما تفاسیر بر برک منحصر به موّرخان تاریخ اندیشه یا نظریه‌پردازان سیاسی نمانده است. اما آنچه در این میان جالب‌توجه و شگفت‌انگیز جلوه می‌کند این است که امروزه روز، فهرستی طولانی از مقالات و کتاب‌ها درباره‌ی برک مربوط به دیپارتمان «زبان انگلیسی» است و نه دیپارتمان‌های فلسفه یا

«جماعت خوک‌صفت» جلب می‌کنند و او را نمونه‌ی اعلای یک ضدانقلابی و یک متفکر ضددموکرات می‌دانند. با این حال، این امکان هست که همچون کانر کروزر او براین، خوانشی دیگر هم از او داشت که برک را شخصی می‌داند که عمیقاً نسبت به سرکوب کاتولیک‌های ایرلند و دسیسه‌های فریبکارانه‌ی کمپانی هند شرقی برآشفته بود و بنابراین می‌توان او را شخصی دانست که خود را وقف پاسداشت آزادی‌ها و سنت‌های مدنیّت در برابر تعرّض‌ها و سوءاستفاده‌ی مقامات حکومتی از قدرت کرده بود. او ستایشگرانی مدرن از قبیل او براین و استنلیس دارد که در زمینه‌ی اینکه چگونه باید اصول فلسفی‌ای را که بنیان و انگیزه‌ی واکنش‌ها و اظهارنظرهای او بود را تبیین و مشخص کرد، اختلاف نظر عمیق دارند اما عمدتاً در این نکته متفق‌القول هستند که احساسات و عقاید سیاسی او به‌نحوی درخشان متذکر خطر استبداد و اهمیّت آزادی بود. مفسران برک ناگزیر بوده‌اند هم با مشکلاتی دست و پنجه نرم کنند که در کار فهم بستر تاریخی او به‌گونه‌ای که خودش آن را فهم می‌کرد، وجود دارد و هم با مشکلاتی که ناشی از تمایل وی به استفاده از استدلال‌های ناهمگون - اگر نگوئیم متناقض - برای پشتیبانی از سیاست‌هایی بود که آن‌ها را تبلیغ می‌کرد. علاوه بر این، مفسران مختلف برک غالباً ایدئولوژی‌ها و دغدغه‌های دوره‌های مختلف تاریخی خودشان را در روایت‌هایی که از برک و دوران او دارند، انعکاس داده و داخل کرده‌اند. اینکه متن‌ها به چه صورت، «کلاسیک» یا به‌نحوی دیگر خوانده می‌شوند تا حدود زیادی نه فقط بستگی به فهم و درک آن بستر تاریخی‌ای دارد که متن‌ها در آن نوشته شده‌اند بلکه بستگی زیادی نیز به آن بستری تاریخی دارد که این متن‌ها در آن بستر خوانده می‌شوند.

موّرخان تاریخ اندیشه در کار پژوهش برک و دوره‌ی او تلاش‌های خویش را هم برای مشروعیّت بخشیدن به مواضع سیاسی جاری وارد کرده‌اند و سعی کردند وی را فردی نشان

برای گروهی دیگر، او به اعتقادات و باورهای دینی عمیق چنگ می‌زند. همچنین وی خود را در مقام نظریه‌پرداز بورژوا به نمایش می‌گذارد که مزایا و منافع و عینیت اقتصاد و سیاست جدید برایش مسلم شده است و تلاش می‌کند تا دیگران را نیز متقاعد سازد. گاهی اوقات نیز چنین به نظر می‌آید که متفکری غیرسیستماتیک است و عامدانه قصد دارد تا فردی ضدنظریه به شمار آید که بر اهمیّت پاسخگویی «عملی» به شرایط تأکید می‌ورزد. گاهی هم به نظر می‌رسد که میل دارد برای پیشبرد اندیشه‌اش به جدل و سخنوری متوسل شود و نه به استدلال‌های فلسفی. علاوه بر دغدغه‌هایی که درباره‌ی ماهیّت اندیشه‌ی برک وجود دارد، پرسش‌هایی نیز درباره‌ی جاذبه‌ی پایدار برک، نوآوری‌های منحصر به فردش در اندیشه‌ی سیاسی و مدخلیّت امروزین او مطرح است. برخی مفسران، نظیر مایکل فریمن و دان هرتسوگ، توجه ما را به اشارات تحقیرآمیز او به دموکراسی، به دکان‌داران و کاسبان و خوارداشت مردم، عموماً تحت‌عنوان



تأکید او بر مهارت‌های بزرگ و والای رهبری سیاسی آریستوکراتیک، نشان می‌دهد که او نسبت به این ادعا که عقل دارای این توانایی است که از بنیان‌های اجتماعی پرده بردارد، شک روا می‌داشت و بنابراین در خصوص پیشنهادهاتی که به‌قصد تغییرات اجتماعی و سیاسی عرضه می‌شد، محافظه‌کار بود.

مفسران بسیاری بوده‌اند که چه به‌طور مستقیم و چه غیر مستقیم، مسئله شگاکیت برک را مورد توکل و تخصص قرار داده و انتساب این صفت را به او مشکل‌ساز دانسته‌اند. چنان‌که فریمن خاطرنشان می‌کند اگر ما مفروضات متافیزیکی برک را بپذیریم، او معتقد بود که طبیعت نظمی دارد و قوانینی بر آن حاکم است که می‌توان به دریافت آن‌ها نائل آمد و از آن‌ها پیروی کرد. نیز همان‌گونه که همسر مانک عنوان می‌کند، برک عملاً دارای نوعی بیزاری از شگاکیت است که این بیزاری از دوره اولیّه آغاز گردید و در طول حیات فکری وی به‌صورت مضمونی ثابت و پابرجا باقی ماند.

همسر مانک نیز به‌مانند فریمن نشان می‌دهد که برک شگاکیت را یکی از تهدیدات و خطرهای اصلی نسبت به نظم مستقر می‌دانست.

برک: محافظه‌کار باورمند به قانون طبیعی

گفتنی است که برک را در دل سنت تاریخی محافظه‌کارانه‌ای گنجانده‌اند که از ارسطو تا آکویناس را شامل می‌شود. برخی از مفسران، نظیر استنلیس^۶، پارکین^۷، کرک^۸ و جدیداً پاپین^۹ بر این نظر هستند که قانون طبیعی، طبیعت ثابت بشری و اعتقاد به مشیت الهی، بنیان و شالوده کلی اندیشه‌های سیاسی برک است. پیروان مکتب قانون طبیعی می‌گویند برک بصیرت‌ها و بینش‌های شگرفی درباره اهمیت رهبری اخلاقی داشت و بر این باورند که اعتقاد برک به تجربه‌دوراندیشی و پرودنسی و توجه به ویژگی‌های خاص شرایط به‌عنوان خصیصه‌ها و صفات برجسته لازم برای رهبری، همگی با اتکای او به قانون طبیعی به‌عنوان

هم بنیان‌فکنی می‌شوند». هدف فرنیس، آشکارگی و انکشاف کشمکش‌ها و چیزی است که آن را «ناپایداری‌ها» در آثار برک و بستر تاریخی ایدئولوژیک او می‌خواند. مایکل فریمن یکی دیگر از مفسرانی است که عنایت ویژه‌ای به دوگانگی برک داشته است.

برک در دوره خود فردی «نوگرا» و ترقی‌خواه و به‌عبارت دیگر، لیبرال بود، از این نظر که مدافع پیشرفت علم و افزایش ثروت بود... اگر... نیوتن و آدام اسمیت «نماینده» عصر روشنگری بودند، برک «مدافع» آن بود. اما اگر نماینده آن عصر را کسی چون ولتر بدانیم، آن‌گاه برک علیه آن بود... برک انسان دو جهان بود، جهان تفاوت و انضباط و جهان تفکر آزاد و نوآوری آزادانه در کسب و کار».

به باور فریمن، نمی‌توان اصول تحوّل خواهی لیبرالی برک را با «اصول محافظه‌کارانه» آن من‌دیگرش به‌نحو تام و تمام آشتی داد. برک گاهی خط فاصل قاطعانه‌ای میان قلمرو اقتصاد و قلمرو سیاست می‌نهاد. در واقع، او هم دلی در گرو آرمان لسه‌فر داشت و هم سری در رهن دولت استوار و راسخ. به‌عبارت دیگر، برک در حوزه اقتصاد لیبرال بود و در سیاست محافظه‌کار.

برک شگاک

کرامنیک در موارد پیشینی که خشم برک را مورد توجه قرار داده بود، بدین نتیجه رهنمون می‌شود که شگاکیت، به‌ویژه در خصوص فایده عقل انتزاعی، یکی از اجزای مهم محافظه‌کاری برک در نوشته‌های اولیّه‌اش بود. کرامنیک در «دیباجه» خویش بر چاپ تجدید نظر شده اخیر نوشته‌های برک، مجدداً مدّعی می‌گردد که شگاکیت، استوارترین و مستمرترین میراث برک است.

سخن اصلی در اینجا این است که بی‌اعتمادی برک به نقش عقل در امور اجتماعی و به تعبیر کوبان^{۱۰}، طغیان او علیه قرن هجدهم، قیامی بود علیه ایمان عصر روشنگری به قدرت عقل و نقش فلسفه و نظریه. اتکای ترجیحی برک به آداب و سنن و



برک و رابطه این زیبایی‌شناسی با اندیشه سیاسی او در چندین پژوهش بعدی دیگر پی گرفته شده‌است. به‌خصوص در قرائت‌های پست‌مدرنی که تأکیدشان بر ناسازگاری‌ها و کشمکش‌ها نه‌تنها در آثار برک بلکه در فضای فکری و اجتماعی قرن هجدهم است. به‌طور مثال، تام فرنیس^۳ تفسیر خویش را بر تفسیرهای کرامنیک و نیز مک‌فرسون^۴ بنا می‌کند، ولیکن تمرکزش را بر کاوش در متون برک از خلال «زیبایی‌شناسی انقلابی» او می‌گذارد بدون آنکه در صدد رفع ناسازگاری‌ها و تناقضات برآید. او مقولات کلیدی زیبایی‌شناختی برک یعنی امر والا و امر زیبا را قدری متفاوت از کرامنیک می‌بیند. فرنیس برخلاف کرامنیک متون برک را دارای شکاف دانسته که حتی در «بنیان نهادن و ساخته‌شدن‌شان



بنیان اخلاقی سیاست همسنگ و هماهنگ بود.

بر اساس این دیدگاه، برک به دین قانون طبیعی و تاریخ اروپا اعتقاد راسخ داشت، البته نه به این دلیل که آن‌ها را نمادهایی برای سخنوری مفید و راهگشا می‌دانست بلکه به این خاطر که معتقد بود این‌ها عناصر حیاتی سازه‌هایی هستند که یک جامعه شایسته و بایسته بر پایه آن‌ها ساخته می‌شود. منطبق با نظر این دسته از مفسران، تعالیم برک به ما متذکر می‌گردد که جوامع شایسته و صاحب آبرو با این خطر مواجه بوده و هستند که هیاهو جویانی در میان شبه‌روشنفکران و ماتریالیست‌های بی‌فرهنگ قصد دارند تا جماعت «خوک‌صفت» را تحریک کنند تا از سرنگونی نظام سلطنت حمایت کنند و بدین ترتیب، سازمان این جوامع را از هم بگسلند. یکی از جدیدترین تلاش‌ها برای فرآیند آوردن روند استدلالی قانون طبیعی در تفسیر برک، از آن جوزف پاپین است. پاپین مدعی می‌شود که اگرچه برک «فلسوفی سیستماتیک و به‌طور قطع یک نظریه‌پرداز سیستماتیک نبود»، ولی به یک «متافیزیک قانون طبیعی» به‌طور ضمنی و «نهان و مخزون» باور داشت. به‌نظر پاپین، برک یک «واقع‌گرای معتدل» در سنت ارسطویی-تومیستی است. کسی مثل آکویناس به نزد پاپین و دیگر اعضای مکتب قانون طبیعی در میان مفسران برک، از اهمیت و جایگاه ویژه و حیاتی برخوردارند زیرا به اعتقاد آن‌ها این آکویناس بود که به بهترین شیوه به طرح این برهان پرداخت که آن موجود آگاهی‌بخشی که قوانین طبیعی و هر چیز ارزشمند دیگری را در اختیار ما می‌گذارد خداوند است. ایشان بر این باورند که برک بر اهمیت مشیت الهی و وجود قانون طبیعی وقوف کامل داشته است و به‌شدت از آن متأثر بوده است. با چنین برهانی، هدف پاپین «انکار سازگاری» این درک از برک با درکی از برک که او را تجربه‌گرا، فایده‌گرا، یا پراگماتیک می‌داند نیست؛ ولیکن بیان می‌کند که اطلاق صفت ضد‌متافیزیک به برک، علی‌رغم اشارات غالباً

تحقیرآمیزش به متافیزیک و متافیزیسین‌ها، اشتباه است. دشنام‌های او صرفاً معطوف به «متافیزیک کاذب» است. بنابراین، وقتی که برک می‌گوید استدلال فلسفی یا متافیزیک به‌هنگام مواجه شدن با مسائل عملی سیاسی مفید و ثمربخش نیست، مراد و مقصودش فلسفه و متافیزیک به‌طور کلی نیست، بلکه

آنچه فهم اندیشه برک را دشوارتر و معضلات تفسیری او را غامض‌تر می‌گرداند این است که او در واقع، اکثر سخنرانی‌ها و مکتوباتش را در مقام کنش‌گری سیاسی و برای پاسخگویی به مسائل روز تنظیم و تألیف می‌کرد و نه در جایگاه یک نظریه‌پرداز سیاسی که سودای نوشتن رساله‌ای نظری را دارد

آنچه در ذهن دارد فلسفه دروغین و جعلی است. پاپین این متافیزیک کاذب و دروغین را «نیپیلیسم متافیزیک» می‌نامد که نام دیگری است برای بی‌خدایی رادیکال که به اعتقاد او در بطن فهم برک از ژاکوبینسم و بیزاری‌اش از آن قرار دارد. پاپین همچنین عنوان می‌کند که وقتی «برک از متافیزیسین‌ها سخن می‌گوید عموماً فیلسوفان فرانسوی عصر روشنگری را مدنظر دارد».

با این حال، برک نظریه‌پرداز قانون طبیعی نبود و بسیاری از پژوهش‌های جدی درباره برک، نظریات مفسران مکتب قانون طبیعی را به چالش کشیده‌اند. کسانی مثل لئو اشتراوس و هاروی منسفیلد چهره‌ای از برک عرضه می‌دارند که پرسش‌برانگیز است و کنجکاوی بسیاری را برمی‌انگیزد. این افراد چنین گفته‌اند که بدون تردید داوری‌ها و فعالیت‌های سیاسی عملی برک همواره محافظه‌کارانه بوده است اما کنش‌های نظری وی با توجه به سنت پایدار اندیشه سیاسی کلاسیک به‌هیچ‌وجه محافظه‌کارانه نبوده

است. بر پایه نظر اشتراوس، نگرش برک به نظریه و رابطه آن با عمل از اساس در تقابل با نگرش ارسطو قرار دارد. به‌نظر برک، آنچه موجبات بزرگی و عظمت یک رژیم سیاسی را فراهم می‌آورد این است که چنین رژیمی در طول زمان، به‌طور خودانگیخته پرورش می‌یابد و «محصول ناخواسته علیت تصادفی» است و این نظر در جهت کاملاً خلاف اندیشه سیاسی کلاسیک است زیرا دغدغه یونانیان، امر خوب در جامعه مدنی به آن صورتی نبود که «هست» بلکه به آن صورتی بود که «باید» باشد. نظر برک درباره آنچه در جریان تکوین یک قانون اساسی درخور احترام، طبیعی است نیز خلاف نظر کلاسیک‌ها است. به‌باور او، یک نهاد سالم نظری قانون اساسی، نهادی است که در جریان یک فرایند طبیعی تکوین پیدا می‌کند و فرایند طبیعی از نظر برک فرایندی است که بدون برنامه‌ریزی و در طول زمان رخ می‌دهد؛ اما به‌نظر اشتراوس، در نظر افلاطون و ارسطو، گفتن اینکه چیزی مطابق طبیعت است به این معناست که آن چیز والاترین انتظاراتی را که در حد توانایی بشری است بر اساس ایده‌ها و ساختن آگاهانه آنچه بهترین است برآورده می‌کند و نه آن‌گونه که برک می‌گوید، به‌دلیل اینکه به‌شکلی نامحسوس رشد پیدا کرده است یا به تعبیر خود او محصول ذهن در گذر زمان است.

از منظر اشتراوسی، برک چند موضع کلیدی اتخاذ کرده است که خلاف اندیشه سیاسی کلاسیک (یونانی) است. او ضد نظریه‌پردازی بود و یونانیان چنین نبودند. در اندیشه یونانی بهترین حکومت دارای نظام‌نامه حکومتی ساخته‌شده بر تدبیر عقل بوده و نتیجه طراحی آگاهانه رهبرانی که می‌کوشیدند بهترین دستاوردهای ممکن را برای بشر به ارمغان بیاورند. برک، اما کاملاً برعکس، قانون اساسی و حکومتی را می‌ستود که محصول واکنش‌های عمدتاً طراحی‌نشده، غیرسیستماتیک و محتاطانه در طول زمان به مسائل و تحولات محلی بود. اشتراوس در ضمن یادآور اهمیت اقتصاد سیاسی برک



قانون طبیعی در رویکرد برک به شیوه عمل پذیرفتنی در سیاست بیش از پیش سخت‌تر شود. منسفیلد یادآور می‌شود آنچه را که برک، در جایگاه اندیشمندی سیاسی، در مرکز توجه قرار می‌داد و اصلی اساسی در اندیشه‌اش بود، رهبری و طبقات مردم و آن دسته از صفات‌شان بود که آن‌ها را توانا می‌ساخت تا بدون آنکه محتاج استفاده از نظریه باشند، شرایط و موقعیت‌های مختلفی را از سر بگذرانند و با شرایط گوناگون رویارو شوند. بر طبق ادعای منسفیلد، برک عوض اینکه ما را تحریک کند که از رهگذر سیاست بهترین‌ها را در جان و روح خود پرورش دهیم یا دغدغه‌مان پیگیری بهترین مسیر برای پروراندن بهترین‌ها در جان و روح‌مان باشد، تأکید می‌کند که بایستی به «فضیلت نجیب‌زادگی» تکیه کرد

و این بدان معناست که برک را نه می‌توان تومیسست نامید و نه ارسطویی. طبق نظر کسانی چون کانیف^۱ و اوگورمن^۲، برک بیش از آنکه یک اندیشمند قانون طبیعی باشد، سیاست‌مداری پراگماتیست بود. بر اساس این دیدگاه، کانیف نیز هم‌سخن با هم‌شمار مانک می‌گردد که می‌گوید اشتباه است مدعی شویم که نظریه‌پردازی برک در جهت دفاع از قانون طبیعی یا حقوق طبیعی بوده‌است، زیرا او «نه برای قانون طبیعی و نه برای حقوق طبیعی نقشی در ساختن واقعیت اخلاقی غیرقابل تقلیل زندگی سیاسی قائل نیست». از نظر اوگورمن، برک فیلسوف نیست، بلکه سیاست‌مدار ماهر و زبردستی است که به رخدادها به همان صورتی واکنش نشان می‌دهد که هر طرفدار منافع حزب ویگ در نیمه قرن هجدهم در انگلستان نشان می‌داد. کسی مثل درایر بر این باور است که برک در واقع یک عضو حزب ویگ بود، اما عضوی که به نحو معقولی سیستماتیک بوده و در کلیت مواضع و دیدگاه‌هایش به نحو چشمگیری واجد انسجام و پیوست است. درایر ادعا می‌کند که دیدگاه‌ها و مواضع ویگی برک، عمدتاً ریشه در اصول لاکی داشت. او می‌گوید که «این دغدغه‌مندی بسیار» و توجه زیاد به انگیزه‌ها و اعتقادات نظری صرفاً ادعایی و بی‌توجهی به اظهار نظرهای مستقیم و صریح برک بوده‌است که بیش از هر چیز دیگری موجبات اشتباهات و سردرگمی‌ها در پژوهش در اندیشه سیاسی برک را فراهم آورده‌است. این موضع درایر با موضع پوکاک در زمینه پرداختن به فاصله گرفتن ویگ‌ها از لاک متفاوت است، اما هر دو متفق‌القول هستند که منافع مادی و عملی مردان تازه‌به‌دوران‌رسیده و نوکیسه در تجارت هرگز از دایره توجه برک دور نمانده‌است. فیزل بر اهمیت فایده در نزد برک و ربط آن به تمرکز او بر دفاع از یک قانون اساسی خوب تأکید می‌کند. کم‌وبیش همگی نوشته‌ها و سخنرانی‌های سیاسی برک چه آن‌هایی که صریحاً ابراز شده‌اند و چه آن‌ها که به صورت تلویحی هستند، مربوط به اولویت و برتری و

می‌شود و می‌گوید پرداختن به «عشق به پول و ثروت» به‌عنوان اصلی طبیعی و معقول و «بخشی از نظم خداخواسته»، آن‌گونه که برک می‌گوید، کاملاً در تقابل با فهم و درک کلاسیک است. طبق نظر اشتراوس، اگرچه داوری‌های محافظه‌کارانه عملی برک غالباً درست و عمیق هستند، اما درک و فهم نظری و میراث او از چنین مزیتی برخوردار نیست زیرا این درک و فهم و میراث بیشتر به هگل نزدیک است تا به ارسطو و آکویناس.

به باور منسفیلد یکی از مضامین کلیشه‌ای در همه نوشته‌های عمومی و خصوصی برک، «تأکید او بر شرور اخلاقی و سیاسی است که به جهت وارد کردن نظریه به عمل سیاسی است». منسفیلد این‌گونه نظر می‌دهد که همین امر باعث می‌شود که پذیرفتن اهمیت

قانون طبیعی در رویکرد برک به شیوه عمل پذیرفتنی در سیاست بیش از پیش سخت‌تر شود. منسفیلد یادآور می‌شود آنچه را که برک، در جایگاه اندیشمندی سیاسی، در مرکز توجه قرار می‌داد و اصلی اساسی در اندیشه‌اش بود، رهبری و طبقات مردم و آن دسته از صفات‌شان بود که آن‌ها را توانا می‌ساخت تا بدون آنکه محتاج استفاده از نظریه باشند، شرایط و موقعیت‌های مختلفی را از سر بگذرانند و با شرایط گوناگون رویارو شوند. بر طبق ادعای منسفیلد، برک عوض اینکه ما را تحریک کند که از رهگذر سیاست بهترین‌ها را در جان و روح خود پرورش دهیم یا دغدغه‌مان پیگیری بهترین مسیر برای پروراندن بهترین‌ها در جان و روح‌مان باشد، تأکید می‌کند که بایستی به «فضیلت نجیب‌زادگی» تکیه کرد



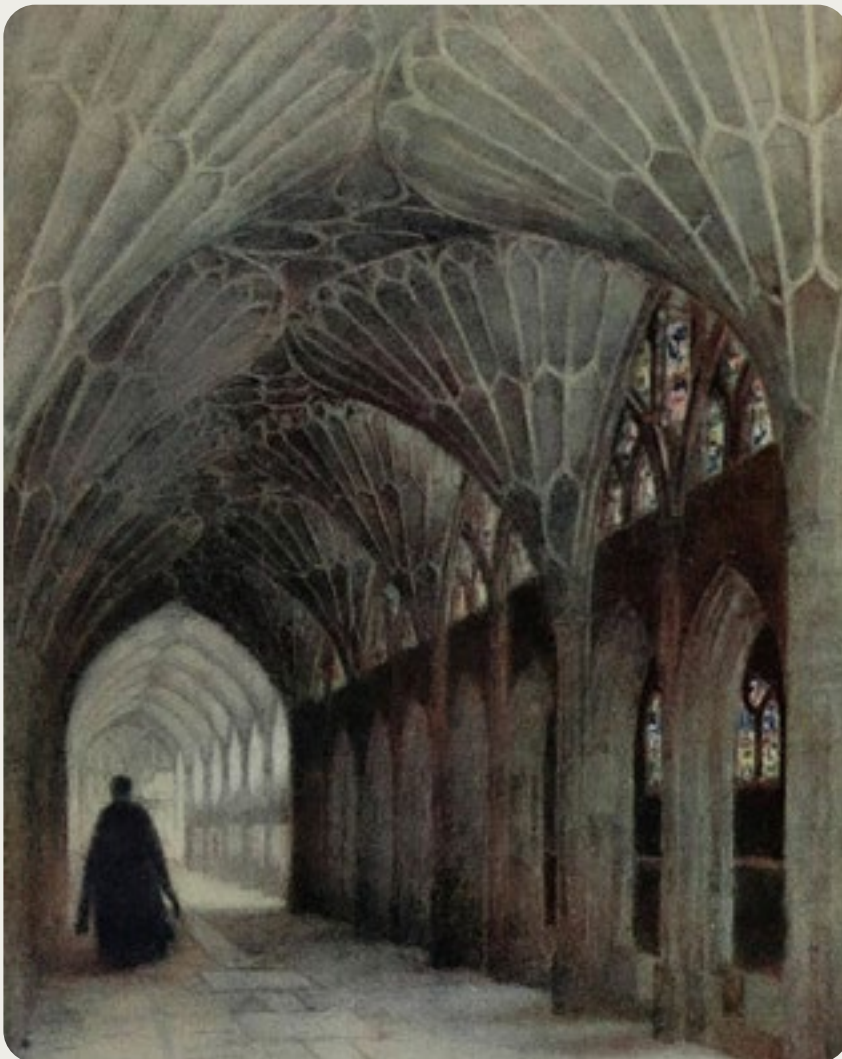
نقض‌ناپذیری قانون اساسی است و این‌گونه بود که برک استدلال‌های فایده‌گرایانه و تجویزی خود را در هم می‌تنید. فیزل از این‌نحوه انسجام نظری برک دفاع می‌کند که نشان می‌دهد او نیز مانند بسیاری از اشخاص در قرن هجدهم والاترین معیارش برای اعمال عمومی نفع اجتماعی بود که برای همه اهداف و انگیزه‌هایی که در سر داشت، آن را با حفظ دولت با اساس و قوانین اساسی انگلستان برابر می‌دانست.

آنچه رویکرد فیزل به نقش و جایگاه نفع و فایده‌در اندیشه برک را جالب‌توجه می‌کند این است که او مدعی می‌شود که برک معتقد بود قانون اساسی و جامعه‌ای که او برایش ارزش فراوانی قائل بود، «توجه‌شان در تصویب الهی» است و اینکه برک به تفوق و برتری تجارت شهری جدید اعتقاد داشت. بنابراین، برک آنچه از نظر اجتماعی مفید می‌نمود را با اندیشه‌های قانون طبیعی و جامعه‌بازاری در حال رشد در هم ادغام می‌کرد. با برگرفتن چنین موضعی او یک «محافظه‌کار بی‌تناقض» بود.

دینویدی^{۱۲} یکی از موجه‌ترین و ظریف‌ترین تفاسیر جدید در خصوص اهمیت فایده و نفع در ساختمان اندیشه برک را ارائه کرده است. در نظر دینویدی «تفسیری که فایده را دارای اهمیت حیاتی می‌داند، بایستی نه‌تنها خود را با ارجاعات برک به حقوق طبیعی سازگار کند بلکه باید توسل برک در موارد متعدّد به قانون طبیعی را نیز از نظر دور ندارد». دینویدی مدعی است که برک «آشکارا معتقد بود که قواعد عدالت و قانون طبیعی تقریباً همیشه لازم و ملزوم بافایده بوده و با آن تطابق دارد». دینویدی نیز همچون بسیاری دیگر از کسانی که معتقد بودند برک ارزش سیاست‌ها را عموماً از رهگذر نفع و فایده آن‌ها مورد امعان نظر قرار داده و می‌سنجید، او را «اندیشمندی غیرسیستماتیک» می‌داند که قطع‌یقین در مواردی به معیارها و ملاک‌های دیگری توسل می‌جست. از نظرگاه دینویدی، چون دلایلی متقن در دست است که معتقد

باشیم برک کمابیش همواره قانون طبیعی و فایده را واجد هم‌پوشانی می‌دانست، برای دفاع از اینکه فایده، اصل حاکم بر اندیشه برک بود، اظهار می‌دارد که «لازم است نشان دهیم که او تنها آن دسته قوانینی را الزام‌آور می‌شمرد که با فایده تلازم و تطبیق داشتند». دینویدی به نقل قطعات بسیاری از برک می‌پردازد که برای دفاع از نظریه حیاتی هستند. یکی از روشن‌ترین نوشته‌ها که برای طرفداران قانون طبیعی بیش از همه دردسرافرین است، قطعه‌ای است در نوشتار «درخواست ویگ‌های جدید از ویگ‌های قدیم». در این اثر که شاید فلسفی‌ترین بیان و دفاع برک از موضعی است که در رساله تأملات گرفته بود، وی مدعی می‌شود که «بر هیچ‌چیز کلی که شامل حال همگان شود، در هیچ موضوع اخلاقی یا سیاسی نمی‌توان عقلاً

صحه گذاشت». دینویدی همچنین نقلی از نامه برک به یک همکار فرانسوی می‌آورد که مربوط به همین زمان است. در این نامه برک اذعان می‌کند که تعصبی نسبت به پادشاهان ندارد و پشتیبانی او از پادشاهان تنها بستگی به «فایده عملکرد آنان دارد». دینویدی در نوشته‌های متعدّد دیگری هم به جملاتی از برک برخورده است که می‌گوید «دستگاه‌های حکمرانی قدیمی با نتیجه عمل خویش محک خورده و مورد قضاوت قرار می‌گیرند» و «هیچ مسئله اخلاقی را هرگز نمی‌توان مسئله‌ای انتزاعی دانست... درست دانستن هر عملی از نظر سیاسی بستگی به... نتیجه آن دارد». بنابر نگرش دینویدی، از شواهد و قرائن چنین بر می‌آید که به‌طور قطع «عنصر نفع و فایده نقشی به‌مراتب اساسی‌تر از قانون طبیعی را اندیشه سیاسی برک داشت و قانون طبیعی را



نمی‌توان به‌درستی بنیان فلسفهٔ سیاسی برک به حساب آورد».

اقتصاددان سیاسی

سی.بی. مک فرسون در ۱۹۸۰ به طرح بحثی دقیق و موجز و نیرومند پرداخت که آکنده از شواهد متنی بود و نشان داد که برک نیز از بسیاری از مفروضات و استدلال‌های اقتصاد سیاسی جدید که حاصل تأملات آدام اسمیت و لیبرالیسم اقتصادی قرن هجدهم بود، آگاهی داشته است و هم با آن‌ها متفق‌النظر بوده است. برک سرمایه‌داری کشاورزی رو به توسعه و نیز برآمدن نگرش کارسالارانهٔ تجاری در انگلستان قرن هجدهم را می‌پذیرفت و هر دو را پژواک قوانین تجاری ای می‌دانست که نیازمند عدم مداخلهٔ دولت است. ولی مک فرسون تأکید می‌کند که آنچه در دفاع برک از لسه فر و اصول اقتصادی بورژوازی چشمگیر است، این است که او این اصول را با مشیت الهی و قانون طبیعی همراه می‌کرد. از این جهت بود که او منافع بورژوازی و اندیشه‌های روشنگری اسکاتلندی را امری عرفی و رایج و انگاره‌های درخور تحسین زندگی مدنی می‌دانست. رویکرد مک فرسون کوششی است برای توضیح این نکته که چگونه برک می‌توانست «فلسفه‌با فان، اقتصاددانان، محاسبه‌گران» و «آدم‌های پولدار و ثروتمند» را به باد انتقاد بگیرد و آنان را در جایی از تأملات در فرانسه، انسان‌هایی مخرب بنامد و در جایی دیگر به ستودن سرمایه‌داران زمین‌دار بپردازد و تنها چند سال پس از آن با نظری موافق از «انسان‌های پولدار و ثروتمند» سخن بگوید و از آزمندی و «عشق به پول و ثروت» آنان به‌عنوان علت اصلی شکوفایی در همهٔ کشورها یاد کند.

مک فرسون بیان می‌کند که در نظر برک، افراد پولدار و ثروتمند مخالف حکومت که در فرانسه تأثیرگذار بودند از جنس آن دسته نجیب‌زادگانی نبودند که در بریتانیا در کنار اشراف پرورش یافته بودند، بلکه یک مشت خرده‌بورژوا بودند که نمی‌شد برای حفظ

دارایی و مالکیت تثبیت‌شده و مستقر به آنان اعتماد کرد. طبق نظر مک فرسون، اگر قرار است از ارتباط میان اقتصاد سیاسی لیبرالی برک و پشتیبانی محافظه‌کارانهٔ او از سلوک و نهادهای نظم قدیم درک درستی به دست آوریم، لازم است بدانیم در نظر برک انباشت بقاعدهٔ ثروت و مشروعیت آن مستلزم این بود

از برخی جهات، چنین به نظر می‌رسد که برک آنقدری نظریه‌پردازی نکرده است که بتوان او را نظریه‌پرداز خواند اما از جهاتی دیگر، او به حدی دربارهٔ مسائل مختلف سخن گفته است که آثارش عرصه‌ای فراخ و کافی برای تفاسیر مختلف دربارهٔ مضامین و خصلت آثار برک فراهم می‌آورد

که طبقهٔ حاکم از آریستوکرات‌ها، زمین‌داران و مردان جدید تجارت‌التفاتی نسبت به اهمیت واداشتن مردم معمولی به پذیرش جایگاه پایین‌ترشان در اقتصاد، سیاست و کلاً اجتماع حاصل کرده باشند. مک فرسون اضافه می‌کند این درست است که برک بسیار وام‌دار لاک بود، اما نه تنها سبک و سیاق وی با او تفاوت داشت، بلکه به لحاظ درون‌مایه و محتوا نیز در تفاوتی اساسی با لاک تعریف می‌گردد؛ بنابراین، به‌عنوان مثال، فلسفهٔ سیاسی لاک بر حقوق طبیعی استوار بود، حال آنکه فلسفهٔ سیاسی برک «مبتنی بر تکالیف تعیین‌شده از سوی خداوند برای اشخاصی بود که برای اطاعت زاده شده‌اند». مک فرسون مدعی است که هیچ تناقض واقعی میان دفاع برک از «نظم سلسله‌مراتبی» و «لیبرالیسم بازار» وجود ندارد زیرا برک مشاهده می‌کرد که «نظم سنتی او عملاً بدل به نظم سرمایه‌دارانه شده است». این بدین معناست که برک متفکری بری از تناقض بود که پویش‌های نظری و سیاسی وی بازتابی از درک و فهم او نسبت

به پیوند مبارک جامعهٔ آریستوکراتیک سنتی با اقتصاد بازار سرمایه‌دارانهٔ جدید روبرو شد در انگلستان بود. رسالهٔ تأملات، در واقع کوششی بود برای متقاعد کردن طبقهٔ حاکم در انگلستان که انقلاب فرانسه «تهدیدی فوری برای کل روش زندگی آنان یعنی برای دارایی و مالکیت‌شان است». البته نظر مک فرسون این نیست که برک صرفاً به این دلیل به دفاع از جامعهٔ سلسله‌مراتبی پرداخته و به قانون طبیعی و دین ارجاع می‌داد که آن‌ها را تکیه‌گاه سرمایه‌داری می‌دانست، بلکه به نظر مک فرسون، برک معتقد بود که سرمایه‌داری به آن جامعهٔ سلسله‌مراتبی قانون طبیعی و دین احتیاج دارد و توأمان به هر دو باور داشت. اکنون تقریباً همهٔ پژوهشگران جدی برک به اهمیت پژوهش مک فرسون اذعان دارند، خاصه به تأکید او بر نقش بنیادینی که مالکیت و دارایی در اندیشهٔ برک دارد. هرچند همان‌گونه که مشاهده کردیم عناصر و عوامل دیگری نیز در کارند که عده‌ای آن‌ها را برای برک بنیادی دانسته‌اند. جالب اینجاست که تعدادی از نظریه‌پردازان سیاسی که دیدگاه‌های فلسفی و ایدئولوژیکی بسیار متفاوتی دارند، به نظرگاهی بسیار نزدیک به نظرگاه مک فرسون به برک رسیده‌اند. پوکاک که در مرحله‌ای از پژوهش‌های خویش حقوق عرفی و انگاره‌های قانون اساسی باستانی را به‌عنوان نکات کلیدی برای فهم برک، در کانون توجه قرار داده بود، در آخرین نوشته‌های خود چنین ابراز کرده است که با وجود تفاوت‌هایی که با مک فرسون در موضوعات تفسیری دارد با این نگاه او موافق است که برک از نظمی «آریستوکراتیک و تجاری» حمایت می‌کند. کانون نیز که یکی از پژوهشگران برجسته و ممتازان مکتبی است که برک را در چارچوب قانون طبیعی تفسیر می‌کند، بر این یافتهٔ مک فرسون صحه می‌گذارد که در نگاه برک، اقتصاد سیاسی انگلستان نه‌تنها خود را با جامعهٔ سنتی وفق می‌داد، بلکه ویژگی‌های این دو جهان نه‌تنها هم‌پوشان بودند بلکه هر دو یکی و هم‌سان شده بودند. آن‌طور که



کانوان عنوان می‌کند، برک به دنبال آن بود تا به صیانت و حفظ نظمی سنتی بپردازد که در عین حال به نظم اقتصاد بازار هم تبدیل شده بود».

اتکای ترجیحی برک به آداب و سنن و تأکید او بر مهارت‌های بزرگ و والای رهبری سیاسی آریستوکراتیک، نشان می‌دهد که او نسبت به این ادعا که عقل دارای این توانایی است که از بنیان‌های اجتماعی پرده بردارد، شک روا می‌داشت و بنابراین در خصوص پیشنهادهایی که به قصد تغییرات اجتماعی و سیاسی عرضه می‌شد، محافظه‌کار بود

کانوان بر این نکته تأکید می‌کند که از نظر برک، مالکیت و دارایی سد دفاعی جامعه منظم و نیکو و مدنی است که زعامت و هدایتش به کف افراد صاحب‌بینش و دوراندیش است. کانوان می‌گوید نتیجه این است که برک حکومتی پدرسالارانه را ترجیح می‌داد که حکومت طبقه صاحب‌دارایی و نجیب‌زادگی بود؛ کسانی که داشته‌ها و پشتوانه‌هایشان به‌حدی گسترده و خودشان به اندازه‌ای فضیلت‌مند بودند که از خودخواهی عوامانه آن‌هایی که قدرت را به خاطر شهرت و ثروت می‌خواهند درامان باشند.

کانوان یادآور می‌شود که او و دیگر پژوهش‌گران تا مدت‌ها درگیر و دل‌مشغول این مسئله بوده‌اند که آیا می‌توان نظریه اقتصادی برک که شباهت بسیاری به نظریه آدم اسمیت داشت را احتمالاً با اندیشه سیاسی او آشتی داد یا نه.

لیبرال مخالف استبداد و معاضد سوءاستفاده از اقتدار

تحقیقات اخیر او بر این تلاش سترگی است از برای جان‌بخشی دوباره به خوانشی لیبرالی از

برک لیبرال. این کوشش تازه او بر این با «مقدمه» او بر نسخه‌ای از تأملات هم‌خوانی‌هایی دارد اما در عین حال، تفاوت‌های عمده‌ای هم به لحاظ تأکیدات در آن‌ها وجود دارد. او بر این در مقدمه‌ای که در ۱۹۶۸ نوشته بود، «چپ‌ها» را به مطالعه و خواندن برک توصیه می‌کرد، زیرا او دشمن بسیار خوش‌فکری است که کمک می‌کند بفهمیم چگونه مرتجعین می‌توانند به پایه تأملات بیندیشند و در ضمن می‌توان از واکنش‌های سیاسی عملی و شهودی و پیشگویانه او به سوءاستفاده از قدرت، چیزهای زیادی آموخت. او بر این چنین می‌اندیشید که اشتباه بزرگ چپ‌ها این است که توجهی به برک ندارند و او را نمی‌خوانند. او بر این همچنین اشتیاق زیادی داشت تا نشان دهد محافظه‌کاران آمریکایی آن هنگام که در جنگ سرد علیه اتحاد جماهیر شوروی و مارکسیسم، از میراث برک به‌عنوان منبعی برای استدلال مدد می‌گیرند، دست به تحریف آن می‌زنند. اما او بر این در آخرین پژوهش‌های خود، هیچ اعتنایی به تفسیر مهم مک فرسون از منظر جناح چپ ندارد و به این نتیجه متفاوت رسیده است که از میراث برک به‌نحو شگفتی در همان مسیر جنگ سردی که پیش‌تر آن را رد می‌کرد، درک و فهمی به دست دهد.

او بر این در پژوهش اخیر خود مدعی می‌گردد که «نوعی تداوم و پیوستگی میان آنچه انقلاب فرانسه مرتکب شد و مارکسیسم وجود دارد» و ما از برک است که می‌توانیم نکات بسیاری در این باره بیاموزیم که چه خطرهایی در پس‌زمینه و نیز نحوه عمل هر دو وجود دارد. این مورد در خصوص نازیسم و انقلاب چین نیز صادق است. در نظر او بر این، «مسیر و پیامدهای هر سه انقلاب بزرگ قرن بیستم تأییدکننده هشدارهای برک در مورد خطر تلاش برای ساختن جوامع طبق نظریه‌های آرمان‌گرایانه هستند». البته او بر این نهیب می‌زند که تأکید بیشتر بر برک محافظه‌کار پیشگو در رساله تأملات، در تقابل با برک پیشینی که سیاست‌مداری «لیبرال»

بود، کاری به‌غایت نادرست است؛ برک تأملات همان برکی است که در مورد انقلاب آمریکا می‌نوشت، همان برکی است که درباره هندوستان سخن می‌گفت و همان برکی است که در خصوص ایرلند نکته‌ها قلمی کرد. اصول برک و دغدغه‌هایش تغییری نکردند اما او این اصول را در مورد شرایط متغیر و متفاوت به کار می‌بست که در آن‌ها اولویت‌های متفاوتی باید در نظر گرفته می‌شدند که وابسته به آن شرایط بودند. آنچه در تمامی این موارد برک را به حرکت در می‌آورد سوءاستفاده از قدرت بود. برک تصویر شده توسط او بر این مرتجع نیست؛ به‌عکس، او لیبرالی حساس و دوراندیش است که فکر و ذکرش صیانت از اصول لیبرالی مدنیّت و شایستگی و حفظ یک نظام‌نامه حکومتی و یک دولت با اساس متعادل است. مضمون محوری او بر این این است که از زمانی که برک جوان به انگلستان



نسبت به اهمیت دفاع از آزادی و سخن راندن علنی علیه سوءاستفاده از قدرت هرگز دچار تناقض نمی‌شد.

**از نظر کرامنیک، چرخش‌های
ایدئولوژیکی و اجتماعی برک
نشانه سردرگمی و نظر دوگانه‌اش
درباره هویت شخصی‌اش بود؛
هم از نظر گرایش‌های جنسیتی
خود و هم از نظر احساسی که
نسبت به جایگاهش در جامعه
انگلیسی داشت**

یکی دیگر از کوشش‌هایی که برای احیای برک در مقام یک ویگ قرن هجدهمی راسخ و دارای ذهن عملی که انگیزه‌های جز دفاع از منافع و رفاه مردم در سر ندارد، رساله‌ای است که ایگلتون منتشر کرده‌است. در نظر ایگلتون اگرچه برک نه رادیکال بود و نه دموکرات... ولی هرگز دست از مبارزه علیه نخبگان آلوده به خبثت و پلشتی که هیچ درکی از احساسات و وضع مردم عادی نداشتند، برنداشت و احتمالاً اگر می‌بود از سقوط حکومت توری در سال‌های اخیر بسیار خوشحال می‌شد. محافظه‌کاران ایام مدرن شاید در احترام او به سنت شریک باشند اما به هیچ وجه شریک شور و شوق او برای عدالت اجتماعی نیستند. ایگلتون چنین می‌گوید که دفاع از حقوق عرفی و نه حقوق انتزاعی گاهی می‌تواند از نظر سیاسی بسیار رادیکال باشد و مدعی است که برک به نحوی درخشان و به جد به دنبال کسب احترام برای شرایط فرهنگی محلی بود. به عقیده وی، آثار برک تأثیر زیادی در آنچه «سنت فرهنگ و جامعه» در انگلستان خوانده شده است، داشت و اکثر آثار قلمی او را می‌توان نقدی نیرومند بر سرمایه‌داری صنعتی به حساب آورد. بر اساس نظر ایگلتون، «هیچ چیز نمی‌تواند بیش از نئولیبرالیسم دوران ما هتاک‌ی و بی‌حرمتی

تبعیض‌آمیز مذهبی نسبت به کاتولیک‌های ایرلند و کاتولیسیسم رومی پنهان خود او داشت. این حساسیت‌ها همراه با توانایی‌های چشمگیر او در ارزیابی و سنجش سیاست‌ها و شرایط، به گفته او بر این چیزهایی هستند که مخالفت پیوسته برک با قدرت پرستی سیاسی را هرجا و در هر جلوه‌ای که می‌دید توضیح می‌دهد. و این چنان نیست که کرامنیک می‌پنداشت و ابراز می‌کند که همجنس‌گرایی سرکوب‌شده‌اش او یا ناکامی‌های بورژوازی‌اش یا آن گونه که مفسران مکتب قانون طبیعی می‌گویند تعهد نظری‌اش به فلسفه کلاسیک می‌باشد. او بر این می‌گوید برک بیگانه‌ای بود که باید اعتقادات واقعی خود را مخفی نگاه می‌داشت. در نظر او بر این، به هر حال، این برک فریب‌کار یک سیاست‌مدار لیبرال و شریف بود، کسی که در پرداختن به مسائل مهم از منظر حساسیت‌های عملی یک لیبرال

نقل مکان کرد تا آخر عمر، ایرلند همچنان دل‌مشغولی برک بود و سخن لاف و گزافی نیست اگر بگوییم مسئله ایرلند روح برک را اشغال کرده بود و آزارش می‌داد. آگاهی برک و احساس انزجارش نسبت به سرکوب پروتستانی انگلیسی‌ها علیه ایرلندی‌های کاتولیک بود که توضیح می‌دهد چرا برک تا آن اندازه در برابر آنچه به نظرش رفتار بیش از حد ناعادلانه انگلیسی‌ها در آمریکا می‌آمد و نحوه مدیریت وارن هیستینگ در کمپانی هند شرقی در هندوستان و حمله به نهادهای آریستوکراتیک و ترتیبات عرفی در فرانسه، خشمگین شده بود. در چارچوب تفسیری او بر این، خشم برک و بعضاً احساسات سرکوب‌شده انقلابی‌اش ریشه در حساسیت او نسبت به وضع مصیبت‌بار اکثریت کاتولیک ایرلندی محروم از همه حقوق سیاسی و نشئت‌گرفته از خشم وی در مواجهه با قوانین



نسبت به برک به حساب بیاید» و «نیروهای بازار در روزگار مدرن به تعبیر برک، رگه تازه مهملکی از ژاکوبینسم است، حتی اگر اعتقادات جز می انتزاعی مورد بحث اکنون، عقاید بانکداران بروکسلی باشند و نه عقاید فیلسوفان فرانسوی». ایگلتون مدعی می‌گردد که تقابل و مخالفت برک با انقلاب فرانسه خیلی هم به دلیل ناسازگاری و مخالفتش با دیدگاه‌های سیاسی آنان نبود اگرچه قطعاً این مخالفت وجود داشت، اما مخالفت و جدالش بیش از همه به این دلیل بود که فکر می‌کرد این دیدگاه‌ها حکم به مرگ جامعه سیاسی واقعی داده‌اند.

برک لیبرال!؟

به باور هرتسوگ خطایی بس مهملک است برک را لیبرالی بدانیم که حامل نکات فراوانی است که می‌تواند به ما پیام‌زود او در آن دغدغه مردم عادی را داشته است. دغدغه هرتسوگ کاوش و پیچیدن در مدعاها و جاذبه‌های محافظه‌کاری اجتماعی انگلیسی و جایگاه برک در این مجموعه است. تصویری که هرتسوگ از برک ارائه می‌دهد، چیزی بسیار متفاوت از آن شخصیت قهرمانی است که او بر این و ایگلتون تصویر کرده‌اند. هرتسوگ توجه ما را به مخالفت برک با گسترش آزادی‌های سیاسی و بسط حق رأی به اکثریت جلب می‌کند. او بر نگاه تحقیرآمیز برک به آرایشگران و شمع‌سازان و نگرانی او از سیاسی شدن بالقوه «رده‌های پایین‌تر اجتماعی»، سرکشی «جماعت خوک‌صفت» و تبعات «شهروند» شدن آنان به جای «رعیت» ماندن تأکید می‌کند. در نظر هرتسوگ بهترین درک از برک این است که او را یک ضددموکرات زمان خودش و زمانه ما در نظر آوریم. برک، چنان که شایسته او بود به مجموعه‌ای از استدلال‌ها متوسل می‌شد تا از اصول و نهادها و مناسبات یک جامعه نابرابر دفاع کند. به بیان وی، برک «از هر طرف که باد می‌آمد مسیرش را در همان جهت تنظیم می‌کرد» چنان که وقتی برای خود و مقاصد حزبی خویش چیزی را مناسب می‌یافت،

می‌توانست سنت و اصول کهن را به دست باد بسپارد. هرتسوگ نیز به سان فریمن به نقل این نگره برک می‌پردازد که می‌گفت... «در مورد آمریکا سیاستی مبتنی بر اصول انتزاعی حکومت یا حتی مبتنی بر قانون اساسی باستانی خود ما غالباً گمراه‌کننده است... این موضوع، موضوعی کاملاً نوین در جهان است».

برکی که از تفسیر هرتسوگ به ما معرفی می‌شود، برکی است که مخالف دموکراسی، بحث و جدل دموکراتیک و شفافیت در اصول بود. هرتسوگ همچنین توجه خود را به سستی دفاع مشهور او از تساهل و تسامح دینی معطوف می‌کند و نشان می‌دهد که مکتوبات برک سرشار از اشارات توهین‌آمیز نسبت به

یهودیان است. هرتسوگ دست بر عبارات تحقیرآمیز برک درباره یهودیان، کارگران و بی‌خدایان گذاشته و آن‌ها را بیرون می‌کشد و برجسته می‌کند. این موضوع کاملاً در تقابل با این انگاره قرار دارد که برک می‌تواند نکات آموزنده‌ای درباره نیاز ما به باز کردن جایی برای گروه‌های حاشیه‌ای داشته باشد. چنین انگاره‌ای را کسی مثل ویلیامز پیش کشیده است. در نظر هرتسوگ دفاع برک از تعصب و امتیازات ویژه و تعصب عملی خود او، نشانه‌های بارزی از غیر لیبرال بودن او و اعتقادات ضددموکراتیک‌اش می‌باشد.

دغدغه هرتسوگ کاوش و پیچیدن در مدعاها و جاذبه‌های محافظه‌کاری اجتماعی انگلیسی و جایگاه برک در این مجموعه است.



تصویری که هرتسوگ از برک ارائه می‌دهد، چیزی بسیار متفاوت از آن شخصیت قهرمانی است که او براین و ایگلتون تصویر کرده‌اند. هرتسوگ توجه ما را به مخالفت برک با گسترش آزادی‌های سیاسی و بسط حق رأی به اکثریت جلب می‌کند. او بر نگاه تحقیرآمیز برک به آرایشگران و شمع‌سازان و نگرانی او از سیاسی شدن بالقوه «رده‌های پایین‌تر اجتماعی»، سرکشی «جماعت خوک‌صفت» و تبعات «شهروند» شدن آنان به جای «رعیت» ماندن تأکید می‌کند. در نظر هرتسوگ بهترین درک از برک این است که او را یک ضددموکرات زمان خودش و زمانه ما در نظر آوریم. برک، چنان که شایسته او بود به مجموعه‌ای از استدلال‌ها متوسل می‌شد تا از اصول و نهادها و مناسبات یک جامعه نابرابر دفاع کند. به بیان وی، برک «از هر طرف که باد می‌آمد مسیرش را در همان جهت تنظیم می‌کرد» چنان که وقتی که برای خود و مقاصد حزبی خویش چیزی را مناسب می‌یافت، می‌توانست سنت و اصول کهن را به دست باد بسپارد. هرتسوگ نیز به سان فریمن به نقل این نگره برک می‌پردازد که می‌گفت... «در مورد آمریکا سیاستی مبتنی بر اصول انتزاعی حکومت یا حتی مبتنی بر قانون اساسی باستانی خود ما غالباً گمراه‌کننده است... این موضوع، موضوعی کاملاً نوین در جهان است».

برکی که از تفسیر هرتسوگ به ما معرفی می‌شود، برکی است که مخالف دموکراسی، بحث و جدل دموکراتیک و شفافیت در اصول بود. هرتسوگ همچنین توجه خود را به سستی دفاع مشهور او از تساهل و تسامح دینی معطوف می‌کند و نشان می‌دهد که مکتوبات برک سرشار از اشارات توهین‌آمیز نسبت به یهودیان است. هرتسوگ دست بر عبارات تحقیرآمیز برک درباره یهودیان، کارگران و بی‌خدایان گذاشته و آن‌ها را بیرون می‌کشد و برجسته می‌کند. این موضوع کاملاً در تقابل با این انگاره قرار دارد که برک می‌تواند نکات آموزنده‌ای درباره نیاز ما به باز کردن جایی برای گروه‌های حاشیه‌ای داشته

باشد. چنین انگاره‌ای را کسی مثل ویلیامز پیش کشیده است. در نظر هرتسوگ دفاع برک از تعصب و امتیازات ویژه و تعصب عملی خود او نشانه‌های بارزی از غیلبیرال بودن او و اعتقادات ضددموکراتیک‌اش می‌باشد.

به نظر برک، آنچه موجبات بزرگی و عظمت یک رژیم سیاسی را فراهم می‌آورد این است که چنین رژیمی در طول زمان، به طور خودانگیخته پرورش می‌یابد و «محصول ناخواسته علیت تصادفی» است و این نظر در جهت کاملاً خلاف اندیشه سیاسی کلاسیک است زیرا دغدغه یونانیان، امر خوب در جامعه مدنی به آن صورتی نبود که «هست» بلکه به آن صورتی بود که «باید» باشد

سخنور و دراماتیس

در تعدادی از پژوهش‌های اخیر توجه زیادی به سبک نوشتاری برک، اتکای او به سخنوری و معطوف شدن وی به کیفیات زیبایی‌شناختی شده است. در نظر براونینگ، بزرگ‌ترین کار برک، ملبَس کردن مجموعه‌ای از آموزه‌های مرسوم به زبان خیال بوده است و آنچه موجبات توفیق و موفقیت برک را فراهم آورده، قریحه سخنوری اوست. به عقیده وی، موفقیت‌ها و دستاوردهای او عمدتاً گستراندن ویگیسم در باری والپول با کمک اقتباسی هنرمندانه از سیسرون بود. به باور دی بروئین، تنها زمانی می‌توان برک را به نحو کاملی به فهم درآورد که در هم تافتن دائمی فرم‌های ادبی را در گفتارهای سیاسی‌اش به حساب آوریم. به خصوص، اتخاذ طنز نوشته‌شده از نویسندگانی چون سویفت و پوپ و تکیه‌اش به گفتاری برای اصلاح که در جامعه قرن هجدهمی انگلستان غالب بود و می‌توان رد و

نشان آن را تا به گئورگیاس ویرژیل پی گرفت. مهارت ادبی برک در این بود که سنت ادبی رسمی گئورگیاسی را اقتباس می‌کرد و با یاری جستن از آن و به شیوه‌های مختلف ایدئولوژی اصلاحی را با ساختار اجتماعی و سیاسی سنتی کشور درمی‌آمیخت. کسانی مثل هیندسون و گری، برک را در مقام دراماتیستی در نظر می‌آورند که به جهان به مثابه صحنه تئاتر می‌نگریست. هیندسون و گری بر این نظرند که نه کرامنیک و نه مک فرسون چارچوبی کاملی برای فهم تمام و کمال آثار برک فراهم نمی‌آورند؛ و مفسران پراگماتیک و مکتب قانون طبیعی به این خطا می‌افتند که گویی تمام تلاش برک آن بوده است که آموزه‌های سیاسی را بی‌هیچ تناقضی به بیان درآورد. بنابراین ما نیازمند تفسیری تازه هستیم، تفسیری که بتواند میان خواسته‌ها و امیال سیاسی و ادبی او ارتباطی برقرار کند و بتواند نقاط قوت سبک سخنوری او را نشان دهد، بدون آنکه پیام سیاسی او را نادیده بگیرد. بدین ترتیب، نظریه‌پردازی سیاسی برک را زمانی می‌توان به درستی فهمید که آن را همچون فهمی دراماتیک از سازمان اخلاقی و سیاسی جامعه در نظر آوریم. او سیاست را مثل بازی تئاتر می‌دید و پارلمان عرصه نمایش تئاتر بود؛ عرصه نمایش سیاست. مطابق رأی این دسته از پژوهش‌گران، بایستی برخلاف نظریه‌پردازان قانون طبیعی برک را این‌گونه فهمید که نظاره‌گر جهان بوده است و مشغول تصویر کردن آن از خلال دیدگان یک نویسنده. انواع تراژدی‌های او پیوسته نگران این بود که خدا جهان بشری را به حال خود رها کرده است و حالا دست‌به‌کار ویران‌کننده شده است. طبق این دیدگاه، برک بریتانیا را جامعه‌ای تراژیک در قالبی کلاسیک می‌دید، جایی که انسان می‌آموزد هیچ دلیلی برای بدبختی او در زندگی وجود ندارد. این یک تراژدی اصیل یا واقعی بود در تقابل با تراژدی عامیانه یا تراژدی کمدی فرانسه؛ روایت دراماتیک فردمحوری که با انرژی تعصب به پیش برده می‌شد. درام این امکان را به برک می‌داد تا «درستی و صدق



بنیادین قرارداد اجتماعی را به چالش بکشد و آن را با اعتقادی به مراد و غایت زندگی بشری بدان نحوی جایگزین نماید که طرح الهی جهان حکم کرده بود». نویسندگانی همچون رید^{۱۲} نیز

از نظر اوگورمن، برک فیلسوف نیست، بلکه سیاست مدار ماهر و زبردستی است که به رخدادها به همان صورتی واکنش نشان می دهد که هر طرفدار منافع حزب ویگ در نیمه قرن هجدهم در انگلستان نشان می داد

تا اندازه‌های مثل هیندسون و گری معتقد است که مجلس عوام برای برک صحنه‌ای بود برای نمایش دادن قدرت سخنوری و اجرای خطابه. رید اظهار می کند «آنچه برک دغدغه حمایت از آن را داشت، حاکمیت یک شکل ویژه کشاورزی از سرمایه داری و زندگی اجتماعی و فرهنگی برخاسته از آن بود». رید بر این باور است که آنچه نیازمند درک بهتر و ارج گذاری افزون تر است، سبک چشمگیر او در دفاع و سخنوری برک می باشد. مطابق تلقی رید، برک معتقد بود که پروراندن استدلالها و توصیف سناریوهای سیاسی با قدرت سخنوری، شایسته ترین و بهترین راه نشان دادن پیچیدگی های تاریخ بریتانیا و تاریخ بشری است؛ و آنچه به گفتمان سیاسی برک صورت می بخشید، مهارت او در سخنوری بود. رید نشان می دهد که برک بر اهمیت استفاده از سبکها و اصطلاحات مختلف در سخنرانی برای طرح نکات مورد نظرش واقف بود. به تعبیر خود برک، یک سبک برای حامیان بخشنده و والامقام و سبکی دیگر، برای دشمنان مغرور و ناسزاگو می باشد. در جایی، رید تا آنجا پیش می رود که مدعی می شود درک برک از انقلاب فرانسه درکی زیبایی شناختی بود و کتاب تأملات عمدتاً درباره نقد یک زبان است. چنین استدلالی را محققانی چون بلیکمور نیز پیش می نهد.

بلیکمور تمام سعی خود را به کار می بندد تا به اثبات این مسئله پردازد که در هم ریختگی و فاجعه «برج بابل» موتیف تأملات است، اگرچه در واقع برک تقریباً هیچ وقت از این اصطلاح استفاده نمی کند. رید با توجه به این اتهام برک به انقلابیون فرانسوی که می گوید «قصدها دارند تا سیاستهایی را که در دل احساساتی جای گرفته که جامعه مدنی را زیباتر و نرم تر می کند» و نیز «تمامی توهمات مطبوعی را که قدرت را ملایم تر و اطاعت را آزادانه تر می کند» ویران کنند، اظهار می نماید برک در اینجا هم از همان واژگان روان شناختی و زیبایی شناختی «جستار فلسفی» استفاده می کند.

به عقیده رید، برک به این دلیل به چنین کاری دست می زد که سبکی در نوشتار و واکنش های سیاسی ای پدید آورد تا بتواند به کارزاری علیه شیوع و گسترش جنبش انقلابی

یاری رساند.

بررسی و نتیجه گیری

تأثیری که برک بر مفسران داشته است حکایت از آن دارد که او اندیشمندی است که آثار و اقوالش پهنه وسیعی برای درکها و فهمهای بسیار متفاوت فراهم می آورد. برک را چنان که مفسران مختلف نشان داده اند، می توان دارای دیدگاههای لیبرالی و محافظه کارانه و پیشرفت مدارانه و واپس گرایانه دانست. بنا به دلایل مختلفی می توان به جانب او روان شد: برای هشدارهایی که درباره نتایجی که ممکن است از تلاش برای به بار آوردن تغییرات بسیار گسترده می دهد، برای هشدارهایی که در خصوص نیازمان به احترام گذاشتن به حدود قدرت می دهد و برای تذکراتی که درباره انواع و اقسام براهینی می دهد که می توان در حمایت از امتیازات



نمی‌توان برک را شگاک دانست بلکه باید گفت که درباره‌ی شماری از مسائل اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و اقتصادی به یقین رسیده بود. علاوه بر این، اگر مقصود ما از شگاکیت، نوعی تردید درباره‌ی ریشه‌ها، بنیادها و ادعای رسیدن به شناخت درباره‌ی دین یا جریان یافتن شناخت از دین باشد و شگاک را یک لادری یا بی‌خدا بدانیم - این‌ها همگی آن معانی‌ای است که این واژگان برای برک و معاصرانش داشته‌اند - آنگاه نمی‌توان گفت که برک شگاک بوده است. در نظر برک، شگاکیت با اعتقاد دینی ناسازگار است و سلاحی است مربوط به توپخانه‌ی ژاکوبین‌ها. برک به دفاع از سرسپردگی ایرلندی نسبت به کاتولیسیسم رومی می‌پردازد و می‌نویسد «این اعتقاد مؤثرترین سد، اگر نگویم تنها سد، در برابر ژاکوبیسم» است زیرا تسلیم دین بودن «قشر اعظم رده‌های پایین‌تر اجتماعی» را در برابر «فریب» رادیکال‌ها حفظ می‌کند. «بگذار آن‌ها آسوده، شگاک، بی‌اعتنا و بی‌تفاوت نسبت به دین بمانند و با این یقین که ما هستی و وجودی داریم؛ این اصول متعصبانه‌ی کلیسای انگلیکن یا اسکاتلندی نیست که در این رخنه بی‌ایمانی آن‌ها نفوذ خواهد کرد بلکه ژاکوبینیسم صریح



متفکر سیاسی افسون‌کننده و دل‌سردکننده برای آنکه کامل درک شود باقی خواهد ماند. با وجود انعطاف‌پذیری زیاد تفسیرهایی که بر برک نوشته شده‌اند، ولیکن حدود و ثغورهای هم هست که بایستی متذکرشان شد. در واقع، آن شگاکیتی که به برک نسبت می‌دهند باید با این نظر او قابل آشتی دادن باشد که «ما باید فرض کنیم مردم در حالتی از انضباط اجتماعی معمول و همیشگی هستند» و «در اخلاقیات به هیچ کشفی نمی‌توان رسید؛ و ایضاً در اصول بزرگ حکومتی».

شگاکیت نسبت به توصیف برک به‌عنوان یک شگاک را کلام خود برک درباره‌ی تعصب تأیید می‌کند. برک معتقد بود آنگاه که تعصب به این معناست که فرد «در لحظه‌ی تصمیم‌گیری، مردد، شگاک، سردرگم و نامصمم» نباشد؛ از طریق تعصب، فضیلت تبدیل به یک عادت می‌شود و «وظیفه مبدل به بخشی از طبیعت ما می‌شود». از نظر برک این بدان معناست که به‌جای کنار گذاشتن و دور ریختن همه‌ی تعصبات قدیمی، بهتر است آن‌ها را گرمی بداریم زیرا آن‌ها تعصب و امور مستحکم ما هستند. اما جملگی این موارد، از جمله، یقین برک به اینکه قوانین خداوندی که روح‌بخش و حاکم بر تعقیب نفع و فایده هستند را کشف کرده است، حکایت از این دارد که نه‌تنها

و نابرابری‌ها پیش نهاد. برک می‌کوشید اهمیت درآمیختن قدیم و جدید، طریقه‌های آریستوکراتیک و سرمایه‌داری را نشان دهد و اینکه مردان توانا می‌توانند احترام و امتیاز طبقاتی را با تدبیر جا بیندازند - و اینکه همه‌ی این‌ها دستورات خداوند است را خاطر نشان سازد. اینکه درست‌تر این است او را یک لیبرال محافظه‌کار بدانیم یا یک محافظه‌کار لیبرال همچنان مورد مناقشه است و ستایش‌گران و منتقدان او را به یکسان به دو دسته تقسیم می‌کند. شاید اگر هر چه بیشتر به فهم برک نزدیک شویم بیشتر ملتفت می‌گردیم که برای او تفاوت زیادی میان این دو نبود: ویگیسم قدیم هر دو را در دل خود جای داده بود.

بنا به همه‌ی دلایلی که تا کنون توجه خودمان را به آن‌ها معطوف کرده‌ایم، دلایل دیگری را هم می‌شد اضافه کرد، برک هم رؤیای شیرین و هم کابوس مفسران بوده است. آنچه باید روشن کرد این است که بسته به اینکه بر کدام جنبه از فعالیت‌ها و نوشته‌های او تأکید کنیم، تفکرات گوناگون برک همچنان جاذبه‌ای برای طیف گسترده‌ای از انواع جنبش‌ها و نظریه‌پردازان خواهد داشت. علی‌رغم برخی تلاش‌های اخیر که به نظر قانع‌کننده می‌آمدند و خواسته‌اند موانع فهم برک را از پیش‌رو بردارند، او همچنان یک

برک آنچه از نظر اجتماعی مفید می‌نمود را با اندیشه‌های قانون طبیعی و جامعه‌بازاری در حال رشد در هم ادغام می‌کرد. با برگرفتن چنین موضعی او یک «محافظه‌کاری تناقض» بود

و بی‌پرده است». در عین اذعان به اهمیت توصل برک به احساسات همراه با تعصب در پشتیبانی از تعمیم‌های او درباره‌ی شیوه‌های انگلیسی قابل قبول نگاه به جهان، مشکلات عدیده‌ای برای پذیرش مدعاهایی وجود دارد که درباره‌ی اهمیت فلسفه یا روان‌شناسی احساساتی او و واژگان زیبایی‌شناختی‌اش در

ارتباط با رساله تأملات مطرح می‌شود.

نخست اینکه آن متن واجد اهمیت برای تفسیر ادبی و روان‌شناختی و پست‌مدرنی معانی برکی، کتاب جستار فلسفی در باب منشاء تصوّرات ما از امر متعالی و زیبا است که در سنین بیست سالگی و خیلی پیش‌تر از آنکه وارد عالم سیاست شود نگاشته بود و شواهد بسیار اندکی وجود دارد که برک اصلاً در سخنرانی‌ها و نوشته‌های بعدی‌اش به آن کتاب ارجاع داده باشد. دوم اینکه، آن هنگام که برک در کتاب تأملات از واژگانی نظیر امر «متعالی» و «زیبا» بهره می‌برد، شیوه استفاده‌اش از این واژگان خیلی عادی و نه فلسفی است. حتی گاهی به طعنه و تمسخر آن‌ها را به کار می‌برد که هر دو مورد در تأملات فراوان هستند، ولی نحوه استفاده‌اش از این واژه‌ها ابدأ به‌نحوی نیست که یادآور آن معانی روان‌شناختی باشد که در جستار عرضه کرده بود. آنچه پژوهش‌هایی نظیر پژوهش‌های کرامنیک و رید و فرنیس و دیگران پیشنهاد می‌کنند، شیوه‌هایی مبتکرانه برای غنی‌تر کردن درک ما هم از بستر تاریخی اجتماعی و ایدئولوژیکی و هم نقش مفروضات جنسی و تنش‌هایی است که می‌توانسته‌اند نقشی در زندگی متفکران بزرگ داشته باشند. اما در کمال تأسف این جستجوگری‌ها تا حدود زیادی بستگی دارد به «استنباط‌ها و برداشت‌های شخصی» از متون و موقعیت‌ها و گمانه‌زنی درباره آنچه میان سطور است و آنچه مخفی یا «ظاهری اما پپچیده» می‌باشد. ما در این پژوهش‌ها به جهش‌های تفسیری خلاق از نظر خیالی و مفروضات روان‌شناختی درباره رابطه میان متون و انگیزش‌ها دست می‌یابیم ولی روشن نیست که با این پژوهش‌ها به درک بهتری از برک نائل شویم. جهد و کوشش‌ها برای بازتفسیر برک که اساساً او را دراماتیسست، به‌معنای شکسپیری‌اش قلمداد می‌کنند، همچون شخصی که همه جهان را به‌سان صحنه تئاتر می‌دید نیز با چالش‌هایی روبروست و از مشکلاتی رنج می‌برد. واژه‌های «درام»، «تئاتر» و «تراژدی» در تأملات وجود



دارند ولی دفعات تکرار آن‌ها قطعاً قابل‌قیاس با موارد بسیار فراوان و کثرت استفاده برک از واژه‌هایی نظیر «دارایی» و متعلقاتش یا «خدا»، «دین» و «مشیت الهی» نمی‌باشد. این نکته از اهمیت و آفری برخوردار است که آن زمان که برک به‌ویژه به تئاتر ارجاع می‌دهد، مقصودش خاطر‌نشانی تفاوت میان تراژدی رخ داده در فرانسه است که برای عده زیادی حیرت‌آور بود. این همان تراژدی است که اگر تماشاگران آن را بر روی صحنه تماشا می‌کردند به‌شدت منقلب می‌شدند و به نظرشان زشت و زننده می‌آمد: «هیچ تماشاگر تئاتری در آتن از این توانایی برخوردار نبود که تراژدی واقعی اتفاق افتاده در این روز ظفرمند را تحمل کند و تاب بیاورد.»

آن دسته پژوهش‌هایی هم که می‌کوشند تصویری از برک به‌عنوان نظریه‌پرداز ازانته کنند که دل‌مشغولی اصلی‌اش، مویه و نوحه بر سوءاستفاده از زبان بود نیز مشکلات مشابهی دارند. این سخنان و دیدگاه‌ها که کتاب تأملات را غریب‌ی علیه کشتن زبان می‌پندارند و اینکه «برج بابل» استعاره محوری برک است، پشتوانه متنی اندکی دارد و تحریف‌آمیز است. در تأملات تنها در یک‌جا به بابل اشاره خاص می‌شود. برک در واقع در مواردی به سوءاستفاده و استفاده ابزاری از زبان در میان «فرقه ادبی توطئه‌گر فیلسوف‌ها» اشاره می‌کند، اما در اغلب موارد اشارات او به سوءاستفاده از زبان، ناظر به هواداران انگلیسی انقلاب‌هاست. اگرچه جای تعجیبی ندارد که برک بخواهد درباره استفاده افرادی از زبان که زبانشان زبان خود او نبود نظری بدهد. آنچه عمدتاً باعث ایجاد خشم و غضب در برک می‌شد، نه زبان ژاکوبن‌ها و

نه فن بیان آن‌هاست، بلکه حمله آن‌ها به دین، مالکیت، دارایی، اقتدار سنتی و جایگاه تثبیت شده است. معرفی برک به عنوان نظریه‌پردازی که انگیزه اصلی‌اش دغدغه فن بیان و سخنوری و استفاده از زبان بود، باعث توجه به قریحه سخنوری قابل توجه او، زبان به نسبت بلیغ و فصیح و نثر بعضاً فاخرش می‌گردد و موجبات بالاتر بردن موارد اخیر می‌شود اما این امر به‌بهایی ذبح دغدغه‌های اجتماعی و فرهنگی واقعی او به پای آن موارد است و موجب آن می‌گردد که از اهمیت کوشش‌های او برای توضیح تفاوت‌ها میان آنچه از نظر او سیاست مشروع و آنچه سیاست نامشروع بود، کاسته شود.

همچنین به‌رغم این واقعیت که برک به‌دفعات متعدّد اهمیت دین، طبیعت و قانون اخلاقی را خاطر نشان می‌سازد، دفاع از این نظر که برک متعلق به سنت ارسطویی تومیستی است با دشواری‌هایی مواجه است. قوی‌ترین ردیه بر چنین نظری را اشتراوس و منسفیلد عرضه کرده‌اند. دشوار می‌توان دفاع برک از اهمیت انباشت سرمایه و عشق به پول و ثروت را با این دیدگاه ارسطو که زندگی وقف شده برای انباشت ثروت غیرطبیعی است، یا با این دیدگاه آکویناس کاتولیک که حکم به محکومیت حرص و آز می‌داد، آشتی برقرار کرد.

دیدگاه پایین هم مشکلات خاص خودش را دارد و از آنجایی است که می‌گوید برک آن زمان که به رد و انکار متافیزیک پرداخت و آن را بی‌اهمیت می‌شمرد، فیلسوف‌های فرانسوی را مدنظر داشت. در واقع، مسئله اینجاست که چنین نظری قابل‌تعمیم و دارای دنباله نیست. همان‌گونه که مک فرسون یادآوری می‌کند و به نقل قول‌های فراوانی برای تأیید نظر خویش

می‌آورد، برک هرگونه توسل به متافیزیک و نظریه‌پردازی انتزاعی را بسیار پیش از آنکه به بررسی جاذبه فیلسوف‌ها پردازد خوار شمرده و تقبیح می‌کند. اگر آن شاخه از تفکر ویگی را در نظر داشته باشیم که دارای میراثی لیبرالی

مک فرسون اضافه می‌کند این درست است که برک بسیار وام‌دار لاک بود، اما نه تنها سبک و سیاق وی با او تفاوت داشت، بلکه به لحاظ درون‌مایه و محتوا نیز در تفاوتی اساسی با لاک تعریف می‌گردد؛ بنابراین، به عنوان مثال، فلسفه سیاسی لاک بر حقوق طبیعی استوار بود، حال آنکه فلسفه سیاسی برک «مبتنی بر تکالیف تعیین شده از سوی خداوند برای اشخاصی بود که برای اطاعت زاده شده‌اند»

است و در تداوم آن شاخه‌ای است که به نقش ایجابی دولت باور دارد و قائل به اهمیت تعدیل پشتیبانی از کسب ثروت فردی با توسل به ابتکار عمل مقررات و معیارهای دولتی است، بایستی دیدگاه‌های ویگی برک را خارج از این سنت دانست. همچنین دیدگاه‌های ویگی برک با نئولیبرالیسم معاصر نیز فاصله دارد. البته که با بخش اعظم از اقتصاد سیاسی برک هم‌خوان است ولیکن مؤکداً در رویکردش به امور سیاسی سکولار است. با توجه به شرایط و زمانه خود برک او را باید بیشتر یک ویگ سنتی دانست تا یک لیبرال مدرن. در واقع سخت دشوار است که او را لیبرال مدرنی چه از نوع دولت رفاهی و چه از

نوع «نئو» آن بدانیم. میراث لیبرالی از دوره جان استوارت میل با پشتیبانی از گسترش حق رأی دموکراتیک و به‌طور کل، با دموکراسی به ذهن می‌آید و باز با این حساب باز نمی‌توان ادmond برک را جزئی از این سنت لحاظ کرد. به‌عبارتی، اصلاً نمی‌توان او را یک لیبرال دموکرات معرفی کرد. برک به دلیل علاقه‌اش به قوانین اساسی نامکتوب و تعلق خاطر به سنت کامن‌لا و ناخوشایندی‌اش از انگاره‌های انتزاعی حقوق و ضدیتش با جمهوری خواهی، هرگز نمی‌تواند بدون تردیدها و دودلی‌ها، برای محافظه‌کاران آمریکایی قابل‌هضم باشد. آن اعتقاد برک که قائل به جدا نگاه داشتن فعالیت‌های اقتصادی از کندوکاوهای دولتی است و این نظر او که دولت‌ها هیچ تکلیفی برای بهبودی و بهسازی وضعیت و شرایط نابرخوردارترین افراد جامعه ندارند و از طرفی دیگر، افراد نیز آنگاه که مسئله بهره‌مندی از حقوق مالکیت‌شان در میان باشد، هیچ تکلیف اجتماعی بر عهده ندارند، به این معناست که چپ‌ها نمی‌توانند جاذبه‌ای در توصیه‌های او یا نوع اقتصاد سیاسی‌اش بیابند. هر قدر که لیبرالیسم برک محافظه‌کارانه یا به‌عکس محافظه‌کاری او لیبرالی بود، باز به‌هیچ‌وجه نمی‌توان او را دموکرات به حساب آورد و با نادیده گرفتن بسیاری از جنبه‌ها که در اندیشه سیاسی و کنشگری سیاسی او کانونی بودند، وی را به ضرب و زور دموکرات جا زد و استخوان‌هایش را در گور لرزاند. به همین دلیل و نیز به این دلیل که ما در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که دموکراسی آشکارا بار معنایی مثبتی دارد و باید هم داشته باشد، استفاده از بصیرت‌های برک و به کار گرفتن اندیشه او در سیاست عملی روزگار ما حد و حدودی دارد که نمی‌توان از آن گذشت.

پی‌نوشت‌ها

1. Lord Rockingham
۲. فایده‌باوری (Utilitarianism) یا اصالت سود و نفع شاخه‌ای از نظریه‌های اخلاقی نتیجه‌گرایانه است که مطابق آن اخلاقی‌ترین عمل، عملی است که «سودمندترین گزینه برای طرفین اثرپذیر» باشد، حتی اگر ذاتاً شر باشد.
3. Furniss
4. Macpherson
5. Cobban
6. Stanlis

7. Parkin
8. Kirk
9. Pappin
10. Conniff
11. Gorman
12. Dinwiddy
13. Reid





چالش در حق طبیعی مدرن

مورد ادموند برک

لنو اشتراوس
مترجم: مالک امیرافضلی

اثربخشی بسیار، مورد هجمه قرار گرفتند، توانست آن اصول را با بالاترین دقت و وضوح به بحث بگذارد. شروع انقلاب فرانسه یکی از این موارد بود. این انقلاب همخوانی مؤثری با پیش‌بینی‌های وی در خصوص ترتیب و روند آینده امور در اروپا نداشت؛ اما به‌هیچ‌وجه باعث آن نگردید که او تغییری در باورهای خویش از مسئله درست و نادرست در اخلاق و سیاست ایجاد کند؛ بلکه برعکس، فهم و درک وی از خلال آن قوت بیشتری یافت. به‌جهت

برک با پیروی از گرایش

فوق‌العاده عملی ذهن خویش، هر بار که پیش‌آمدی فوری رخ می‌داد، یعنی هر بار که اصول فکری‌اش با سازش‌ناپذیری و اثربخشی بسیار، مورد هجمه قرار گرفتند، توانست آن اصول را با بالاترین دقت و وضوح به بحث بگذارد. شروع انقلاب فرانسه یکی از این موارد بود

همین ویژگی عملی اندیشه برک بود که او در کاربرد زبان حق طبیعی مدرن تردیدی به خود راه نداد و از آن به‌ویژه در مواردی استفاده کرد که ضرورت ایجاد می‌کرد تا مخاطبان امروزی خود را نسبت به رفعت و بلندی سیاستی قانع نماید که او پیشنهادش می‌کرد. وی از وضع طبیعی، از حق طبیعت یا حقوق بشر، از توافق اجتماعی یا از مصنوع بودن دولت سخن می‌گفت. ولی می‌توان گفت که وی این مفهوم‌های کلی را در بافتی کلاسیک و در پرتو اندیشه‌های توماس قدیس قرار می‌داد. کافی است چند مثال را مورد توجه قرار دهیم. برک به‌آسانی می‌پذیرد که آدمیان «نامتناسب»^۲ در وضع طبیعی از حقوق طبیعی برخوردار هستند؛ در وضع طبیعی، هر کس حق دارد از خود دفاع کند که این نخستین قانون

سوارز^۱ را گرفت [و ابراز داشت] «ما همچون دو سده پیشین و به‌مراتب بیشتر از آنچه به باورم امروزه در این قاره معمول است به مطالعه آثار و مکتوبات نویسندگان دوران باستان ادامه خواهیم داد. آنان در روح و جان ما مأوا گزیده‌اند». برک در برابر «فلسوف‌های پارسی» علی‌الخصوص ژان ژاک روسو، در برابر این خالقان «اخلاق جدید» یا «این آزمایشگران بی‌پروای اخلاق» در کنار نویسندگان نیک دوران باستان ایستاد. او نسبت به «فلسفه‌هایی که مدعی‌اند در قاره بکر^۲ اخلاق اکتشافات جدیدی کرده‌اند» از سر تحقیر و تصغیر می‌نگریست و از آن‌ها ابراز نفرت و انزجار می‌کرد. کنش سیاسی او در حقیقت ناشی از پایبندی‌اش به مجموعه قانونی بریتانیا بود ولیکن تصوّر وی از این قانون، شباهت بسیاری به تصوّر سیسرون از نظام رومی‌ها داشت. برک حتی یک کتاب نظری درباره اصول سیاست به رشته تحریر درنیاورد و تمامی باورهایش در باب حق طبیعی در شروح و گزارش‌هایی دیده می‌شود که وی درباره اشخاص معینی نگاشته و هدف آن‌ها وصول به نتایجی فوری در مورد عملی مشخص بوده است. از همین رو، درک و برداشت برک از اصول سیاسی همراه با تغییرات و نوسانات پیش‌آمده در وضعیت سیاسی تا اندازه‌ای تغییر می‌کرد. به‌طوری که ممکن است برخی تصوّر کنند که باورهای او فاقد انسجامی منطقی است. اما واقعیت اینجاست که او در سراسر عمر به اصول سیاسی مشخصی متعهد و وفادار مانده است. جملگی مبارزات برک در راستای احقاق حق مستمره‌نشین‌های آمریکا، برای خواست کاتولیک‌های ایرلندی، بر ضد وارن هستینگز و علیه انقلاب فرانسه، همه و همه حکایت از باور و ایمانی یگانه و ثابت دارند. برک با پیروی از گرایش فوق‌العاده عملی ذهن خویش، هر بار که پیش‌آمدی فوری رخ می‌داد، یعنی هر بار که اصول فکری‌اش با سازش‌ناپذیری و



آن دسته سختی‌ها و تکاییدی که روسو با پذیرش آموزه جدید حق طبیعی و تأمل درباره آن، با آن‌ها مواجه شد، می‌توانست باعث شود تا بستری برای بازگشت به نظریه‌هایی که پیش از دوران تجدّد در این خصوص وجود داشت را مهیا سازد. کسی که در واپسین لحظات به چنین جهد و تلاشی اقدام ورزید، ادموند برک بود. وی در برابر هابز و روسو جانب سیسرون و



طبیعت یا حق حکومت بر خویشتن یعنی درباره خود و مایحتاج خود داوری کردن و هدف و خواست خود را برآوردن است؛ هر کس حتی از این حق برخوردار است که به هر کاری مبادرت بورزد. اما انسانی که به هر چیزی حق دارد، از هر چیزی نیز محروم و ناکام است.

وضع طبیعی نیز وضع «طبیعت برهنه و لرزان ماست» یا آن وضعی از طبیعت ماست که هنوز بر اثر هنرهایی که داریم یا بربریت اولیه ما، هیچ‌گونه بهبودی نیافته است. بنابراین وضع طبیعی و اختیارات تام بشر که ناشی از آن است نمی‌تواند معیار رفتار و ملاک کردار بشر متمدّن باشد. همگی انسان‌های هم‌سرشت با ما و بی‌تردید همه آن دسته از انسان‌هایی که از برترین مقام برخوردارند، همگی گریزان از وضع طبیعی

هستند و روی به‌سوی جامعه مدنی دارند. به همین خاطر، آنچه باید وضع طبیعی حقیقی دانسته شود، جامعه مدنی است

برک از وضع طبیعی، از حق طبیعت یا حقوق بشر، از توافق اجتماعی یا از مصنوع بودن دولت سخن می‌گفت. ولی می‌توان گفت که وی این مفهوم‌های کلّی را در بافتی کلاسیک و در پرتو اندیشه‌های توماس قدیس قرار می‌داد

و نه «وضع ابتدایی طبیعت». برک قبول دارد که جامعه مدنی محصول «پیمان»^۴

با «قرارداد»^۵ است اما نوع ویژه‌ای از «قرارداد» یا «شراکت»؛ «شراکتی در هر فضیلت^۶ و در هر کمال». قراردادی است کم و بیش به همان معنایی که نظم الهی، «این قرارداد بزرگ و نخست جامعه ابدی»، در مجموع می‌تواند به‌عنوان قرارداد در نظر گرفته شود.

وی همچنین پذیرای این نکته است که غایت جامعه مدنی حمایت از حقوق بشر به‌ویژه از حق بشر برای جست‌وجوی سعادت و خوشبختی است. ولی سعادت را جز از راه فضیلت، از راه «قبودی که فضایل اخلاقی بر هواجس و شهوات ما می‌زنند» نمی‌توان یافت. پس پیروی از خرد، از حکومت، از قانون یا فشارهای تکلیفی واردشده بر دوش آدمی، جملگی همچون آزادی‌های آدمی، بایستی در زمره حقوق آدمی لحاظ شوند. بشر، «بدون تکلیف اخلاقی»، هرگز نمی‌تواند عمل کند زیرا «آدمیان هیچ‌گاه در وضع کامل استقلال نسبت به یکدیگر قرار ندارند». اراده آدمی همواره باید تحت انقیاد و نظارت خرد یا حزم یا فضیلت قرار داشته باشد. به همین دلیل، برک بنیاد حکومت را در عمل کردن به «تکالیف»، نه در «حقوق موهوم بشر» می‌داند. در نتیجه، در مقام انکار این موضوع برمی‌آید که تکالیف ما محصول رضایت متقابل و قرارداد باشند.

کانون بحث درباره «حقوق موهوم بشر» بر محور حق هر کس بر اینکه تنها داور صالح برای انتخاب هر چیز متناسب با صیانت ذات و سعادت خود باشد تمرکز دارد. چنین حقی تنها بدین خاطر پیش کشیده می‌شد که بگویند از جمله ضروریات است که هر کسی سهم خودش را از قدرت سیاسی داشته باشد. سهمی که اهمیت آن به‌اندازه اهمیت هر سهم دیگری است. برک در درستی چنین الزامی تردید می‌کند. بدین معنا که آن اصلی که به‌اصطلاح حقوق بنیادی بشر بر آن نهاده است را نمی‌پذیرد. او قبول دارد





که هر کسی واجد این حق طبیعی است که به محافظت از خود پرداخته و مشغول جست‌وجوی سعادت باشد. اما نمی‌پذیرد اگر هر کس محق نباشد که خود لوازم لازم برای محافظت از خود و سعادت خویش را برگزیند، حق هر کسی به حفاظت از خود و جست‌وجوی سعادت منتفی خواهد شد. پس حق پاس‌خگویی به نیازها یا بهره‌مندی از امتیازهای جامعه الزاماً به معنای مشارکت در قدرت سیاسی نیست. زیرا داورى انبوه خلق و «خواست و غرض آنان اغلب باید با هم منافات داشته باشد». قدرت سیاسی، یا مشارکت در قدرت سیاسی، مربوط به حقوق بشر نیست زیرا آدمیان حق دارند حکومت خوب داشته باشند و میان حق برخورداری از حکومت خوب و حکومت انبوه مردم ارتباطی الزامی و وثیق وجود ندارد؛ منظور از حقوق بشر به معنای درست کلمه همانا استناد به برتری «نوعی اشرافیت طبیعی» و همراه با آن استناد به مالکیت به‌ویژه مالکیت زمین است. به عبارت دیگر، در حقیقت هر کسی به‌خوبی به این امر واقف است که احساساتش دارای چه کمبودهایی است البته مشروط به آنکه هیچ آشوبگر یا فتنه‌گری وی را تحریک نکند که توهمات خویش را مبنای داورى بگیرد. با این همه، علت شکوه و شکایات^۱ مربوط به «احساسات نیست بلکه مربوط به عقل و پیش‌بینی و اغلب به ملاحظاتی دوردست و برخاسته از شرایط متعدّد می‌باشد که اکثریت مطلقاً توانایی درک آن‌ها را ندارند». بدین ترتیب، برک بنیاد حکومت را نه در حقوق موهوم بشری بل در تدابیری می‌بیند که برای ارضای نیازهای ما و در هماهنگی با تکالیفمان اتخاذ شده‌اند. در نتیجه، وی منکر آن است که حق طبیعی فی‌نفسه حق اظهارنظر درباره‌ی مشروعیت یک قانون اساسی معین را داشته باشد. هر قانون اساسی‌ای که در یک جامعه معین ارضای نیازهای بشری را بهتر تضمین کند و سبب ارتقای فضیلت اخلاقی در آن جامعه شود،

قانونی مشروع به حساب می‌آید: مرتبه و درجه شایستگی و لیاقت را تنها می‌توان

بشر، «بدون تکلیف اخلاقی»، هرگز نمی‌تواند عمل کند زیرا «آدمیان هیچ‌گاه در وضع کامل استقلال نسبت به یکدیگر قرار ندارند». اراده‌ی آدمی همواره باید تحت انقیاد و نظارت خرد یا حزم یا فضیلت قرار داشته باشد. به همین دلیل، برک بنیاد حکومت را در عمل کردن به «تکالیف»، نه در «حقوق موهوم بشر» می‌داند

از رهگذر تجربه تعیین کرد و نه از راه حق طبیعی .

گفتنی است که برک با آن اندیشه‌ای که می‌گفت هر نوع اقتدار و مشروعیتی نشئت گرفته از مردم است و این مردم هستند که در فرجام از حق حاکمیت برخوردارند و هر اقتداری در تحلیل نهایی محصول عهد و پیمانی مابین افراد بشری است که تا پیش از آن با هم نمی‌ساختند، مخالفتی ندارد اما انکار می‌کند که چنین حقایق نهایی یا نیمه‌حقایق نهایی از نظرگاه سیاسی دارای اهمیت باشند. «اگر جامعه مدنی محصول پیمان و میثاق افراد با هم باشد همین پیمان باید قانون آن لحاظ شود». یعنی میثاق، پیمان نخستین یا قانون اساسی برقرار شده در هر موردی باید برترین مرجع استناد را تشکیل دهد. از آنجا که نقش جامعه مدنی ارضای نیازهاست، پس اقتدار و مشروعیت قانون اساسی



مستقر، چندان ریشه در پیمان نخستین یا سرچشمه و خاستگاه آن ندارد بلکه بیشتر به کارکرد مناسب آن در طی نسل‌ها و در نتایج برآمده از آن بازمی‌گردد. منشأ مشروعیت^{۱۱} آن‌قدری که فکر می‌شود، رضایت متقابل و قرارداد نیست بلکه در فواید عملاً ثابت‌شده یا در نتایج حاصل از کاربرد قانون به‌مرور زمان^{۱۲} است. در برابر پیمان نخستین وحشیان «نامتناسب»، فقط نتایج حاصل از فواید قرارداد به‌مرور زمان می‌تواند بر درستی و حکمتی که در قانون اساسی هست صحه بگذارد و در نتیجه به آن مشروعیت ببخشد. اهمیت عادت‌های نهاده‌شده بر پیمان نخستین و به‌ویژه عادات فضیلت‌مندان، بسی بیش از اهمیت خود آن پیمان نخستین است. تنها اعتقاد به فواید قانون بر اثر مرور زمان است که برخلاف خود پیمان نخستین قادر به برقرار ساختن یک نظم اجتماعی است. مردم بیش از آنکه آفریدگار^{۱۳} قانون اساسی باشند، آفریده^{۱۴} آن به شمار می‌آیند. مفهوم دقیق حاکمیت مردم در بردارنده این معناست که نسل کنونی حاکمیت خود را اعمال کند: «توافق کنونی» یگانه «اصل وفاداری» به قانون اساسی است. «تصرف‌کنندگان و اجاره‌نشینان موقت» دستگاه دولت، با فراموش کردن آنچه از اجدادشان به آنان به ارث رسیده، ناگزیر تکالیف خود نسبت به اعقاب و بازماندگان خویش را نیز فراموش می‌کنند. اختیار و خودآیینی مردم یا هر عامل دیگر برخوردار از حق حاکمیت، در زمینه قانون طبیعی از آنچه گفته شد نیز کمتر است. قانون طبیعی به اراده حاکم یا به اراده عام ختم نمی‌شود. در نتیجه تمایز میان جنگ‌های درست و نادرست از نظر برک اهمیتی اساسی دارد، این اندیشه که سیاست خارجی ملتی منحصرأ بر پایه منافع مادی آن بنا گردد مایه وحشت اوست.

برک رد نمی‌کند که مردم حق دارند در پاره‌ای شرایط اقدام به تغییر نظم موجود و مستقر کنند اما او این حق را فقط در

اینکه عادت و رسم را بر این موارد اضطراری بگذاریم، امری نه قابل قبول است و نه امری قابل اطمینان. از طرفی دیگر، باورهای برک «هرگز منتهی به موقعیت‌های حاد و اضطراری نمی‌کشد زیرا اس و اساس آن‌ها بر امتناع از پذیرش موارد حاد و اضطراری است».

برک افراطی‌گری‌های انقلاب فرانسه را به فلسفه‌ای جدید نسبت می‌دهد. «اخلاق پیش از انقلاب اخلاق نیکوکاری اجتماعی و از خودگذشتگی شخصی» بود. فیلسوف‌های پارسی اهمیت برای

شرایط استثنایی و به‌عنوان آخرین راه علاج می‌پذیرد. سلامت و ثبات اجتماعی اقتضا می‌کند که حق حاکمیت مردم دائماً مورد استفاده قرار نگیرد بلکه بهتر است تقریباً در اکثر موارد به طاق نسیان سپرده شود. برک به این دلیل از در مخالفت با نظریه پردازان انقلاب فرانسه درمی‌آید که آنان یک مورد استثنایی که از سر اجبار و ناگزیری است را به‌صورت قاعده قانونی درآورده‌اند، یا آن چیزی را که تنها در شرایط حاد و اضطراری واجد اعتبار بوده، همواره و در روندهای عادی نیز معتبر می‌شمردند.

و شهوت‌بارگی است.»

برک نه‌تنها در برابر تغییر گوهر آموزه اخلاقی مقاومت می‌کند، بلکه با تغییر وجه بیان آموزه اخلاقی هم مخالف است و این مخالفت به‌نوعی اقدام بر مخالفت قبلی است. آموزه اخلاقی جدید کار اشخاصی است که به مسائل بشری با دید مهندسانی می‌نگرند که کارشان بیشتر فکر کردن به ارقام و نقشه‌هاست، نه با دید مردان عمل که باید وظیفه‌ای را انجام دهند. به‌باور برک، ویژگی یگانه و بی‌بدیل انقلاب فرانسه برخاسته از همین تغییر روش بنیادی است که از خلال آن برخورد عملی جای خود را به

برک رد نمی‌کند که مردم حق دارند در پاره‌ای شرایط اقدام به تغییر نظم موجود و مستقر کنند اما او این حق را فقط در شرایط استثنایی و به‌عنوان آخرین راه علاج می‌پذیرد. سلامت و ثبات اجتماعی اقتضا می‌کند که حق حاکمیت مردم دائماً مورد استفاده قرار نگیرد بلکه بهتر است تقریباً در اکثر موارد به طاق نسیان سپرده شود

برداشت نظری داده است.

«به نظر من انقلاب فرانسه ... شباهت و مماثلت چندانی با برخی از انقلاب‌هایی ندارد که بر پایه اصولی سراسر سیاسی در اروپا حادث شده‌اند». به‌عبارتی، این انقلابی در تعالیم نظری و اصول جزمی آن می‌باشد. این انقلاب به‌دگرگونی‌های عظیمی که منشأیی دینی دارند و روح تبلیغ مذهبی در آن‌ها از اهمیت بسزایی برخوردار است، شباهت بیشتری دارد. بنابراین، انقلاب فرانسه با جنبش اصلاح مذهبی^{۱۴} دارای پیوندی است. با این‌همه، «روحیه عمومی جناح‌بندی سیاسی»، این «مسلك تماماً مسلح»^{۱۵} از مذهب دور می‌شود و در

را آهن‌دل می‌کند: انسان دوستی افراطی نظریه‌پردازان انقلاب فرانسه الزاماً به حیوانیت می‌انجامد. زیرا بنیان آن بر این اندیشه بنا شده که واقعیات اخلاقی بنیادی حقوقی هستند که به نیازهای جسمانی اساسی بازمی‌گردند: یعنی هر صورتی از زندگی و اصول اجتماعی در حقیقت امری مصنوع و ساختگی است؛ جامعه مدنی بی‌گمان از اساس امری مصنوع است.

به همین خاطر، نمی‌توان فضایل شهروند را به بافتار «احساسات طبیعی» متصل کرد. و این در حالی است که گمان می‌کنند جامعه مدنی نه‌فقط پدیده‌ای ضروری بلکه شریف و مقدس است. از همین رو، احساسات طبیعی یعنی همه احساسات طبیعی را باید به‌نحو بی‌رحمانه‌ای به پای الزامات موسوم به میهن‌دوستی و انسانیت فدا کرد. انقلابیون فرانسوی با به‌کارگیری روش علما، مهندسان و شیمی‌دانان در مواجهه با امور بشری است که به چنین الزاماتی رهنمون می‌شوند. در نتیجه از همان آغاز «در برابر احساسات و عادت‌های حامی جهان اخلاق حالتی دارند که از بی‌اعتنایی بدتر است». آنان «افراد بشر را در تجارب خود در حکم موش‌های آزمایشگاهی می‌گیرند». «حتی تردیدی ندارند که متهورانه بیان کنند دو هزار سال در مقایسه با امر خیری که آنان به دنبالش هستند دوره‌ای طولانی نیست». «پایانی

بر انسانیت ایشان نمی‌شود متصور شد چرا که پیوسته به تمدید آن می‌پردازند... انسانیتی که ایشان در نظر دارند همچون خط افقی است که به‌مانند هر خط افقی دیگری هر قدر به آن نزدیک‌تر شویم از جلوی ما دور می‌شود». همین‌گونه برخورد «علمی» انقلابیون فرانسوی با استادان آن‌هاست که به‌خوبی نشان می‌دهد چرا بی‌بندوباری‌هاشان که از نظر آنان در برابر قراردادهای آداب گذشته حکم امری طبیعی را دارد، «آمیزه بی‌اندام، بی‌لطف، تلخ، بی‌رحمانه و اندوهگینی از فضل‌فروشی



«انضباط شخصی»، برای اعتدال یا «فضایل مجدانه و محدودکننده» قائل نیستند و آن‌ها را به چیزی نمی‌گیرند و فقط پذیرای فضایل «لیبرال» هستند؛ «فضیلتی که بر آن نام انسانیت یا نیکوکاری نهاده‌اند». انسانیت در منظومه ذهنی ایشان مترادف با اباحه‌گری و بی‌بندوباری و حتی به وجودآورنده آن است؛ لازمه انسانیت به این معنا این است که پیوندهای زناشویی سست و گسسته شود و تماشاخانه جای کلیسا را بگیرد. از این گذشته، همان انضباطی که پایه‌های اخلاقشان را می‌لرزاند، آن‌ها



راهنمای عمل یا تنها راهنمای کافی در عمل باشد. می‌توان این‌طور گفت که برک از این نظر، به‌نحو خاصی بازگشتی به ارسطو دارد. اما اگر نخواهیم فراتر از این برویم، بایستی بی‌درنگ این نکته را هم اضافه کنیم که تا قبل از برک کسی با این میزان اصرار و تأکید و نیرو درباره این موضوع سخن نگفته است. تا آنجا که می‌توان ابراز داشت که از منظر فلسفه سیاسی، ملاحظات برک در خصوص مشکل نظر و عمل مهم‌ترین بخش اثر وی را تشکیل می‌دهد. وی درباره این مشکل دقیق‌تر و قاطع‌تر از ارسطو بود زیرا مسئله وی این بود که به مجاهده و منازعه با شکل تازه و بسیار نیرومندی از «مکتب نظورزانه»، با شکل خاصی از مرام‌گرایی^{۱۸} سیاسی بپردازد که ریشه فلسفی داشت. این خوانش «مکتبی نظورزانه» نسبت به سیاست توجه انتقادی وی را بسیار زودتر از انقلاب فرانسه جلب کرد. خیلی زودتر از ۱۷۸۹، برک از «ذهنیت‌های نظوروز زمان ما که زمانه نظوروزی‌هاست» سخن به میان آورده بود. با اوج گرفتن اهمیت سیاسی نظوروزی، برک در ابتدای فعالیت سیاسی خود به این مسئله توجه کرد و به موضوع «جدال قدیم که میان نظوروزی و عمل وجود دارد»، مشغول شد.

برک مهم‌ترین کارزار سیاسی خویش را در پرتو همین جدال قدیم سروصورت بخشید: از ضدانقلاب فرانسه تا مبارزه به نفع مستعمره‌نشینان انگلیسی و اروپایی در آمریکا. در هر دو مورد، آن دسته از رهبران سیاسی که برک علیه آن‌ها می‌شورید در باب برخی از حقوق تأکید می‌ورزیدند: حکومت انگلستان به حق حاکمیت استناد می‌کرد و انقلابیان فرانسوی به حقوق بشر. برک نیز در هر دو مورد دقیقاً به یک صورت عمل کرد. وی به‌جای اینکه درباره خود حقوق بحث و فحص کند، بیشتر بحث خویش را معطوف به علت و چرایی اجرای آن‌ها کرد و کوشید تا در برابر معتقدان به روش قانونی، روش سیاسی اصیل را دوباره



و جهد و جهادهای افراطیان در جنگ‌های داخلی انگلستان. اما همه این جهادها محکوم به شکست بودند. موفقیت انقلاب فرانسه علت دیگری داشت که همان وجه تمایزش از دیگر انقلاب‌هاست، انقلاب فرانسه نخستین «انقلاب فلسفی» است. نخستین انقلابی است که ادبا، فیلسوفان «متافیزیسی‌های ناب» نه در مقام میانی و مأمور اجرایی بلکه به‌عنوان بانی اصلی و سازمان‌دهنده در آن شرکت داشتند. نخستین انقلابی است که «روح جاه‌طلبی یا روحیه نظوروزانه در آن همدست شده است».

برک با منازعت، با دخالت روحیه نظوروزانه در گستره‌ای که به عمل و سیاست اختصاص دارد، در واقع احیاکننده این فکر کهن است که می‌گوید نظر نمی‌تواند تنها

واقع نوعی بی‌ایمانی است: «اصل جزمی» الهام‌بخش انقلاب فرانسه اصلی به‌تمامی سیاسی است اما از آنجایی که این انقلاب قدرت سیاست را تا قلمرو مذهب گسترش می‌دهد و حتی بنای روح بشری را نیز منفصل از آن نمی‌داند، در این صورت می‌توان چنین گفت که این انقلاب، اولین «انقلاب تام» در تاریخ بشریت است. با این‌همه، پیشرفت این انقلاب را نمی‌توان به اصول سیاسی الهام‌بخش آن نسبت داد. این اصول همواره پرکشش بوده و واجد جاذبه‌ای نیرومند است زیرا با علایق طبیعی توده چشم و گوش بسته مردم سازگارند. در گذشته هم کوشش‌هایی برای برپاداشتن این‌گونه شورش‌های مبتنی بر حقوق بشر صورت گرفته بود. مانند شورش‌های دهقانی^{۱۹}، شورش جان بال^{۲۰} در قرون وسطا

احیا کند. به نظر او، شیوه تلقی باورمندان به روش قانونی در بیشتر اوقات حکایت‌گر صورتی از «نظوروزی» بود، همچون اشکال دیگر آن که عبارت‌اند از روش تاریخ‌دانان، متافیزیسین‌ها، متألهان و ریاضی‌دانان. مخرج مشترک جملگی ایشان نیز این است که محتاط نبوده و حزم^{۱۹} و دوراندیشی را در نظر نمی‌گیرند، در حالی که حزم فضیلتی است که در عمل به کار می‌آید. در خصوص بهره‌ای که برک از این واژه می‌برد و معنایی که از آن مراد می‌کند، سخن‌های بسیاری می‌توان گفت ولی تنها کافی است در اینجا به این نکته بنگریم که برک در داوری‌هایش نسبت به رهبران سیاسی در جریان دو عمل سیاسی مهم حیات خویش، بی‌حزمی آنان را بیش از آنکه ناشی از عواطف و هواجس درونی بدانند، بیشتر ناشی از تأخیر ذهنیت نظوروز در قلمرو سیاست می‌دانست.

اغلب گفته‌اند که برک نظریه‌های معتبر در دوره خویش را به نام تاریخ مورد هجوم قرار داده است. خب می‌توان گفت که این تعبیر پربراه هم نیست اما برای آنکه دریابیم تا چه میزان بهره از حقیقت دارد، باید بنا را بر این امر واقع گذاشت که آنچه در نظر نسل‌های بعد از برک حکم توسل به تاریخ را پیدا کرد، البته اگر نخواهیم بگویم کشف تاریخ - نخست و پیش از هر چیز در واقع نوعی بازگشت به دریافت سنتی از محدودیت‌های ذاتی نظر در مقابل عمل یا حزم و عاقبت‌اندیشی بود.

کامل‌ترین شکل «نظوروزی» به اینجا می‌انجامد که بگویم همه وضوحی که عمل به آن نیاز دارد از نظر می‌آید، یعنی از فلسفه یا علم. برک، در برابر این نگرش عنوان می‌کند که نظر برای راهنمایی عمل کافی نیست و علاوه بر این اساساً در بردارنده گرایشی است که به ارتکاب خطا می‌انجامد. پس عمل و حکمت عملی یعنی حزم ابتدا بدین جهت متمایز از نظر می‌گردد که معطوف بر امر خاص و تغییر است در حالی که نظر به امر عام و به

پایستگی و ثبات توجه دارد. نظریه‌ای که به بشر و امور بشری می‌نگرد در وجه نخست همان اندازه‌ای به اصول اخلاقی توجه نشان می‌دهد که به «اصول سیاست حقیقی [که] دنباله و تتمه اصول اخلاق هستند» یا به «اهداف ویژه حکومت». حتی اگر ما بدانیم که این اهداف چه هستند، تازه به هیچ وجه نمی‌دانیم که اهداف برشمرده،

برک به این دلیل از در مخالفت با نظریه پردازان انقلاب فرانسه درمی‌آید که آنان یک مورد استثنایی که از سراجبار و ناگزیری است را به صورت قاعده قانونی درآورده‌اند، یا آن چیزی را که تنها در شرایط حاد و اضطراری واجد اعتبار بوده، همواره و در روندهای عادی نیز معتبر می‌شمرند. اینکه عادت و رسم را بر این موارد اضطراری بگذاریم، امری نه قابل قبول است و نه امری قابل اطمینان

در اینجا و اکنون، یعنی در شرایط خاص و معین که هم ثابت‌اند و هم گذرا، چگونه و تا چه میزان قابلیت تحقق دارند. این شرایط و وضعیت‌های مشخص و معین هستند که «جلوه خاص و تأثیر متفاوت هر اصل سیاسی» را تعیین می‌کنند.

به‌عنوان نمونه، آزادی سیاسی می‌تواند بنا به اوضاع و احوال متفاوت امری خجسته و میمون یا مصیبت‌بار باشد. پس «علم مربوط به سازمان‌نوسازی یا اصلاح دولت» برخلاف شناخت اصول سیاسی، «نوعی علم آزمایشی است که از قبل نمی‌توان آن را تعلیم داد و آموخت». بنابراین، نظریه تنها دلوپس اهداف ویژه حکومت نیست بلکه باید به وسایل رسیدن به این اهداف هم توجه ویژه مبذول بدارد. با این حال، درباره این وسایل هیچ قاعده‌ای که بشود

آن را به اصطلاح قاعده‌ای عام و جهان‌شمول دانست، وجود ندارد. گاه آدمی در برابر یک «شرایط استثنایی وحشتناک قرار می‌گیرد که اخلاق چاره‌ای ندارد جز اینکه به‌طور موقت از قواعد خویش به نفع اصول اعتقادی‌اش عدول کند». چون تعداد قواعد این‌چنینی که در بیشتر موارد معتبرند زیاد است، این‌گونه قواعد، ظاهر پسندیده‌ای دارند و در مواردی که ناگزیر از به کار بستن آن‌ها باشیم، در حقیقت باعث و مسبب اشتباه و خطا خواهند بود. این‌گونه قواعد سهم درخور توجهی برای تصادف قائل نیستند، همان تصادفی که نظوروزها به ندرت مایل‌اند سهم بسیار بزرگی را که منصفانه در هرگونه امر بشری از آن برخوردار است برای وی در نظر بگیرند. این «نظوروزان که با بی‌اعتنایی از کنار قدرت تصادف می‌گذرند» و از یاد می‌برند که «شاید تنها چیزی که ما اخلاقاً موظف به تعهد بار مسئولیت آن با حد معینی از یقین هستیم همانا قبول مسئولیت زمانه ماست». این‌ها «در واقع سیاست‌مدار نیستند، بلکه پیامبرانی هستند». علاقه به امر عام و جهان‌شمول چشم آدمی را نسبت به امر خاص و بی‌بدیل تا حدی کور می‌کند. آن قواعد سیاسی که از تجربه برمی‌خیزند در واقع بیانگر درس‌هایی هستند که ما تا امروز از شکست‌ها و پیروزی‌های خود گرفته‌ایم. بنابراین آن قواعد را نمی‌شود در شرایط و موقعیت‌های جدید به همان شکل به کار بست. حتی گاهی اوقات موقعیت‌های جدید واکنشی هستند در برابر قواعدی که تجارب گذشته تغییرناپذیر آن‌ها را قواعدی عام نشان می‌داد. بشر در امر خوب نیز به همان اندازه شر قابلیت اختراع و ابداع دارد. در نتیجه، ممکن است چنین پیش‌آید که «تجربه مبتنی بر داده‌هایی متفاوت از اوضاع و احوال حاضر، گمراه‌کننده‌ترین همه امور باشد. نتیجه اینکه تاریخ فقط اعتباری محدود دارد. از تاریخ می‌توان



پندهای سیاسی بسیاری گرفت اما این پندها را تنها بایستی در حکم عادت قلمداد نمود و نه در حکم مفهوم. تاریخ بدان خاطر است که ذهن بشر را با قیاس‌های دل‌فریب از آنچه تکلیف عملی اوست منحرف سازد و آدمی هم طبیعتاً در برابر چنین وسوسه‌هایی سپر می‌اندازد. زیرا متصل ساختن وضعیتی خاص به مجموعه‌ای پیوندیافته و منسجم نیازمند تلاش و کوشش وسیع‌تری است تا تعبیر و تفسیر آن در پرتو سوابق گذشته. برک می‌گوید همیشه شاهد بوده‌ام که بیشتر اشخاص دست کم حدود پنجاه سال در سیاست عقب هستند. چنین اشخاصی به این پندار دچارند که «همه‌چیز در کتاب‌ها آمده و دیگر نیاز زیادی به هوشیاری و حزم‌اندیشی ما نیست». البته این مسائل بدین معنا نیست که مرد سیاسی برای امری که فی‌الحال پیش روی اوست، همیشه بی‌نیاز از تاریخ باشد. مثلاً عقل و فهم علی‌الاطلاق حکم می‌کند که «هر بار به سختی‌هایی گرفتار آمدیم که ماحصل کردار و رفتار خود ماست، به‌جد باید آن رفتار را مجدداً به‌طور عمیق موردبررسی قرار داد» یا «وارد جزییات تاریخی شد».

وجه مشترک تاریخ با حکمت عملی در این است که هر دو به امر خاص توجه

خیلی زودتر از ۱۷۸۹، برک از «ذهنیت‌های نظروزی زمان ما که زمانه نظروزی هاست» سخن به میان آورده بود. با او ج گرفتن اهمیت سیاسی نظروزی، برک در ابتدای فعالیت سیاسی خود به این مسئله توجه کرد و به موضوع «جدال قدیم که میان نظروزی و عمل وجود دارد»، مشغول شد

دارند و وجه مشترک تاریخ با نظریه‌های کلی این است که ماده تاریخ یعنی اعمال

و عام است، متوسل شویم، یکسره رفع و رجوع خواهند شد در حالی که امر سیاسی فعلی موردی خاص و ویژه است که تدبیر و حزم‌اندیشی خاص خود را دارد و نمی‌توان آن را به قالب کلی امر قانونی مبذل ساخت. با عطف توجه به همین تفاوت موجود میان امر حزم‌اندیشانه^{۳۳} و امر قانونی^{۳۴} است که برک گاهی روش مواجهه قانونی با مسائل را روش «نظروزان» یا «متافیزیکی» می‌نامد. وی معتقد است که «خصلت محدود و ثابت» امر قانونی که برای «فرصت‌های عادی ساخته شده است»، در نقطه مقابل امر حزم‌اندیشانه قرار دارد که در «ابتدای یک دوران تازه و آشفته» تنها عنصر راهبر آدمی است. لهذا در نظریه، یک سادگی شکلی و دقتی وجود دارد که حکمت عملی به‌ناچار فاقد آن است. از خصایص ذاتی نظریه‌ای که به نوع انسان

و اقوام و عهد گذشته (acta) ماده عمل (به‌معنای خاص آن agenda) نیستند، یعنی به آن چیزی که اکنون باید انجام بدهیم مربوط نمی‌شوند. به‌این ترتیب، تاریخ که حکمتی گذشته‌نگر است، به ایجاد پنداری گمراه‌کننده در این رابطه منجر می‌شود که «در فرونشاندن جدال قدیمی میان اصحاب نظر و عمل سهمی بسزا و درخور داشته باشیم». وسیله دیگری که افراد از طریق آن سعی می‌کنند از زیر بار زحمت سنگین برستن مسائل به همدیگر و به دست گرفتن زمام امور در موقعیت‌های دشوار بگریزند، استناد به قانون‌گرایی^{۳۵} است. آدمیان گاه به‌گونه‌ای عمل می‌کنند که گویی مشکلات و چالش‌های سیاسی حقیقی که به‌دلیل سیاسی بودنشان به وضعیتی فعلی بازمی‌گردند، اگر به قانون که به‌دلیل قانون بودنش ناظر بر امر کلی

عالم‌ترین افراد» باشند و باید که در چنین مقامی قرار گیرند.

از این بالاتر، عمل بر این فرض نهاده شده که عامل به چیزی معین، یا دقیق‌تر بگوییم به چیزی که امر خود اوست^{۲۴} (و ممکن است کشور، مردم، مذهب و چیزهایی از این دست باشد) دلبسته است، در حالی که نظریه جدایی و منعزل از هر امر خاص است. دلبسته چیزی بودن و معنای نگرانی خاطر نسبت به وی داشتن، به آن علاقه‌مند بودن و مهری به آن نشان دادن و همه چیز خود را در راه آن به بازی گذاشتن

موفقیت انقلاب فرانسه علت دیگری داشت که همان وجه تمایزش از دیگر انقلاب‌هاست، انقلاب فرانسه نخستین «انقلاب فلسفی» است. نخستین انقلابی است که ادبا، فیلسوفان «متافیزیسی‌های ناب» نه در مقام میانی و مأمور اجرایی بلکه به عنوان بانی اصلی و سازمان‌دهنده در آن شرکت داشتند. نخستین انقلابی است که «روح جاه‌طلبی یا روحیه نظروزرانه در آن همدست شده است»

است. مسائل عملی، برخلاف مسائل نظری «مستقیماً به عواطف و نگرانی‌های بشری راه دارند». نظریه‌پرداز هیچ توجه خاصی به وضع خود یا به وضع گروه خویش ندارد و همان اندازه‌ای دل‌نگران این‌هاست که نگران هر چیز دیگری. اگر نگوییم که او «سرد و بی‌احساس است»، باید گفت بی‌طرف و بی‌اعتناست. «ذهن‌های نظروزر باید بی‌طرف باشند اما وزرای یک کشور قادر به چنین کاری نیستند». مرد عمل الزاماً و به‌حق طرفدار جانب معینی است؛ وظیفه و تکلیف وی در حیطه و کار خودش

می‌شود. انسان برخوردار از بینش مدنی^{۲۵} تصوّر مبهمی از بهترین راه‌حل دارد ولی در عوض به‌روشنی و فراست مشاهده می‌کند که در اوضاع و احوال معین چه تغییراتی باید ایجاد کرد که در حکم بهترین راه‌حل باشد. برای آنکه یک مورد مثال امروزی ارائه دهیم، چنین آدمی به‌خوبی آگاه است که در شرایط فعلی تنها چیزی که امکان‌پذیر است تمدّن گسترده‌تر است هرچند که ممکن است این تمدّن ساده‌تر باشد. اقدام برای وضوح‌بخشی بهترین راه‌حل یا هر قسم نظریه دیگر، الزاماً به‌معنای کمک به تأمین روشن‌بینی بیشتری نمی‌باشد که موردنیاز سیاستی بی‌عیب است: «روشنی تأییده از برج عاج اندیشه‌های انفرادی یا وضوح حاصل از مطالعات آزمایشگاهی با تغییر و تبدّلی که در محیط عمل امور سیاسی ایجاد می‌کند بر ابهام و تاریکی آن امور می‌افزاید. برای ابداع سیاستی که همخوان با اهداف حکومت در شرایطی معین باشد، به باریک‌بینانه‌ترین و دانشمندانه‌ترین کاردانی‌ها احتیاج داریم ولی اگر مردم متوجه نگردند که چنین سیاستی بر چه شالوده‌ای استوار شده است، آن سیاست بدون کوچک‌ترین تردیدی به شکست می‌انجامد. «سیاست پُر از پیچیدگی و ظرافت» باعث از میان رفتن اعتماد مردم می‌شود و در نتیجه دیگر نمی‌توان انتظار پیروی و اطاعت کامل از مردم را داشت. درباره تمام مسائل که عام‌ترین وجوه سیاست را تشکیل می‌دهند باید سیاستی «روشن» اتخاذ کرد اما لزومی ندارد که «دلیل اقدام ویژه‌ای که بخشی از یک طرح پیچیده است» به‌صورتی باشد که «همه کسانی که باید از آن بهره‌مند شوند بتوانند آن را درک کنند» یا حتی اطلاعی از این دلیل داشته باشند.

«از منظر چیزهایی که از همه اساسی‌تر هستند»، آنان که کمتر از همه کنجکاوی دارند «به‌دلیل تجارب احساساتشان می‌توانند در مقامی برابر با داناترین و

و امور انسانی مربوط می‌شود این است که نخست یا به بهترین نظم، به نظمی که فقط درست باشد، توجه می‌کند یا به وضع طبیعی، در هر دو صورت نظریه در درجه نخست به ساده‌ترین مورد وصل می‌شود. مورد ساده را نیز هرگز نمی‌شود در عمل مشاهده کرد: هیچ نظم واقعی، نظمی که فقط درست باشد نیست و هر نظم اجتماعی هم از بنیاد متفاوت با وضع طبیعی است. به همین دلیل، حکمت عملی همواره با استثنائات، تعدیل‌ها، جبران‌ها، سازش‌ها و آمیزش‌ها سر و کار دارد. «این حقوق متافیزیکی همین که مانند اشعه خورشید از محیطی متراکم گذشته و وارد زندگی معمولی شدند در قیاس با خط مستقیم بنا به قانون طبیعت با هم برخورد می‌کنند و می‌شکنند». «از آنجا که چیزهای جامعه بالاترین حد پیچیدگی را دارند» «حقوق ابتدایی آدمیان هرگز نمی‌تواند در همان حد از سادگی که در مسیر اولیه خود داشت» باقی بماند؛ به همان نسبتی که حقوق نامبرده از دیدگاه متافیزیکی درست باشند از دیدگاه اخلاق و سیاست نادرست هستند. وانگهی حکمت عملی، برخلاف نظریه نیازمند باریک‌بینانه‌ترین و دانشمندانه‌ترین کاردانی‌هاست. کاردانی و مهارتی که خود تنها برخاسته از تجربه‌ای طولانی و سرشار از تنوع می‌باشد. اما برک از طرفی دیگر، نظریه را امری سرشار از «ظرافت» و «پیچیدگی» می‌بیند در حالی که خصلت اساسی سیاست بی‌عیب را در سادگی و روشنی می‌داند. «سیاست مشحون از ظرافت همواره مادر ابهام بوده است». هر کسی بنا به احساس قلبی یا به حکم وجدان خویش می‌داند که جامعه بایستی در پی تأمین چه نیازهایی باشد و چه تکالیفی را انجام دهد. نظریه سیاسی این مسئله را پیش می‌کشد که بهترین راه‌حل برای مشکل سیاسی چیست و برای نیل به این هدف از مرزهای تجربه عادی در می‌گذرد. یعنی بر ظرافت و پیچیدگی‌اش افزوده



همین است و باید جانب‌دار باشد. اگرچه مقصود برک این نیست که نظریه‌پرداز نباید حکم ارزشی صادر کند، بلکه قصد دارد بگوید تا زمانی که در مقام نظر به چیزی مشغول است باید طرفدار کمال باشد بدون توجه به اینکه کمال مورد بحث را در کجا و چه هنگامی می‌توان به دست آورد: نظریه‌پرداز بی‌قید و شرط، امر نیک را بر نفع و کار شخصی خویش ترجیح می‌دهد. در حالی که مرد عمل، نخست سرگرم کار خویش است و به چیزی که به او نزدیک‌تر است و برای او گرامی‌تر، حتی اگر ناقص و

به نظر او، شیوه تلقی باورمندان به روش قانونی در بیشتر اوقات حکایت‌گر صورتی از «نظورزی» بود، همچون اشکال دیگر آن که عبارت‌اند از روش تاریخ‌دانان، متافیزیسین‌ها، متألهان و ریاضی‌دانان. مخرج مشترک جملگی ایشان نیز این است که محتاط نبوده و حزم و دوراندیشی را در نظر نمی‌گیرند، در حالی که حزم فضیلتی است که در عمل به کار می‌آید

ناکامل باشد، بیشتر می‌پردازد تا به هر امر دیگری. افق دید عمل الزاماً محدودتر از افق دید نظر است. نظریه با گسترش دادن به چشم‌اندازها و آشکار کردن حدود هرگونه پژوهش عملی، نفس‌ایثار کامل در راه عمل را به خطر می‌افکند. اگر می‌بینیم که عمل از میزان آزادی موجود در قلمرو نظر برخوردار نیست از جمله برای این است که در عمل نمی‌شود دست روی دست گذاشت و منتظر ماند: «ما چاره‌ای نداریم که... امور را تابع زمان کنیم». اندیشه عملی عبارت است از اندیشه همراه با مهلت زمانی. از نظر اندیشه عملی راه‌حل عاجل بهتر از

بهترین وجوه راه‌حل است، زیرا آن فراخ‌بال و آسایشی که مرد نظر از آن برخوردار است در اینجا وجود ندارد. عمل به آدمی اجازه نمی‌دهد که «عقیده‌ای را کنار بزند» یا حکمش را معلق نگاه دارد. وانگهی، در هنگام عمل چاره‌ای نیست که به میزان معین و محدودتری از میزان یقینی که در اندیشه نظری وجود دارد، قناعت کنیم. هر «تصمیم» نظری را می‌شود برگرداند یا از آن عدول کرد در حالی که کار انجام‌شده دیگر برگشت‌پذیر نیست. نظریه می‌تواند از صفر شروع کند و باید هم همیشه چنین نفس مسئله بهترین نظم اجتماعی به‌خودی‌خود به‌معنای «چاره‌جویی برای ایجاد طرح‌ها با فرض اینکه آنچه فعلاً برپاست خراب خواهد شد»، یعنی مستلزم دست زدن به کاری است که از دید اندیشه عملی بیانگر یک «خوی بد» است. عمل، برخلاف نظر محدود به تصمیم‌های گذشته است و در نتیجه، تحت تأثیر نظم مستقر قرار دارد. در امور انسانی، دارندگی خودش نام و عنوانی است، در حالی که در مسائل نظری هیچ ادعایی به نفع دیدگاه‌های داشته و جاافتاده نمی‌بینیم.

نظورزی به‌جهت آنکه از اساس امری «خصوصی» است، دلبسته حقیقت است و به آن تعلق خاطر دارد و چندان دغدغه افکار عمومی را ندارد اما «تصمیم‌گیری‌های ملی» یا «مسئله‌های سیاسی در درجه نخست بر فکر حقیقت و خطا متمرکز نیستند. سروکارشان با نیک یا بد است». این مسئله‌ها به صلح یا به آسایش متقابل برمی‌گردند و برای آنکه بشود چنین مسئله‌هایی را به‌صورتی رضایت‌بخش حل کنیم، لاجرم به اعتمادی کامل نیاز است، بدین معنا که توافق و تفاهم و روحیه مصالحه عمل سیاسی مستلزم آن است که بدانیم «خلق و خوی مردم را به چه ترتیب سودمند باید به کار گرفت». عمل سیاسی حتی اگر به «اجتماع... جهتی به‌معنای عام کلمه بدهد و رهبری‌اش کند» باید

بیشتر «پیرو گرایش‌های مردم باشد». «صرف‌نظر از هر نظری که ممکن است درباره صدای مردم^{۲۵} داشته باشیم... باید بدانیم که افکار عمومی این حامی بزرگ دولت کاملاً به این صدا بستگی دارد». از همین رو، به‌سهولت ممکن است پیش‌آید که یک امر درست از دیدگاه متافیزیکی، از نظرگاه سیاسی نادرست باشد. «افکار مستقر»، «افکار جایز و مشروع که در آرامش عمومی این همه مؤثر هستند» حتی اگر هم واجد عیب و نقیصه باشند، نباید به یک‌باره سست و متزلزل شوند. بایستی پیش‌داوری‌ها را رام و «آرام» کرد. زندگی سیاسی مستلزم آن است که خود اصول بنیادی که به‌طور ذاتی بالاتر از حد قوانین مستقر هستند، به فراموشی سپرده شوند. راه‌حل‌های موقت برای تضمین پیوستگی را باید «دور از انظار» نگاه داشت و جامه و حجاب سیاسی ظریفی را بر روی آن‌ها انداخت. «خاستگاه‌های هر حکومتی باید در پرده‌ای از تقدس مستور بماند». عمل همیشه باید تا سرحد ممکن، سوابق، الگوها و سنت‌ها را در نظر بگیرد و از آن‌ها فاصله نداشته باشد. در حالی که نظورزی باید به ابداع بینجامد، یا «آب‌های» علم را اول باید به هم زد تا خاصیتشان بعدها معلوم شود: «خلق و رسوم کهن... بزرگ‌ترین حامی هر حکومتی در جهان است». بی‌گمان، بنیاد جامعه بر رضایت افراد نهاده شده است. رضایت افراد را اما تنها به‌واسطه استدلال و به‌ویژه فقط از طریق محاسبه امتیازهای زندگی مشترک - محاسبه‌ای که در مدت کوتاهی از زمان می‌تواند صورت گیرد - نمی‌توان به دست آورد بلکه آن رضایت، حاصل عادات و پیش‌داوری‌هایی است که فقط در طی دوره‌های طولانی شکل می‌گیرند و توسعه می‌یابند. نظریه‌پرداز هرگونه خطا و پیش‌داوری یا خرافات را دور می‌ریزد اما همه این‌ها ابزار کار سیاست‌مدار است. دخالت نظریه‌پردازی در کار سیاست بیش

ارسطو در این مورد می‌پذیرفت تفاوت دارد زیرا شالوده و اساس آن بر این باور واضح

**وجه مشترک تاریخ با حکمت
عملی در این است که هر دو به
امر خاص توجه دارند و وجه
مشترک تاریخ با نظریه‌های کلی
این است که ماده تاریخ یعنی
اعمال و اقوام و عهود گذشته
(acta) ماده عمل به معنای
خاص آن (agenda) نیستند،
یعنی به آن چیزی که اکنون باید
انجام بدهیم مربوط نمی‌شوند**

استوار نشده که در فرجام برتری با نظر و حیات نظری است. برای دفاع از این مدعا لازم نیست مبنا را تأثیر کلی که واژگان برک و گرایش تفکر وی بر ما می‌گذارد، قرار دهیم. برک تنها یک اثر نظری به رشته تحریر درآورد: «پژوهش فلسفی پیرامون منشأ افکار ما درباره امر شکوهمند و زیبا». وی در این اثر بدون آنکه به مجادله توسل جوید، از محدودیت‌های علم نظری می‌نویسد: «به محض اینکه پا را هر اندازه اندک از حدود کیفیات بی‌درنگ محسوس چیزها فراتر بگذاریم دیگر زیر پایمان سفت نیست». از آن پس هر کاری که می‌کنیم چیزی جز دست و پا زدن نخواهد بود، یعنی به «جایی وارد شده‌ایم که به ما تعلق ندارد». شناخت ما از نمودهای جسمانی و ذهنی محدود به شیوه عمل آن‌ها، محدود به چگونگی آن‌هاست؛ این شناخت هرگز نخواهد توانست به چرایی آن‌ها برسد. عنوان اثر برک به خودی خود نشان می‌دهد که این تنها اثر نظری او به چه خط فکری بازمی‌گردد: به لاک و یکی از کسانی که برک می‌شناخت، یعنی هیوم. برک درباره لاک می‌گوید: «بزرگی مرجعیت این مرد بزرگ بی‌گمان به اندازه‌ای است که برای یک فرد بشری قابل امکان است». مهم‌ترین

و تعصبات عقیدتی است. از بندهای فوق به این نتیجه رهنمون می‌شویم که برک به دفاع از حکمت عملی در برابر تخطی‌های علم نظری قانع نیست. او با بی‌اعتبار کردن نظریه و به‌ویژه متافیزیک، خود را از دایره ارسطو بیرون می‌برد. وی بارها و بارها واژه‌های «متافیزیک» و «متافیزیسی» را در معنایی کنایه‌آمیز به کار می‌برد. این شیوه کاربرد واژه‌های اخیر، با عقیده‌ای که برک در خصوص فلسفه طبیعی ارسطو دارد و آن را «شایسته و در شأن وی» نمی‌داند، در ارتباط است. در حالی که به‌باور او فیزیک اپیکوری بیش از همه به عقل نزدیک‌تر است. میان ارزیابی‌های انتقادی برک از متافیزیک و گرایش‌های معاصران وی همچون هیوم و روسو به شگاکت نیز رابطه‌ای وجود دارد. تقریباً می‌توان گفت که تمایزگذاری برک میان عمل و نظر به‌طور کلی با تمایزی که

از آنکه گرهی فروبسته را باز کند، پیامد و تأثیری آشفته‌ساز و خانمان‌سوز به بار می‌آورد. هیچ نظم اجتماعی واقعی‌ای وجود ندارد که کامل باشد. پس «پژوهش‌های نظروزرانه ناگزیر به اینجا ختم می‌گردد که بر جنبه‌های ناکامل نظم مستقر تأکید شود. اگر چنین پژوهش‌هایی با بحث سیاسی که الزاماً از دقت بی‌طرفانه و نگاه سردی که در هرگونه پژوهش فلسفی هست محروم است، درهم‌آمیخته شود و یکپارچه گردد، در این صورت عامل برانگیختن ناخشنودی در میان مردم نسبت به نظم مستقر خواهد شد و این ناخشنودی نیز ممکن است به شکل‌گیری فضایی بینجامد که هرگونه امکان اقدام به اصلاح معقول را از میان ببرد. مشروع‌ترین مسئله‌های سیاسی در پهنه سیاست، به «منازعات آشوبگرانه‌ای» تبدیل می‌شوند که سرچشمه کشمکش‌جویی^{۲۶}



قاعده‌ای که در کتاب دربارهٔ امر باشکوه و زیبا عنوان شده است با اصول حس‌گرایی^{۳۷} انگلیسی توافق کامل و با آموزه‌های کلاسیک تضاد آشکار دارد: برک منکر آن است که میان زیبایی از یک‌سو و کمال، تناسب، فضیلت، آسایش، نظم، استعداد و هر «آفریده»ی مشابه دیگری از آفریده‌های فهم از سوی دیگر، ارتباطی وجود داشته باشد. بدین معنا که وی نمی‌خواهد بپذیرد که ادراک زیبایی محسوس در پرتو زیبایی معقول امکان‌پذیر است. رها شدن زیبایی محسوس از زیبایی معقول که معمولاً تصوّر می‌رفت زیبایی محسوس نمودار مجسم آن باشد، نویددهندهٔ رهایی احساس و غریزه از قیومیت عقل یا همراه با این رهایی است؛

اهمیت و اعتبار عقل از این راه تا اندازه‌ای تقلیل می‌یابد. لحن تازه‌ای که برک در باب تفاوت میان نظر و عمل برگزیده است، ناشی از همین تلقی تازه از عقل می‌باشد. مخالفت و معاندت برک با عقل‌گرایی مدرن تقریباً به‌نحو نامحسوسی به مخالفت با خود «عقل‌گرایی» تبدیل می‌شود. هرچند آن چیزی که وی در باب معایب عقل می‌گوید تا حدودی به سنت بازمی‌گردد. برخی مواقع، همهٔ کار برک در این خلاصه می‌شود که بگوید حکم فرد در برابر «حکم نوع بشر» در برابر «حکمت نوع» یا در برابر «حس کهن، حس پایندهٔ بشریت»، یعنی در برابر اجماع مردمان اعتبار کمتری دارد. گاهی نیز اتفاق می‌افتد که توجه وی فقط

معطوف به کم بها دادن به تجربهٔ احتمالی فرد در برابر تجربهٔ گسترده‌تر و متنوع‌تر نسل‌های پیاپی در دورانی «طولانی» یا در برابر «میراث تعقل قرن‌هاست، عنصر تازهٔ انتقاد از عقل در نزد برک را باید با وضوح بیشتر در مهم‌ترین نتیجهٔ عملی بینش انتقادی وی یافت. او درصدد انکار این مطلب است که قوانین اساسی را بشود [یک‌بار برای همیشه] «ساخت»، او مدعی است که قوانین اساسی باید [به‌تدریج] «بیانند»؛ بنابراین، وی با این امر که یک فرد یا یک قانون‌گذار دانا یا بنیان‌گذار می‌تواند یا باید بتواند بهترین نظم اجتماعی را پدید آورد نیز مخالف است. برای توضیح بیشتر باید در برابر دریافت



کلاسیک بهترین نظام یا بهترین رژیم سیاسی و قوانین، به دریافت برک از نظام یا قوانین بریتانیا که به باور او دست کم نظامی بی‌رقیب و بی‌نظیر است پردازیم. از منظر اندیشمندان کلاسیک، بهترین نظام اختراع عقل بشری است یعنی محصول فعالیت آگاهانه یا سازمان‌دهنده یک یا چند فرد است. این نظام همخوان با طبیعت بوده و دارای نظم طبیعی است. بدین خاطر که با الزامات تکامل طبع بشر انطباق بیشتری داشته و در حقیقت نمودار ساخت طبیعت بشری است. اما از جهت شیوه تولید امری طبیعی نیست. کاری است با طرح و نقشه از روی سازمان‌دهی و با مقدمات آگاهانه؛ پدید آمدنش با فرایندی طبیعی یا با تقلید از فرایندی طبیعی نیست. بهترین نظام به‌جانب اهداف گوناگونی میل می‌کند که طبیعت عامل پیونددهنده آن‌هاست. به این صورت که یکی از آن اهداف برتر از همه است؛ پس بهترین نظام آن نظامی است که به‌ویژه به تنها هدفی که به‌طبع از همه برتر است می‌گراید. در مقابل اما برک از خلف‌آمد این تلقی وارد می‌شود؛ او می‌گوید اگر بهترین نظام موافق و سازگار با طبیعت یا امری طبیعی باشد، قبل از هر چیز به خاطر آن است که محصول سازمان‌دهی آگاهانه نیست بلکه نتیجه تقلید از یک فرایند طبیعی است که معزول از تأثیر تفکری هدایت‌کننده، به‌نحوی پیوسته و آرام اگر نگوییم به‌طور نامحسوس در خلال فرایندی به وجود می‌آید که در مرحله بلندمدتی از زمان و از خلال رویدادهای بسیار متنوع می‌گذرد. تمامی جمهوری‌هایی که به‌تازگی اندیشیده و ساخته‌شده الزاماً بد هستند. از این‌رو، بهترین نظام آن نیست که «بنا به طرحی قبلی و نقشه‌ای منظم یا با وحدت نظر و نقشه ساخته شده باشد، بلکه آن نظامی است که به‌جانب اهداف گوناگون گرایش پیدا می‌کند».

اگر از قول برک ابراز بداریم که نظم

سیاسی درست باید محصول تاریخ باشد، در واقع از حدود اندیشه‌های برک خارج شده‌ایم. آن چیزی که روزگاری امر تاریخی نام گرفت هنوز از نظر برک امری «محلی و اتفاقی» بود. و آن چیزی که عنوان «فرایند تاریخی» بر آن نهاده شده بود، همچنان از نظر وی نوعی علیت رایگان یا آن‌گونه علیت

نظروزی به جهت آنکه از

اساس امری «خصوصی» است،

دلبنسته حقیقت است و به آن

تعلق خاطر دارد و چندان

دغدغه افکار عمومی را ندارد

اما «تصمیم‌گیری‌های ملی» یا

«مسئله‌های سیاسی در درجه

نخست بر فکر حقیقت و خطا

متمرکز نیستند. سروکارشان با نیک

یا بد است»

رایگانی بود که دخالت حزم‌اندیشانه در جریان وقایع و رویدادها در آن جرح و تعدیل‌هایی ایجاد کرده است. بدین ترتیب، از نظر وی، نظم سیاسی درست در تحلیل نهایی محصول پیش‌بینی‌نشده نوعی علیت رایگان است.

وی آنچه را که در خصوص ایجاد رفاه عمومی از اقتصاد سیاسی مدرن آموخته بود در خصوص ایجاد نظم سیاسی درست به کار بست. نفع عمومی محصول فعالیت‌هایی است که در ذات خود توجهی به نفع عمومی ندارند و بر مبنای آن تنظیم نمی‌گردند. برک اصل اقتصاد سیاسی مدرن را که به کلی در تضاد با اصل کلاسیک است می‌پذیرد و می‌گوید: «منفعت‌طلبی»، «این اصل... طبیعی و معقول»، «علت بزرگ رفاه در همه دولت‌هاست». نظم خوب و طبیعی ماحصل عمل نیروهایی است که فی‌نفسه گرایش و تمایلی به نظم خوب و طبیعی ندارند. این اصل، نخست در مورد دستگاه عالم و سپس در مورد

دستگاه نیازها یعنی در اقتصاد به کار بسته شده است. به کار بستن این اصل درباره تکوین نظم سیاسی درست یکی از دو عنصر مهم «کشف تاریخ» را تشکیل داد. عنصر دیگری که به همین اندازه واجد اهمیت است، به کار بسته شدن همین اصل در باب ادراک انسانیت بشر بود. این‌گونه است که انسانیت در حکم دستاورد علیتی رایگان دانسته شد. این دریافت که شرح کلاسیک آن در کتاب قرارداد اجتماعی توسط روسو عرضه شده است، به این نتیجه می‌رسد که تکامل تاریخی باید به لحظه‌ای مطلق بینجامد، لحظه‌ای که در آن بشر، این محصول تقدیری کور، به خدایگان روشن‌بین تقدیر خویش تبدیل می‌شود چرا که برای نخستین بار به‌نحوی شایسته می‌فهمد چه چیز در سیاست و اخلاق نیکی است و چه چیزی بد. نتیجه این دریافت «انقلابی تام» بود که حتی در زوایای ساختمان جان بشری نیز پیش می‌رفت. برک منکر آن است که لحظه‌ای مطلق وجود داشته باشد. بشر هرگز قادر نخواهد بود که خدایگان روشن‌بین تقدیر خویش باشد؛ آنچه ممکن است به ذهن داناترین فرد بشری خطور کند همواره مادون آن چیزی است که در «مرحله طولی از زمان و از رهگذر وقایع بسیار متنوع» شکل گرفته است. بدین‌سان، اگر نخواهیم بگوییم که او با امکان «انقلاب تام» مخالف است، دست کم، خصم مشروعیت آن است: تمامی اشتباهات اخلاقی و سیاسی دیگر در مقایسه با انقلاب فرانسه تقریباً بی‌معنا و بی‌اهمیت می‌شوند. دوره انقلاب فرانسه نه‌تنها لحظه مطلق نیست بلکه «کم‌نورترین دوره‌ها و شاید ناسزاوارترین آن‌ها برای قضاوت در امر قانون‌گذاری از نخستین روزهای شکل‌گیری جامعه مدنی تا به اکنون» است. شاید بد نباشد بگوییم که این دوره، دوره کامل گناه است، نه ستایش زمان حال بلکه تحقیر آن است. نه تحقیر نظام پیش از انقلاب بلکه ستایش آن و سرانجام ستایش عصر شهسواران دوره



اشرافیت فئودال است که باید به همگان توصیه کرد؛ هر امر نیکی امری است که از راه وراثت به ما ارث می‌رسد. ما به «رویه قضایی مبتنی بر تاریخ»^{۲۸} احتیاج داریم و نه به «روندی مبتنی بر متافیزیک».

در واقع، این‌گونه بود که برک مسیر «مکتب تاریخی» را تسهیل و هموار کرد. مخالفت سازش‌ناپذیرانه‌اش با انقلاب فرانسه نباید این حقیقت را از چشم ما دور بدارد که وی از طریق همین مخالفت در واقع به اصل بنیادی نهفته در مقدمه هر برهان انقلابی استناد کرده است که هیچ اندیشه‌ای تا آن زمان به آن راه نیافته بود. بدیهی است که ارتباط موجود میان «نفع‌طلبی» و رفاه از یک‌طرف و «وقایع بسیار متنوع و نظم سیاسی» درست از طرف دیگر، به عقیده برک رابطه‌ای است از سنخ مشیت الهی^{۲۹}: نتایج فرایندهایی که تفکر بشری در هدایت آن‌ها دخالتی ندارد چون از سنخ مشیت الهی‌اند. کانت نیز با رویکردی مشابه، آموزه‌های موجود در «گفتار درباره نرابری» روسو را به‌عنوان توجیهی بر وجود مشیت الهی تعبیر کرده است. در نتیجه، به نظر می‌رسد که فکر تاریخ همچون فکر اقتصاد سیاسی مدرن بدین علت نمودار شده که باور سنتی جای خود را به اعتقاد به مشیت الهی داده است. معمولاً این جابه‌جایی را به‌صورت عرفی شدن یا دنیوی شدن^{۳۰} نام گذاشته‌اند. «عرفی شدن» یعنی جریانی که طی آن امر روحانی و ازلی وارد زمان می‌شود؛ اقدامی است برای وارد کردن امر ازلی در بافت زمان. بنابراین بنای این موضوع بر این فرض استوار گشته که امر ازلی دیگر ازلی دانسته نشود.

به دیگر سخن، عرفی شدن مستلزم این پیش‌فرض است که تغییری اساسی در اندیشه صورت گیرد و بشریت افق دید خود را تغییر داده و از افقی به‌کلی متفاوت از افق پیشین گذر کند. این دگرگونی بنیادی که با پیدایش فلسفه و علم مدرن انجام

شد، تحوّل نیست که از بنیان در درون قالب الهیات صورت گرفته باشد. این شکل «عرفی شدن» مفاهیم یزدان‌شناختی را باید در تحلیل نهایی در حکم انطباق الهیات سنتی با ساحت تفکر برخاسته از فلسفه و علم مدرن دانست که در عین حال طبیعی و سیاسی بود. دنیوی شدن شناخت مشیت الهی به این فکر منتهی گردید که آدمی اگر به‌حد کافی روشن باشد راه‌های خدا در دسترس اوست. الهیات سنتی خصلت اسرارآمیز مشیت الهی را در این امر می‌دانست که خداوند از بدی در راه نیات نیکوی خویش استفاده می‌کند یا به‌دلیل نیات نیکوی خویش به بدی امکان تحقق می‌دهد. در واقع، تصدیق می‌کرد که انسان قادر نیست که به مشیت الهی عمل کند و فقط باید به شریعت خدا بپردازد که به او امر می‌کند بدی نکن. و از آنجا که نظم الهی به جایی رسید که بشر توانا در ادراک آن تشخیص داده شد، یعنی از آنجا

که بشر به‌جایی رسید که توانست بدی را ابزاری ضروری و سودمند بداند، ممنوعیت و حرمت بدی کردن دیگر بدهت خود را از دست داد. در نتیجه ابزارها و وسایل متفاوت برای عمل که پیش از آن بد شمرده و محکوم دانسته می‌شدند از آن پس در جایگاهی نشستند که می‌توانستند نیکو باشند. سطح هدف‌های فعالیت بشری پایین آمد. ولی فلسفه سیاسی مدرن نیز از همان آغاز کار خود، به‌صورتی آگاهانه، درست به همین امر یعنی پایین آوردن سطح هدف‌ها گرایش داشت.

برک بر این عقیده بود و یقین داشت که انقلاب فرانسه به‌کلی بد است. وی آن انقلاب را به همان شدت و قاطعیتی محکوم کرد که امروزه انقلاب کمونیستی را محکوم می‌کنند. او بعید نمی‌دانست که انقلاب فرانسه که بر ضد همه فرقه‌ها و همه مذاهب می‌جنگید، قادر به کامیابی باشد. بنابراین دولت انقلابی به‌عنوان



از این جرئت و شجاعت برخوردار بود که در پی آرمان‌های بربادرفته رهسپار شود. با آنکه محافظه‌کاری برک با اندیشه کلاسیک توافق کامل دارد اما نحوه تعبیر وی از محافظه‌کاری بیانگر شکل برخورد خاصی با امور بشری است که فاصله‌اش از اندیشه‌های کلاسیک بسی بیش از آن اندازه‌ای بود که حتی «رادیکالیسم» تئوریسین‌های انقلاب فرانسه می‌توانست آن را تصوّر کند. فلسفه سیاسی یا نظریه سیاسی از همان شروع، نوعی پژوهش درخواست نظام سیاسی مطلوب و آرمانی است، در حالی که نظریه سیاسی برک، نظریه‌ای در دفاع از نظام بریتانیاست یا قصد دارد که چنین باشد؛ یعنی نظریه برک در تلاش است تا به کشف حکمت مستور و پنهان در درون امر فعلی نائل شود.

شاید برخی بر این نظر باشند که لایب برک باید نظام بریتانیا را با ملاک و معیاری مورد ارزیابی قرار می‌داده که خود آن می‌بایست از نظام یادشده برتر باشد تا بشود حکمت پنهان در آن نظام را کشف کرد و تا حدی هم البته برک دقیقاً همین کار را انجام داده است. او هیچ‌گاه از وصف حق طبیعی که به جهت طبیعی بودن اقدم بر نظام بریتانیاست ملول نمی‌گردد اما او نیز در ضمن می‌گوید «نظام» و رژیم قانونی ما چشم‌اندازی از نظام است؛ نظامی که تنها مرجع مشروعیتش به این برمی‌گردد که از روزگاران بسیار کهن تا به امروز وجود داشته است؛ یا می‌گوید که رژیم قانونی بریتانیا آزادی‌های انگلیسیان را به‌عنوان وضع خاصی که مربوط به مردم این پادشاهی است و ربطی به هیچ قانون کلی‌تر و مقدم‌تر ندارد در نظر می‌گیرد و معتبر می‌داند. اثبات شایستگی و حقانیت یک نظام در اثر مرور زمان، تنها مرجعیتی نیست که یک نظام می‌تواند به آن استناد کند و بنابراین، استناد به حقوقی مقدم بر یک نظام یا رژیم قانونی یعنی استناد به حق طبیعی، هیچ‌گاه امر زائیدی نیست مگر آنکه

مقاومت کردن در سنگری رهاشده به‌دست دشمنان بشریت، در «جهنمی از گلوله و

برک می‌گوید اگر بهترین نظام موافق و سازگار با طبیعت یا امری طبیعی باشد، قبل از هر چیز به خاطر آن است که محصول سازمان‌دهی آگاهانه نیست بلکه نتیجه تقلید از یک فرایند طبیعی است که معزول از تأثیر تفکری هدایت‌کننده، به نحوی پیوسته و آرام اگر نگوییم به طور نامحسوس - در خلال فرایندی به وجود می‌آید که در مرحله بلندمدتی از زمان و از خلال رویدادهای بسیار متنوع می‌گذرد

آتش و اهتزاز پرچم‌ها»، بتواند به‌نحوی که انتظارش نمی‌رفته در زنده نگاه داشتن خاطره‌های زیان و آسیب‌ساز واداشده بر بشریت تا حدود گسترده‌ای مشارکت داشته باشد و خواست و امید بازگشت امور را در ما برانگیزاند و نیرو ببخشد؛ برای کسانی که کارهای آدمیان را در درّه بی‌پایانی از تاریکی و ویرانی ادامه می‌دهند تا راهی باشد. این امکان از آن جهت به ذهن برک نرسید که او اطمینان کامل داشت خود بشر توانایی آن را دارد که بداند آیا آرمان فعلاً بربادرفته برای همیشه بر باد رفته است یا خود بشر به‌خوبی قادر است معنای حکم تعویق الهی که ربطی به قانون اخلاقی ندارد را درک کند. از اینجا تا این اندیشه که تمایز میان امر مترقی^{۳۳} و امر ارتجاعی^{۳۴}، یا امر متناسب با جهت حرکت تاریخ و امر نامتناسب با آن را جانشین تفاوت نیک و بد کنیم، یک قدم بیشتر نیست و بعید به نظر نمی‌رسد که برک این گام را برداشته باشد. تردیدی نیست که چنین اندیشه‌ای در نقطه مقابل اندیشه‌های کاتن قرار دارد که

«عاملی زیان‌بخش و نامناسب در روی زمین برای چندین قرن» بتواند موجودیت پیدا کند. بدین معنی که از منظر وی این امکان وجود داشت که پیروزی انقلاب فرانسه مندرج در مشیت الهی باشد. برک بر پایه درک «غیر مذهبی» خویش از مشیت الهی، چنین نتیجه گرفت که سیستم اروپا شامل قوانین، آداب و رسوم، مذهب و سیاست اگرچه محکوم به زوال و نابودی است، اما آن «کسانی که در مخالفت خویش با این جریان نیرومند از امور بشری... پایداری نشان می‌دهند مردمانی مصمم یا استوار نیستند بلکه مردمی منحرف و لجاج‌اند»^{۳۵}. بنابراین می‌توانیم مشاهده کنیم که برک چندان بی‌میل و علاقه نیست که بیان کند مخالفت کردن با جریانی به‌حد کافی نیرومند علامت انحراف است؛ و نادیده می‌گیرد که در مخالفت و مقاومت تا آخرین وجب هم نجابتی وجود دارد. این نکته به خاطر وی خطور نمی‌کند که



مرور زمان به خودی خودش تضمینی کافی برای اثبات خوبی و شایستگی باشد. اگر معیار و ملاک مقایسه درون خود روند وجود داشته باشد می‌توان از معیار مآوری گذر کرد. امر فعلی، امر کنونی همان امر معقول است. می‌بینیم آن چیزی که به ظاهر حکم بازگشت به اندیشه کهن را دارد که خوب و قدمت را همسان می‌دانست، در عمل چیزی نیست مگر هموار کردن راه هگل. بالاتر اشاره کردیم که آنچه بعدها کشف تاریخ نام گرفت در آغاز چیزی جز پذیرش دوباره تمایز میان نظر و عمل نبود. جزم‌اندیشی‌های قرون هفدهم و هجدهم یا باور به این موضوع که دانایی توانایی است^{۳۴} که به لحاظ ماهوی تفاوت چندانی با آن جزمی‌اندیشی‌ها ندارد، باعث از میان رفتن این تمایز شده بود. پذیرش مجدد تمایز نظر و عمل ابتدا با شکاکیتی در قبال هرگونه متافیزیک نظری آمیخته شد، شکاکیتی که به بی‌اعتباری نظر در برابر عمل انجامید. بر پایه چنین تفکراتی برترین شکل عمل که همان بنیادگذاری و تشکیل دولت باشد - تقریباً فرایندی طبیعی جلوه کرد که دیگر احتیاجی به نظروزی ندارد؛ نتیجه اینکه دولت را می‌شد به صورت موضوعی کاملاً نظری درآورد. نظریه‌های سیاسی تبدیل شد به تعقل امری که عمل را پدید آورده، یعنی تعقل امر فعلی و دیگر معنای گذشته پژوهش در طلب شکل آرمانی نظام سیاسی را از دست داد. نظریه سیاسی دیگر از دیدگاه نظری، امری عملی (امری که باید آن را به مشورت و بررسی گذاشت) نبود و مبدل به امر نظری محض گردید. به همان معنایی که معمولاً برای متافیزیک در نظر گرفته می‌شد. درست در همین نقطه بود که صورت تازه‌ای از متافیزیک هویدا شد که موضوع برجسته آن بیشتر فعالیت بشری و مسائل و مواد پدید آمده از آن بود تا از کلیتی که به هیچ وجه موضوع فعالیت بشری نیست. فعالیت بشری در درون کلیت و متافیزیک مبتنی

بر کلیت، مقامی بلند ولی ثانوی دارد. و هنگامی که متافیزیک به جایی رسید که اعمال بشری و نتایج حاصل از آن‌ها را هدف غایی همه موجودات و همه فرایندها بداند، متافیزیک دیگر به فلسفه تاریخ تبدیل شده بود. فلسفه تاریخ از اساس از مقوله نظر بود، یعنی نظاره و تأمل در اعمال بشر و

طبق باور برک، تمامی جمهوری‌هایی که به تازگی اندیشیده و ساخته شده الزاماً بد هستند. از این رو، بهترین نظام آن نیست که «بنا به طرحی قبلی و نقشه‌ای منظم یا با وحدت نظر و نقشه ساخته شده باشد، بلکه آن نظامی است که به جانب اهداف گوناگون گرایش پیدا می‌کند»

بنابراین تأمل در معنای کلی تحولات اعمال بشر: یعنی در نظر گرفتن این پیش‌فرض که نوع ممتاز و برجسته عمل بشری که همان تاریخ باشد به کمال تحوّل خود رسیده است. عمل به این معنا، چون تبدیل به موضوع اعلاّی فلسفه شد، دیگر معنای خاص خود، یعنی مشغولیت خاطر روزمره (agenda) را از دست داد. بنابراین شورش کسانی چون کی‌یر که گور و نیچه بر ضد اندیشه‌نگلی تا آنجایی که پژواکش را بر باورهای مردم حتی در امروز نیز شاهدیم؛ در حکم جهد و کوششی است برای برقراری مجدد امکان نوعی عمل یعنی امکان نوعی زندگی بشری که آینده معنادار و نامعینی پیش روی خود داشته باشد. ولیکن چنین اقدامات و تلاش‌هایی به چیزی جز ابهام مضاعف منجر نشد چرا که کار آن‌ها به جایی رسید که تا توانستند امکان خود نظر را نابود کردند. «جزم‌اندیشی سیاسی و آگزیستانسیالیسم» به نظر ما دو نوع افراطی از فلسفه‌اند که به یک‌اندازه

آلوده به خطا هستند این دو با آنکه ضد یکدیگرند، اما در یک نکته اساسی هر دو با یکدیگر توافق دارند. هر دو از جزم‌اندیشی مرد عمل «که خداوندگار این عالم پایین است» غافل‌اند. «جزم‌اندیشی» و «این عالم پایین را نمی‌توان چنان که شایسته است به حساب آورد مگر آنکه آن «عالم بالا» را بشناسیم، یعنی به نظر به معنای اصیل کلمه برسیم که همانا تئوریا است». در میان آثار و کتب نظری گران سنگی که در گذشته به تصنیف درآمده‌اند، هیچ‌یک به اندازه درباره جمهوری به قلم سیسرون به روح نتیجه‌گیری‌های برک در دفاع از نظام بریتانیا نزدیک نیست. این نزدیکی و همانندی از آن جهت موجبات حیرت را فراهم می‌آورد که می‌دانیم برک نمی‌توانسته است به شاهکار سیسرون دسترس داشته باشد زیرا این کتاب بعد از سال ۱۸۲۰ کشف شد. سیسرون، درست همچون برک که نظام انگلستان را الگو و سرمشق می‌پنداشت، چنین گفته است که برترین نظام سیاسی نظام رم است. از همین رو، سیسرون تصمیم گرفت تا عوض اندیشه و تأمل در خصوص بهترین نظام و در نظر گرفتن چند و چون آن، چنان که سقراط در جمهوری افلاطون در پی آن بود، فکر و ذکر خود را صرف شرح و معرفی نظام رم کند. این دست مدعیات سیسرون و برک اگر به خودی خود در نظر گرفته شوند، با اصول کلاسیک در هماهنگی و سازگاری کامل هستند. از آنجا که بهترین نظام قابلیت «امکانی» دارد پس بعید نیست که در زمان و مکان تحقق یافته باشد. اما دست کم یک نکته را نباید از خاطر برد: برک می‌گوید بهترین نظام در زمان خود وی تحقق یافته در حالی که سیسرون عقیده دارد که بهترین نظام در گذشته به قوه درآمده و متحقق شده است و دیگر موجود نیست اما نکته حائز اهمیت اینجاست که سیسرون با صراحت تمام و آشکارا تأکید می‌کند که ویژگی‌های ذاتی



هدف‌ها را فدای دیگری کند. دولت باید دل‌مشغول «فردیت» باشد و در بالاترین حد ممکن نگران احساس فردی یا نفع «فردی». به همین دلیل، چگونگی تکوین نظم اجتماعی سالم و درست را نباید فرایندی وابسته به هدایت تفکر دانست بلکه باید فرایندی به حساب آورد که تا حد امکان به فرایند طبیعی نامحسوسی نزدیک باشد یعنی که امر طبیعی امری فردی است و امر عام مخلوق فهم و تفکر است. طبیعی بودن و شکوفایی آزادانه فردیت را باید یک‌چیز واحد در نظر گرفت. در نتیجه، شکوفایی آزادانه فرد، فقط به آشوب و اغتشاش منتهی نمی‌گردد بلکه خاستگاه بهترین نظم هم هست؛ نظمی که نه تنها با «بی‌قاعدگی موجود در جرم کلی» در توافق است بلکه لازمه وجود چنین بی‌قاعدگی‌ای می‌باشد. در بی‌قاعدگی زیبایی مکتوم است و «روش و دقت» به معنی روح تناسب، برای آرمان زیبایی بیش از آنکه سودمند باشند زیان‌آورند. بدین ترتیب، جدال اندیشمندان قدیم و جدید در نهایت و شاید هم از همان آغاز به موضوع پایگاه «فردیت» بازمی‌گردد. خود برک آن‌چنان لبریز و مخمور از روح قدمای «نیکو» بود که بگذارد تا توجه به فردیت در وی جایگزین دلبستگی به فضیلت شود.

که ساخته تنها یک‌تن بود ترجیح می‌داد اما منکر این نبود که نظام اسپارتی نیز قابل احترام است. در شرحی که سیسرون از سرچشمه‌های نظام روم می‌دهد رومولوس مثل و مانند لوکورگوس، بنیان‌گذار اسطوره‌ای اسپارت را دارد. سیسرون مصر بود و تأکید داشت که نظام‌های سیاسی را افرادی استثنایی و برتر ایجاد کرده‌اند. به عقیده سیسرون راه «طبیعی» رسیدن رُم به کمال خویش راه مشورت و تمرین و ممارست بوده است؛ به این معنا که مراد و مقصود او از راه طبیعی روش‌هایی نیست که برای هدایت خود بی‌نیاز به «تفکر» باشند. برک در باب چگونگی تکوین نظم اجتماعی درست و سالم، مخالف نظر اندیشمندان کلاسیک بود زیرا با آنان در مورد خصلت چنین نظمی توافق نداشت. به نظر او، نظم اجتماعی یا سیاسی سالم و بی‌عیب، نظمی نبود که باید «بر اساس طرحی تنظیم یا با وحدت فکر و نقشه» تشکیل شود زیرا تصوّر روش‌های عملی که این‌گونه «نظام‌یافته» هستند و تصوّر این حد از دانایی در نزد افراد بشر با «بالاترین درجه ممکن» آزادی شخصی همخوانی و انطباق ندارد؛ دولت باید به دنبال بالاترین میزان تنوع در اهداف و غایات باشد و تا آنجا که ممکن است هر چه کمتر یکی از

بهترین نظام سیاسی را می‌توان بدون توجه به مورد مثال واقعی، اعم از مورد رم یا هر مورد دیگر تعیین کرد. از منظر آنچه در اینجا موردعلاقه ماست، میان سیسرون و افلاطون تفاوتی نیست: افلاطون، به دنبال کتاب جمهوری، کتاب دیگری به نام کریتاس نگاشت که در آن سعی داشت ثابت کند که نظام «اتوپایی» کتاب جمهوری در گذشته و در میان اهالی آتن وجود داشته است. ولی میان برک و سیسرون توافقی مهم‌تر از این وجود دارد. سیسرون، درست همچون برک که برتری نظام بریتانیا را مدیون این امر می‌دانست که مقدمات نظام مزبور در «دوره طولی از زمان» فراهم‌شده و خود آن در واقع «میراث معقول قرن‌ها» است، برتری نظام سیاسی رُم را به این امر نسبت می‌داد که آن نظام کار یک نفر یا یک نسل نیست بلکه محصول فعالیت افراد و نسل‌های بسیار است. سیسرون راهی را که نظم رومی از آن طریق به بهترین نظام سیاسی انجامید «نوعی زیست طبیعی» می‌نامد. با تمام این‌ها، سیسرون برخلاف برک ترس و واهمه‌ای از «خود فکر ساختن یک نظام تازه» نداشت. وی نظام سیاسی رم که نتیجه و ماحصل کار افراد و نسل‌های بسیار بود را می‌پسندید و آن را بر نظام اسپارت

پی‌نوشت‌ها

۱. فرانچسکو سوارز کشیش یسوعی و متاله اسپانیایی سده شانزدهم و اوایل سده هفدهم.

2. terra australis
3. unconvenanted
4. Convention
5. Contract
6. partnership
7. Vertue
8. grievances
9. unconvenanted men
10. legitimacy
11. prescription
12. Master
13. creature
14. Reformation
15. armed doctrine

۱۶. شورش‌های دهقانی (Jacquerie): شورش‌هایی بودند که در نیمه سده چهاردهم میلادی به دست دهقانان در بخش‌هایی از شمال و شمال غربی پاریس حادث شد و در نهایت توسط شارل دوم پادشاه ناوار سرکوب شد.

17. John Ball
18. doctrinarism
19. Prudence
20. Legalism
21. the prudential
22. the legal
23. man of civil discretion
24. one's own
25. vox populi
26. spirit of litigation
27. sensualism
28. Historical jurisprudence
29. of providential order
30. secularization
31. perverse and obstinate
32. progressive
33. retrograde
34. scientia propter potentiam





اندیشه سیاسی دیوید هیوم و نسبت آن با محافظه کاری

جان سالتز
مترجم: سیماتونچی

فلسفه سیاسی هیوم را تشکیل یافته از نظریه عدالت و مسئله مالکیت و نظریه تکلیف سیاسی دانسته‌اند. اما این مباحث پاسخی به یک رخداد سیاسی مشخص یا تلاشی برای حل یک مسئله سیاسی واحد نبودند علاوه بر این آثاری که این نظریه‌ها در آن‌ها به بحث گذاشته می‌شوند همچون رساله درباره طبیعت آدمی^۱ و جستاری درباره اصول اخلاق^۲ آثار فلسفی جامعی هستند و چندان نشانی از دغدغه‌های سیاسی عملی هیوم در آن‌ها یافت نمی‌شود ولیکن هیوم مجموعه‌ای از مقالات سیاسی هم دارد که در آن‌ها به تحلیل و تبیین وجوه گوناگون سیاست بریتانیا از هنگام انقلاب ۱۶۸۸ می‌پرداخت؛ مقالاتی که در خصوص رابطه فلسفه سیاسی هیوم و سیاست‌ورزی بینش‌هایی به ما عرضه می‌کنند. هیوم که از مردم اسکاتلند بود با خود می‌اندیشید که آیا انقلاب ۱۶۸۸ در آن زمان قابل توجیه و درست بوده است یا نه؟ و آیا رژیم هانوری^۳ تکالیف حکومتی را به نحو شایسته انجام می‌داد یا خیر؟ انگلستان کشوری بود که با قانون اداره می‌شد و دورانی که از به تخت نشستن جورج اول در ۱۷۱۴ آغاز شده بود دوران ثبات سیاسی و پیشرفت تجاری تحت زمامداری سر رابرت والپول از حزب ویگ بود. اما هیوم این‌طور می‌اندیشید که این موفقیت‌ها و دستاوردها را جریان‌های مختلف مخالفت و مقاومت تضعیف می‌کنند؛ همان جریان‌هایی که ریشه در نظریه‌های سیاسی جزمی و در منافع و دلبستگی‌های گروهی و حزبی داشت. علاوه بر این، در اسکاتلند که سهمی از پیشرفت تجاری انگلستان نبرده بود و به لحاظ اقتصادی نیز کشوری عقب‌مانده به حساب می‌آمد، مسئله رابطه میان بهبود وضع اقتصادی و نهاد‌های سیاسی مسئله‌ای به مراتب ضروری‌تر می‌نمود. در حوزه نظریه سیاسی، ویگ‌ها به نظریه قرارداد اجتماعی تعلق خاطر داشتند. این نظریه جایگاهی محوری در نظریه مدرن قانون طبیعی داشت و بدین جهت به کار گرفته می‌شد تا توضیح‌دهنده این نکته باشند که چگونه مردمی که در وضع آزادی و برابری طبیعی

زندگی می‌کنند داوطلبانه به جامعه سیاسی که تحت حکمرانی عمومی یک حکومت است، وارد می‌شوند. جان لاک با نیت و انگیزه‌ای اعلام‌شده به برساختن روایت جداگانه‌ای اقدام کرده بود که بر طبق آن قادر باشد تا به موجه‌سازی انقلاب ۱۶۸۸ بپردازد. ویگ‌ها نیز آن را اتخاذ کرده بودند تا تصویری از انقلاب به دست دهند که گویی انقلاب بازگرداننده قرارداد اصلی و اولیه میان حاکمان و حکومت‌شوندگان بود. اما در نیمه نخست سده هجدهم گروهی از ویگ‌های قدیمی و توری‌ها تحت رهبری بالینگبروک، ویگ‌های حاکم را متهم به خیانت به اصول انقلاب و دنبال کردن

زیرساخت نظریه تکلیف سیاسی هیوم، گزارش او از منشأ عرفی عدالت بود. مراد هیوم از عدالت، احترام به اموال دیگران و پایبند ماندن به قول‌ها و قراردادها و پیمان‌ها بود که البته از نظر هیوم فضیلتی «ساخته شده» و مصنوع است که ریشه در عرف‌های بشری دارد

سیاست‌هایی کردند که کشور را به ورطه تباهی و فساد می‌کشاند.

به‌طور مشخص؛ دو سیاست عمده بود که باعث طرح اتهام به فساد کشاندن ملت به والپول شد. نخست، استفاده او از حامی‌پروری^۴ به‌عنوان ابزاری برای گسترش نفوذش در پارلمان بود که به گفته بسیاری موجبات به هم خوردن توازن قانونی میان پارلمان و دربار را فراهم می‌آورد. دوم، گسترش استقراض عمومی بود که باعث افزایش ثروت و نفوذ سیاسی سرمایه‌داران و به زبان زمین‌داران می‌شد و بنابراین توازن قدرت را به زبان کسانی به هم می‌زد که به‌نظر بالینگبروک، تواناترین افراد برای استفاده فضیلت‌مندان و میهن‌پرستانه از قدرت بودند.

اما جدی‌ترین خطر و تهدید علیه ثبات

سیاسی در نیمه نخست سده هجدهم، مقاومت مستمر و پیوسته ادامه جکوبایت‌ها^۵ در برابر حکومت هانوری بود. هیوم بر این نظر بود که آنچه باعث وجود خطر جکوبایت‌ها در انگلستان می‌شد، اتصال نامعقول حزب توری به خاندان استوارت بود. اما در اسکاتلند، جکوبایتیسم با شکل نوستالژیکی از ناسیونالیسم همراه شده بود که به‌نظر هیوم برای مدرنیزاسیون سیاسی و اقتصادی اسکاتلند زیان‌بار بود و بخت برخورداری اسکاتلند از منافع تجاری اتحاد سیاسی با انگلستان را از میان می‌برد. مخالفت بالینگبروک و مقاومت جکوبایتی، هیوم را به این نتیجه رسانده بود که نظریه قرارداد اجتماعی توانایی لازم برای پشتیبانی از حکومت مستقر را ندارد. از جمله این موارد، این بود که نظریه قرارداد اجتماعی هرگاه که احساس می‌شد قرارداد اصلی و اولیه به تجدید نظر نیاز دارد، دری را بر ایجاد انقلاب گشوده نگاه می‌داشت. به هر صورت، نظریه قرارداد اجتماعی تنها با توجیه انقلابی که منجر به استقرار حکومت فعلی شده بود می‌توانست پشتوانه‌ای برای این حکومت فراهم آورد و به‌نظر هیوم مشکل چنین دفاعی، فارغ از اینکه قانع‌کننده باشد یا نه، این بود که به همان دلیلی که ایدئولوژی جکوبایتی دخالت و اثری نداشت آن‌هم فاقد چنین امری بود. به این ترتیب، ریشه و منشأ حکومت هیچ ارتباطی به دلیل اطاعت از آن ندارد.

هیوم در کتاب سوم رساله درباره طبیعت آدمی، نقد مفصل و مطولی بر نظریه قرارداد اجتماعی عرضه می‌کند. او اشکال خود را به نتیجه‌گیری‌ها معطوف نمی‌کند، دست‌کم تا آنجا که مربوط به مقاومت موجه در برابر حاکمان مستبد است. از نظر وی مشکل این نظریه در این بود که هیچ ارتباطی به نحوه درک اکثر مردم از تکالیف سیاسی‌شان نداشت. هیوم می‌گوید هر کسی فکر می‌کند که تکلیفی اخلاقی برای اطاعت از حکومت دارد. اما هیچ‌کس مگر آنکه داوری‌اش را «متابعت بسیار دقیق از یک نظام فلسفی» مخدوش کرده باشد، به این موضوع فکر نمی‌کند که اطاعتش از حکومت بستگی به یک قرارداد یا میثاق دارد.



در واقع، می‌توان این اصل که حکومت باید در راستای منافع حکومت‌شوندگان عمل کند را به‌شکلی سراسرتر نشان داد و اثبات کرد. زیرساخت نظریهٔ تکلیف سیاسی هیوم، گزارش

او از منشأ عرفی عدالت بود. مراد هیوم از عدالت، احترام به اموال دیگران و پایبند ماندن به قول‌ها و قراردادهای و پیمان‌ها بود که البته از نظر هیوم فضیلتی «ساخته‌شده» و مصنوع

است که ریشه در عرف‌های بشری دارد. مردم پیش از آنکه توافق کنند تحت حکمرانی همگانی یک حکومت زندگی کنند، وارد این حرف یا میثاق عدالت می‌شوند و بنابراین قوانین عدالتی که عرف و میثاق تثبیت می‌کند، مستقل از تکلیف اطاعت از حکومت الزام‌آور هستند. در مرحلهٔ بعدی است که حکومت تأسیس و ایجاد می‌شود تا قوانین عدالت را به اجرا بگذارد و تنفیذ کند و مردم را وادارد تا از منافع واقعی و دائمی خودشان پیروی کنند. بنابراین، عدالت و حکومت، هر دو، ابداعاتی بشری برای علاج گرفتاری‌های یک زندگی مطلقاً آزاد هستند و هر دو مشروعیت اخلاقی خود را از «درمان این گرفتاری‌ها» کسب می‌کنند. بدین ترتیب، نتیجه می‌گیریم که بدون نیاز به توسل به هر اصل اضافی والاتری نظیر میثاق، وقتی که حکومت نمی‌تواند به اجرای عدالت بپردازد و به‌جانب ستمگری و جباریت انحطاط می‌یابد، ما دیگر الزامی به اطاعت از آن نداریم. اما هیوم به تأکید می‌گوید که تنها در موارد «خودکامگی و ستم فجیع» است که مقاومت موجه می‌شود. مقاومت و انقلاب بنیان‌کن و پرهزینه هستند و برای همین حکمرانی همگانی نیازمند فرمان برداری است.

هیوم بر این اعتقاد است که اکثریت مردم یا آنچه او «عوام» می‌نامد، توانایی اندیشیدن به شیوه‌های فلسفی و سنجیده نسبت به منافع و وظایفشان نیستند. با این حال او چنین می‌اندیشد که اکثریت مردم دست‌کم «تصویری ضمنی» از ارتباط میان اطاعت و منافع عمومی دارند. افزون بر این، این منافع چنان بدیهی و ناگزیر هستند که پیش آمدن پرسش چه کسی باید حکومت کند، در ذهن اکثریت مردم اهمیت بسیار اندکی پیدا می‌کند. مردم در جامعهٔ سیاسی متولد شده و قاطبهٔ آن‌ها از سر عادت یا رسم و عُرف به اطاعت و پیروی از حکومت می‌پردازند. هیوم همچنین چنین تلقی‌ای دارد که «غریزه یا میلی» برای این «فرض» وجود دارد که وفاداری به حکومت یک تکلیف اخلاقی است. بنابراین به اقتضای اخلاق همگانی و همچنین حزم و دوراندیشی،



نشانه‌های عدالت در درون خانواده است که ظاهر می‌شود: «هیچ چیز نمی‌تواند ساده‌تر و بدیهی‌تر از این قاعده برای ثبات تملک باشد... هر پدری و مادری برای آنکه صلح و صفا را در میان کودکانش برقرار نگه دارد، باید این قاعده را تثبیت کند». چنین به نظر می‌رسد که در اینجا منظور این است که جامعه حاصل به‌کارگیری و جرح‌وتعدیل اصلی است که افراد بر اثر زندگی در خانواده‌ها فراگرفته‌اند. این عرف و آداب ریشه و منشأ عدالت را توضیح نمی‌دهد، بلکه توضیح‌دهنده گسترش آن به گروه‌های اجتماعی وسیع‌تر است.

جنبه دیگری از شکاکیت هیوم، شکاکیت او در زمینه دین است. هیوم در دیباچه خود بر رساله عنوان می‌دارد که هدف و غایتش پی‌ریزی تمامی جستارهایش بر پایه مشاهده و تجربه است. یقیناً این سخن، فلسفه سیاسی کاملاً سکولاری را به ذهن متبادر می‌کند و هیوم بی‌تردید سکولار بود، اما این مطلب در ارزیابی ما از اهمیت نظریه هیوم تا چه حدی تأثیرگذار است؟

سومین مثال از ابهام در متون هیوم، مربوط به گزارش او از قواعد خاص مالکیت است. قواعد مالکیتی که هیوم دست به تبیین آن‌ها می‌زند همان قوانین استاندارد رومی مالکیت یعنی تصرف، تملک طولانی‌مدت، یا مرور زمان، تملک و توارث می‌باشند. اما توضیحی که هیوم در خصوص این قواعد ارائه می‌دهد یکی از بحث‌برانگیزترین بخش‌های کل نظریه اوست. در رساله جستار، او گزارشی نسبتاً سراسر است از این قواعد برحسب فایده می‌دهد. مثلاً، به نظر او کاملاً بدیهی است که چیزهایی که افراد تولید کرده یا بهبود بخشیده‌اند باید مال آنان و از آن خودشان باشد تا بتوان از صنعت

ساخته‌شده و امری مصنوع است؛ یا روشن‌تر بگوییم «طبیعت درمانی در شکل داوری و فهم، برای آنچه در حیطه عواطف و احساسات نابهنجار و آزاردهنده است، فراهم می‌آورد». اما این گفته همیشه هم روشن نیست و به‌دقت معین نمی‌شود که منظور از داوری و فهم چیست. از طرفی او می‌گوید جرح‌وتعدیل عواطف ذی‌ربط «لزوماً باید با کمترین تأمل صورت پذیرد زیرا پرواضح است که احساسات را از طریق مهار کردنشان بهتر می‌توان ارضا کرد تا از طریق آزاد گذاشتن». حال وقتی که در رساله جستار قواعد خاص عدالت را توضیح می‌دهد، بیان می‌کند که آن قواعدی که از همه سودمندتر و مفیدتر هستند با «درک عوامانه و تجربه سطحی» بر ما مسلّم و محرز می‌شوند. از طرف دیگر، او می‌گوید ما توانایی آن را نداریم که «صرفاً با تحقیق و تأمل» به درک منافع و مزایای عدالت نائل شویم، بلکه تأمل ما باید در مورد تجربه‌هایمان باشد و از سخن او بر می‌آید که ما نیازمند تجربه‌های زیادی هستیم. مثلاً هیوم می‌گوید که عرف عدالت «اندک‌اندک و به تدریج شکل می‌گیرد و با مرور آهسته‌زمان و با تجربه مکرر رفتاری‌های ناشی از تجاوز به حریم آن نیرو و قدرت می‌گیرد». او پیدایش و تشکیل عدالت را به تکوین زبان و یا پیدایش پول به عنوان واسطه معاملات تشبیه می‌کند.

همچنین ابهاماتی در این باره وجود دارد که هیوم فکر می‌کند تا چه حد زندگی در واحدهای خانوادگی به تجربه نخستین ما از عدالت شکل می‌دهد. به نظر می‌رسد که در مقام رد و نفی نظریه شافتسبری است که می‌گوید عدالت ابراز عواطف عمومی معینی است که ریشه در خانواده‌ها دارد. هیوم می‌گوید عدالت تنها هنگامی واجد ضرورت می‌گردد که افراد به خودخواهی بیگانگان بر می‌خورند و زندگی در خانواده، آنان را آماده عدالت نمی‌کند چرا که مهربانی و عاطفه خانوادگی «به‌جای آنکه مناسب زندگی در جوامع بزرگ باشد، تقریباً کاملاً برعکس است. به این خاطر که مناسب این زندگی، تنگ‌نظرانه‌ترین خودخواهی‌هاست». اما در جایی دیگر هیوم می‌گوید که نخستین

ما بایستی «آرام و بی‌شور و خروش از حکومتی تبعیت کنیم که در کشوری مستقر است که ما از سر تصادف و شانس در آن زندگی می‌کنیم، بدون آنکه نیازی به کنجکاوی و کندوکاو بیش از اندازه درباره سرچشمه و خاستگاه آن داشته باشیم».

تبیین و تحلیل هیوم از تکلیف سیاسی نه آموزه‌ای برای حق مقاومت عرضه می‌دارد و نه هیچ‌گونه اصول محکمی برای داوری درباره مشروعیت یک حاکم. در واقع، کل سخن او ظاهراً این است که درباره چنین مسائلی به‌هیچ‌وجه نمی‌توان دقیق و باریک‌بین بود و همه کوشش‌ها برای نظریه‌پردازی درباره حق مقاومت چیزی جز برهم‌زننده ثبات نیست. این اصل کلی که مقاومت زمانی موجه است که حکومت‌ها از فراهم کردن امنیت اقتصادی بازمی‌مانند، پشتوانه‌ای در عقل متعارف و تجربه تاریخی دارد، اما متابعت بی‌چون‌وچرا از هر قاعده‌ای یا پایبندی قاطعانه و خشک به هر شخص یا خاندانی، جزو «چیزهایی هستند که بهره کمتری از عقل برده‌اند و بیشتر ناشی از تعصب یا خرافات هستند». نظریه تکلیف سیاسی هیوم نظریه‌ای نیست که راهنمایی عملی به دست دهد، اما این نظریه تعیین‌کننده یک چیز به‌طور مشخص است: مرز میان فلسفه و نظورری سیاسی.

مسائل مورد بحث

رساله درباره طبیعت آدمی کتاب دشواری است و پیچیدگی‌های خاص خودش را دارد. به همین دلیل است که بسیار گفته می‌شود که هیوم همیشه هم استدلال‌های خود را به روشنی عرضه نمی‌کند. اما کتاب جستاری درباره اصول اخلاق که همان زمینه را به‌طور بیشتر پوشش می‌دهد، سختی و دشواری‌های کمتری دارد ولی در همه موارد نیز با رساله مطابقت و سازگاری ندارد. به همین دو دلیل، می‌توان پشتوانه‌ای متنی برای تفاسیر کاملاً متفاوت از برخی از ایده‌های محوری هیوم یافت. به‌عنوان نمونه، هیوم بیان می‌کند که عدالت برگرفته از طبیعت نیست، بلکه برگرفته از امور



حمایت کرد. نیز این دارایی باید به فرزندان به ارث برسد و به همین دلیل هم باید به قراردادها و عهد و احترام گذاشت و از آن‌ها پاسداری کرد. اما در جای دیگری در جستار، هیوم می‌گوید در عین اینکه برای منافع جامعه ضرورت دارد که قواعد مالکیت وجود داشته باشد، اما آنچه این قواعد باید باشند «اگر کلی بگویم، کاملاً بی تفاوت است؛ و غالباً هم بنا به نظرها و ملاحظات بسیار سبک و سطحی معین می‌شوند». حال وقتی که در رساله جستار قواعد خاص عدالت را توضیح می‌دهد، بیان می‌کند که آن قواعدی که از همه سودمندتر و مفیدتر هستند با «درک عوامانه و تجربه سطحی» بر ما مسلّم و محرز می‌شوند. از

بحث هیوم درباره نقش تخیل در تثبیت قواعد مالکیت، گواه دیگری است برای مور در خصوص تقابل هیوم با حقوق دانان طبیعی. این بحث نشان می‌دهد که قواعد مالکیت مبتنی بر تخیل و خیال هستند و صرفاً چیزهای «ساختنی» یا فرآورده‌های تخیل حقوقی هستند

طرف دیگر او می‌گوید ما توانایی آن را نداریم که «صرفاً با تحقیق و تأمل» به درک منافع و مزایای عدالت نائل شویم، بلکه تأمل ما باید در مورد تجربه‌هایمان باشد و از سخن او برمی‌آید که ما نیازمند تجربه‌های زیادی هستیم. مثلاً هیوم می‌گوید که عرف عدالت «اندک‌اندک و به تدریج شکل می‌گیرد و با مرور آهسته زمان و با تجربه مکرر گرفتاری‌های ناشی از تجاوز به حریم آن نیرو و قدرت می‌گیرد». او پیدایش و تشکیل عدالت را به تکوین زبان و یا پیدایش پول به‌عنوان واسطه معاملات تشبیه می‌کند.

او در رساله نیز می‌گوید در عین اینکه بدون تردید نفع عموم انگیزه‌ای برای اکثر قواعد مالکیت است اما به نظر او این قواعد را عمدتاً

قوة تخیل تثبیت می‌کند یا صفات سبک و سطحی‌تر اندیشه و دریافت ما به ایجاد آن می‌پردازد».

مسئله دیگر، سؤال دشوار درباره رابطه میان اجزای مختلف فلسفه هیوم و به‌ویژه، رابطه میان حمله شگاکانه او به عقل در کتاب اول رساله و فلسفه سیاسی اوست که در کتاب سوم رساله آمده است. اما رابطه میان شگاکیت هیوم و نقدهای وی بر نظریه‌های سنتی قانون طبیعی و نظریه قرارداد اجتماعی چیست؟ و آیا اصلاً می‌توان به وجود چنین رابطه‌ای باور داشت؟ و آیا این رابطه، مرتبط با اندیشه سیاسی محافظه‌کارانه و شگاکانه او هست؟ جنبه دیگری از شگاکیت هیوم، شگاکیت او در زمینه دین است. هیوم در دیباچه خود بر رساله عنوان می‌دارد که هدف و غایتش پی‌ریزی تمامی جستارهایش بر پایه مشاهده و تجربه است. یقیناً این سخن، فلسفه سیاسی کاملاً سکولاری را به ذهن متبادر می‌کند و هیوم بی‌تردید سکولار بود، اما این مطلب در ارزیابی ما از اهمیت نظریه هیوم تا چه حدی تأثیرگذار است؟ نوشته‌های سیاسی هیوم از چنان طیف گسترده و ژرفای دانشورانه‌ای برخوردارند که وقتی مفسرانی که قصد دارند با عطف توجه به بستر تاریخی تفسیری عرضه کنند، با بسترهای تاریخی و اهداف ممکن بسیار زیادی مواجه می‌شوند. مثلاً، نقد هیوم بر نظریه قرارداد بی‌تردید مداخله‌ای جدی در اندیشه سیاسی آن زمان بود اما چنین تفسیری می‌تواند تفسیری مضیق هم باشد که بستر تاریخی گسترده‌تر را نادیده گرفته و قادر نیست تا به پژوهش درباره رابطه میان نظر هیوم درباره تکلیف سیاسی و نظر توماس هابز در این مورد و یا نظر حقوق دانان طبیعی بپردازد. بر همین وجه، بحث عدالت در کتاب سوم رساله از نظر رابطه‌اش با شاخه‌های مختلف فلسفه اخلاق و قانون طبیعی، بی‌نهایت پیچیده است و کاری به‌غایت خطاست اگر گمان کنیم که هیوم تنها یک قصد و غرض فکری یا عملی واحد داشته است.

اما در حین بررسی آرا و اندیشه هیوم با تفاسیر

متنوع و بسیار متضادی مواجه می‌شویم. اما به‌راستی ریشه این تضاد تفسیری در کجاست و چرا این همه تفاسیر متضاد؟

در پاسخ باید گفت که چون فلسفه هیوم دامنه گسترده‌ای دارد و می‌تواند در دل بسترهای مختلف جای گیرد جای شگفتی نیست که طیف گسترده‌ای از تفاسیر را به وجود آورده است.

علاوه بر این، خوانندگان هیوم به‌صورتی غیرقابل اجتناب از پس‌زمینه‌های فکری متفاوت با علایق و برنامه‌های تحقیقاتی متفاوت به آثار او مراجعه می‌کنند.

اندیشمندان، موّرخان و نظریه‌پردازان سیاسی جمله‌ای به اشکال و روش‌های مختلفی به تفسیر هیوم مبادرت ورزیده‌اند که این اختلاف تفسیری تا اندازه‌ای به این برمی‌گردد که ایشان هر یک در پی چیزهای متفاوتی بوده‌اند اما از طرفی تا حدودی هم به این دلیل است که تخصص آن‌ها در یک رشته خاص، ایشان را به ظرافت‌های خاصی حسّاس‌تر می‌کرده است که خوانندگانی که تخصصی از نوع دیگر داشته‌اند، اغلب آن‌ها را نادیده گرفته‌اند. البته در بسیاری از موارد این امر سبب تفاسیر متفاوت و مکمل شده است اما در عین حال به تضادهایی نیز منجر شده است. مثلاً، موّرخان که دغدغه‌شان در وهله نخست، تفسیر نوشته‌های هیوم با توجه به پس‌زمینه جریان‌های مختلف سیاسی و اجتماعی در بریتانیای قرن هجدهم است، در مقایسه با نظریه‌پردازان سیاسی که بیشتر علاقه‌مند به رابطه هیوم با طیف گسترده‌تری از فلسفه سیاسی در دوره زمانی طولانی‌تری بوده‌اند، گرایش به این داشته‌اند تا به نتیجه‌گیری‌های متفاوتی درباره مقاصد و نیات هیوم و ماهیت دیدگاه سیاسی او برسند. نقد هیوم بر نظریه قرارداد، اگر به دیده نقدی بر آموزه‌های نگرینگ‌ریسته شود، او را متفکر محافظه‌کاری جلوه می‌دهد که دل‌مشغولی وی تأکید و هشدار بر خطرهای مقاومت بوده است و قصد آن را داشته تا اساس محکمی را برای نظم مستقر فراهم آورد. اما با توجه به این دیدگاه هیوم که اطاعت واجد استثنائاتی است



قانون طبیعی، مکتب حقوق طبیعی لاک و نظریه‌پردازان حس اخلاقی از جمله شافتسبری و هاجسون، قد علم می‌کند. مور بر این نظر است که هیوم در این عقیده که خانواده نخستین رشته پیوند در روابط انسانی بوده است، با شافتسبری هم‌دل بود و ارجاعات او به خانواده بیشتر به قصد مقابله با فردگرایی افراطی نهفته در الگوی وضع طبیعی بود که هابز و لاک به کار گرفته بودند. اما هیوم چنین می‌اندیشید که شافتسبری در اشتباه است که فکر می‌کند تجربه در واحدهای خانوادگی، منشأ و سرچشمه

قانون طبیعی اساساً متفاوت از سنت قازّه‌ای گروسیوس و پوفندورف بود. مطابق این تفسیر، هیوم در پی ویرانی و انهدام قانون طبیعی نبود بلکه اندیشه خود او نیز مندرج در همین سنت جای دارد و تلاش داشت تا آن را نو و مدرن بگرداند.

انهدام و شالوده‌شکنی قانون طبیعی

بنا بر دیدگاه جیمز مورا، نظریه عدالت و نظریه مالکیت هیوم، نظریه‌ای است که در برابر هر سه سنت طبیعت‌گرایانه یعنی مکتب

و تأکیدش هم‌زمان بر اینکه مقاومت صرفاً در موارد بسیار ویژه در مواجهه با موارد افراطی به‌عنوان آخرین گزینه موجه است، می‌توان هیوم را ذیل جریان مألوف و غالب اندیشه سیاسی اروپایی دانست. این مورد خطرهای نسبت دادن صفاتی چون محافظه‌کار، رادیکال یا لیبرال را به اندیشمندی سیاسی که متعلق به قرون گذشته است را به‌خوبی نشان می‌دهد: این داوری‌ها به‌نحو تام و تمام داوری‌هایی مقایسه‌ای هستند و کاملاً به نوع قیاس‌بستگی دارند. اما برای برخی دیگر از مفسران، برای فهم فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق هیوم، باید به نظریه معرفت‌شناسی او در کتاب اول رساله رجوع کرد. از این منظر، شکاکیت اخلاقی هیوم و انکار اینکه عدالت فضیلتی طبیعی است و دیدگاه سیاسی شکاکانه و محافظه‌کارانه او، همه این‌ها را می‌توان به‌عنوان نتیجه نسبتاً مستقیم حمله شکاکانه او به عقل توضیح داد. در اینجا بار دیگر به بستر تاریخی رجوع می‌شود و به یاری آن نیاز پیدا می‌کنیم اما نه برای این منظور که به ما کمک کند هیوم را بهتر بفهمیم، بلکه برای اینکه پیامدهای ضمنی نتیجه‌گیری‌های فلسفی هیوم نشان داده شود. خطر مستتر در این نقطه این است که شوق به دست دادن تصویری از هیوم که هم یک متفکر بزرگ سیاسی است و هم فیلسوفی بزرگ، می‌تواند منجر به این وسوسه شود که بستر تاریخی را در پرتو دستاوردهای فلسفی او تفسیر کنیم. مثلاً، یکی از ارزیابی‌های پرسابقه که همچنان شایع است و از اهمیت اصلی هیوم در مقام فیلسوف سیاسی سخن می‌گوید این است که حمله او به عقل باعث سست شدن بنیان‌های نظریه‌های سنتی قانون طبیعی و در نتیجه ویران شدن بنیان‌های یقین اخلاقی و سیاسی شد. پیروان این دیدگاه، کل قانون طبیعی را وابسته به‌نوعی از عقل‌گرایی تبیین می‌کنند که هیوم به آن حمله می‌برد. اما، طبق یک تفسیر متقابل که در سال‌های اخیر طرفداران بیشتری پیدا کرده است، حمله هیوم به عقل هدف محدودتری داشت و آن عقل‌گرایان اخلاقی نظیر ساموئل کلارک و ویلیام وولستن بودند که روایتشان از

DAVID HUME

A Treatise of Human Nature



عواطف اجتماعی است و چیزی است که به تدریج به گروه‌های اجتماعی بزرگ‌تر تسری پیدا می‌کند. بنابراین، در عین اینکه نخستین وضع بشر وضعی «خوش‌منشانه» است ولیکن این حسن معاشرت هیچ ارتباطی به آماده کردن فرد برای زندگی در جامعه بزرگ‌تر بیگانگان ندارد. مکی نیز چنین نظری را پذیراست و بیان می‌کند که این واقعیت که افراد همیشه در خانواده‌ها می‌زیسته‌اند «نشانگر این است که هابز تا حدی مسئله را غلط بیان کرده است».

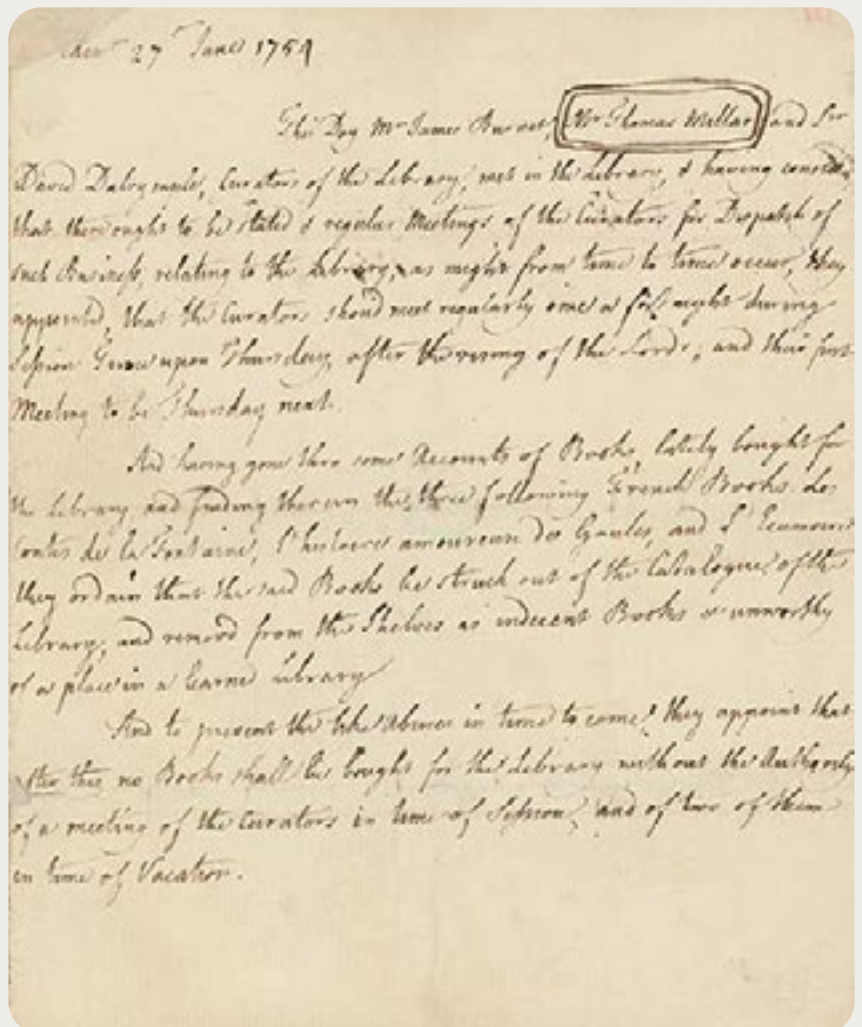
چنان که وی به درستی خاطر نشان می‌کند آنچه موجب رقابت می‌گردد، خودخواهی محض نیست، بلکه ترکیبی است از «خودخواهی و بخشندگی محدود». بنا بر عقیده مور، افراد هنگامی از تجربه خویش درس می‌گیرند که وقتی از تجربه‌هایشان یاد می‌گیرند و منافعشان در زمانی به بهترین نحو برآورده می‌شود که خواسته‌های خودخواهانه طبیعی خویش را

مهار و تنظیم کنند. و چنین چیزی به‌شیوه آزمونی یا تجربی در طول دوره‌های زمانی بلند اتفاق می‌افتد و بعد از تجربه مکرر گرفتاری‌های رفتار کردن به نحوی دیگر پیامد ضمنی این امر این است که «بسیاری از تلاش‌های نابجا و با برنامه‌ریزی نادرست برای برپا کردن عرف‌های مناسب احتمالاً مقدم بر تأسیس و استقرار ترتیبات سنجیده و مفید هستند». فردریک ولان هم به همین شیوه دست به تفسیر هیوم می‌زند و می‌گوید فضیلت‌های ساختنی عموماً «به نظر می‌رسد بیشتر فرآورده آداب و رسوم محلی و تحوّل و تکامل تصادفی هستند تا انتخاب سنجیده و عقلانی» و در نظر مور، همه این‌ها نشان می‌دهد که موضع هیوم درست در نقطه مقابل این عقیده حقوق دانان طبیعی است که قواعد معین ازلی و ابدی و تغییرناپذیر عدالت را می‌توان از طبیعت چیزها به اثبات رساند. بحث هیوم درباره نقش تخیل

در تثبیت قواعد مالکیت، گواه دیگری است برای مور در خصوص تقابل هیوم با حقوق دانان طبیعی. این بحث نشان می‌دهد که قواعد مالکیت مبتنی بر تخیل و خیال هستند و صرفاً چیزهای «ساختنی» یا فرآورده‌های تخیل حقوقی هستند. آنچه اهمیت دارد این نیست که یک قاعده از قاعده دیگر مطلوبیت کمتر یا بیشتری دارد بلکه روش «یکناخت به کارگیری قواعد» است و طرح این نکته برای نشان دادن این است که این مدّعیان قانون طبیعی که تمایزات مالکیت بنیانی عقلانی در «طبیعت چیزها» دارد هم ناموجه و هم غیرضروری است.

مدرن کردن و نوگردانی قانون طبیعی

اذا هیوم می‌گوید بحثش پیرامون منشأ قوانین عدالت، دارای سازگاری با بحث حقوق دانان طبیعی است: «آن دسته نویسندگانی که درباره قوانین طبیعت نوشته‌اند را بیازمایید؛ و همواره مشاهده خواهید کرد که با هر اصلی که آغاز می‌کنند قطعاً دست‌آخر به آنجا می‌رسند و آن اینکه آن دلیل غایی که به هر قاعده‌ای که نسبت می‌دهند معطوف به آسایش و ضرورت نوع بشر است». دانکن فوربز عنوان می‌دارد که این سخن هیوم قدری مزورانه است زیرا در نظر نویسندگان قائل به قانون طبیعی آن «دلیل غایی» نسبت داده شده به قوانین «خدا» است. مراد و مقصود فوربز این است که فهم پیامدهای سودمند تبعیت از یک قاعده و داشتن دلیلی به این معنا برای چنین تبعیتی یک چیز است و نشان دادن اینکه چرا این قاعده یک قانون است یعنی چرا مکلف به تبعیت از آن هستیم، چیزی به کلی متفاوت می‌باشد. مطابق دیدگاه پوفندورف و پیروانش، ما تنها به این دلیل موظف به پیروی از این قواعد هستیم که باید به خداوندی که خیر محض است و نیک‌خواه می‌باشد، اعتقاد داشته باشیم؛ خداوندی که قدرت کیفر دادن به کسانی را دارد که قواعد اخلاق را زیر پا می‌گذارند و عهدشکنی می‌کنند. با این‌همه، فوربز بر این اندیشه است که هیوم حق دارد که نظریه خود را به نظریه نویسندگان مکتب قانون





طبیعی پیوند می‌زند. دست کم «اگر کسی بعد دینی والاتر را نزد نظریه‌پردازان قانون طبیعی نادیده بگیرد» چون در این صورت می‌توان در «گروسیوس، پوفندورف و پیروانشان گزارشی طبیعت‌گرایانه و تاریخی-ظنی از منشأ اجتماعی عدالت و قوانین طبیعی و توسعه آن‌ها برای برآورده کردن نیازهای روبه‌پیشرفت انسان‌ها در جامعه یافت که به‌طور کلی و در اکثر موارد جزئی، بسیار شبیه همانی است که در هیوم می‌یابیم».

فوربز می‌گوید، یکی از اهداف اصلی هیوم فراهم آوردن گزارشی کاملاً سکولار و کاملاً تجربی از عدالت بود.

چنین کاری مستلزم به دست دادن گزارشی از منشأ قواعد عدالت و تکلیف در برابر عدالت بود که متکی به فرضیه‌های دینی نباشد یعنی کاری به کار توجیهات و روایت‌های فوق طبیعی یا مدعیات اغراق‌آمیز درباره عقل محاسبه‌گر و عاقبت‌اندیشی افراد نداشته باشد. طبق نظر فوربز، هیوم منشأ عدالت را در غریزه جنسی و خانواده می‌یابد که «نخستین معلمان اجتماعی» انسان هستند. واحد خانواده نیازمند قواعد ابتدایی «مال من و مال تو» است و به همین دلیل است که هیوم می‌گوید «وضع اولیّه بشر را به‌درستی می‌توان اجتماعی دانست». فوربز با تدقیق در اجزای سخن هیوم می‌افزاید که این سخن کاملاً هم‌راستای با نظریه قانون طبیعی است و کلمه «به‌درستی» در این جمله الفاکننده نوعی توافق با سنت قانون طبیعی در برابر روایت‌های گوناگون از نظام خودخواهانه است و نادیده گرفتن این «بعد اجتماعی حیاتی در فلسفه هیوم به‌طور کلی، بی‌تردید یکی از دلایل این وسوسه بوده است که فلسفه هیوم، فلسفه‌ای هابزی در نظر گرفته شود»، به‌باور فوربز، کمک مستقیمی که هیوم به نظریه قانون طبیعی می‌کند، توضیح روان‌شناختی او در زمینه قوانین مالکیت است. هیوم دل‌مشغول کشف این است که آیا قواعد مالکیت به‌فایده عمومی یا تخیل بستگی دارند یا نه. آنچه هیوم در همه این موارد انجام می‌دهد وارسی «چیزهایی است که در پشت

جعل حقوقی و استفاده عرفی نهفته است؛ او می‌کوشد نشان دهد که قواعد مالکیت مبتنی بر اصول عام طبیعت بشری هستند و هر تفاوتی هم که میان هیوم و حقوق‌دانان طبیعی باشد نمی‌توان آن تفاوت‌ها را در دوگانه طبیعت در برابر عرف خلاصه کرد. فوربز تأکید دارد که اگر ما از این توضیح طبیعی هیوم برای قواعد مالکیت، به این معنا که این قواعد فرآورده‌های طبیعی تخیل بشری و احساسات بشری هستند، به‌سادگی بگذریم، در مسیر اشتباهی قدم نهاده‌ایم و این قواعد را جعلیات کلاً دلخواهی حقوق‌دانان بر طبق عرف‌ها و نیازهای جوامع تاریخی خاص می‌پنداریم. و در نتیجه، محتوای قانون طبیعی اندیشه سیاسی او را یا به‌شدت تقلیل می‌دهیم یا به‌طور کل منحل می‌سازیم.

استیون باکله نیز نظری مشابه نظر فوربز

درباره رابطه هیوم با نظریه‌پردازان قانون طبیعی دارد، حداقل تا آنجا که او هیوم را کسی دانسته که در درون همین سنت کار می‌کرد. این ادعای هیوم که عدالت امری ساختنی و مصنوع است، به این معنا که فرآورده عقل و فهم می‌باشد، نشان می‌دهد که گزارش هیوم از عدالت در انطباق کامل و سازگار با گزارش حقوق‌دانان طبیعی است. مطابق تعبیر قدیمی، عقل درست حکم به عدالت می‌دهد زیرا برای مناسبات و حفظ خویشتن ضروری است. اما کسی مثل اس. باکل در ارزیابی‌اش از اهمیت طرد فرضیه دینی که به هیوم نسبت داده می‌شود، نظری متفاوت از فوربز دارد. بنا به گفته وی، این واقعیت که خدا هیچ نقش مستقیمی در نظریه هیوم ندارد او را از سنت قانون طبیعی جدا نمی‌کند. البته این نکته قطعاً خط تمایز او از پوفندورف و پیروانش



هست، اما گروسیوس گفته بود که حتی اگر منکر وجود خدا شویم باز قانون طبیعت اختیار دارد. منشأ قانون در نظر گروسیوس طبیعت بشری است. گروسیوس می‌پذیرد که خدا را نیز می‌توان منشأ دیگری برای قانون در معنایی وسیع‌تر برای کسانی دانست که به خدا اعتقاد دارند و معتقدند خصیصه‌های اصلی را خدا در ما به ودیعه نهاده است. هیوم نیز همچون گروسیوس، در جایی می‌گوید اخلاق معیار ما «در نهایت نشئت گرفته از اراده الهی است که در هر موجودی طبیعت خاصش را به ودیعه نهاده است و طبقات و رده‌های متعددی از حیات را ترتیب داده است». اما در نظر هیوم درست همانند گروسیوس، منشأ بلافصل قانون طبیعت بشری است. بنابراین، موضع هیوم همان موضع عادی قانون طبیعی است یعنی اینکه عدالت برخاسته از انطباق‌پذیری نوع بشر یا منعکس‌کننده اقتضائات این انطباق‌پذیری است. قواعد عدالت برای تأسیس نظم اجتماعی ضروری هستند، نظمی که به تعبیر گروسیوس با عقل بشری سازگار است. باکل، هیوم را مدرن‌کننده قانون طبیعی می‌داند، نه صرفاً به این دلیل که روایتی سکولار از آن به دست داده است بلکه به این دلیل که او دستی هم در تکمیل نظریه حس اخلاقی داشت که آن نیز در جای خود تلاش و کوششی بود برای نوگردانی و مدرن کردن قانون طبیعی با فراهم آوردن نوعی روان‌شناسی عمل که متناسب با اقتضائات قانون طبیعی باشد یعنی پی‌نهادن نظریه آمیزگاری در روان‌شناسی بشری. طبق نظر باکل، اهمیت این پروژه در آن بود که تلاش برای کشف انگیزه‌های اخلاقی برای عدالت که مستقل از اراده الهی باشد، در نهایت منجر به تلاشی برای توان بخشیدن دوباره به درک و برداشت گروسیوسی از وظیفه تبعیت از احکام قانون طبیعی مستقل از اعتقاد به خدا شد.

شکاکیت ملایم

بر اساس دیدگاه دیوید میلر، کلید فهم نگرش سیاسی هیوم حمله او به عقل‌گرایی و تأکید او بر آداب و رسوم عادت و تخیل است. میلر این

موضع هیوم را «شکاکیت ملایم» می‌نامد. اصطلاحی که خود هیوم هم در رساله جستار به کار می‌گیرد. از نظر میلر، پیامدهای ضمنی این شکاکیت این است که محدودیتی برای نوع استدلالی که می‌توان در سیاست عرضه داشت می‌گذارد. این شکاکیت امکان پیش نهادن مدعاهای ارزشی و هنجارین را که بدیهی باشند یا قابل اثبات تجربی منتفی می‌داند بنابراین با قانون طبیعی سنتی متفاوت است که طبق آن برخی اصول سیاسی مؤثر را می‌توان صادق دانست. هدف اصلی حمله هیوم، نظریه قرارداد اجتماعی بود. این نظریه تجسم عقل‌گرایی و رادیکالیسمی است که به نظر میلر، ویژگی قانون طبیعی سنتی بود. میلر اظهار می‌کند که این نظریه، نظریه‌ای رادیکال بود زیرا شورش را «هرگاه که شرایط یک قرارداد خیالی نقض می‌شد» موجه می‌دانست. نظریه هیوم این بود که حق مقاومت تنها در موارد استثنایی قابل توجیه است. حکومت‌ها تأسیس می‌گردند تا حقوق مالکیت را مدیریت و تنفیذ کنند و این حکومت‌ها را تنها هنگامی می‌توان اسقاط کرد و

کنارزد که تعدی جدی به حقوق مالکیت وجود داشته باشد. میلر می‌پذیرد که این دیدگاه تا حدودی همان موضع لاک است، اما در ضمن می‌گوید روایت‌های موردپسند عموم از نظریه قرارداد اجتماعی بسیار رادیکال‌تر بودند.

فیلیپسون نیز چنین می‌اندیشد که فلسفه سیاسی هیوم حمله‌ای شگاکانه به عقل بود که بنیان‌های معرفت‌شناسانه‌ای را منهدم و نابود می‌ساخت که نظریه‌های حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی به آن‌ها وابسته بودند. اما تفسیری متفاوت از این مسئله به دست می‌دهد که چرا نظریه هیوم کمتر از نظریه قرارداد اجتماعی رادیکال بود. او می‌گوید، در یک سطح، نظریه بیعت هیوم همان دامنه‌ای را فراهم می‌آورد که نظریه قرارداد اجتماعی. منظور او از این سخن این است که هر دو نظریه در این نکته مشترک‌اند که وقتی حکومت نمی‌تواند در جهت منافع اتباعش قدم بردارد، مقاومت امری موجه است. فیلیپسون بر این نظر است که نظریه هیوم نظریه مقاومتی بود که «همگانی و نامحدود» بود. این تنها نگاه



رویکرد سیاسی‌ای بود که هیوم را فردی معتدل و میانه‌رو جلوه می‌داد. اما پیامدهای ضمنی آن برای مدیریت ویگی هم مطلوب بود. تا جای ممکن بایستی آزادی سیاسی را حفظ کرد اما

فوربز با تدقیق در اجزای سخن هیوم می‌افزاید که این سخن کاملاً هم‌راستای با نظریه قانون طبیعی است و کلمه «به‌درستی» در این جمله القاکننده نوعی توافق با سنت قانون طبیعی در برابر روایت‌های گوناگون از نظام خودخواهانه است و نادیده گرفتن این «بعد اجتماعی حیاتی در فلسفه هیوم به طور کلی، بی‌تردید یکی از دلایل این وسوسه بوده است که فلسفه هیوم، فلسفه‌ای هابزی در نظر گرفته شود»

مخالفت با حکومت نباید تا آنجا پیش رود که آزادی‌های از نوع دیگر را به مخاطره اندازد.

اومانیسمدنی

تضاد میان این دو مفهوم آزادی و نگرش‌های سیاسی وابسته به آن‌ها، در نظر برخی مفسران بهتر از همه به‌صورت جزئی از یک تضاد کلی‌تر میان قانون طبیعی یا سنت حقوقی و سنت اومانیسمدنی قابل درک است. سنت اومانیسمدنی دغدغه پیش‌شرط‌های اقتصادی سیاسی، نظامی و اخلاقی اجتماعات سیاسی را داشت. یعنی دغدغه آزادی و استقلال لازم برای مشارکت فعالانه شهروندان میهن‌پرست در امور عمومی. نوع جامعه‌ای که به‌نحو مطلوب و کلاسیک با اقتضائات نگاه مدنی همخوانی داشت یک جمهوری کوچک کشاورزی بود که به دو طبقه تقسیم می‌شد: از یک‌سو، طبقه سیاست‌مداران مستقل، زمین‌دار و جنگجو و از سوی دیگر، طبقه تولیدکنندگان مستقل. به‌عبارت دیگر، جامعه‌ای که در

پرداخته کردن نظریه بیعت خویش بوده است. نظریه‌های این نویسندگان نظریه‌های مربوط به مقاومت محدود بود که دامنه شورش در آن‌ها به مراتب محدودتر از دامنه آن در نظریه‌های انگلیسی رضایت عمومی بود. به نظر می‌رسد هدف نقدهای هیوم همین نظریه‌های انگلیسی بوده باشد.

طبق نظر فوربز، هدف سیاسی اصلی هیوم مهیا کردن بنیان‌های فکری موجه و قابل احترامی برای رژیم هانوری مستقر بود که سیاست‌مدارانی معتدل و آینده‌نگر از همه جناح‌ها و حزب‌ها می‌توانستند حول آن‌ها به وحدت برسند. نظریه قرارداد اجتماعی، نظریه قابل احترام و موجهی نبود به همان دلیلی که پیش‌تر ذکر شد، حتی با اینکه نتیجه‌گیری‌های آن کاملاً درست و معقول بودند. اما یک نفر پشتیبان رژیم هانوری لزوماً پشتیبان مدیریت ویگی نیست و فوربز اندیشه سیاسی هیوم را در تقابل با ویگیسم عامیانه قرار داده و آن را ویگیسم علمی یا شکاکانه می‌خواند. تضاد میان این دو در وهله نخست تضاد میان یک نگاه جهان‌وطنی که تاریخ و قوانین اساسی کشورهای اروپایی را هم در نظر می‌گیرد، با یک ذهنیت محدود به محیط خود است که میان همه احزاب و جناح‌های سیاسی انگلیسی مشترک بود که آزادی را فرآورده منحصر به فرد تاریخ انگلستان و بنیان تحولات حقوقی آن می‌دانست. در نظر هیوم، آزادی به معنای آزادی و امنیت فردی تحت حاکمیت قانون بود و نه آزادی سیاسی یا عمومی که محصول قوانین اساسی سیاسی خاص بود.

در مقایسه میان «آزادی انگلیسی» و «بردگی فرانسوی» میان قانون‌سالاری متوازن انگلستان که حافظ استقلال پارلمان از دربار بود و سلطنت مطلقه فرانسه، همین آزادی اخیر بود که در خطر بود. هیوم می‌گوید این نوع آزادی به کمال رساندن جامعه مدنی است اما آزادی و امنیت تحت حاکمیت قانون را پادشاهی‌های مطلقه هم فراهم می‌آورند و بنابراین درزمینه همه مقاصد عملی، آن‌ها مقاصد عملی حکومتی را در مقام حکومت برآورده می‌کنند. چنین

محتاطانه به منافع است که ضمانت می‌کند مقاومت باید به موارد افراطی محدود باشد. مشکل اینجاست که چون افراد مختلف عقاید مختلفی درباره نفع عمومی دارند، بنابراین به نتیجه‌گیری‌های مختلفی درباره مزایای آزادی و اقتدار می‌رسند که به خودشان مربوط می‌شود. اما هیوم دریافته است که یک آمادگی طبیعی برای تن دادن به حکومت مستقر وجود دارد و همین است که بنیان و شالوده حکمرانی سیاسی است و نه یک نگاه محاسبه‌گرانه به منافع. در واقع، مردم از سر عادت و بنا به آداب و رسوم محتاط هستند و نه از سر محاسبه عقلانی.

ویگیسم علمی

طبق نظر فوربز، ایرادهای هیوم به نظریه قرارداد اجتماعی چندان ربطی به حمله او به عقل و قانون طبیعی نداشت بلکه بیشتر معطوف به حمله او به مفروضات الهیاتی آن بود. در واقع، فوربز این‌طور می‌اندیشید که سنت قانون طبیعی مدرن گروسوس، پوفندورف و پیروان آن‌ها الهام‌بخش اصلی هیوم برای ساخته و



انگلستان سده هجدهم مدت‌ها بود که جای خود را به جامعه تجاری داده بود که در آن دارایی مالی قابل نقل و انتقال بخش بزرگی از ثروت جامعه را تشکیل می‌داد و در آن تقسیم کار به سیاست و جنگ هم کشیده شده بود. به هر روی، دغدغه‌های خاص سنت مدنی، به‌ویژه، دغدغه آن در این مورد که نکند اجتماع سیاسی روحیه عمومی یا فضیلت شهروندان را به تباهی بکشاند و نهایتاً منجر به تباهی و فساد ملی شود، جنبه محوری برای ایدئولوژی بالینگبروک و حزبش در تقابل با اولیگارشی ویگ تحت رهبری والپول داشت. علاوه بر این، اسکاتلند در سده هجدهم جامعه تجاری

هیوم می‌پذیرفت که تجارت و تجمل می‌تواند برای فضیلت سیاسی زیان‌بار باشد اما بر این نظر بود که جوامع تجاری نگاه دوستانه‌تری به فرهنگ و سلوک با فرهنگ دارند. پیشرفت در تجارت و فنون و هنرها به‌همراه هم انجام می‌گیرد و پیشرفت هر دو برای حکومت مطلوب است. سیاست در این جوامع با ادب و نزاکت و اعتدال بیشتری رهبری می‌شود و فنون صنعتی مفید باعث تقویت توانایی‌های مادی ملت می‌گردد. علاوه بر این، برابری بیشتری که در جوامع تجاری وجود دارد، موجب افزایش اقتدار قشر متوسط می‌شود و اینان بهترین و پالوده‌ترین بنیان برای آزادی عمومی هستند.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که فوربز می‌گوید این نظر هیوم که می‌گوید نخستین وضع بشری را به‌درستی می‌توان اجتماعی دانست، نشان‌دهنده بخش بااهمیتی از توافق با نظریه قانون طبیعی و تقابلی مهم با هابز است. اما من گمان می‌کنم بایستی تردیدهای جدی درباره حدودی که ارجاعات هیوم به غریزه جنسی و به جوامع خانوادگی بدوی می‌تواند پشتوانه چنین عقیده‌ای باشد روا داشت.

سوازی از ابهام سخن هیوم در این مورد، چنین سخنی هرگز نمی‌تواند پاسخی به هابز باشد و بیان گردد که وضع طبیعی او یک جعل محض است زیرا هابز این واقعیت را نادیده گرفته است که انسان‌ها همیشه با هم در جوامع خانوادگی می‌زیسته‌اند. و این به این دلیل هم نیست که خود هابز نیز بر این اندیشه بوده که وضع طبیعی‌ای که مطرح می‌کند یک جعل یا تمهیدی متدولوژیک است. وضع طبیعی هابز وضعی بود که در آن قدرتی عمومی و مشترک وجود نداشت و او برای اینکه بگوید این وضع چگونه وضعی بود به جوامع قبیله‌ای آمریکایی به‌عنوان نمونه ارجاع می‌دهد. این جوامع تحت حکومت خانواده‌های کوچک زندگی می‌کنند، توافقی که بستگی به شهوت طبیعی دارد. اما چنان که هابز می‌گوید، چون آن‌ها قدرت عمومی و مشترکی ندارند، «در این دوران در این وضع حیوانی و وحشی زندگی



در هر صورت، در طراحی قوانین اساسی نباید پیش‌فرضمان این باشد که سیاست‌مداران شخصیتی فضیلت‌مند دارند، بلکه «هر کسی را باید چنان در نظر گرفت که گویی موجودی «رذل و بی‌شرافت» است و باید «با ایجاد توازن در قوانین و قانون اساسی، مانع از فساد و تباهی طبیعی نوع بشر شد».

مطابق نظر پاکاک، پاسخ هیوم به این دو اتهام که سیاست‌های حامی‌پروری و استقراض عمومی والپول ملت را به فساد و تباهی می‌کشاند، به اولی منفی و به دومی مثبت بود. هیوم در مقاله «درباره استقلال پارلمان»، مدعی می‌گردد که بدون حامی‌پروری، مقامات

پیشرفته‌ای نبود و بنابراین با مجموعه متفاوتی از مسائل سیاسی و اقتصادی دست‌وپنجه نرم می‌کرد. برای برخی از اسکاتلندی‌ها که تحت تأثیر نگاه مدنی بودند، عقب‌ماندگی اسکاتلند فرصتی برای مدرنیزه کردن اقتصاد آن و نهادهای سیاسی‌اش به‌نحوی که از فساد جوامع تجاری پیشرفته اروپا برکنار بماند، فراهم می‌آورد. به‌دنبال تأملات راهگشای جی.جی. پاکاک، شماری از مورخان، نوشته‌های سیاسی هیوم را دفاعی از جامعه تجاری به‌طور اعم و گرایش جامعه و حکومت بریتانیایی به‌طور اخص دانسته‌اند که برنامه کاری سنت اومانستی مدنی را منتقدانه مورد توجه قرار می‌دادند.



می‌کنند، چنان‌که پیش‌تر گفتیم». همان‌گونه که مکی خاطر نشان می‌کند، کشمکش میان خانواده‌ها همان‌قدر ویران‌کننده است که کشمکش میان افراد و هیچ‌کدام از گفته‌های هیوم درباره‌ی خانواده از نیروی استدلال‌های هابز در زمینه‌ی نیاز ضروری به قدرت عمومی و مشترک کم نمی‌کند یا پشتوانه‌ی این باور او قرار نمی‌گیرد که جامعه بدون حکومت طبیعی است. اگر می‌گوییم هیوم تا حدودی پاسخ هابز را می‌دهد تنها به این دلیل است که او خوش‌بین‌تر از هابز نسبت به امکان توافق افراد در مورد قواعد عرفی عدالت و اعتمادشان به یکدیگر برای پیروی از آن‌ها از سر نفع مشترک و بدون ترس از مجازات است. او خوش‌بین‌تر بود زیرا منشأ کشمکش را به رقابت بر سر کالاهای مادی کمیاب تقلیل می‌داد. در گزارش هیوم، افراد اساساً، به آن صورتی که هابز می‌گوید از همدیگر هراسان و به همدیگر بی‌اعتماد نبودند و از طرفی، «دائماً هم در حال رقابت برای کسب شرف و شأن و افتخار نبودند». این تنها حرص و طمع ما برای به دست آوردن کالاها و دارایی‌ها برای خودمان و برای نزدیک‌ترین دوستانمان است که امری سیری ناپذیر، دائمی، همگانی بوده و به‌طور مستقیم ویران‌کننده‌ی جامعه است. همه‌ی دیگر احساسات و شهوات ما یا به‌آسانی قابل مهار هستند یا اینکه به آن اندازه ویران‌کننده نیستند. تمایلات بالقوه ویران‌کننده‌ی برخاسته از این حرص و آز نیز به راحتی قابل اجتناب‌اند تنها کافی است افراد تجربه‌ی کافی به دست بیاورند تا ببینند که منافع آنان با منافع مشترک و عمومی تطابق دارد. انسان‌های هیوم بیشتر شبیه زنبورها و مورچه‌ها در گزارش هابز هستند که با خوش‌منشی و انطباق با یکدیگر زندگی می‌کنند چرا که خیر مشترکشان در تضاد با خیر شخصی‌شان نیست. بازگردیم به مسئله‌ی مالکیت. هنگامی که گروسیوس قانون طبیعت را حکم عقل درست خواند و وقتی که گفت اصول آن در خودشان ظاهر و روشن هستند، تقریباً به همان روشنی که ما با حواس بیرونی خود تمامی چیزها را ادراک می‌کنیم، منظورش این نبود که هر یک

از قوانین مالکیت ازلی و ابدی و غیرقابل تغییر و قابل اثبات با عقل هستند. منظور او صرفاً این بود که انسان‌های عاقل می‌توانند دریابند با دیگران چگونه رفتار کنند تا صلح در درون کشور و میان کشورها تثبیت شود. علاوه بر این، چون شخصیت افراد و شرایط آنان تقریباً همه‌جا شباهت بسیاری به یکدیگر دارد، هسته‌ای قانونی وجود دارد که میان همه‌ی مردمان فارغ از آداب و رسوم و عرف‌های خاصشان مشترک است. و همین بخش از قانون بود که او آن را قانون طبیعت می‌نامید. بنابراین، تمیز میان عدالت و بی‌عدالتی مسئله‌ای صرفاً مربوط به عقیده و آداب و رسوم نیست، بلکه امری طبیعی است، به این معنا که فرآورده‌های طبیعی عقل بشری است.

علی‌الظاهر هیوم نیز عین همین سخن را می‌گوید. آنجا که در رساله اظهار می‌کند که عدالت امری مصنوع (ساختنی) است و نه طبیعی، مقصودش این است که عدالت نیازمند «مداخله‌ی فکر و تأمل است». قواعد عدالت اگرچه مصنوع هستند اما در عین حال چیزی دلخواهی نیستند و بنابراین درست نیست که آن‌ها را قوانین طبیعت بنامیم. یقیناً هیچ چیز گواه بر این نیست که هیوم فکر می‌کرد قوانین مالکیت فرآورده‌ی آداب و رسوم محلی هستند. سه قانون بنیادینی که مربوط به پایداری تملکات و انتقال آن‌ها بنا به رضایت و حفظ عهد و پیمان‌ها هستند، قوانینی جهان‌شمول به حساب می‌آیند، زیرا هیچ جامعه‌ای بدون آن‌ها نمی‌تواند دوام بیاورد.

در خصوص قوانین خاص، تملک اولیه، تصرف و غیره، درست است که هیوم می‌گوید این قوانین را «دیدگاه‌ها و ملاحظات سبک و سطحی» معین می‌کنند، اما با این همه، فکر می‌کند که قوانین استاندارد رومی که مورد قبول حقوق دانان طبیعی بود قوانینی هستند که باید توضیح داده شوند. اما توضیح هیوم در مورد قوانین خاص مالکیت را این واقعیت پیچیده می‌کند که او می‌کوشد دو نوع مسئله و مشکل را توضیح دهد که او و برخی از مفسران همیشه به روشنی آن را از هم

تفکیک نمی‌کنند. در وهله‌ی نخست، دغدغه‌ی او توضیح دادن منشأ و دلایل قواعد اکتساب مالکیت است. یعنی مالکیت فعلی، تصرف، مرور زمان، تملک و توارث. اما دغدغه‌ی او توضیح این نکته هم هست که حل برخی مناقشات در نحوه‌ی به کار بستن این قواعد پایه‌ای تا چه اندازه سخت و دشوار است. هیوم در اینجا شماری از مشکلات قانون طبیعی استاندارد را به بحث می‌گذارد مثل اینکه تصرف چه زمانی آغاز می‌شود، آیا تصرف زمانی است که چیزی برای بار اول دیده می‌شود، یعنی زمانی که کشف می‌شود یا زمانی است که تملک فیزیکی صورت می‌گیرد؟ در اینجا است که جنبه‌های سبک و سطحی، قواعد مالکیت بیش از هر

بنابراین، موضع هیوم همان موضع عادی قانون طبیعی است یعنی اینکه عدالت برخاسته از انطباق‌پذیری نوع بشری است منعکس‌کننده‌ی اقتضانات این انطباق‌پذیری است. قواعد عدالت برای تأسیس نظم اجتماعی ضروری هستند، نظمی که به تعبیر گروسیوس با عقل بشری سازگار است

جای دیگر آشکار می‌شود. در این بستر، او به ماهیت غامض و سردرگم‌کننده‌ی مسائل مؤثر اشاره می‌کند و می‌گوید چگونه نمی‌توان برخی از آن‌ها را به هیچ‌وجه با هیچ تصمیم معقولی حل و فصل کرد. بنابراین مور کاملاً حق دارد که می‌گوید در نظر هیوم هیچ معیار طبیعی تصرف قادر نیست مشخص کند که در کدام لحظه فردی مثلاً یک حیوان وحشی یا یک قطعه زمین را به تملک درآورده است. اما خطای فاحش مور آنجاست که در ادامه‌ی سخنش می‌افزاید «حقوق دانان طبیعی به نحو دیگری می‌اندیشیدند». در خصوص موارد مربوط به بیعت با حکومت، اینکه گفته شود اعتقادات



و داوری‌های مردم نتیجه آداب و رسوم و عادت است و بنابراین «غیرقابل توجیه با عقل»، یک چیز است، اما اینکه بگوییم استدلال سیاسی و نظریه‌های سیاسی غیرقابل توجیه با عقل بوده یا به صورت تجربی قابلیت حل کردن ندارند، چیزی است کاملاً متفاوت. هیوم قطعاً گزاره اول را پیش می‌نهد و فکر می‌کرد این گزاره پیامدهای ضمنی عمیقی برای نظریه و عمل سیاسی دارد، اما گواهی‌های اندکی در دست است که نشان دهد گزاره دوم ربطی به روش هیوم برای شرح و توضیح نظریه‌های خویش، هدایت تحلیل‌های سیاسی‌اش و پاسخ دادن به مخالفانش دارد. علاوه بر این، در عین اینکه یک ربط قانع کننده میان گزاره اول و نگاه سیاسی

هدف اصلی حمله هیوم، نظریه قرارداد اجتماعی بود. این نظریه تجسم عقل‌گرایی و رادیکالیسمی است که به نظر میلر، ویژگی قانون طبیعی سنتی بود. میلر اظهار می‌کند که این نظریه، نظریه‌ای رادیکال بود زیرا شورش را «هرگاه که شرایط یک قرارداد خیالی نقض می‌شد» موّجه می‌دانست

محافظه کارانه وجود دارد، اما به نظر نمی‌رسد گزاره دوم معنای سیاسی ضمنی‌ای داشته باشد. در واقع، این نکته را خود میلر در پیش روی ما قرار می‌دهد، آنجا که می‌گوید نظریه لاک (که از نظر میلر نماینده آن نوع از نظریه قانون طبیعی عقلانی است که هیوم مخالفش بود)، به هیچ وجه رادیکال‌تر از نظریه هیوم نیست. قوت تفسیر فیلیپسون در این است که این نکته آخر را روشن می‌کند: آنگاه که هیوم بیان می‌کند مقاومت بایستی گزینه آخر در موارد افراطی باشد، او در حال نتیجه‌گیری مستقیم از نظریه بیعت وی نیست. او در حال همان نتیجه‌گیری محتاطانه و اعتدالی خویش و در پی ایجاد توازن و تعادل میان مزایای

آزادی و اقتدار است و استدلال می‌کند که عقل متعارف و اخلاق متعارف پشتوانه این نتیجه‌گیری است، اما تفاوت میان دوراندیشی مستدل و معقول و عادت بی تأمل را نباید به راه افراط کشاند. حتی ما می‌توانیم گرایش خود برای نسبت دادن اقتدار به حکومت موجود را به عنوان شکلی از دوراندیشی و احتیاط عقلانی توضیح دهیم. به عنوان مثال، هیوم می‌گوید تملک فعلی اعتبارش بیشتر در اطاعت جدی از حکومت‌هاست تا در اعتقاد به مالکیتی شخصی و «علت و دلیلش در بی‌نظمی‌هایی است که همواره با انقلاب‌ها و تغییرات در



حکومت همراه هستند». به همین خاطر است که مردم میل دارند از حکومت موجود اطاعت کنند، چون می‌توانند ببینند که با این کارشان از بی‌نظمی در امان می‌مانند. این میل و گرایش را ممکن است «عملیات غیرعقلانی تخیل» هم تقویت کند، اما این سبب نمی‌شود که کل نظریه هیوم را ضد عقلانی به حساب آوریم. نظریه بیعت خود هیوم یک نظریه سیاسی مستدل و معقول است که مبتنی بر داوری تجربی درباره نحوه شکل‌گیری اعتقادات سیاسی مردم است. او فکر می‌تواند صدق و حقیقت این نظریه با استدلال منطقی

به الگوهای تفسیری دیگر.

جای شک و تردیدی نیست که هم نگرش حقوقی که فوربز ویگیسم علمی یا شکاکانه را در چارچوب آن قرار می‌دهد و هم نگرش مدنی، بینش‌ها و بصیرت‌های ارزشمندی را نسبت به گفتار سیاسی بریتانیای سده هجدهم فراهم آورده‌اند و چالش میان این دو، عامل مهمی در رشد و پرورش و پالودگی هر دو بوده است. اما تا چه اندازه می‌توان این دو نگرش را رقیب و بدیل یکدیگر در نظر گرفت: آیا این دورا بایستی الگوهای رقیبی به شمار آورد که از در تضاد با یکدیگر وارد می‌شوند و یا منجر به

داشتن یک ارتش منظم، همگی ذکر می‌شوند. اگرچه هیوم فکر می‌کند بر همه این موارد تأکید بیش از حدی می‌شود، به هر روی او آماده است که بپذیرد این‌ها مواردی است که باید به آن‌ها پاسخ داد. اما پاسخ او این است که «اگرچه آزادی، تقریباً در همه موارد، بر بندگی مرجح است»، اما او در بریتانیا سلطنت مطلقه را بر جمهوری ترجیح می‌دهد. او می‌گوید شاید به خیال درآوردن نوعی جمهوری که مرجح بر سلطنت مطلقه باشد امکان‌پذیر باشد اما دلیلی وجود ندارد انتظار داشته باشیم چنین جمهوری‌ای به دنبال انحلال سلطنت در بریتانیا پدید آید. آرمان جمهوری خواهی مبتنی بر یک پارادوکس است، اگر کسی قدرت و توانایی اسقاط حکومت مستقر را داشته باشد و بتواند یک جمهوری برپا کند، چنین کسی قدرت یک پادشاه مطلقه را خواهد داشت و نمی‌توان انتظار داشت که یک حکومت آزاد تأسیس کند. بنابراین حکومت بریتانیا به هر سمتی که متمایل شود، انتخاب ما واقعاً میان روش‌هایی است که در آن‌ها آزادی از دست می‌رود. هیوم نتیجه می‌گیرد که سلطنت مطلقه آسان‌ترین مرگ و قتل قانون‌گرایی بریتانیایی از سر‌ترحم است.

اما آنچه اهمیت داشت - آزادی تحت قانون و شرایط لازم برای پیشرفت تجاری - می‌توانست تحت رژیم ویگی دوام پیدا کند یا دست کم، می‌توانست دوام یابد اگر به رژیم اجازه داده می‌شد به مرگ طبیعی‌اش بمیرد. این واقعیت که هیوم می‌توانست با چنین متانت و آرامشی به مرگ فکر کند یقیناً بهترین گواهی است که ما می‌توانیم به علایق سیاسی او التفات داشته باشیم.

از این دغدغه حکایت دارند که تجارت هم آزادی و هم رونق اقتصادی را بران می‌کند یا نه. ایشتون هونت بر این نظر است که هیوم

در نظر هیوم، آزادی به معنای آزادی و امنیت فردی تحت حاکمیت قانون بود و نه آزادی سیاسی یا عمومی که محصول قوانین اساسی سیاسی خاص بود

علت استقراض عمومی را جنگ می‌دانست و نه پیشرفت تجاری و در هر حال، شکنندگی رژیم والپول، یا حتی شکل حکومتی بریتانیایی، تهدیدی برای رونق اقتصادی یا آزادی بدان نحوی که هیوم آن را می‌فهمید، نبود. بنابراین، نگرانی‌های هیوم ارتباطی به محکوم کردن پیشرفت تجاری، با استدلال‌های اقتصادی و حقوقی که او معمولاً از آن‌ها دفاع می‌کرد، نداشت. این دقیقاً همان نکته‌ای است که وقتی فوربز چارچوب فکر سیاسی هیوم را «ویگیسم علمی» می‌خواند، قصد دارد به ما منتقل کند.

هیوم در رساله‌ای حکومت بریتانیا بیشتر متمایل به سلطنت مطلقه است یا یک جمهوری، موضع جمهوری‌خواهان را به‌اختصار بازگو می‌کند که می‌گفتند حکومت بریتانیا تحت زمامداری والپول در حال تضعیف روحیه بریتانیایی آزادی است و حکومت را به سمت یک سلطنت مطلقه می‌کشاند. افزایش ثروت درباره‌ی افزایش تجمل‌مندی و آمادگی ما برای فساد، قدرت و امتیازات ویژه‌ی دربار و تحت امر

تقویت متقابل یکدیگر می‌گردند؟ پاکاک یادآور شده است که توضیحات رقیب لزوماً ناقص یکدیگر نیستند، به این معنا که «تقویت یکی لزوماً منجر به تضعیف دیگری شود». اما او به ذکر این نکته نیز پرداخته است که نگرش‌های حقوقی و مدنی مبتنی بر مفاهیم و ارزش‌های ناسازگار هستند: حقوق و آزادی تحت قانون در یک مورد و فضیلت و آزادی شهروندان فعال برای مشارکت در حکومت در مورد دیگر. وقتی با این دوگانه مواجه می‌شویم فلسفه سیاسی هیوم در کلیت گسترده‌اش، یعنی نظریه او در مورد خاستگاه جامعه، عدالت و ترجیحات و علاقه‌مندی‌های سیاسی‌اش کاملاً با نظریات جناح حقوقی منطبق می‌باشد. با این‌همه، باز این پرسش به قوت خود باقی می‌ماند که آیا می‌توان بخشی از فلسفه سیاسی هیوم را به نحوی مفید، پاسخی به نقد اومانیزم‌های مدنی بر تجاری شدن جامعه به حساب آورد یا نه و اگر چنین است، آیا این پاسخ نشانه‌ای از دوپهلویی و ابهام مورد اشاره پاکاک را نشان می‌دهد یا نه؟

من بر این نظرم که درباره‌ی هیوم همان حرفی را می‌توان گفت که دانالد درباره‌ی آدام اسمیت گفته است: «تفسیری مدافعانه به نظر اختیاری و انتخابی می‌آید».

قدر مسلم، هیوم در مقالات مربوط به اندیشه سیاسی خویش به همه این مطالب می‌پردازد و مسائل مرتبط را مورد بحث قرار می‌دهد اما صرفاً به همان شیوه‌ای که هر مفسر سده هجدهمی در زمینه سیاست بریتانیا انجام می‌داد. در مورد دو پهلوگویی و ابهام هیوم، مسئله این است که آیا آن دسته از نگرانی‌های او درباره‌ی استقراض عمومی

پی‌نوشت‌ها

1. Treatise on Human Nature

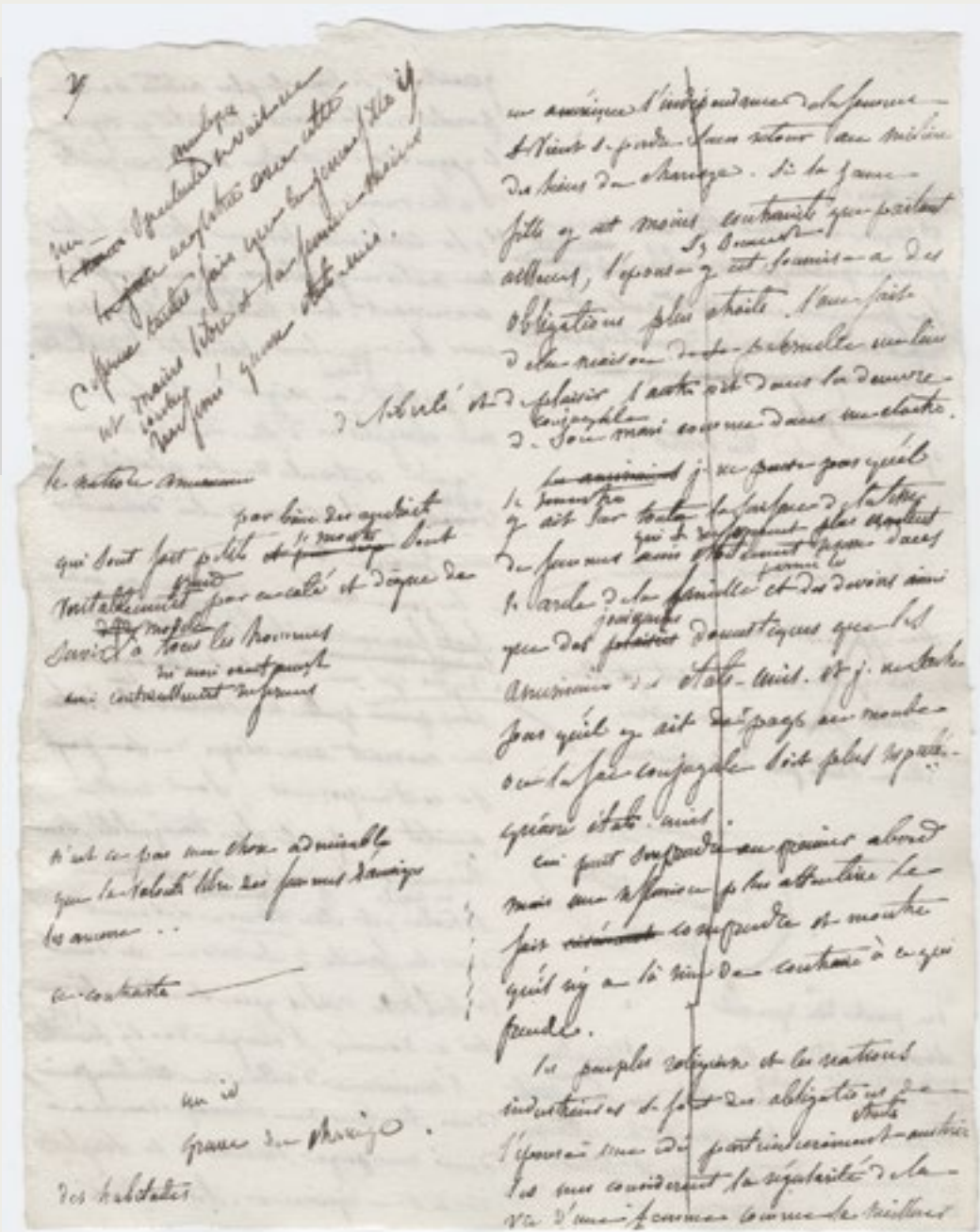
2. Enquiry Concerning the Principles of Morals

۳. هانوروی (Hanoverian)، خاندان سلطنتی که پس از انقلاب ۱۶۸۸ و با قانون جانشینی (۱۷۰۱) به تاج‌وتخت دست یافتند این خاندان بازماندگان جیمز اول بودند. نخستین شاه هانوروی جورج اول بود که در ۱۷۱۴ به سلطنت رسید.

۴. حامی‌پروری (Patronage): حق دادن پاداش و مشاغل دولتی به حامیان خود.

۵. جاکوبایت‌ها (Jacobites): عنوان طرفداران شاخه‌ی خاندان استوارت که پس از انقلاب ۱۶۸۸ تبعید شدند. جاکوبایت‌ها درصد بازگرداندن جیمز دوم به سلطنت بودند. شورش‌های عمده جاکوبایت‌ها در سده هجدهم دو شورش ۱۷۱۵ و ۱۷۴۵ بود و کاتولیک‌ها و توری‌های افراطی از جاکوبایت‌ها حمایت می‌کردند پس از شکست شورش ۱۷۴۵ قدرت سیاسی جاکوبایت‌ها پایان یافت.





ذهن محافظه کار

از برك قاليوت

راسل كرك
 مترجم: پوريا رادمان



«شما از اصول محافظه‌کارانه‌ای دفاع می‌کنید که نظام اجتماعی کهن ما در اروپا، بر پایه آن بنا شده است، و آزادی و مسئولیت فردی، همراه آن هستند؛ شما به‌ویژه از نهاد مالکیت دفاع می‌کنید. کاملاً حق با شماست؛ به‌سختی می‌توان زندگی را بدون وجود این قوانین بنیادین تصوّر کرد، من هم نمی‌توانم.

با این حال، من اقرار می‌کنم که به‌زعم من، زهوار این جهان کهن که هیچ یک از ما نمی‌توانیم دنیایی فراتر از آن را در ذهن تصوّر کنیم، به‌تمامی در رفته است؛ گویی که این ماشین عظیم و محترم، هر روز بیش از پیش از رمق می‌افتد؛ و با وجود اینکه نمی‌توانم چشم امید به آینده داشته باشم، اما ایمان من به استمرار شرایط کنونی نیز، در حال از دست رفتن است... و این وظیفه انسان‌های درستکار است که از تنها نظامی که برایشان قابل درک است و جایگزین بهتری برای آن نمی‌بینند، دفاع کنند و حتی برای آن بمیرند.»

-از نامه توکوویل به خانم کروت، ۲۴ ژوئیه ۱۸۵۰

به‌دفعات در آثار باگوت^{۱۲}، مورلی^{۱۳}، بیرل^{۱۴} و وودرو ویلسون^{۱۵} تکرار شد، تأثیری که اکتون^{۱۶} نمی‌تواند آن را در خود سرکوب کند، و تأثیری که در جمع‌گرایی مانند لاسکی^{۱۷}، خاموش شد و از میان رفت. برک به لیبرال‌ها یاد داد آزادی، چیزی نیست که آن را اختراع کنیم،

بدگمانی برک نسبت به حکومت، تقریباً به اندازه ستایش او از حکومت، واضح و آشکار بود و آرمان او درباره حکومتی که به کمترین میزان و با احتیاط به اداره امور می‌پردازد و به ندرت نیروهای ذخیره خود را فرا می‌خواند، به لیبرال‌ها ارث رسید

بلکه میراثی است که باید آن را حفظ کنیم. مکالی در آخرین سخنرانی مهم خود در مجلس عوام گفت «من هم‌زمان، سیاست‌مداری لیبرال و محافظه‌کار هستم.»

و برک چیزهای بسیار دیگری نیز بدان‌ها آموخت. او دلسوزی نسبت به مالکیت شخصی و تردید نسبت به هر قدرت سیاسی را در ذهن آن‌ها تقویت نمود که ریشه در منفعت‌مبندی بر مالکیت نداشته باشد. او به

با آداب و هنجارهای باقی‌مانده از دوران کهن آشتی دهد، آداب و هنجارهایی که برک با قدرت در پی اثبات حقانیتشان بود.

هر سه نفر این محافظه‌کاران لیبرال تحت تأثیر برک بودند؛ مکالی یکی از ستایشگران فعال تر برک است، و آثار دوتوکویل، با نظرات برک، در هم تنیده شده‌اند. تا مدتی طولانی ادموند برک^{۱۸} بر ذهن لیبرال قرن نوزدهمی و به‌همان اندازه بر ذهن محافظه‌کار، تأثیری قدرتمند داشت؛ آزادی‌های فردی و محلی، محدودیت حوزه عملکرد حکومت و اصلاح ذهنیت‌ها که برای لیبرال‌ها اهمیت زیادی داشت، همگی مفاهیمی هستند که برک آن‌ها را به اصول بدل کرد. گلدستون^{۱۹} و دیزرائیلی^{۲۰}، هر دو مشتاقانه به مطالعه آثار برک پرداختند و تا سال‌ها، مشخص نبود کدام یک از این دو، رهبر آینده «توری»^{۲۱}

(حزب محافظه‌کار) خواهند بود؛ مکالی عنوان کرد که گلدستون جوان، ستاره نوظهور «محافظه‌کاری جدید» است و بنابراین در ادینبرا ریویو^{۲۲} او را سخت مورد حمله قرار داد، گلدستون نیز هرگز تأثیر برک را انکار نکرد. (گلدستون گفت در چهار مورد از پنج مسئله بزرگی که برک با آن‌ها مواجه شد، حق با او بود - اما استثناً در این میان، انقلاب فرانسه بود).^{۲۳} این تأثیر لیبرال بر بزرگان و بگ

اکنون سراغ غیریهودیان می‌رویم. لیبرالیسم یا آزادی‌خواهی بریتانیایی و آمریکایی تقریباً در پایان قرن نوزدهم با احتیاط به جمع‌گرایی نزدیک شد و از آن زمان به بعد (در جایگاه یک جنبش) تقریباً بی‌محابا تسلیم اغوای فکری چیزی شد که هربرت اسپنسر آن را «محافظه‌کاری جدید» نامید... ما در معرض خطر از یاد بردن این نکته‌ایم که لیبرال‌های قدیم تا چه حد به آزادی وابسته بودند. لیبرالیسم سیاسی پیش از میانه قرن نوزدهم (صرف نظر از آنچه درباره لیبرالیسم اقتصادی گفته می‌شود)، نوعی محافظه‌کاری بود: می‌خواست آزادی را حفظ کند. بزرگان لیبرال، به‌شدت متأثر از برک^{۲۴} بودند. آن‌ها در روحیه یکسان‌سازی دوران خود، در تمایل به حکومت‌های همه‌فن‌حریف، خطری بزرگ برای آزادی فردی می‌دیدند - حتی تهدیدی برای طبیعت حقیقی انسان. احتمالاً جالب‌ترین پژوهش در باب ذهن لیبرال - محافظه‌کار در انگلیس را مکالی^{۲۵}، انجام داده است؛ فنیمور کوپر^{۲۶}، این عناصر را در آمریکا ترکیب می‌کند؛ و الکسی دوتوکویل^{۲۷}، که بنا به دلایل بسیار مهم‌تر از هم‌قطاران‌ش در این فصل است، شاید یگانه متفکر اجتماعی تراز اول از پایان قرن هجدهم بدین‌سو باشد که تلاش می‌کند گرایش اجتناب‌ناپذیر جامعه را



آن‌ها یادآوری کرد که «مردم»، فقط به جمعی از افراد اطلاق نمی‌شود. بدگمانی برک نسبت به حکومت، تقریباً به اندازه ستایش او از حکومت، واضح و آشکار بود و آرمان او درباره حکومتی که به کمترین میزان و با احتیاط به اداره امور می‌پردازد و به ندرت نیروهای ذخیره خود را فرا می‌خواند، به لیبرال‌ها ارث رسید. آن‌ها کوشیدند تا این حکمت سیاسی را در حل مسائل و مشکلات قرن نوزدهم به کار گیرند، قرن نیروهای عظیم دموکراسی و صنعت‌گرایی، دورانی که کشیش و ارباب، جای خود را به سفسطه‌گر و حساب‌گر دادند. گاهی مکالی و کوپر کاملاً آماده بودند تا در نقش محافظه کار ظاهر شوند، همان‌طور که دوتوکویل و خانم گروت در متن فراز آغازین این فصل چنین نقشی داشتند. لیبرال‌ها به‌طور کلی از آینده ترس داشتند. ناسو سینپور^{۱۸}، گروت‌ها^{۱۹} و جان استوارت میل^{۲۰} که همگی از دوستان دوتوکویل بودند، در تردید بودند که آیا می‌توان دموکراسی را با آزادی آشتی داد یا خیر. لیبرال‌های نسل بعد – که می‌توان گرایش آن را در متیو آرنولد^{۲۱} دید – برابری را بر آزادی ترجیح می‌دادند. این کمال نظریه‌ری اجتماعی موجبات واهمه این سه لیبرال بزرگی را فراهم آورد که در این فصل بدان‌ها پرداخته خواهد شد، و این تهدید، دوتوکویل را واداشت تا دقیق‌ترین پژوهشی را به رشته تحریر درآورد که احتمالاً تاکنون درباره نهاد‌های دموکراتیک نوشته شده است. مکالی را انتخاب کردیم تا نماینده عنصر محافظه کار در لیبرالیسم انگلیسی باشد، هم به دلیل استعداد درخشانش و هم به دلیل نقایصش که تصویرگر سرگشتگی‌هایی است که اکنون عملاً «حزب لیبرال» را ریشه کن کرده است. کوپر، صریح‌ترین متفکر در میان آمریکایی‌هاست که از دموکراسی تعالی بخش در برابر دموکراسی تحقیرکننده دفاع می‌کند. دوتوکویل که تنها فردی است که در این کتاب به تفصیل درباره او صحبت شده است و انگلیسی و آمریکایی نیست، به این دلیل بررسی می‌شود که سنت انگلیسی-آمریکایی

را به خوبی می‌شناخت و تأثیر قابل‌ملاحظه‌ای بر هر دو ملت انگلیسی و آمریکایی گذاشت و پس از برک، همتایی به‌عنوان منتقد اجتماعی نداشت. برخلاف سرنوشت عمومی دیالکتیک اجتماعی، آرمان‌های آن‌ها در قرن بیستم اهمیتی حتی بیشتر از اهمیت آن‌ها در دوران

رفاه را نجات خواهد داد و آزادی از بین خواهد رفت.»

-نامه مکالی به اچ.اس. رندال، ۲۳ می ۱۸۵۷

رئیس‌جمهور فرانکلین روزولت که گاهی اوقات در انتخاب نویسنده‌گان در سایه که



زندگی خودشان به دست آورد.

۲ مکالی و دموکراسی

«مدت‌هاست متقاعد شده‌ام که نهاد‌های کاملاً دموکراتیک، باید دیر یا زود، آزادی یا تمدن، یا هر دو را تخریب کند. در اروپا که جمعیت انبوهی دارد، تأثیر این نهادها تقریباً ناگهانی خواهد بود.... یا فقرا به غارت و چپاول ثروتمندان می‌پردازند و تمدن از بین می‌رود؛ یا یک حکومت نظامی قوی، نظم و

به‌جای او می‌نوشتند بدشانس بود، یک بار متن عبارت قبل را تقبیح کرد و آن را توهینی به نام نیک دموکراسی آمریکایی دانست و پیش‌بینی‌های غلط «لرد مکالی، محافظه کار انگلیسی» را به سخره گرفت. احتمالاً توماس بیبنگتون مکالی (هرچند نکته مهمی که مطرح کرد، شوخی نبود) از این اثبات ناخودآگاه ترس‌هایش درخصوص آینده تمدن در دموکراسی‌ها، حسابی می‌خندید: اینکه رئیس‌جمهور آمریکا، لیبرال‌ترین لیبرال‌ها را با یک توری یا محافظه کار اشتباه بگیرد، و



اشتباه کلی استعمارگران و فاتحان قرن نوزده بود که معدودی از حکومت‌های استعمارگر از آن مستثنا بوده‌اند، اما عمل او به‌عنوان رفتار مردی باقی ماند که غرایز محافظه‌کارانه‌اش به‌خوبی هدایت نشد و به‌شکلی متلون پیش رفت. او از جهانی‌واهمه داشت که خودش به تصویرکردن آن مدد رسانده بود. این جهان دور از تصوّر برک بود.

مکالی درک چندان درستی از روابط بین علّت اجتماعی و پیامد اجتماعی در انگلیس عصر بلیک نداشت. او در سراسر زندگی خود، پریشانی زیادی نسبت به افزایش جمعیت‌های صنعتی، وحشت از تأثیرگذاری سیاسی بالقوه آن‌ها، و شرایط اخلاقی و روحی آن‌ها نشان داد؛ و با اینحال، هیچ‌کس به‌اندازه او صنعتی‌سازی، پیشرفت شهری، مکانیزه‌سازی و تحکیمشان را ستایش نکرد. این تناقض، تناقضی کاملاً لیبرال بود. منچستر هیچ راه‌حلی به‌جز اطمینانی مبهم به آموزش عمومی و تولید صنعتی کاراتر که درعمل چندان سودمند نبود برای آن ارائه نکرد. مکالی در «ادینبرا ریویو»، پدرسالاری محاورات^{۲۴} ساوئی دربارهٔ جامعه را به باد تمسخر و استهزا می‌گیرد؛ اما طعنه علاج سرطان پرولتاریا نیست. دو نسل بعدتر، پیشنهادهای محافظه‌کارانه ساوئی تبدیل به پیشنهادات سوسیالیستی شد. پرولتاریا یا طبقه کارگر به این دلیل که مجبور بوده است در مدارس حکومتی چرت بزند یا قیمت ذرت، هر فصل پنج شیلینگ کاهش یافته است، دست از کارگر بودن نمی‌کشد. «اگر پیش‌بینی می‌کردیم که در سال ۱۹۳۰، پنجاه میلیون نفر از مردم، با غذا و لباس و مسکنی بهتر از مردم انگلیس در زمان ما، در این جزایر زندگی خواهند کرد؛ و ساسکس و هانتینگدن نشایر ثروتمندتر از ثروتمندترین بخش‌های وست‌رایدینگ یورکشایر در زمان اکنون خواهند بود؛ و کشت و زرعی که به‌اندازه یک باغ گل غنی خواهد بود، به بلندی‌های بن نویس و هلوپلین خواهد رسید؛ ماشین‌هایی در هر خانه خواهند بود که حتی اصول تولید آن‌ها را نمی‌دانیم؛ هیچ جاده‌ای

برهاند و به‌هندی‌ها بابت اجرای قوانین بومی، آداب و رسوم و مذاهبتشان، تضمین دهد. از نظر او، نسخه‌های تجویزی همان‌قدر در مدرس^{۲۲} معتبرند که در بکتزفیلد^{۲۳}. مکالی از این تساهل کاتولیکی برخوردار نبود؛ و با شتابزدگی رایج در میان لیبرال‌ها، نهادها و ایده‌هایی را که برای یک مردم مناسب می‌دانست برای مردمی دیگر نیز به‌سادگی قوام‌بخش و پیونددهنده تصوّر می‌کرد. مکالی در ۱۸۳۵ به‌عنوان رئیس کمیته آموزش عمومی حکومت انگلیس در هند منصوب شد، این کمیته پیش‌تر بر سر این مسئله دچار اختلاف شده بود که آیا حکومت باید به تشویق

مکالی مطمئن بود اگر توده مردم می‌توانستند بر امور مسلط شوند، تمامی این رونق آرام، مترقی و مؤثر، به پایان می‌رسید. او اصلاً قصد نداشت انگلیس موردنظر ساوئی را حفظ کند، بلکه فقط قصد داشت انگلیس منچستری را حفظ کند

یادگیری زبان هندی ادامه دهد، یا به «ترویج ادبیات و علوم اروپایی در میان مردم بومی» پردازد. بحث مکالی دربارهٔ این موضوع، یادآور پرگویی و کم‌عمقی بیشتر لیبرال‌های قرن نوزدهمی است.^{۲۵} مکالی آن همه توجه ستایش‌آمیز برک، تحقیقات دقیقش، احترامی را که برای حقوق عمومی در شرایط مشابه قائل بود، به‌سخره می‌گرفت. لرد ویلیام بنتینک با توصیه او دستور داد که غربی‌سازی باید فرهنگ سنتی هند را ریشه‌کن کند. پیگیری آشفتگی روحی و فکری‌ای که هندی‌ها در آن زمان دچارش شده بودند، ترسناک و ملال‌آور خواهد بود. ای.ام فورستر خروجی نهایی این ماجرا را برای ما تصویر کرده است. گویا مکالی در تبدیل هندی‌ها به مردمی انگلیسی، و ترجیحاً انگلیسی‌های حزب ویگ، هیچ سختی بخصوصی نمی‌دید. اشتباه مکالی صرفاً

اینکه رئیس‌جمهور، زوال درونی نهادهای دموکراتیک در سراسر جهان را فراموش کند، و اینکه رئیس‌جمهور، تأکیدی عوام‌فریبانه بر کلمه «لرد مکالی» داشته باشد که بارونی بود که آشکارا بارون نبود و در پنجاه‌وهفت سال از پنجاه‌ونه سال زندگی خود، غیراشرافی بود،



واقعاً خنده‌دار بود. مکالی اشتباهاتی داشت اما نه آن اشتباه خاصی که رئیس‌جمهور روزولت از آن صحبت می‌کرد.

همگان مکالی را با برک مقایسه می‌کنند و البته که استعدادها و پیشه آن‌ها شبیه یکدیگر بود. از جمله شباهت‌های آن‌ها این است که هر دو، مطالب زیادی دربارهٔ هند نوشته‌اند و هر دوی آن‌ها اصلاح‌طلب بودند؛ اما اصلاح‌طلبانی از جنس متفاوت. هدف اصلاحات برک این بود که انگلیسی‌های هند را از بیماری‌های قدرت استبدادی و حرص



به‌جز مسیرهای ریلی در کار نخواهد بود و هیچ سفری به‌جز سفر با کشتی‌های بخار انجام نخواهد شد؛ و بدهی ما که برای خودمان بسیار بزرگ است، برای نوه‌هایمان به‌اندازهٔ یک ضمانت ناچیز خواهد بود که به‌سادگی و ظرف یک یا دو سال پرداخت خواهد شد - بسیاری از مردم فکر می‌کنند دیوانه‌ایم.^۲

مکالی چه به‌صورت صریح و چه ضمنی، به جامعه مدرن در برابر گرایش‌های غیرلیبرال نسبت به دموکراسی هشدار می‌داد. اما راهکار او برای جلوگیری از وقوع این جرم هولناک چه بود؟ به باور او، آموزش می‌توانست راهکاری مناسب باشد؛ می‌توان انسان فقیر را متقاعد کرد که «از بکارگیری قوهٔ تعقل خود لذت برده، به خالق خود احترام گذاشته، نسبت به اقتدار مشروع احترام فائل شده و همچنین به دنبال جبران خطاهای خود از راه‌های مسالمت‌آمیز و مناسب باشد»

پیش‌بینی مکالی به‌شکلی معقول، و بخصوص در رابطه با مردم و بدهی، بسیار نزدیک بود؛ اما در بیشتر موارد دیگر، چیزی از انگلیس بدون حزب محافظه‌کار ویگ در سال ۱۹۳۰ را ندیده بود.

مکالی گفت روش ساوئی این بود که «روی یک تپه بایستند، به یک کلبه و یک کارخانه نگاه کند و ببیند کدام یک زیباترند.» و با این روش، جوامع را قضاوت کند.^۴ شاید این روش دیگر چندان عملی نیست؛ می‌توان آن را به محاسبات بنامی ترجیح داد که مکالی با وجود مشاجره‌هایش با فایده‌گرایان، بعدها به‌آهستگی بدان روی خوش نشان داد. فرانسیس بیکن، فیلسوف مطلوب مکالی بود: «دو کلمهٔ کلیدی دکتربین بیکنی، فایده و پیشرفت.»^۵ مادی‌گرایی به‌ندرت

تعریفی دست‌و‌دل‌بازانه‌تر از آنچه مکالی در مقاله‌اش مطرح کرده، دریافت کرده است. او از پیشرفت نامحدود و مقاومت‌ناپذیر علوم کاربردی و تولیدکنندگان، و تحقیر اساسی پندهای اخلاقی سنکا^۳ که آن را با عمل‌گرایی بیکن مقایسه می‌کرد، کاملاً مطمئن بود. «کشف‌ها سبب شده‌اند میلیون‌ها نفر از خیس شدن در امان بمانند؛ و ما تردید داریم که آیا اخلاقیات سنکا تا کنون توانسته است کسی را از خشمگین شدن بازدارد؟». اینجا با یکی از نیاکان ماتریالیسم دیالکتیک سروکار داریم. خرسندی مکالی از صنعتی‌گرایی، حتی تا اشتیاق نسبت به «ویلاهای شاد» نیز کشیده شد، ویلاهایی که به‌تدریج چشم‌انداز انگلیسی را زشت کردند.^۷

مکالی علی‌رغم اصالت طرح‌ها و تاریخ درخشانش، در چنین لحظاتی به همان درشت‌گویی‌ای متهم می‌شود که راسکین^۶، انگلیس دوران ویکتوریایی را به آن متهم می‌کرد. این زمختی و درشت‌گویی طبقهٔ متوسط است. اکنون فرض کنید طبقات پایین‌تر، به همان میزان زمخت شده‌اند و به همین ترتیب نیز قصد دارند رشد مادی به منفعت خود ایجاد کنند؛ چه تشویقی از سوی سنکا، یا پل قدیس یا حتی توماس بابینگتون مکالی، آن‌ها را نسبت به تعلیم‌پذیری متقاعد خواهد کرد؟ مکالی اغلب دربارهٔ این مشکل فکر می‌کرد؛ و تنها راه‌چاره‌اش این بود که فقرا را به‌شدت از قدرت سیاسی دور نگه دارند. مکالی مطمئن بود اگر تودهٔ مردم می‌توانستند بر امور مسلط شوند، تمامی این رونق آرام، مترقی و مؤثر، به پایان می‌رسید. او اصلاً قصد نداشت انگلیس موردنظر ساوئی را حفظ کند، بلکه فقط قصد داشت انگلیس منچستری را حفظ کند. عمدهٔ ادوات جنگی محافظه‌کاری انگلیسی قرن بیستم، از چنین زرادخانه‌های لیبرالی که در معرض مخاطره است تأمین می‌شود.

مکالی در اوایل شغل سیاسی خود از این خطر آگاه شد. او هنگام صحبت دربارهٔ لایحهٔ اصلاحات در ۱۸۳۱ اعلام کرد که حق رأی

همگانی، انقلابی مخرب ایجاد خواهد کرد، زیرا «متأسفانه طبقات کارگر در انگلیس و در همهٔ کشورهای کهن، گاهی دچار اضطراب می‌شوند». آن‌ها در رابطه با حق رأی، قانون و نظم را در تلاشی بیهوده به‌منظور بهبود شرایط مادی خود زیرپا می‌گذارند. هنگامی که منشورگرایان بیش از هر زمان فعال بودند، فریاد زد: «عقیدهٔ راسخ من این است که در کشور ما، حق رأی همگانی ناسازگار نه با این یا آن فرم حکومتی، بلکه با همهٔ اشکال حکومت و با هر چیزی ناسازگار است که اشکال حکومتی به‌خاطر آن وجود دارند. و اینکه این قضیه با مالکیت و در نتیجه با تمدن نیز ناسازگار است.»^۸ این میراث لاک^۹ است. واقعاً هیچ درمانی برای نابرابری شرایط مادی وجود ندارد و همیشه سبب می‌شود واگذاری قدرت سیاسی به تودهٔ مردم که مالکیت چندان ندارند، غیرعملی باشد؛ هر قدر کشوری ثروتمندتر شود، جمعیت آن بیشتر می‌شود و نابرابری به‌جای کاهش یافتن، افزایش می‌یابد. «روند افزایش جمعیت با حکومت خوب و ارزان، تسریع می‌شود. بنابراین هر قدر حکومت بهتر شود، نابرابری شرایط بیشتر می‌شود؛ و هر قدر نابرابری شرایط بیشتر شود، انگیزه‌هایی که تودهٔ مردم را به غارت و چپاول وادار کند نیز بیشتر می‌شود. ما در آمریکا چشم به راه قرن بیستم هستیم». مکالی در پاسخ به جیمز میل، (مارس ۱۸۲۹) این مطلب را نوشت.^{۱۰}

به نظر می‌رسد که بار جامعهٔ صنعتی، بر دوش تودهٔ انبوهی از افراد قرار دارد که باید بدون مالکیت بمانند و از تأثیرگذاری سیاسی، کنار گذاشته شوند. این نتیجه‌گیری همچنین منجر به خطابهٔ معروف به «فاینالیتی جک»، خطابهٔ معروف لرد جان راسل از حزب ویگ شد، تا او دربارهٔ اصلاحات ۱۸۳۲ به‌گونه‌ای صحبت کند که گویی مانند قوانین مادها و پارس‌ها، امری تغییرناپذیر بود، و الهام‌بخش مقاومت شدیدی شد که رابرت لائو و آدولامیت‌هایش^{۱۱}، در ۱۸۶۶ هنگامی که لایحهٔ جدید اصلاحات در حال تصویب بود، به



میل قدرتمند باقی ماند، اما تاکتیک‌های خاص آن‌ها برای تبلیغات دوره‌ای، بدتر شده بود. مکالی آشکار کرد آن‌ها که «بعضی افراد ایشان را چشم‌وچراغ جهان می‌دانند و بعضی دیگر، آن‌ها را شیاطین مجسم، عموماً مردانی عادی با درک و فهمی محدود و اطلاعات کم هستند».^{۱۱} او روش‌های قیاسی آن‌ها را به پوچی بومی آن‌ها، کمبود دانش عملی‌شان که بی‌محابا به آن می‌تاخت و انتزاعات محکمشان، تقلیل می‌داد. «آقای میل برای انگلیس یا آمریکا قانون وضع نمی‌کند بلکه برای نوع بشر قانون می‌گذارد. آیا منفعت یک مرد ترک مانند منفعت دخترانی است که در حر مسرای او هستند؟ آیا منفعت یک مرد چینی مانند منفعت زنی است که گاوآهن او را در زمین می‌گرداند؟ آیا منفعت یک مرد ایتالیایی با منفعت دخترش یکی است که او را وقف خداوند می‌کند؟ می‌توان بدون هیچ ناشایستگی گفت که منفعت یک مرد انگلیسی محترم، مشابه منفعت همسرش است. اما

از وضعیت قراردادی به وضعیت جایگاهی تغییر جهت دهد. حتی اگر جامعه آزاد مدرن مجبور شود مزایای سیاسی را برای طبقه کارگر منع کند، نمی‌توان بدون تغییری انقلابی در ساختار حکومت، آن‌ها را محروم کرد. اما با وجود اینکه موضع مکالی غیرقابل دفاع بود، با تمام توان خود به خدمت محترمانه به محافظه‌کاری و دفاع از آن پرداخت. زیرا وحشت او از انبوهی از مردم بدون مالکیت، سبب شد به نظریه سیاسی فایده‌گرایی برسد. او در مقالات «ادینبرا ریویو» درباره «نظر میل در باب حکومت»، «دفاع منتقدان وستمینستر از میل»، و «نظریه فایده‌گرایی حکومت»، با صحت مطالبی که حتی بیشتر از نبوغ برک بود و با روحیه‌ای که برک تحسین می‌کرد، فایده‌گرایان را بمباران کرد. فایده‌گرایان با این گلوله‌بارانی که از سوی مردی هدایت شد که از چندین جهت، دیدگاه متفاوتی نسبت به آن‌ها نداشت، زبان سنگینی متحمل شدند. هرچند اختیارات بن‌تام و جیمز

دیزرائیلی و گلدستون پیشنهاد کردند. مکالی و متحدینش محرومیت بزرگ و دائمی را از حق رأی در ذهن داشتند - محرومیت از یک منفعت اصیل و آگاهانه؛ و برک با وجود اینکه طرفدار اصلاحات جامع پارلمانی نبود، بیش از نیم قرن قبل از آن عنوان کرده بود که قانون اساسی انگلیس، برای تحمّل این نوع محرومیت‌ها طراحی نشده بود. یا باید این محرومیت‌ها متوقف شود یا قانون اساسی متوقف خواهد شد. دیزرائیلی در ۱۸۶۶-۱۸۶۷ مورد اول را انتخاب کرد و پیش از اینکه تقاضا به شکل تحمّل‌ناپذیری شدید شود، این کار را انجام داد، و به نظر می‌رسید این اصلاحات، هدیه‌ای باشد به کسانی که به‌تازگی صاحب حق رأی شده بودند، نه یک امتیاز اخذشده از اربابان جامعه؛ به این ترتیب او مانند بسیاری موارد دیگر، نظر خاص برک را دنبال کرد. احتمالاً محرومیتی که از نظر مکالی و لاو لازم‌الاجرا بود، در دوران مدرن و در حکومت پارلمانی تحمّل‌ناپذیر است، مگر اینکه جامعه



چرا چنین است؟ زیرا طبیعت انسان، آن چیزی نیست که آقای میل در نظر می‌گیرد؛ زیرا مردان متمدّن که سعادت خود را در وضع اجتماعی جستجو می‌کنند، جانورانی نیستند که بر سر لاشه با هم بجنگند؛ چرا که دوست داشته شدن و محترم شمرده شدن، همان قدر لذّت بخش است که وقتی از انسان بترسند و اطاعتش کنند.»^{۱۳}

مکالی پیش‌تر رفته و اصول دموکراتیک فایده‌گرایان را تخریب می‌کند. میل ادّعا کرده بود مردان، به شکل لغزش ناپذیری منفعت خود را دنبال خواهند کرد؛ سپس باید بحث او برای توده مردم فقیر در طرح دموکراتیک آرمانشهر او همراه با حق رأی همگانی به کار رود؛ و به منفعت فقراست که افراد زبردست و کوشا را غارت کنند. شاید در بلندمدت به منفعت آن‌ها نباشد؛ اما اگر پادشاهان به ندرت به منفعت بلندمدت می‌اندیشند، چطور می‌توانیم انتظار داشته باشیم توده مردم عادی، منافع اکنون خود را برای منفعت آیندگان خود به تعویق اندازند؟

«چطور ممکن است فردی که دکترین آقای میل را در ذهن دارد، نسبت به این موضوع تردید کند فرد ثروتمند در دموکراسی‌ای که او توصیه می‌کند، با بی‌رحمی تمام مورد چپاول قرار گیرد چنان‌که گویی پادشاهای ترک او را غارت کرده باشند؟ بی‌تردید این کار برای منفعت نسل بعد است، و ممکن است در درازمدت به منفعت نسل کنونی نیز باشد که مالکیت مقدّس باشد. و بنابراین بی‌تردید به منفعت پادشاهای غارتگر بعدی و حتی به منفعت پادشاهای غارتگر کنونی است که تا مدّتی طولانی بر سر قدرت خواهد بود که ساکنین سرزمینش، تشویق شوند ثروت‌اندوزی کنند... اما حاکمان مستبدی که می‌بینیم، مردم خود را غارت می‌کنند، هرچند تاریخ و تجربه به آن‌ها می‌گوید با غضب زود هنگام ابزارهای ثروت از آن‌ها، بذر ذرتی را می‌بلعند که محصول آینده قرار است از آن جوانه بزنند. پس چرا باید تصوّر کنیم مردم با ترس از بدبختی‌های آینده، از رهایی و لذّت فوری

بازداشته می‌شوند - بدبختی‌هایی که شاید حتی تا دوران نوه‌هایشان هم اتفاق نیفتد؟»^{۱۳} بدون نیاز به پرداختن به مناقشات فایده‌گرایی، همچنان شایان ذکر است که هرچند مکالی، ستون حق رأی همگانی را در حمایت از فایده‌گرایی از جای خود بیرون

**بنام بیشتر به دنبال جامعه‌ای
«برنامه‌ریزی شده» بود و حمله
مکالی ماتریالیست به بنام، بیشتر
مبتنی بر قسمی غریزه شاعرانه
بود تا رانه منطقی. از آنجایی
که مکالی، شوالیه لیبرالیسم بود،
غول مناسب را برای حمله برگزید**

می‌آورد، اما بخشی از سقف را پایین می‌کشد که درحقیقت روی سر خودش فرو می‌ریزد. او هر نکته از منطق خود و دیدگاهش درباره ماهیت انسان را زیر سؤال می‌آورد؛ او آسیب‌زایی به این بحث‌ها می‌زند؛ و به همین دلیل، شایسته آن است که روحانیون و سیاسیون محافظه‌کار، از او تشکر کنند. زیرا فایده‌گرایی، جد سوسیالیسم «علمی» بود؛ اصول بنام در اصل، متعصّبانه و مخالف اصول آزادی بود. بنام بیشتر به دنبال جامعه‌ای «برنامه‌ریزی شده» بود و حمله مکالی ماتریالیست به بنام، بیشتر مبتنی بر قسمی غریزه شاعرانه بود تا رانه منطقی. از آنجایی که مکالی، شوالیه لیبرالیسم بود، غول مناسب را برای حمله برگزید. نیای دیگر سوسیالیسم مدرن، هگل بود که وجه تمامیت‌خواه و جبارانه این نظام، از دکترین او ناشی می‌شود؛ و دوتوکویل خاستگاه چپ «چپ قاره‌ای» را در آموزه‌های هگل یافت.^{۱۴} با این حال، اتهاماتی که مارکس به نیاکان فکری خویش و دو خانواده متضاد ایدئالیسم و فایده‌گرایی وارد آورد، به خلق حرامزاده‌ای ترسناک انجامید. اما در کنار آن، سوسیالیسم سانتیمان‌تال انگلیسی که با

ویلیام موریس به اوج رسید، کودک ضعیفی بیش نبود. مکالی شجاعت لازم برای حمله زود هنگام به این مکتب قدرتمند را داشت و در آن زمان، انتقادات او شاید حتی آسیب‌زاتر از اعتراضات توری‌های رمانتیک بود.

این خدمت اصلی مکالی به یک علت محافظه‌کار است. اما بخش متفاوتی از نوشته او در اواخر زندگی‌اش و پس از اینکه در کنسینگتون لقب اشرافی گرفت، بهتر شناخته شده است. اچ. اس رندال، زندگی‌نامه‌نویس جفرسون از این موضوع ابراز شگفتی کرده بود که مکالی، قهرمان خود را ستایش نمی‌کند؛ و این ویگ ترسناک نیز پاسخ داد او به ندرت دموکراسی آمریکایی را تحسین می‌کرد. «سیاست جفرسون می‌توانست بدون ایجاد هیچ مصیبت مهلکی ادامه داشته باشد» البته تا وقتی زمین رایگان در دسترس بود؛ اما هنگامی که انگلیس جدید با مردمی شبیه به انگلیس قدیم پر شده است و هنگامی که دستمزدها اندک و نوسانی است، هنگامی که شهرهای صنعتی بزرگ بر کشور غالب می‌شوند، حکومت دموکراتیک نشان خواهد داد صلاحیت لازم را برای مهار فقرا در خصوص غارت ثروت ندارد. «روزی فرا می‌رسد که در ایالت نیویورک، گروهی از مردم که هیچ‌یک از آن‌ها چیزی بیش از یک نصف صبحانه یا یک نصفه شام در بساط ندارد، قوه مقننه را انتخاب خواهد کرد. آیا می‌توان تردید کرد که چه نوع قوه مقننه‌ای انتخاب خواهد شد؟... هیچ چیز مانع از شما نمی‌شود. قانون اساسی شما با تمام قوا به پیش می‌راند و هیچ لنگری برای مهار آن در کار نیست. همان‌طور که قبلاً نیز گفتم، وقتی جامعه‌ای در مسیر پیشروی رو به زوال وارد شده است، یا تمدن یا آزادی باید در آن از بین بروند... هون‌ها و واندال‌های شما در کشور خودتان و با نهادهای خودتان به وجود خواهند آمد.»^{۱۵}

مکالی این سخنان را با قاطعیت بیان کرده و اگرچه آمریکا هنوز فقری را که طبق پیش‌بینی او به نابودی آزادی یا تمدن می‌انجامد تجربه نکرده است، اما قرن بیستمی که از آن سخن





می‌گفت نیز هنوز به پایان نرسیده است. مکالی چه به صورت صریح و چه ضمنی، به جامعه مدرن در برابر گرایش‌های غیرلیبرال نسبت به دموکراسی هشدار می‌داد. اما راهکار او برای جلوگیری از وقوع این جرم هولناک چه بود؟ به باور او، آموزش می‌توانست راهکاری مناسب باشد: می‌توان انسان فقیر را متقاعد کرد که «از بکارگیری قوه تعقل خود لذت برده، به خالق خود احترام گذاشته، نسبت به اقتدار مشروع احترام قائل شده و همچنین به دنبال جبران خطاهای خود از راه‌های مسالمت‌آمیز و مناسب باشد».^{۱۶} با این حال، این انتظار که آموزش بتواند آسیب‌های اجتماعی شدید را کاملاً برطرف سازد، غیر معقول به نظر می‌رسد. مکالی درباره پیامدهای خشونت ناآگاهانه، با نگرشی دلسوزانه، یا از سر دلخوشی سخن می‌گوید. او می‌نویسد اخیراً «ماشین‌آلات زیبا و پرهزینه‌ای در یورکشایر قطعه‌قطعه شده‌اند». مکالی به دلیل کاربرد کلمات و عبارات برجسته، کاملاً از دیگران متمایز است! و گاهی به نظر می‌رسد قصد دارد گفتار کیتس^{۱۷} را تقلید کند. مکالی نقش خود را در ایجاد فرقه‌ای مدرن و کنجکاو با عنوان «خدای ماشین‌آلات» به خوبی ایفا کرد.

با این حال تعجب آور نیست که او برآوردی غیرواقعی^{۱۸} نسبت به قدرت آموزش رسمی و عمومی داشت: جفرسون^{۱۹}، لوو^{۲۰}، گلدستون^{۲۱} و دیزرائیلی^{۲۲} نیز این‌گونه بودند. جان آدامز^{۲۳} نسبت به این امر مشکوک بود، اما تنها اندکی از مردان سرشناس دیگر در نیمه اول قرن نوزدهم می‌توانستند محدودیت‌های آموزش رسمی را پیش‌بینی کنند. به نظر می‌رسد آریستوفان^{۲۴} که نسبت به امکان

کوپر در کنار نیاز به آگاهی مردم از ضرورت خویش‌داری در اعمال اختیارات خود، باور داشت دموکراسی مستلزم حضور نجبا به عنوان رهبران جامعه است تا امکان مقابله با هرگونه انحراف قانونی یا فراقانونی فراهم شود

آموزش فضیلت تردید می‌کرد، آگاهی زیادی از نوع بشر داشته است. در آلمان، کشوری که آموزش اجباری به شکل کامل انجام شده، و به کودکان ارزش والای تعقل، احترام به اقتدار و اهمیت جبران صحیح خطاها آموزش

داده می‌شد، انفجار اجتماعی قرن بیستمی با شدت و خشونت بالاتری صورت گرفت. از دیگر اقدامات پیشگیرانه‌ای که مکالی آن را لازم می‌دانست، توجه دقیق به قدرت قوانین سیاسی و حذف طبقه کارگر (پرولتاریا^{۲۵}) از حق رأی بود. اما این نگرش هم برای جلوگیری از تصویب لایحه اصلاحات در سال ۱۸۶۷، قانون پارلمان در سال ۱۹۱۱، مالیات بر درآمد و مالیات بر ارث، ظهور نیروی کار و تحولات موازی در سراسر جامعه غربی کفایت کرد. برخلاف انتظار مکالی، قانون اساسی بریتانیا نسبت به قانون اساسی آمریکا، موفقیت کمتری در مقاومت نسبت به این نوآوری‌ها داشت. تا زمانی که یک دولت مدرن به شکل نظری لیبرال بوده و تا زمانی که بخش بزرگی از مردم در زمره پرولتاریا قرار داشته باشند، یکسان‌سازی و عدالت اقتصادی مسئله‌ای همیشگی باقی خواهد ماند. و اگر بخواهیم از روی روند سیاسی غرب در زمان مکالی قضاوت کنیم، این مسئله تنها با پیروزی نظام‌های سیاسی غیرلیبرال، و یا بازگردان اموال، اهداف و منزلت اجتماعی به توده‌های مردم محقق خواهد شد. و مکالی هیچ تمهیدی برای تحقق این اهداف ارائه نکرده

است. او نه رادیکال بود و نه محافظه کار. ویگ^{۳۸} هایی که او خود را از آنان می دانست حالا منقرض شده و لیبرال های جانشین آن ها

از آنجایی که ویژگی تمرکز باعث می شود ایالات متحده به عنوان یک جمهوری واحد کمتر در معرض اوباش گری و یا دستیابی به امتیازات ویژه قرار گیرد، کوپر همواره مدافع همیشگی قدرت دولت باقی ماند

نیز در حال انقراض اند.

البته این مقاله کوتاه نمی تواند به شکلی منصفانه آرای مکالی را تبیین کند. و تاریخچه غنی فعالیت ها و اظهارنظرهای او به ندرت مورد توجه قرار گرفته است، به ویژه مفاهیمی که فضایل والای دوران روم کهن را به خاطر می آورند. هر دانشجویی باید این مفاهیم را بشناسد، اما متأسفانه این گونه نیست: چرا که فلسفه باکونی^{۳۹} که مکالی از آن تمجید می کرد، و سیستم استناد «آموزش عملی^{۴۰}» که به تشویق آن می پرداخت، در واقعیت های تاریخی راه به جایی نبردند. لئو در سال ۱۸۶۷ گفت: «ما باید اربابان خود را آموزش دهیم.» کودکان و نوجوانان در هر دوره، در سیستمی آموزش می بینند که می خواهند و این عصر عمدتاً بر آموزش نگرش های مادی گرایانه^{۴۱} و برابری طلبانه^{۴۲} پافشاری کرده، تا جایی که آرای مکالی تا حد زیادی به فراموشی سپرده شده است. و حالا که برخی نیروهای متضاد در واکنش به هرج و مرج مدارس مدرن وارد کار شده اند، این دیدگاه ها به طور کل فراموش می شوند. البته از طریق یک جنبش آموزشی محافظه کارانه ممکن است بتوان آرای مکالی را احیا کرد. اما این نوع از محافظه کاری که او بدان پایبند بود، از همان ابتدا محکوم به شکست به نظر می رسد. او با خلوص کامل به آرمان محافظه کارانه خدمت کرد و به همین

دلیل و همین طور اندیشه های والایی که برای بشریت برجای گذاشت، باید از او یاد کنیم.

۳ فنیمور کوپر و آمریکای اشراف زادگان

«در دموکراسی ها این تمایل وجود دارد که نگرش عمومی، قدرتمندتر از قانون باشد. و این نوع خاصی از استبداد در چارچوب حکومتی مردمی را بوجود می آورد، چرا که هر جا قدرتی باشد، تمایل برای سوءاستفاده از آن نیز وجود خواهد داشت. هرکس مخالف منافع یا خواسته های مردم عمل کند، هرچند در مسیر درست گام بردارد و یا شرایطی که در آن قرار گرفته قابل توجیه باشد، باز هم کمترین همدلی را دریافت می کند، چرا که در یک دموکراسی، مقاومت در برابر خواسته مردم، به معنای مقاومت در برابر هوس ها و تمایلات حاکم است. هر شهروند خوب خود را موظف می داند ضمن جداسازی احساسات شخصی از وظایف اجتماعی، در راه مبارزه برای آزادی تلاش کند، چرا که می اندیشد اگر افراد زیادی هم فکر او باشند، سد راه استبداد خواهد شد. اما زبرکانه ترین و خطرناک ترین روشی که استبداد می تواند از طریق آن جامعه را زیر سلطه خود قرار دهد، تمایلات پرنوسان اجتماعی است.»

کوپر^{۴۳}، «دموکرات آمریکایی^{۴۴}»

هرکسی که به دنبال ردیابی توسعه موازی ایده ها در اروپا و آمریکا است، گاهی وجود شباهت های سطحی را احساس می کند. اینکه زمانی ذهن آمریکایی در زمینه شرایط اجتماعی منحصر به فرد به نظر می رسد، و اینکه شیخ رنگ پریده تمدن اروپایی به همان اندازه در تغییر مسیر تفکر در آمریکا ناتوان است، که گروه گر در ایفای نقش در درام های سوفوکل^{۴۵}. با این حال ارتگایی گاست^{۴۶}، آن مدافع تند و تیز فرهنگ اروپایی، در کتاب شورش توده ها^{۴۷} متذکر می شود که تمدن آمریکا به همان دلیل که تمدن اروپایی به زوال رفته، امکان دوام نخواهد داشت. در نیمه

نخست قرن نوزدهم، زمانی که اهمیت آمریکا به مراتب کمتر بود، ایده های اروپایی به همان نسبت مهم تر تلقی می شد. اروپایی ها نسبت به تکبر جامعه آمریکایی اعتراض داشتند. اما آمریکایی هایی که اعتماد به نفس بیش از حد و دموکراتیک خود را با ملاحظه کاری دنیای قدیم تعدیل کرده بودند، حالا باید بیش از آن زمان با احترام و ستایش نسل ما روبرو شوند. جسورترین متفکری که آمریکایی گرای را



نقد می‌کرد، فنیمور کوپر^{۴۸}، یک آمریکایی پرخاشگر و ستیزه‌جو بود.

کوپر دموکرات به حساب می‌آمد، اما پدرش مالک زمینی بزرگ و دارای باورهای محافظه‌کارانه بود. خود کوپر که یکی از قهرمانان نبرد معروف رود هادسون^{۴۹} به شمار می‌آمد، رمان‌نویسی خستگی‌ناپذیر بود که تلاش می‌کرد در میانه نگرش‌های کاپیتالیستی و جدایی‌طلبانه جنوبی، گفتمانی

تازه ارائه کند. همچنین به همان اندازه در تلاش بود تا بین احترام به نجیب‌زادگی^{۵۰}، با برابری سیاسی آشتی بوجود آورد. او که مانند کاتوی کوچک^{۵۱} (سیاست‌مدار و نویسنده روم باستان) سرسخت و به همان اندازه صادق بود، هرگز تسلیم توهمات عمومی نشد و کمترین تجاوز به حقوق خصوصی خود را تحمل نکرد. به همین دلیل هم به‌شدت مورد نفرت افکار عمومی قرار گرفت، دقیقاً در جامعه دموکراتی

که هم‌زمان از آن دفاع و آن را با صراحت ملامت می‌کرد. این نوع درستکاری بی‌وقفه، هرچند در دوران خود آزاردهنده و ناخوشایند به نظر برسد، در آینده مطلوب و دوست‌داشتنی خواهد بود. کوپر به پیشرفت، آزادی، مالکیت و اصالت باور داشت، و می‌توان آرای او را پیونددهنده لیبرالیسم مکالی و لیبرالیسم توکویل^{۵۲} تلقی کرد.

کوپر به‌خوبی می‌دانست دموکراسی آمریکایی در صورتی پایدار می‌ماند که جهل و ناآگاهی از آن زدوده شود. او در کتاب «اسماعیل در علفراز»^{۵۳} بی‌قانونی و طمع فراوان در حوزه زمین و کشاورزی، در «آریستوبال براگ و خانه‌ای که پیدا کرد»^{۵۴}، ابتذال انسان خودساخته آمریکایی، و در «شیطان استوار به خانه بازمی‌گردد»^{۵۵} چهره یک دموکرات حرفه‌ای همه‌جا‌چی و حاضر را به تصویر می‌کشد. در بسیاری از کتاب‌ها او بی‌اعتمادی و افری نسبت به خلق و خوی هرج‌ومرج‌طلبانه آمریکایی‌ها، طمع بی‌حد و حصری که باعث می‌شود به هیچ چیز باور نداشته باشند و تحمل‌ناپذیری درونی‌شان در پشت نقابی از باور به آزادی مطلق، به چشم می‌خورد. کوپر در تمامی زمینه‌ها محافظه‌کار بود و همان‌گونه به سنت، قوانین اساسی و دارایی اهمیت می‌داد که هم‌عصران قانون‌گذارش قاضی جیمز کنت^{۵۶} و جوزف استوری^{۵۷}. اما طبق نگرش او، هیچ نوع محافظه‌کاری در آمریکا ممکن نخواهد بود، مگر با ایجاد یک دموکراسی سیاسی مملو از امنیت و عدالت. اما آمریکا هیچ گزینه سیاسی دیگری در اختیار نداشت و تنها می‌توانست از میان دموکراسی توهمی درون ذهن مردم، و دموکراسی فاسد ناشی از شور و اشتیاق، یکی را انتخاب کند. او در نوشته‌هایش به‌طور منظم تلاش می‌کرد نشان دهد یک جامعه متمدن، چرا باید تسلیم نظم اخلاقی، نهادهای نظارتی همیشگی و احترام به مالکیت فردی باشد. اما این تسلیم شدن به عقل و منطق، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که جامعه رضایت دهد از سوی نجبا و افراد



باصالت رهبری شود. این ایده اگرچه بسیار انگلیسی به نظر می‌رسد، اما شاید اهمیت آن در آمریکا، بسیار فراتر از چیزی باشد که ما هم‌اکنون فکر می‌کنیم.

کوپر زمانی که خارج از آمریکا به سر می‌برد، همان قدر به کشورش می‌بالید که در خانه از آن انتقاد می‌کرد. او سال‌های زیادی را خارج از کشورش سپری کرد و در طول این زمان سه رمان تاریخی نوشت و در آن‌ها به آمریکایی‌ها هشدار داد که نهاد‌های ارجمند و محترم چگونه می‌توانند فاسد شوند: «مزدور»^{۵۸}، «هایدنمایر»^{۵۹} و «جلاد»^{۶۰}. او درست به اندازه رندالف^{۶۱} و جمهوری خواهان قدیمی، از امتیازات ویژه، یکپارچه‌سازی^{۶۲} و سرهم‌بندی قانون اساسی^{۶۳} ترس داشت. او در کتاب هایدنمایر که از یک سو رمانی عاشقانه و جذّاب، و از سوی دیگر نوشته‌ای جذّاب در زمینه آرای سیاسی است، می‌نویسد:

«هرچقدر هم یک نظام اجتماعی یا یک مذهب در ابتدای قدرت‌گیری، ناب و خالص باشد، داشتن برتری بلامنازع منجر به افراط و تفریط در آن می‌شود، و این مسئله برای پایداری، عدالت و حقیقت مهلک خواهد بود. این نتیجه اعمال اراده بشر به صورت مستقل است که به نظر می‌رسد با ضعف‌هایش در هم تنیده شده. ما به تدریج میل و علاقه شخصی را جایگزین حقیقت می‌کنیم تا زمانی که پایه‌های اخلاقی ذهن در اثر افراط از بین رفته است و چیزی که زمانی ظلم به بی‌گناه تلقی می‌شد، حالا به دلایلی همچون مصلحت و کاربرد، قابل توجیه به نظر می‌رسد. هیچ نشانه‌ای قطعی‌تر از زوال اصول و عقاید، و دستمایه قرار دادن ضرورت برای انحراف از باورها، بیانگر نقص در معیارهای فضیلت نیست، چرا که در اینجا نبوغ به کمک احساسات می‌آید و ائتلافی شکل می‌گیرد که به سادگی قادر است دفاعیات اخلاقی متزلزل را سرکوب کند.»^{۶۴}

آمریکا نیز از این حقیقت کلی مستثنا نبود. اندازه این کشور جهت محافظت در برابر فساد مناسب به نظر می‌رسید، چرا که با توجه به

نظرات مونتسکیو^{۶۵} و ارسطو^{۶۶}، جمهوری‌هایی با مقیاس بزرگ‌تر قابلیت عملکرد بهتری دارند «چرا که مشکلات حکومت‌های مردمی ناشی از اشتباهات جامعه است و جامعه‌ای که دارای منافع متنوع و سرزمینی گسترده‌تر باشد، کمتر به مسیر نادرست و مصیبت‌بار کشیده می‌شود.»^{۶۸} از آنجایی که ویژگی تمرکز باعث می‌شود ایالات متحده به‌عنوان یک جمهوری واحد کمتر در معرض اوباش‌گری و یا دستیابی به امتیازات ویژه قرار گیرد، کوپر

**در حالی که دیدگاه غالب
برابری طلبی در آمریکا رو به
پیشرفت داشت، کوپر کتاب
دموکرات آمریکایی را منتشر کرد،
کتابی مملو از تیزبینی، شهامت و
وقار. جالب است که این رساله
کوتاه پیش از تشدید مبارزه او
در مقابل روزنامه نگاران، و سپس
جنگ بزرگ بر علیه رانت نوشته
شده است**

همواره مدافع همیشگی قدرت دولت باقی ماند.^{۶۹}

او بعدتر و در سال ۱۸۳۳ به همراه خانواده‌اش پس از سفری طولانی به آمریکا بازگشت و کمتر از ۴ سال بعد دریافت محبوبیت او به شدت کاهش یافته است و همچنین با مشکلات مالی زیادی نیز روبرو شد. این دو مسئله عمده‌تاً به دلیل رواج فرضیاتی مبتنی بر برابری طلبی^{۶۶} بود که کوپر نمی‌توانست آن را بپذیرد. نخستین ماجرای که برای او رخ داد، و در ابتدا کم‌اهمیت می‌نمود، درگیری با مردم محله‌اش، کوپرزتاون^{۶۷} بود که بدون اجازه از زمینی متعلق به او به‌عنوان پارک استفاده می‌کردند. او مردم را از زمین خود بیرون کرد و به همین دلیل روزنامه‌های محلی او را به شدت تحقیر کردند. او به دلیل تهمت و افترا از آن‌ها شکایت کرده و در نهایت پیروز شد، اما این پیروزی به قیمت

جاروجنگال و دعوای فراوانی بدست آمد. در حالی که دیدگاه غالب برابری طلبی در آمریکا رو به پیشرفت داشت، کوپر کتاب دموکرات آمریکایی را منتشر کرد، کتابی مملو از تیزبینی، شهامت و وقار. جالب است که این رساله کوتاه پیش از تشدید مبارزه او در مقابل روزنامه نگاران، و سپس جنگ بزرگ بر علیه رانت^{۶۸} نوشته شده است.

کتاب دموکرات آمریکایی تلاشی است برای تقویت دموکراسی، همراه با مشخص کردن مرزهای طبیعی آن. این کتاب در بسیاری از موارد، مؤید تحلیل‌های توکویل درباره جامعه آمریکاست. اینکه دموکراسی منجر به محدودیت‌های زیادی می‌شود، برابری سیاسی را به یکسان‌سازی اقتصادی تبدیل می‌کند، به تبدیل فرصت‌های برابر به فرصت‌های میانه‌مایه و کم‌ارزش تمایل دارد، به حقوق شخصی و حریم خصوصی احترام نمی‌گذارد و در نهایت خود را بالاتر از قانون قرار می‌دهد. دموکراسی افکار توده‌ای را جایگزین عدالت می‌کند، اما در عین حال در کنار این رذایل – یا گرایش به رذایل – امکان ارائه منافع مختلفی را هم دارد. دموکراسی شخصیت افراد را ارتقا می‌بخشد، تجهیزات نظامی را کاهش می‌دهد، باعث رفاه اجتماعی می‌شود، تحقق عدالت طبیعی را تشویق کرده و به جای یک اقلیت خاص به کل جامعه خدمت می‌کند، ارزان‌ترین شکل حکومت است، کمتر منجر به آشوب‌های اجتماعی می‌شود، رأی در آن جای تفنگ را می‌گیرد و برای عدالت انتزاعی بیش از اشرافی‌گری و سلطنت احترام قائل است.^{۷۰} با این حال، نباید دموکراسی نامحدود و بی‌قانون را ستایش کرد. باید در ذهن تمامی افراد جامعه این جمله به‌خوبی نقش بسته باشد که «در یک دموکراسی، قدرت مردم صراحتاً توسط نهادها اعطا می‌شود و این قدرت تنها باید تحت اشکال تعیین‌شده توسط قانون اساسی اعمال شود، چرا که فراتر از آن، یعنی زمانی که از عقیده و باور فراتر رفته و به عمل تبدیل می‌شود، به استبداد و ظلم خواهد انجامید.»^{۷۱}



و محترمانه را تهدید می‌کند: «اگر روزنامه‌ها برای سرنگونی استبداد تلاش می‌کنند، صرفاً برای ایجاد استبداد خودشان است.» تمایل یک جامعهٔ دموکرات به سمت دارایی‌های ارزشمند حريم خصوصی، انحرافی شدید از دموکراسی لیبرال است، چرا که «هدف اصلی از آزادی سیاسی، فردیت خواهد بود»: شادی و شخصیت عمیق به آن بستگی دارد. کوپر از طریق این‌گونه استدلال‌ها که اغلب توسط محافظه‌کاران به کار گرفته می‌شود و البته با قدرت و دقتی که کمتر نظیر آن مشاهده شده است، تلاش کرد افکار عمومی در آمریکا را نسبت به رذایل موجود در جامعه بیدار کند. او احساسات زیادی را جریحه‌دار کرد و خود را مورد نفرت جامعه قرار داد تا جایی که کتابش هرگز آنطور که شایسته بود خوانده نشد.

را نباید صرفاً به صورت کلامی و حتی اخلاقی درک کرد. وجود دولت، بیانگر نابرابری است. و «آزادی، مانند برابری، واژه‌ای است که بیش از آنکه فهمیده شود، به کار می‌رود. اما آزادی کامل و مطلق به همان اندازه با وجود جامعه ناسازگار است، که برابری شرایط.» ما سیاست وابسته به اجتماع را نه به دلیل کامل بودنش، که به دلیل آنکه کمتر از هر چیزی دیگری منجر به تشویق جامعه می‌شود به کار می‌گیریم. آزادی تابعی است از عدالت طبیعی و باید حد و مرز آن مشخص باشد. نظریه‌های نادرست نمایندگی که نمایندگان را صرفاً به وکیل مردم بدل می‌سازند، خطری برای آزادی آمریکا به شمار می‌آیند. یکپارچه‌سازی در این سیستم، صرفاً به منظور گسترش آراست. وجود مطبوعات خشن و متخاصم زندگی شایسته

اما چگونه می‌توان عموم افراد جامعه را به تبعیت از این محدودیت‌ها متقاعد کرد؟ با بر ملا ساختن توهماتی که دربارهٔ برابری و دولت وجود دارد و همچنین با کمک تأثیری که نجبا بر جامعهٔ دموکراتیک می‌گذارند. «در آمریکا هر کسی که خواستار آزادی است باید درک کند که ظلم و ستم تنها از طریق مردم قابل انجام است. پس باید مردم را نظارت کرد... اگرچه آزادی سیاسی این کشور تقریباً از تمامی ملت‌های متمدن دیگر بالاتر است، اما آزادی شخصی در آن بسیار کمتر به نظر می‌رسد.»^{۳۳}

کوپر خود را به تحلیل تصورات غلط و رایجی که آزادی خصوصی را به خطر می‌اندازند، متعهد می‌دانست. اینکه برابری مفهومی مطلق نیست، و اعلامیهٔ استقلال^{۳۴}





کوپر در کنار نیاز به آگاهی مردم از ضرورت خویشتن‌داری در اعمال اختیارات خود، باور داشت دموکراسی مستلزم حضور نجبا به‌عنوان رهبران جامعه است تا امکان مقابله با هرگونه انحراف قانونی یا فراقانونی فراهم شود. «فرد در معاشرت‌های معمول خود جایگاه اجتماعی‌اش را نمایان می‌کند؛ جایگاهی که وابسته به تولد، تحصیلات، ویژگی‌های شخصی، دارایی، سلیقه، عادات و گاهی هوسبازی یا مد است.»^{۲۳} این جایگاه یکی از پیامدهای احترام به مالکیت شخصی است و بنابراین در جامعه متمدن نمی‌توان آن را حذف کرد. تا زمانی که تمدن وجود دارد، مالکیت شخصی پشتوانه آن خواهد بود. تلاش ما باید به گونه‌ای باشد که صاحبان جایگاه اجتماعی برتر، احساس وظیفه بیشتری داشته باشند. هیچ فردی دقیقاً مشابه دیگری نیست و حتی در نظام اخلاقی متکی بر مشیت الهی^{۲۴} نیز این گونه تصور نمی‌شود. «این نابرابری اجتماعی در آمریکا نتیجه اجتناب‌ناپذیر وجود نهادهاست، هرچند که این مسئله به‌صورت عینی بیان نمی‌شود. قوانین اساسی در این زمینه سکوت کرده‌اند، چرا که کسانی که به چارچوب‌بندی آن‌ها پرداخته‌اند، احتمالاً می‌دانستند این مسئله

امروزه به جز اساتید فن، بسیاری از افراد معمولی نیز کتاب‌های توکویل را می‌خوانند. و باید هم همین‌طور باشد، چرا که او بهترین دوستی است که دموکراسی تاکنون داشته و همچنین او صریح‌ترین و عاقل‌ترین منتقد دموکراسی به شمار می‌آید

درست مانند نفس کشیدن که عملکردی حیاتی در زندگی حیوانات است، پیامد طبیعی جامعه متمدن خواهد بود.»^{۲۴} هر فرد در جایگاه اجتماعی خود، دارای وظایف

خصوصی و عمومی است و نظارت بر انجام این وظایف برعهده نجبا خواهد بود.

«دموکراسی به‌معنای مشارکت در حقوق است، تا جایی که عملی باشد. همچنین برای تظاهر به اینکه برابری اجتماعی شرط اصلی در شکل‌گیری نهاد‌های مردمی است، باید فرض کنیم این نهادها مخرب تمدن هستند، چرا که هیچ‌چیز بدیهی‌تر از عدم امکان ارتقای تمامی افراد به بالاترین استانداردها درک و آگاهی نیست؛ و در مقابل این امکان وجود دارد که سطح کلی جامعه به پایین‌ترین درجات نزول کند.»^{۲۵} وجود طبقه نجبا با دموکراسی ناسازگار نیست، چرا که «آریستوکراسی»^{۲۶} (نخبه‌سالاری) را نمی‌توان معادل دقیق حاکمیت «نجبا» دانست. «این کلمه بار معنایی مثبت و محدودی دارد و به‌معنای فردی است که به‌واسطه تولد،

آداب و رسوم، دستاوردها، شخصیت و جایگاه اجتماعی از توده مردم بالاتر قرار می‌گیرد. از آنجایی که هیچ جامعه متمدنی بدون این‌گونه تفاوت‌های اجتماعی شکل نخواهد گرفت، با انکار این مفهوم، چیزی حاصل نخواهد شد.»^{۲۶} دستاوردهای لیبرال، نجبا را از سایر افراد متمایز می‌کند. اما صرف داشتن غریزه ساده‌نجات و اصالت کافی نیست؛ و پول نیز موجب اصالت نمی‌شود. در مقابل اگر نجبا از جامعه حذف شوند، آموزه‌هایی همچون ادب، سلوک و رفتار والا، و جایگاه بلند اجتماعی که باعث می‌شود وظایف خصوصی و اجتماعی بالاتری از حقوق و دستمزد صرف قرار بگیرد نیز حذف خواهند شد؛ و در نهایت این تمدن است که رو به زوال می‌رود.

اگر کسی بخواهد کتابی درباره ایده نجبا بنویسد، بعید است بتواند به جایگاه کوپر

همواره جنبه‌های خود را تغییر خواهد داد. اما من می‌ترسم در نهایت همان نهادها، همان تعصبات و همان آداب و رسوم همیشگی به شدت تثبیت شده و موجب توقف و محدودسازی افراد جامعه شوند. بدین ترتیب، ذهن همواره و بدون اینکه ایده تازه‌ای خلق کند، به جلو و عقب تاب می‌خورد، جامعه نیروی خود را با اتکا بر مغزهای کوچک و منفرد هدر می‌دهد، و بشریت اگرچه همواره در حرکتی مستمر قرار دارد، اما از پیشروی باز می‌ایستد.»

باید در ذهن تمامی افراد جامعه این جمله به خوبی نقش بسته باشد که «در یک دموکراسی، قدرت مردم صراحتاً توسط نهادها اعطا می‌شود و این قدرت تنها باید تحت اشکال تعیین شده توسط قانون اساسی اعمال شود، چرا که فراتر از آن، یعنی زمانی که از عقیده و باور فراتر رفته و به عمل تبدیل می‌شود، به استبداد و ظلم خواهد انجامید»

توکویل، دموکراسی در آمریکا^{۷۴} رویکرد تعمیم‌دهی فرانسوی که جهان را زیر و رو کرد، در الکسیس دو توکویل به اوج خود می‌رسد. از برخی جهات، توکویل بر استاد فلسفه خود، برک^{۷۵} برتری می‌یابد: کتاب دموکراسی او شامل بررسی بی‌طرفانه نظمی تازه است که برک هرگز زمان یا حوصله انجام این کار را نداشت. توکویل نویسنده‌ای است که آثار او نه به صورت خلاصه، بلکه باید کامل و دقیق خوانده شود، چرا که هر جمله‌ای اهمیت خاص خود را دارد و هر نکته‌ای حکیمانه به نظر می‌رسد. دو جلد قطور کتاب دموکراسی، معدنی از کلمات قصار هستند، کتاب رژیم کهنه^{۷۶} می‌تواند مایه‌ای برای نوشتن صد کتاب ارائه کند و کتاب سوگاتی^{۷۷} اش نیز

نسبت به زمین‌داران بزرگ در انگلستان ابراز می‌داشتند.

یکی از بهترین منتقدین آرای کوپر می‌نویسد: «بی‌ثباتی و ناپایداری زندگی در آمریکا که کوپر، به دلیل به خطر افتادن حقوق نجیب‌زادگان بر املاکشان، در نیمه پایانی عمر خود مشاهده کرده و حتی در آخرین کتابش این خطر را متوجه زندگی نجبا می‌دانست، از جمله تم‌های اصلی مورد استفاده توسط او در کتاب‌هایش بود... او هرگز نتوانست نماد کاملاً مناسبی را به منظور متمرکز ساختن بینش تراژیک خود بر روی آن پیدا کند. شاید به این دلیل که او در اعماق قلبش احساس شادی می‌کرد، اما در لایه‌های بالایی آن، تلخی جریان داشت، و جهان را نیز با همین چشم‌انداز می‌دید.»^{۷۸} با این حال، نوعی خوش‌بینی سرسختانه که برخی از بهترین ویژگی‌های یک فرد آمریکایی از آن نشئت می‌گیرد، هرگز فنی‌مور کوپر را به کلی رها نکرد. در عین حال، او در مبارزه برای دستیابی به دموکراسی با حضور طبقه نجبا شکست خورد. و متفکرین آمریکایی باید موشکافانه در این زمینه تفکر کنند. شاید عدم حضور این طبقه، در مناطق روستایی، شهرهای کوچک و ایالت‌های کم‌جمعیت‌تر غربی آمریکا مشهودتر باشد، اما حتی در شهرهای قدیمی‌تر نیز به نظر می‌رسد جامعه رو به زوال می‌رود، و ویژگی‌ای که در سالخوردگان به خوبی مشهود است. فقدان رهبری نجبا، جامعه را به دلزدگی و زوال نزدیک می‌کند. در چنین جامعه‌ای، خمیرمایه تنوع وجود ندارد. دین اینگه^{۷۹} در این زمینه می‌نویسد: «تأثیر دلزدگی اجتماعی در مقیاس بزرگ، در تاریخ نادیده گرفته شده است.»^{۷۸} اما امروز به نظر می‌رسد باید روی این نیرو حساب گسترده‌تری باز کرد. و با این تفسیر، باز هم می‌توان به آرای الکسیس دو توکویل^{۸۰} رجوع کرد.

توکویل و استبداد دموکراتیک

«برخی بر این باورند که جامعه مدرن

حتی نزدیک شود. با این حال کتاب‌های او هیچ‌گاه نفوذ گسترده‌ای نداشتند. اگرچه نجبا هنوز به صورت کلی در آمریکا محو نشده‌اند، اما شرایط اجتماعی و اقتصادی لازم برای بقای همیشگی آن‌ها وجود نداشته و روز به روز نیز مخاطرات بیشتری در این زمینه گریبان‌گیر آن‌هاست. تنها دو سال پس از انتشار کتاب دموکرات آمریکایی، بروز جنگ ضد رانت در نیویورک که کوپر را به شکلی دیوانه‌وار هیجان‌زده کرد، نشان داد موقعیت نجبا در ایالات متحده تا چه حد شکننده است. اتکای اصلی این طبقه، بر مالکیت زمین به صورت میراثی است. و رادیکال‌های جنبش ضد رانت مصمم بودند تا زمین‌های زمین‌داران نیویورکی را گرفته و به کشاورزان ساکنان محلی بدهند. آن‌ها بر این باور بودند که هیچ قانونی نباید برخلاف تقاضای اکثریت برای مالکیت زمین‌هایی که روی آن‌ها کار می‌کنند عمل کند. در بلندمدت، کشاورزان و ساکنین محلی با ارباب مالکان و دادگاه‌ها از طریق شور و اشتیاق شدید اجتماعی، پیروز شدند و مالکان بزرگ رود هادسون از تاریخ کنار رفتند. این نقض حقوق مالکیت و ایزاری که به واسطه آن چنین عملی صورت گرفت، کوپر را به شدت ناامید کرد. اگر جامعه دموکراتیک به دنبال ریشه‌کنی طبقه نجبا بود، چگونه می‌توانست رهبری برای خود بیابد و چگونه جایگاه والای خود را حفظ می‌کرد؟ این پرسش هرگز در ایالات متحده پاسخ قانع‌کننده‌ای دریافت نکرده و به نظر می‌رسد در شخصیت هر فرد آمریکایی، خصومت آشکار نسبت به زمین‌داران بزرگ نهادینه شده است. «اصلاحات ارضی» یکی از نخستین مصوبات جامعه آمریکا، پیش‌تر در ژاپن منجر به از بین رفتن بخش محافظه‌کار و میان‌رومی جامعه شده بود. حتی آمریکایی‌ها، جامعه ال‌سالوادور و حتی کمونیست‌های چینی را به دلیل انجام اصلاحات ارضی ستایش می‌کردند. و برای مدت طولانی، خصومت نسبت به زمین‌داران در جامعه صنعتی آمریکا، درست همانند نگرشی بود که اهالی منچستر

۴



مملو است از روایاتی درخشان که کمتر کسی قادر به ارائه آن‌هاست. امروزه به‌جز اساتید فن، بسیاری از افراد معمولی نیز کتاب‌های توکویل را می‌خوانند. و باید هم همین‌طور باشد، چرا که او بهترین دوستی است که دموکراسی تا کنون داشته و همچنین او صریح‌ترین و عاقل‌ترین منتقد دموکراسی به شمار می‌آید. توکویل اگرچه قاضی، قانون‌گذار و وزیر امور خارجه بود و در ادبیات به موفقیت‌های زیادی دست یافت، اما همیشه احساس شکست می‌کرد. در مقاله‌ای که مکالی درباره‌ی ماکیاوولی^{۷۸} نوشته، بخشی وجود دارد که نظر جان زندولف را به‌شدت برانگیخت. هرچند او زمانی که مقاله را در روزنامه‌ی ادینبورگ ریویو^{۷۹} خواند، هنوز نام نویسنده را نمی‌دانست. زندولف پس از خواندن مقاله، وضعیت خود را این‌گونه توصیف کرد، و مطمئناً احساسات توکویل نیز به همین شکل می‌بود: «تصوّر وضعیتی دردناک‌تر از یک مرد گرانقدر که محکوم به تماشای عذاب طولانی یک کشور رو به زوال است، کشوری که علائم نشاط در آن یکی‌یکی ناپدید می‌شود تا چیزی جز سردی و تاریکی و فساد باقی نماند، دشوار خواهد بود.» توکویل احساس می‌کرد افرادی با نگرش اصیل و استعداد عالی، در حال غرق شدن در میان طبقه‌ی متوسط و فراگیر هستند، و جامعه با چشم‌انداز زندگی در مرگ^{۸۰} مواجه است. توکویل که به‌خوبی نسبت به بهبودی لایه و زاری در مقابل هیولای کور و کر زمانه واقف بود، به‌طرز دردناکی می‌دانست تا چه حد ناتوان و بی‌اهمیت است. با این حال در مقابل شرایط پیش‌رو صرفاً به انتقاد نپرداخت و هرگز امید خود را به بهبود مشکلاتی که ناشی از تمایل همسطح کردن^{۸۱} جامعه بود از دست نداد. و در نهایت باید گفت بیش از آنچه خودش امید داشت، توانست نفوذ و تأثیر ایجاد کند.

استبداد دموکراتیک^{۸۲}: این عبارت که توکویل با تردید و تنها به دلیل نداشتن معادل بهتر آن را به کار گرفت، به‌خوبی معمای جامعه‌ی مدرن را توصیف می‌کند. تحلیل استبداد

دموکراتیک عالی‌ترین دستاورد او به‌عنوان یک نظریه‌پرداز سیاسی، یک جامعه‌شناس، یک لیبرال و یک محافظه‌کار است. او در نامه‌ای به ام. فرسلون^{۸۳} در سال ۱۸۵۷ نوشت: «من مخالف دموکراسی نیستم، چرا که اگر با آزادی همراه باشد، می‌تواند متعالی و مطابق خواست خداوند به نظر برسد. آنچه مرا غمگین می‌کند این است که جامعه‌ی ما دموکراتیک نیست، و ردایلی که به ارث برده یا بدست آورده‌ایم، دستیابی یا حفظ آزادی پایدار را برایمان دشوار می‌کند. و من هیچ‌چیزی را بدتر از دموکراسی بدون آزادی نمی‌دانم.»^{۸۴} هارولد لاسکی^{۸۴} می‌گوید توکویل که اساساً یک آریستوکرات بود، «هرگز نتوانست نظم و انضباط اجتماعی را بدون درد و رنجش بپذیرد»، چیزی که سیاست‌های دموکراتیک متمرکز، سنگدلانه

به آن گرایش دارند. قدرت قانون‌گذاری زمانی که به‌صورت کامل در اختیار توده‌ی مردم قرار می‌گیرد، صرفاً برای یکسان‌سازی و تسطیح اقتصادی و فرهنگی استفاده می‌شود.^{۲۰} تبعیت صرف از جمع^{۸۵} برای توکویل – و همچنین هر فرد لیبرال یا محافظه‌کار از هر نژاد – از بدترین حماقت‌های یک رژیم کهنه نیز بدتر به نظر می‌رسید. او درست مانند ارسطو (برخی نویسندگان معتبر بر این باورند که توکویل بزرگ‌ترین متفکر سیاسی پس از ارسطو به شمار می‌آید، هرچند که خود توکویل در کتاب سیاست‌ها^{۸۶} ی ارسطو چیزی که قابل استفاده برای مفاهیم مدرن باشد نمی‌یابد)، همیشه در جستجوی غایات خود بود. زندگی نظامی سیاسی که اهداف متعالی خود را فراموش کرده و میان‌مایه‌ها



جهان هموار می‌کند و مقابله با این تغییرات به‌ویژه زمانی که مسیرشان رو به تعالی است، به‌معنای بی‌تقوایی است. او مایل بود تسلیم دموکراسی نوین شود، چرا که آن را مایهٔ اعتلای ذهن می‌دانست. رویر - کولارد^{۹۴}، توکویل را

استبداد دموکراتیک: این عبارت که توکویل با تردید و تنها به دلیل نداشتن معادل بهتر آن را به کار گرفت، به خوبی معمای جامعهٔ مدرن را توصیف می‌کند. تحلیل استبداد دموکراتیک عالی‌ترین دستاورد او به‌عنوان یک نظریه‌پرداز سیاسی، یک جامعه‌شناس، یک لیبرال و یک محافظه‌کار است

نابغهٔ شجاع می‌نامد و خطاب به او می‌نویسد: «حتی ده نفر وجود ندارند که به‌صورت کامل معنای جامعهٔ دموکراتیکی که شما مایل به آن هستید را به‌خوبی درک کنند.»^{۹۴} توکویل دوست نداشت اجازه دهد دموکراسی به یک آدم‌خوار بدل شود. او تا جایی که می‌توانست در مقابل قربانی شدن دموکراسی به پای شهوات مقاومت می‌کرد.

توکویل می‌دانست رذیلت موزیانهٔ دموکراسی این است که خود را قربانی جلوه می‌دهد، در حالی که مملو است از فساد و زشتی - شاید از طریق حفظ ویژگی‌های اساسی خود، از جمله برابری، اما خالی از تمامی شور و آرزو به‌سمت آزادی و پیشرفت که الهام‌بخش موفقیت اولیهٔ آن بوده است. اغلب منتقدان دموکراسی می‌گویند برابری طلبی سیاسی به هرج‌ومرج یا استبداد ختم می‌شود. الکسیس دو توکویل اگرچه برای دانش تاریخی احترام زیادی قائل بود اما در اسارت گذشته باقی نماند. او نوشت آینده نباید مانند گذشته باشد و گزینه‌ای هولناک‌تر از برابری طلبی مدرن وجود ندارد. آنچه جامعهٔ دموکراتیک را در این عصر تهدید می‌کند،

باشد، افکار عمومی فشار زیادی بر ذهن فرد می‌آورد، و او احاطه، هدایت و در نهایت سرکوب می‌کند. و این بیش از آنکه از قوانین سیاسی ناشی شود، نشئت گرفته از ساختار جامعه است. هرچه افراد به هم شبیه‌تر می‌شوند، خود را نسبت به دیگران ضعیف‌تر احساس می‌کنند. و از آنجایی که فرد چیزی را در خود تشخیص نمی‌دهد که به‌وسیلهٔ آن برتر یا متمایز از دیگران جلوه کند، به‌محضی که مورد هجوم قرار می‌گیرد نسبت به خود بی‌اعتماد می‌شود. او دیگر نه تنها به قدرت خود اعتماد ندارد که نسبت به حقوقش هم تردید می‌کند و فاصله‌ای تا پذیرش اینکه اشتباه می‌کند نخواهد داشت، چرا که تعداد زیادی از هم‌نوعانش این نگرش را به او القا می‌کنند. لازم نیست تا اکثریت او را مجبور به انجام کاری سازد، چرا که به‌خوبی قادر است متقاعدش کند. و به هر نحوی که نهادهای قدرت در یک جامعهٔ دموکراتیک سازماندهی و متوازن شده باشند، باز هم باور به آنچه اکثریت افراد آن را رد یا محکوم می‌کنند، بسیار دشوار خواهد بود.»^{۹۵}

چنین تعمیم‌هایی، اگرچه همانند تعمیم‌های فیلسوفان جسورانه به نظر می‌رسد، اما به‌مراتب بهتر از گمانه‌زنی‌های مبتنی بر مفروضات قدیمی بود که ایده‌های اجتماعی قرن هجدهمی را شکل می‌داد. توکویل با تکیه بر تحقیقات گسترده دربارهٔ زندگی در آمریکا، آشنایی با انگلستان و همچنین به‌دلیل حرفهٔ سیاسی و دانش بالای خود، به‌خوبی قادر بود دربارهٔ طبیعت انسانی و اجتماعی سخن بگوید. او با حزم و احتیاط می‌نوشت، و مشتاق عدالت بود. «در میان تمامی نویسندگان، او مقبول‌ترین است و ایراد گرفتن از او دشوار به نظر می‌رسد. او همیشه خردمند و مانند آریستید^{۹۶} همیشه برحق و منصف است.»^{۹۷} این دیدگاه لرد آکتون^{۹۸} دربارهٔ توکویل است. توکویل مصمم بود به هر قیمتی، حتی از دست دادن آرامش خاطر، از خودفریبی بگریزد. او با برک هم‌باور بود که مشیت الهی^{۹۹} راه را برای تغییرات عظیم در

را ستایش کند، یعنی نظامی بر پایهٔ تبعیت از جمع، برای توکویل اسارتی بود بدتر از بردگی در دوران گذشته. جامعه باید طوری طراحی شود که بالاترین ویژگی‌های فکری و اخلاقی را در انسان‌ها تشویق کند. اما بدترین تهدید نظام‌های دموکراتیک نوین این است که نه تنها میان‌مایگی تشویق شده که اعمال و اجرا نیز می‌شود. توکویل از تقلیل جامعهٔ انسانی به نظمی حشره‌وار وحشت داشت، یعنی گرایش به سمت شرایطی که ویندهام-لوویس^{۸۷} در «داستان‌های روتینگ هیل»^{۸۸} و سی.ای. ام. جود^{۸۹} در کتاب «انحطاط»^{۹۰} توصیف می‌کنند.^{۹۱} تنوع، فردیت، پیشرفت: این همان چیزهایی بود که توکویل برای حفظشان تلاش می‌کرد.

«زمانی که شرایط اجتماعی رو به برابری



فروپاشی نظم یا غصب شدن توسط فردی قدرتمند نیست، بلکه عبارت است از استبداد میان‌مایگان و استانداردسازی ذهن و روح و شرایط با اجبار دولت مرکزی. این دقیقاً همان چیزی است که لاسکی آن را «تبعیت از جمع» می‌نامد. او ظهور «دولت رفاه اجتماعی» را پیش‌بینی کرد که می‌پذیرد همه چیز را برای افراد خود فراهم کند و از سوی دیگر انطباق سختگیرانه را تحمیل می‌کند. بدین ترتیب، تنها نامی از دموکراسی باقی می‌ماند و حکومت، مانند رژیم کهنه، باز هم از بالا به پایین اعمال می‌شود و از توده‌ها به سمت بالا. این جامعه‌ای است که از سوی نخبگان بوروکراتیک برنامه‌ریزی و کنترل می‌شود. اما حاکمان دیگر آریستوکراسی تشکیل نمی‌دهند، چرا که تمامی آزادی‌ها، امتیازات و فردیتی که آریستوکراسی بر آن‌ها تکیه داشت ریشه کن شده‌اند تا راه برای برابری یکنواخت که مدیران جامعه نیز در آن سهیم‌اند باز شود. «بنابراین من فکر می‌کنم ظلم و ستمی که ملت‌های دموکراتیک را تهدید می‌کند، شبیه چیزی است که همواره در جهان وجود داشته است. البته معاصران ما نمونه‌آلویی‌ای از آن را در خاطر ندارند. من به‌سختی تلاش می‌کنم تا ایده‌ای که در ذهن دارم را به‌درستی بیان کنم. اما در اینجا واژه‌های قدیمی استبداد و ستمگری نامناسب هستند. موضوع کاملاً تازه است و چون نمی‌توانم نامی برایش بیابم باید سعی در تعریف آن داشته باشم.

من به‌دنبال ردیابی ویژگی‌های بدیعی هستم که تحت آن استبداد می‌تواند در جهان ظاهر شود. نخستین چیزی که نظر من را به خود جلب می‌کند، انبوه بی‌شماری از مردم است، همه یکسان و مشابه که بی‌وقفه برای کسب لذت‌های کوچک و ناچیز که زندگی‌شان را غرق کرده تلاش می‌کنند. هریک از آن‌ها از دیگران جدا افتاده و با سرنوشت آن‌ها غریبه است، و فرزندان و نزدیکانش کل بشریت را برای او تشکیل می‌دهند. او به سایر هم‌نوعانش نزدیک است، اما آن‌ها را نمی‌بیند. آن‌ها را لمس می‌کند، اما قادر به احساسشان

نیست. او تنها در خود و برای خود وجود دارد. و اگرچه نزدیکانش را هنوز در کنار دارد، اما می‌توان گفت جامعه و وطنش را از دست داده است.

در سطحی بالاتر از این افراد، قدرتی عظیم وجود دارد که رضایت خاطر آنان را تضمین

قدرت قانون‌گذاری زمانی که به صورت کامل در اختیار توده مردم قرار می‌گیرد، صرفاً برای یکسان‌سازی و تسطیح اقتصادی و فرهنگی استفاده می‌شود. تبعیت صرف از جمع برای توکویل - و همچنین هر فرد لیبرال یا محافظه‌کار از هر نژاد - از بدترین حماقت‌های یک رژیم کهنه نیز بدتر به نظر می‌رسید

کرده و نظاره‌گر سرنوشتشان است. این قدرت، مطلق، دقیق، منظم، معتقد به مشیت الهی و آرام است. اگر هدف از آن اقتدار و آماده‌سازی افراد برای ایفای نقش انسانی‌شان است، می‌توان نقشی همانند والدین برایش متصور بود. اما در واقعیت و به‌شکل معکوس، تلاش می‌کند افراد را در کودکی همیشگی حفظ کند. چه خوب که مردم شاد به نظر برسند، مشروط به اینکه جز این شادی به فکر چیز دیگری نباشند. بدین ترتیب، حکومت با میل و رغبت برای سعادت آن‌ها می‌کوشد، اما منوط به اینکه تنها عامل و داور برای رفع نیازهایشان باشد، لذت‌شان را تسهیل کند، به مدیریت دغدغه‌هایشان بپردازد، صنعتشان را هدایت کند، مسیر حرکت اموال را تنظیم و ارژشان را تقسیم کند. و وقتی آن‌ها را از تمامی دغدغه‌های فکری و مشکلات زندگی در امان بداریم، دیگر چه چیزی باقی می‌ماند؟

بدین ترتیب، اختیار آزاد انسان رفته‌رفته کمتر، کوتاه‌تر و بی‌ثمرتر می‌شود و تا جایی اراده‌اش محدود می‌گردد که دیگر امکان

استفاده از آن وجود نخواهد داشت. اصل برابری، انسان‌ها را به این سمت سوق داده و آن‌ها را مستعد تحمّل این مسئله می‌کند تا جایی که حتی به آن به‌عنوان نوعی منفعت نگاه می‌کنند.^{۳۵}

در اینجا جوامع بشردوستانه مصری یا پرویی توصیف می‌شود - دقیقاً همان پروژه‌ای که امروزه اصلاح‌طلبان طرفدار تبعیت جمعی در بریتانیا و آمریکا پیش می‌برند. در واقع، اغلب طرفداران اقتصاد برنامه‌ریزی شده، به‌سختی قادر به درک نفرت توکویل از این مفاهیم هستند. دولت همه‌فن‌حریف^{۳۶}، پدرسالار^{۳۷}، هدایت‌کننده تمامی خواسته‌های افراد، دولت برآورده‌کننده تمامی خواسته‌های مادی ایدئال برنامه‌ریزان اجتماعی قرن بیستمی است. بدین ترتیب، ارضای خواسته‌های مادی بشر به تمامی انجام می‌شود. آرمان اجتماعی قرن بیستمی چنان از ایده‌های بن‌تام^{۳۸} و مارکس^{۳۹} اشباع شده که به‌ندرت می‌تواند خواسته‌هایی متفاوت را تصور کند: اینکه انسان به کمال نرسد، زیان بزرگی به شمار نمی‌آید. افراد همه در کودکی همیشگی باقی می‌مانند - درست مانند نسلی از متفکران که به مدرسه اجباری، بیمه اجباری، سربازی اجباری و حتی رأی دادن اجباری عادت کرده‌اند؛ دنیایی از اجبار حاکمیت یکنواخت مرگ بر تنوع و حیات ذهن. توکویل با درک این موضوع احساس کرد ماتریالیسمی که دموکراسی مشوق آن است، ممکن است تا جایی آگاهی عمومی را تحت فشار قرار دهد که باعث خفگی ایده‌های آزادی و تنوع در همه‌جا، به‌جز چند روح مستقل شود.

«یک آمریکایی به گونه‌ای به مادیات وابسته است که گویی می‌داند هرگز نمی‌میرد؛ و آنقدر برای دستیابی به هرآنچه در دسترس قرار دارد عجز است که گویی می‌ترسد آنقدر زنده نخواهد ماند که بتواند از آن‌ها لذت ببرد. او به همه چیز چنگ می‌اندازد، اما هیچ چیزی را محکم نگاه نداشته و با رها کردن آن‌ها به‌دنبال یافتن لذت‌های تازه می‌رود.»^{۴۰} توکویل توضیح می‌دهد این



معنوی و خداوند غافل می‌دارد. «دموکراسی لذت‌جویی جسمی را در انسان بیدار می‌کند. و اگر این لذت‌جویی بیش از حد ادامه پیدا کند، به‌زودی انسان را به این باور می‌رساند که همه‌چیز صرفاً مادی است. ماتریالیسم نیز

ملت‌های قدیمی‌تر به نگرش‌های دموکراتیک، ماتریالیسم نیز بر آن‌ها سلطه پیدا می‌کند. ماتریالیسم به‌عنوان نیروی حاکم بر جامعه، دارای دو ایراد عمده خواهد بود: نخست اینکه توانایی‌ها و استعدادهای والاتر انسان‌ها را تضعیف می‌کند، و دوم، خودش را نیز خنثی خواهد کرد و بدین ترتیب به‌رذیلتی نامطلوب بدل می‌شود: «انتقادی که من از اصل برابری دارم به این دلیل نیست که انسان را از پیگیری لذت‌های ممنوعه باز می‌دارد، بلکه برعکس باعث می‌شود افراد صرفاً به‌دنبال چیزهایی باشند که مجاز به نظر می‌رسد. بدین ترتیب، حتی ممکن است در نهایت نوعی ماتریالیسم فضیلت‌محور در جهان ایجاد شود که اگرچه روح را فاسد نمی‌کند، اما آن را تضعیف می‌کند و آرام و بی‌صدا فرد را به‌سرعت به‌سمت اقداماتی کم‌ارزش سوق می‌دهد.»^{۳۸} (و این گفته چقدر عمیق‌تر است از لذت ساده‌لوحانه‌ای که مکالی از «ماشین‌آلات زیبا و پرهزینه» می‌برد!) بدین ترتیب، جذب در امور متناهی، انسان را از توجه به امور نامتناهی باز داشته، و او را از وجود قدرت‌های

اشتیاق شدید به حرص و طمع رذیلتی منحصر به مردم آمریکا نیست و به‌طور کلی می‌توان آن را محصول دوران دموکراسی دانست. یک آریستوکرات و جامعه‌ای که از آن برآمده، عمدتاً ثروت را تحقیر کرده و مفاهیمی مانند شجاعت، افتخار و غرور خانوادگی را که صفاتی قدرتمندتر و ارزشمندتر هستند ستایش می‌کنند. اما زمانی که مادی‌گرایی حتی تأثیرگذارترین طبقات در میان مردم را مجذوب خود می‌کند، دیگر همه‌چیز فراموش خواهد شد. طبقات متوسط که الگوی توده مردم هستند، آن‌ها را متقاعد می‌سازند که ثروت موضوع اصلی در زندگی است و زمانی که توده‌ها این باور را بدست آوردند تا زمانی که دولت به‌منظور ارضای نیازهای مادی‌شان سازماندهی مجدد نشود، آرام نمی‌گیرند. پیش‌تر، در ایالات‌متحده این نوع از ماتریالیسم به‌استانداردسازی شخصیتی می‌انجامید: «بدین ترتیب، تمامی آن‌ها همچون یک خانواده شور و اشتیاق مشابهی از خود نشان می‌دهند و به‌زودی شخصیتتان نیز هماهنگ و یکنواخت می‌شود.»^{۳۷} با تسلیم

در حقیقت، این تحلیل از حماقت‌های دموکراتیک، تصویری است دلهره‌آور از زوال تدریجی جامعه و حرکت به‌سمت بردگی برای مفهومی که اگرچه نامش دموکراسی است، اما در واقع نوعی مطلق‌گرایی تازه تلقی می‌شود

به‌نوبه خود، آن‌ها را دیوانه‌وار به جستجوی همین لذت‌ها وا می‌دارد. و این همان چرخه مهلکی است که کشورهای دموکراتیک به دور آن می‌گردند. و ای کاش خطر را می‌دیدند و از آن دوری می‌جستند.»^{۳۹} پس از گذشت مدتی، این مشغله ذهنی



بدست آوردن و خرج کردن، منجر به تضعیف ساختار اجتماعی‌ای خواهد شد که انباشت مادی را تشویق می‌کند. «اگر انسان‌ها روزی به موضوعات مادی بسنده کنند، احتمالاً هنر خلق کردن را تا حدودی از دست می‌دهند و در نهایت بدون هیچ‌گونه احساس، تشخیص و پیشرفت، از مادیات لذت می‌برند.»^۶ چرا که هرآنچه روح را بزرگ می‌کند، توانایی عملی آن را برای تطبیق با این فرآیند تقویت خواهد کرد. زوال اخلاقی ابتدا دولت با صداقت، اقتصاد منظم و حتی توانایی لذت بردن واقعی از هرآنچه در جهان وجود دارد را مختل کرده و سپس رو به نابودی می‌برد. این اجبار از بالا به سمت پایین اعمال شده، نظم و انضباط فردی در بخش‌هایی پایینی را دچار اختلال کرده و

آخرین مقاومت‌ها در مقابل دولتی واحد را در هم می‌شکنند. زمانی که جامعه تا این حد ضعیف سقوط کند، تقریباً هیچ مانعی برای مقاومت در برابر مطلق‌گرایی^۹ باقی نخواهد ماند. «از آنجایی که دین سلطه خود را بر روح انسان‌ها از دست داده است، مرزهای پررنگ میان خیر و شر از بین می‌روند. حاکمان و ملت‌ها از روی تصادف مسیر خود را انتخاب می‌کنند و هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید مرز طبیعی میان استبداد و آزادی کجاست.»^{۱۰} دولت حق تهاجم به تمامی جزئیات زندگی خصوصی افراد را برای خود قائل می‌شود و این غضب آزادی، با توجه به بیزاری‌ای که دموکراسی‌ها نسبت به تفاوت‌های فردی دارند، مورد تأیید قرار می‌گیرد. و در نهایت، انگیزه‌های مادی

و صنعتی که منجر به آغاز این زنجیره علت و معلولی شده‌اند، توسط نیروی مداخله‌گر دولت قدرتمند در هم شکسته خواهند شد. اما آیا این پیروزی از سوی استبداد دموکراتیک اجتناب‌ناپذیر است؟ توکویل در پاسخ می‌گوید گسترش نهادهای دموکراتیک در سراسر جهان قطعاً اجتناب‌ناپذیر است؛ تا جایی که همچون مشیت الهی به نظر خواهد رسید. اما انحراف جامعه دموکراتیک از آزادی و اهداف حقیقی‌اش، اگرچه احتمال وقوع بسیار بالایی دارد، اما هنوز هم می‌توان دژه‌ای امید را در میان افرادی منفک از اجتماع یافت. این افراد هوشمند بایستی مبارزه‌ای متعصبانه داشته باشند. در رؤیای بنتامی^{۱۱} سازمان اجتماعی، هر فرد به تنهایی،



نابود می‌شود.

دومین مسئله این است که دولت‌های دموکراتیک برای متمرکز ساختن قدرت درون دولت مرکزی، به سرعت به مسموم‌سازی ریشه‌های دموکراسی حقیقی که محصول نهادهای محلی و اتکای آن‌ها به نیروی خود است می‌پردازد. توکویل مانند رندولف و کالهون^{۱۳}، بسیار سریع‌تر از فدرالیست‌ها و توری^{۱۴}‌های محافظه‌کار، دریافته بود آزادی با خاص‌گرایی^{۱۵} رابطه‌ای تنگاتنگ

کتاب چهارم از جلد دوم «دموکراسی». از جمله مهم‌ترین این نیروها، علاوه بر ماتریالیسم که پیش‌تر به آن اشاره شد، می‌توان به تمایل دموکراتیک به ساده‌سازی مفاهیم و ساختارها، تمرکز و استانداردسازی اشاره کرد.

نخست اینکه افراد یک جامعه دموکراتیک از سلسله‌مراتب، قوانین مداخله‌گر، امتیازات خاص و نهادهای ویژه به هر شکلی بیزارند. درک پیچیدگی و تنوع به‌نحوی آزاددهنده برای ذهن‌های عادی دشوار است و این آزار در نهایت به نفرت بدل می‌شود. در این جوامع دموکراتیک، حتی مفاهیم ماوراءطبیعی که واسط میان خداوند و انسان هستند، آرام آرام محو می‌شوند. انسان معمولی رابطه ساده و مواجهه مستقیم با الوهیت را ترجیح می‌دهد. پس اگر دموکراسی فرشتگان یا شیاطین را تحمل نکند، احتمال تحمل بقایای آریستوکراسی، محدودیت حق رأی، طبقه ممتاز و سایر نهادهایی که میان دولت و زندگی خصوصی شهروندان فاصله می‌اندازند را به هیچ عنوان نخواهد داشت. بدین ترتیب و طی یک روند ساده‌سازی، به تدریج آن سپرهای اطمینانی که امکان دستیابی به دموکراسی لیبرال را میسر می‌کنند، از بین می‌روند. توکویل چندین بار به کارکرد مهم آریستوکراسی در محافظت از آزادی اشاره کرده است: «هیچ چیز در جهان، به اندازه آریستوکراسی نسبت به دیدگاه‌های خود محافظه‌کارانه رفتار نمی‌کند. توده مردم ممکن است در اثر جهل یا اشتیاق به بیراهه کشیده شوند؛ ذهن یک حاکم ممکن است دارای سوگیری بوده و بدین ترتیب منجر به تردید در تصمیم‌های او شود؛ ضمن اینکه حاکم، جاودانه نخواهد بود. اما در مقابل، آریستوکرات‌ها قدرتمندتر از آن هستند که با دسیسه‌ها به بیراهه بروند و در عین حال تعدادشان آنقدر زیاد نیست که مستانه تسلیم شور و اشتیاق درونی شوند. آریستوکراسی طبقه‌ای استوار و روشن‌فکر است که هرگز نمی‌میرد.»^{۱۶} اما این ابزار مهم برای نظارت و کنترل قدرت خودسرانه و تضمین تداوم تمدن، همواره توسط یک دموکراسی غالب

بدون دوست، خودبین و ناامید باید با دولتی هیولامانند^{۱۷} مواجه شود، آن هم در جامعه‌ای که تمامی علایق و طبقات باستانی ریشه‌کن شده، و ماتریالیسم جای وظایف سنتی را گرفته است - اما می‌توان جلوی این رویداد را از طریق قدرت ایده‌ها و تفکرات گرفت، یا دست کم باید به این مسئله امیدوار باشیم. با این حال، برای اینکه تمایل مردم یک جامعه دموکراتیک نسبت به یکنواختی زندگی در مرگ، نوعی ملال بیزانسی^{۱۸}، از بین برود، هوشیاری مستمر و انتقاد بی‌وقفه مورد نیاز خواهد بود. نیروهایی که بشریت را به سوی استبداد دموکراتیک سوق می‌دهند، از قدرت خارق‌العاده‌ای بهره‌مندند. توکویل به تفصیل درباره این نیروها سخن می‌گوید، به ویژه در

اقا بدترین تهدید نظام‌های دموکراتیک نوین این است که نه تنها میان مایگی تشویق شده که اعمال و اجرا نیز می‌شود. توکویل از تقلیل جامعه انسانی به نظمی حشره‌وار وحشت داشت. تنوع، فردیت، پیشرفت: این همان چیزهایی بود که توکویل برای حفظشان تلاش می‌کرد

دارد. یکپارچه‌سازی و تحکیم قدرت، ابزاری نوآورانه در دست استبداد است. رژیم کهنه در فرانسه، در تلاش برای تثبیت نگرش محافظه‌کارانه اشتباه‌بزرگی کرد: بدین ترتیب، باعث شد بسیاری از منافع قدیمی زیر موجی از خشونت‌های انقلابی نابود شوند. ماشین دولتی یکپارچه‌ای که بوربون‌ها^{۱۹} ایجاد کرده بودند، به سرعت به اهدافی برای ژاکوبن‌ها^{۲۰} تبدیل شد.

«در نهایت، تنها افراد جامعه دموکراتیک نیستند که با سلیقه دولت متمرکز هدایت می‌شوند، بلکه احساسات تمامی آن‌ها نیز به یک سمت و سوی خاص سوق داده می‌شود. به سادگی می‌توان پیش‌بینی کرد تمامی اعضای توانمند و جاه‌طلب یک جامعه دموکراتیک نیز بی‌وقفه برای گسترش اختیارات دولت تلاش خواهند کرد، چرا که امیدوارند زمانی خود از این قدرت استفاده





کنند. تلاش برای اثبات اینکه تمرکزگرایی افراطی ممکن است برای دولت زیان آور باشد، بیهود به نظر می‌رسد، چرا که افراد در راستای منافع آتی خود به این کار اقدام می‌کنند. در میان عموم مردم، به ندرت کسی یافت می‌شود که از روی بی‌علاقگی یا میان‌مایگی، با تمرکز قدرت مخالفت کند؛ که اولی کمیاب است و دومی ناتوان.^{۴۳}

و حالا چشم‌انداز ایالات متحده ناامیدکننده و دلهره‌آور به نظر می‌رسد: هراسان از یکپارچه‌سازی قدرت، اما نفرین شده با اشتیهای سیری‌ناپذیر برای دریافت کمک‌های مالی دولت فدرال. این به‌خوبی شاهدهی است از نگرش دقیق توکویل. به‌گفته‌ی او، تنها یک چیز از انقلاب در امان خواهد بود: تمرکز؛

تنها یک چیز در فرانسه محقق نخواهد شد: حکومت آزاد؛ و تنها یک چیز نابود نمی‌شود: اصل متمرکزسازی. «لذتی که از مداخله در تمامی امور و در دست داشتن کامل قدرت ایجاد می‌شود، خطرات ناشی از آن را خنثی می‌کند.»^{۴۴} تمرکز، وعده منافع فراوانی را به جامعه می‌دهد و این منافع و امکانات، هر فرد دموکراتی را وسوسه خواهد کرد. با این حال، تمرکز دشمن دموکراسی است و قدرت را صرفاً به کاربران ماشین حکومت منتقل می‌کند. «من بر این باور هستم که در دوران دموکراسی پیش رو، استقلال و آزادی فردی تنها در هنر یافت خواهند شد؛ و تمرکز قدرت مفهومی کاملاً طبیعی به نظر خواهد رسید.»^{۴۵}

سوم اینکه کشورهای دموکراتیک، شیفته یکنواختی و استانداردسازی هستند. آن‌ها از هر چیز غیرعادی، عظیم خصوصی و مرموز متنفرند. و می‌خواهند قوانین جامع و غیرقابل انعطاف باشند. «و از آنجایی که هر شخصی متوجه می‌شود تفاوت اندکی با افراد پیرامون خود دارد، قادر به درک این مسئله نخواهد بود که چرا قاعده‌ای که بر یک نفر حاکم است نباید به صورت یکسان برای تمامی افراد دیگر قابل اجرا باشد. بدین ترتیب، کوچک‌ترین امتیاز ویژه از نظر او نفرت‌انگیز جلوه می‌کند و کمترین تفاوت‌ها در نهادهای سیاسی آزردهنده به نظر می‌رسد. در دیدگاه این فرد، یکنواختی قانون نخستین شرط حکومت مطلوب خواهد بود.»^{۴۶}

زمانی که طبقات و دسته‌های مختلف

ناپدید می‌شوند، کوچک‌ترین تمایلی برای متفاوت و متمایز بودن نیز از بین می‌رود. افراد از اینکه شخصیت خاص خود را داشته باشند خجالت می‌کشند. در حالی که در عصر آریستوکراسی، افراد به دنبال تفاوت‌های خیالی بودند، حتی جایی که هیچ تمایز واقعی وجود نداشت، حالا در دوران دموکراسی مرزهای میانی کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر می‌شوند. «افراد حالا بسیار به هم شبیه‌اند و هرگونه انحراف از این شباهت آزارشان می‌دهد؛ آن‌ها به جای تمایل به حفظ ویژگی‌های متمایز خود، سعی می‌کنند با دور کردن این ویژگی‌ها از خود، با توده مردم یکی شوند، چرا که این یکی شدن نمادی است از حق و قدرت رهبرانشان.»^{۴۷} در نتیجه انرژی نشاط‌آور تضاد از میان جامعه رخت برمی‌بندد و انسان‌ها در نظام اجتماعی به افرادی بی‌شکل، و صرفاً اعدادی شبیه و قابل تعویض با یکدیگر تبدیل می‌شوند. میانگین هوش جامعه پایین می‌آید. و با توجه به اینکه نامزدهای ارتقای به وضعیت بالاتر بیشتر و بیشتر به هم شبیه می‌شوند، افراد صرفاً بر اساس ترجیحات حکومت و صرفاً با قوانین و مقرراتی خسته‌کننده انتخاب می‌شوند و نه استعدادها و ویژه خود. «نفرت از امتیاز فردی و خجالت از انتخاب، در نهایت هر فردی را وادار می‌کند در مسیری واحد حرکت کند. تمامی افراد جامعه وادار به انجام انبوهی از کارهای ابتدایی و کم‌ارزش می‌شوند و جوانی و عمر خود را تلف می‌کنند. بدین ترتیب، تخیل آن‌ها خاموش می‌شود، به طوری که از دستیابی به کمال ناامید خواهند شد. در نهایت، چون نمی‌تواند فعالیت خارق‌العاده انجام دهند، شور و اشتیاق آن‌ها را ترک خواهد کرد.»^{۴۸} هرکسی که با گرایش‌های آموزشی یا روش‌های خدمات دولتی در آمریکا آشنا باشد، به خوبی قادر به درک گفته‌های توکویل خواهد بود. زمانی که جاه‌طلبی به شکل عامدانه و در راستای تقلید از مد خفه می‌شود، آهنگ زندگی اجتماعی نیز دچار آسیب خواهد شد. در حقیقت، این تحلیل از حماقت‌های دموکراتیک، تصویری است دلهره‌آور از زوال

تدریجی جامعه و حرکت به سمت بردگی برای مفهومی که اگرچه نامش دموکراسی است، اما در واقع نوعی مطلق‌گرایی تازه تلقی می‌شود. مرزها دیگر رنگ می‌بازد. دقیق‌ترین توصیفی که توکویل از مخاطرات موجود در اولین مراحل دموکراسی انجام می‌دهد به این شکل است:

«از نظر من، ما قدرت‌های فردی را که به تنهایی قادر به مبارزه با استبداد بوده‌اند، نابود کرده‌ایم. و حالا دولت به تنهایی وارث

توکویل با تکیه بر تحقیقات گسترده درباره زندگی در آمریکا، آشنایی با انگلستان و همچنین به دلیل حرفه سیاسی و دانش بالای خود، به خوبی قادر بود درباره طبیعت انسانی و اجتماعی سخن بگوید. او با حزم و احتیاط می‌نوشت، و مشتاق عدالت بود

تمامی امتیازاتی است که پیش‌تر خانواده‌ها، طبقات و افراد از آن محروم شده‌اند؛ تا جایی که تعداد معدودی از افراد، بر ضعف کلی جامعه غلبه می‌کنند.

تقسیم اموال، فاصله میان ثروتمندان و فقرا را کاهش داده، اما به نظر می‌رسد هرچه این دو گروه به هم نزدیک‌تر می‌شوند، نفرت متقابل و حسادت و هراسی که در برابر ادعای قدرت دیگری دارند نیز بیشتر می‌شود. ایده حق برای هیچ‌یک از طرفین مورد قبول نیست، و اعمال زور بر این دو گروه تنها راه برای تأمین امنیت حال و تضمین آن در آینده است.»^{۴۹} حالا چه باید کرد؟ مارکس در همین سال‌ها، مملو از آرزوهای پرولتاریایی بود، یعنی جامعه‌ای که از ابتدا با چشم‌انداز دنیایی پاکسازی‌شده از نظم قدیمی بنا شود - یا بهتر است بگوییم طبقات بالاتر به کلی از بین بروند. ذهن آرام، ریزبین و تحلیل‌گر توکویل که حالا همچون گره گوردی^{۵۰} اسکندر^{۴۹} در

هم پیچیده، در عوض این مفاهیم به ضرورت خسته‌کننده و غیررومانتیک آشتی دادن ارزش‌های قدیمی با رسوم و آیین‌های جدید روی آورد - رویکردی محافظه‌کارانه، مورد تمسخر جامعه که اگرچه اجرای آن بسیار دشوار است، اما برای بقای تمدن کاملاً ضروری به نظر می‌رسد.

۵ پرودنس دموکراتیک

«من همیشه بر این باور بوده‌ام که در انقلاب‌ها، به ویژه انقلاب‌های دموکراتیک، دیوانگان، نه آن‌هایی که لفظاً دیوانه نامیده می‌شوند بلکه دیوانگان واقعی، نقش سیاسی پررنگی ایفا کرده‌اند. دست کم یک چیز مسلم است، اینکه نیمه‌دیوانگی در این شرایط نازیبا به نظر نمی‌رسد و حتی به موفقیت منجر می‌شود.»^{۵۱} این گزارش توکویل از روزهای دلهره‌آور سال ۱۸۴۸ است - زمانی که یاوه‌گویی‌مانند بلانکی^{۵۲} و باریس^{۵۳} به صحن نمایندگان مجلس حمله کرده و دوره‌ای از ترور و وحشت را رقم زدند. توکویل در آن زمان و در اوج مبارزات خیابانی وحشیانه سوسیالیستی هنوز در قدرت حضور داشت. او می‌دانست مارکسیسم هنوز طبلی توخالی است. و به زودی در زمان لویی ناپلئون^{۵۴} وزیر امور خارجه شد. در نهایت، کودتای سال ۱۸۵۱ به فعالیت‌های دولتی این منتقد سرسخت دموکراسی پایان داد، کسی که به اندازه او باش پارسی در برابر دیکتاتوری همه‌پرسی سر تعظیم خم نمی‌کرد. اینکه توکویل در عین حالی که شاهد این نوسانات آونگ انقلاب بود، همچنان به آینده جامعه امیدوار بماند، گواه قدرت آشکار ذهن اوست.

توکویل باور داشت انسان‌ها و جوامع دارای اراده‌ای آزاد هستند. او هگل^{۵۵} و مکتب فکری‌اش را عمیقاً تحقیر می‌کرد، نظریه‌های جبرگرایی تاریخی و زنجیره شومشان را به سخره می‌گرفت و به عواملی همچون تصادف و علل ناشناخته در جنبش‌های تاریخی اشاره می‌کرد - «شانس یا بهتر بگوییم، آن



درهم‌تنیدگی علل ثانویه که ما آن را شانس می‌نامیم». ایمان او به مشیت الهی، درست مانند برک، واقعی و فراگیر بود، اما با نظریه سرنوشت ثابت مخالف می‌کرد. «اگر آموزه جبر برای کسانی که در دوران دموکراتیک به مطالعه تاریخ می‌پردازند جذاب به نظر برسد، به‌زودی به دیگران نیز منتقل شده و توده جامعه با آن درگیر خواهد شد. بدین ترتیب، فعالیت‌های عادی افراد فلج‌شده، و جامعه مدرن و مسیحیان به سطح ترک‌ها افول خواهند کرد.»^{۱۵} در قرن نوزدهم جنبش‌های

بزرگ و اسرارآمیزی در حال وقوع بودند، اما افکار و نهادهای سیاسی می‌توانستند این‌گونه گرایش را تعدیل کرده و شکل مطلوب‌تری به آن دهند. حتی می‌شد رژیم کهنه را با اندکی صبر و حسن خلق، و بدون تخریب، حفظ و اصلاح کرد. «انقلاب نه زمانی که ردیلت‌ها در فراگیرترین وضعیت خود قرار داشتند، بلکه با شروع اصلاحات آغاز شد. در نیمه راه پلکان، خود را از پنجره به پایین پرتاب کردیم تا زودتر به انتها برسیم. در واقع، روند معمول وقایع این‌گونه است.»^{۱۶} بله، مسیری مشترک،

اما نه اجتناب‌ناپذیر. و ایستادگی توأم با اراده می‌تواند از ظهور استبداد دموکراتیک جلوگیری کند.

کاملاً درست است. مشکلاتی که دموکراسی ناپخته جدید ایجاد کرده بود، بسیار ترسناک بود. بی‌صبری و جهالت از ویژگی‌های دوران دموکراسی است. عموماً این افراد جاه‌طلب هستند که در رأس دولت قرار می‌گیرند. وقار کمیاب شده، و غرور جای آن را می‌گیرد. زوال خانواده، به‌ویژه در آمریکا، منجر به از بین رفتن یکی از پشتوانه‌های همیشگی آرامش اجتماعی می‌شود. عقاید و باورهای انسانی مانند گردوغبار پراکنده می‌شود و امکان انسجام نمی‌یابند. بدین ترتیب، جلب‌توجه جامعه به‌سوی اقدامات هوشمندانه دشوارتر می‌شود. ذائقه ادبی به‌سمت سطحی‌گرایی می‌رود و مطالعه با شتاب و بی‌دقت انجام می‌گیرد. انزوای فکری ذهن را آزار می‌دهد و خطرناک‌تر از همه، آزادی اندیشه و بحث به‌شدت مختل می‌شود.



توکویل می‌دانست ردیلت
موزیانه دموکراسی این است که
خود را قربانی جلوه می‌دهد،
در حالی که مملو است از فساد
و زشتی - شاید از طریق حفظ
ویژگی‌های اساسی خود، از جمله
برابری، اما خالی از تمامی شور
و آرزو به‌سمت آزادی و پیشرفت
که الهام‌بخش موفقیت اولیه آن
بوده است

«در آمریکا، مفهوم اکثریت موانع شدیدی بر سر راه آزادی پدید می‌آورد و وای بر کسی که بخواهد از این موانع عبور کند. البته او به‌خاطر نظراتش در خطر نخواهد بود. حتی درون این موانع نیز نویسنده می‌تواند هرآنچه مایل است بنویسد. اما به‌شکل مستمر در معرض آزار و افترا قرار می‌گیرد. حرفه سیاسی برای همیشه غیرقابل دسترس خواهد بود،

راستای منافع جامعه مجاز است؛ دیدگاهی بی‌شرمانه که به نظر می‌رسد در عصر آزادی برای پناه دادن به ستمگران اختراع شده است. بدین ترتیب و اگرچه قانون به آمریکایی‌ها اجازه می‌دهد هر آنچه را دوست دارند انجام دهند، دین آن‌ها را از این کار باز داشته است و آن‌ها را از ارتکاب اعمال عجولانه و ناعادلانه منع می‌کند.^{۵۵} توکویل که ایمان و تقوایی آگاهانه و پایدار داشت، به‌خوبی می‌دانست که مردمی دموکرات با ایمان دینی، بسیار بیشتر از کسانی که صرفاً اهدافی مادی را دنبال می‌کنند، به حق مالکیت خصوصی احترام خواهند گذاشت.

اگر قوانین و آداب و رسوم بر عواطف عمومی تکیه داشته باشند، آنگاه می‌توان دموکراسی را از فساد باز داشت. چیزی که مانع تمرکز قدرت شود، حافظ آزادی و زندگی سنتی خواهد بود. در ایالات متحده، چارچوب فدرال، قدرت محلی و همچنین خودمختار بودن قوه قضاییه، می‌تواند ابزارهایی برای تضمین این خواسته به شمار بیایند. به‌صورت کلی، تمرکززدایی ابزار لازم برای استبداد را از اکثریتی که خواهان آن هستند می‌گیرد. تا زمانی که بتوان قدرت را در اختیار برخی افراد خالص و اصیل قرار داد، تا زمانی که بخش بزرگی از فعالیت‌های اجتماعی خارج از نفوذ دولت به انجام برسد، تا زمانی که قانون اساسی دامنه قانون‌گذاری را محدود کند، و تا زمانی که تمامی این موارد پابرجا باشند، استبداد دموکراتیک امکان عرضه نخواهد داشت. اگر بتوان دموکراسی را متقاعد کرد که پذیرای چنین محدودیت‌هایی برای حاکمان به‌عنوان یک عادت باشد، آن‌ها را از روی عقل و منطق و متعصبانه بپذیرد، آنگاه آزادی نیز در کنار برابری امکان حضور خواهد یافت. مطمئن‌ترین پشتوانه - و در واقع تنها پشتوانه پایدار - این مسئله، در عادات جمعی افراد نهفته است. با این حال وقتی شور یا حماقت ملت‌ها را اسیر خود می‌کند، قانون اساسی می‌تواند ابزاری در خدمت آن‌ها باشد. «فایده نهادی اجتماعی، حفظ آزادی در فواصل زمانی

به استبداد دموکراتیک منجر می‌شود کمک کند. دیدگاه ضد کلیسایی که در میان مبارزان دموکراتیک وجود دارد، الزاماً همراه و مقارن برابری طلبی نیست. کشیش‌های کاتولیک در آمریکا به توکویل گفتند که جدایی نهاد کلیسا از دولت، منجر به سلطه

توکویل نوشت آینده نباید مانند گذشته باشد و گزینه‌ای هولناک‌تر از برابری طلبی مدرن وجود ندارد. آنچه جامعه دموکراتیک را در این عصر تهدید می‌کند، فروپاشی نظم یا غصب شدن توسط فردی قدرتمند نیست، بلکه عبارت است از استبداد میان مایگان و استانداردهای ذهن و روح و شرایط با اجبار دولت مرکزی

مسالمت‌آمیز مذهب خواهد شد. «تا زمانی که مذهب صرفاً بر احساساتی استوار باشد که تسلی‌بخش مصیبت‌هاست، می‌تواند نظر تمام بشریت را به خود جلب کند.» عشق به خود، رذیلتی رعب‌آور در دموکراسی، در آمریکا با تعلق خاطر به اهداف غیردنیوی که مذهب القا می‌کند، قابل خنثی شدن است. گرایش شدید آمریکایی‌ها به نوآوری، در نهایت مجبور است تسلیم دستورات مذهبی شود، یعنی بالاترین محدودیت ممکن؛ و بدین ترتیب نظریه قدرت مطلق در دولت مورد پذیرش قرار نخواهد گرفت. به‌گفته توکویل، رادیکال‌های آمریکایی «موظف‌اند دست کم احترامی ظاهری برای اخلاق و عدالت مسیحی قائل شوند که به آن‌ها اجازه نمی‌دهد قوانینی که برعلیه خواسته‌شان است را به‌راحتی نقض کنند. آن‌ها به‌سادگی قادر به غلبه بر محذوریت‌هایی که از سوی طرفدارانشان بر آن‌ها تحمیل می‌شوند نخواهند بود. تاکنون هیچ‌کس در ایالات متحده جرئت نکرده به طرح این اصل پردازد که انجام هر کاری در

چرا که مرجع اقتدار را نفی کرده است. او پیش از علنی کردن نظراتش، فکر می‌کند قادر به عبور از موانع است و حاضر است در این راه غرامت بدهد. اما حالا و پس از آنکه دیدگاهش را نمایان می‌کند، دیگر چیزی برای عرضه ندارد؛ و سپس کسانی که ابتدا به‌شکل خفیف او را سرزنش می‌کردند، به انتقاد از او با صدای بلند می‌پردازند؛ و کسانی که مانند او می‌اندیشیدند سکوت کرده و بزدلانه از او دور می‌شوند. او برای مدتی تسلیم می‌شود، اما با تلاش مستمر و روزانه سعی می‌کند خود را رها سازد. و در نهایت در سکوت فرو می‌رود، گویی از گفتن حقیقت احساس پشیمانی می‌کند.»^{۵۶}

در عین حال و با کمک ایده‌های مطلوب، می‌توان در مقابل نزول دموکراسی و تبدیل آن به استبداد ایستاد. تنها از طریق تأثیر ذهن و نه با خشونت، امکان حفظ نظم قدیم جامعه وجود خواهد داشت. اما شجاعت نمایان در آریستوکراسی انگلیسی به‌تنهایی قادر به این کار نخواهد بود، اگر با نظام فکری منسجمی همراهی نشود. توکویل به خانم گروت^{۱۱۴} می‌نویسد: «نیروی نظامی به کمک نجبای فرانسه نخواهد آمد، چرا که اگر این‌گونه بود، حالا به خاک نمی‌افتادند. در تمام طول تاریخ، چه کسی بی‌دریغ‌تر از نجبای فرانسه، توانسته زندگی خود را سخاوتمندانه نابود کند؟... آخرین تفنگی که از عمارت قدیمی تورلویل^{۱۱۵} دفاع می‌کرد، حالا نیمه مدفون در خاک، به‌مثابه چوبی برای بستن گاو‌ها عمل می‌کند و خود عمارت به مزرعه تبدیل شده است... و سرنوشت آریستوکراسی است که می‌داند چگونه بمیرد، اما نمی‌داند چگونه باید دوباره حاکم شود.»^{۵۴}

در میان نظم نوین جوامع دموکراتیک، مهم‌ترین عنصر مورد توجه، مذهب است. و توکویل در آمریکا به‌خوبی نسبت به این موضوع آگاه شد. جامعه دموکرات بی‌شک به ساده‌سازی مذهب می‌پردازد. اما مذهب همچنان می‌تواند به‌عنوان نیرویی پایدار باقی مانده و به مقابله با ماتریالیسمی که



خاصی است که ذهن انسان مشغول می‌شود – امکان حیات به‌شکل نوعی زندگی نباتی در این دوره‌های خاص. اشکال مختلف حکومت آزاد به افراد امکان می‌دهد حتی اگر از آزادی دلزده می‌شوند، اما آن را از دست ندهند.^{۵۶} با این حال، توکویل نمی‌خواهد قوانین اساسی تغییرناپذیر باشند، چرا که در این صورت خشم افراد را برمی‌انگیزند. افسار را بایستی به‌آرامی در دست گرفت. «از مدّت‌ها پیش بر این باور بوده‌ام که به‌جای ابدی کردن دولت‌ها، بایستی به تغییر آن به‌شیوه‌ای ساده و منظم تمایل داشته باشیم. به نظر من باید با مردم فرانسه همانند دیوانگانی رفتار کرد که نباید آن‌ها را به بند کشید تا مبادا خشمشان فوران

زوال اخلاقی ابتدا دولت با صداقت، اقتصاد منظم و حتی توانایی لذت بردن واقعی از هر آنچه در جهان وجود دارد را مختل کرده و سپس رو به نابودی می‌برد. این اجبار از بالا به سمت پایین اعمال شده، نظم و انضباط فردی در بخش‌هایی پایینی را دچار اختلال کرده و آخرین مقاومت‌ها در مقابل دولتی واحد را در هم می‌شکنند

کند.»^{۵۷} حالا که توده‌ها بر امور اجتماعی تأثیر مستقیم می‌گذارند، مقابله با سوءاستفاده آن‌ها از قدرت تنها با پیوند میان آن‌ها با عدالت و آزادی از طریق شبکه‌ای ظریف از عواطف و توجه است که وزن بسیار بیشتری از قوانین مثبت دارد.

بقایای آریستوکراسی را می‌توان برای تعدیل انگیزه اکثریت که به اعمال استبداد بر جامعه منجر می‌شود به کار گرفت. در آمریکا، طبقه وکلا که به‌واسطه نوع آموزش و علایق‌شان محافظه‌کار شده‌اند، نوعی آریستوکراسی مصنوعی شامل استعداد و نفوذ را تشکیل داده‌اند. توکویل به‌خوبی می‌دانست افکار

عمومی همیشه از آریستوکراسی، هرچقدر هم شایسته باشد، بیزار است: «هیچ چیز همانند قبول آریستوکراسی، متضادتر با طبیعت و غرایز پنهان در قلب افراد نخواهد بود. مردانی که آزادند مسیر خود را طی کنند، همواره قدرت خودسرانه یک پادشاه را بر مدیریت منظم آریستوکراسی ترجیح می‌دهند. این‌گونه نهادها امکان وجود نخواهند داشت بدون اینکه اصل اساسی نابرابری افراد را به‌شکل علنی مطرح نمایند، آن را به قانون تبدیل و به جامعه ارائه کنند.»^{۵۸} بنابراین در درازمدت، احتمالاً آریستوکراسی در همه‌جا منقرض خواهد شد. از آنجایی که این طبقه ارتباط نزدیک خود با افراد فرودست را از دست می‌دهد، دیگر نمی‌تواند به‌عنوان محافظ و قاضی جامعه نقش‌آفرینی کند و قدرتش را از دست می‌دهد. و در ادامه، رانت انحصاری آن‌ها به‌سرعت ربوده خواهد شد. با این گرایش عمدتاً خشونت‌طلبانه، و اغلب نامحسوس، به‌سختی می‌توان مقابله کرد. با این حال جامعه‌ای که آریستوکراسی در آن ناپدید شده و هرگز دوباره باز نخواهد گشت، تمدنی در معرض استبداد خواهد بود. و استبداد پس از استقرار کامل، با دلالتی رذایل در جامعه، به حفظ خود می‌پردازد. حسادت به آزادی شخصی که در آریستوکراسی وجود داشت دیگر از بین رفته است و حاکم مطلق و رعیت بی‌دفاع، رو در روی هم قرار می‌گیرند.

توکویل در نامه‌ای که به مناسبت تصویب لایحه اصلاحات ارضی در سال ۱۸۵۴ به ناسائو سینیور^{۵۹} حقوق‌دان انگلیسی نوشت می‌گوید: «اگر بتوانی آریستوکراسی را حفظ کنی، آزادی را حفظ خواهی کرد. و اگر آن را از دست بدهی، در خطر مواجهه با بدترین استبدادها قرار خواهی گرفت – ظلم یک مستبد منصوب و تحت کنترل که اگر کنترلی هم در میان باشد از سوی او باش است.»^{۵۹} در آن زمان و در فرانسه نخستین «دموکراسی عمومی» مدرن دست یافته بود. افراد حاضر در قرن بیستم به‌خوبی با ویژگی‌های این مفهوم آشنا هستند. پس به توصیه توکویل، به



باقی‌مانده غرور و لحن آریستوکراسی وفادار بمانید، چرا که حتی پژواکی ضعیف از شیپوری آریستوکراسی، مقاومت در برابر مطلق‌گرایی سیاسی را بیدار خواهد کرد.

ابزار دیگر برای رفع عیوب دموکراسی، آموزش عمومی است. در آمریکا از طریق این کار افراد از حقوق و وظایف خود آگاه می‌شوند. اگرچه این آموزش عموماً به‌شکل سطحی انجام شده و دقت و تأثیرگذاری قربانی آموزش عجولانه می‌شوند، اما هنوز هم کمیّت این مسئله آن‌ها را از اعمال جاهلانه مشهود در رویدادهای سال ۱۷۸۹ فرانسه دور نگه می‌دارد. «انقلاب بزرگ فرانسه، نه با خواست عمومی، بلکه از طریق ایده‌ها شکل گرفت. ایده‌های واهی و خیالی درباره رابطه میان کار و سرمایه، نظریه‌هایی افراطی و



گزارف دربارهٔ چگونگی دخالت دولت در رابطهٔ میان کارگر و کارفرما، و آموزه‌هایی مبنی بر تمرکزگرایی شدید که در نهایت بسیاری را متقاعد ساخت تنها دولت می‌تواند آن‌ها را از فقر رهانیده و در وضعیتی ساده و راحت قرار دهد.^{۶۰} اما توکویل اعتقاد کاملی به کارآمدی آموزش که بسیاری از دولت‌مردان قرن او تصور می‌کردند نداشت.

و مهم‌تر از هرچیزی، خیرخواهان جامعه باید برای تشویق تفاوت‌های فردی و تنوع شخصیتی تلاش و از این ایده محافظت کنند. همگونی و یکنواختی منجر به نابودی تلاش‌های عظیم انسانی می‌شود. و «در عصر دموکراسی، خطر اصلی این است که بدانید اجزای تشکیل دهندهٔ جامعه محض خاطر جمع از بین رفته یا به شدت تضعیف شود.»

مکتب فکری هگل افراد را به سرعت به این دام می‌انداخت. «آنچه در این روزگار منجر به تعالی افراد می‌شود مفید است و هرچیزی که به بزرگنمایی تیره‌ها و گونه‌های مختلف، و نسبت دادن وجود متفاوت به آن‌ها شود، خطرناک. در حال حاضر اذهان عمومی به این دیدگاه تمایل دارند. و چنین آموزه‌هایی اگر در سیاست به کار گرفته شوند، به افراط و تفریط‌های دموکراسی دامن می‌زند و به استبداد، تمرکز قدرت، تحقیر حقوق فردی و جبرگرایی منجر می‌شوند. به صورت خلاصه، هر نهاد و هر آموزه‌ای که به جامعه امکان می‌دهد انسان‌ها را زیر پا می‌گذارد، ملت را همه‌چیز و فرد را هیچ می‌داند، این گونه خواهد بود.»^{۶۱} دنیای مدرن به شکلی دیوانه‌وار مشتاق به تحقق رؤیای اقتصاددانان قرن هجدهمی

است که باور داشتند دولت باید کاری فراتر از ادارهٔ ملت انجام دهد: دولت باید ملت را شکل بدهد، «امکان تغییر و اصلاح تمامی موضوعات را فراهم نماید و حتی اگر صلاح بدانند موضوعات تازه‌ای ایجاد کند.»^{۶۲} توکویل برای دفاع از افراد به عنوان انسان و بشریت سنتی با تمامی نقاط قوت و ضعف کهنه اما دوست‌داشتنی‌اش بی‌وقفه تلاش کرد. او از تصور یک نژاد انسانی «برنامه‌ریزی شده» وحشت داشت. سوسیالیسم که مورلی^{۶۳} و یارانش مشتاقانه پیام‌آور آن بودند، محملی است برای یکسان‌سازی و گرفتن خوی انسانی از افراد، با کمک گرفتن از دولت متمرکز و برابری طلب. «این حقیقت دارد که تمرکزگرایی و سوسیالیسم بومی یک خاک هستند: یکی گیاهی وحشی و خودرو، و دیگری گیاهی

است باغچه‌ای.»^{۶۳}

توکویل همواره خواستار توجه فوری و بی‌وقفه به اصلاح دموکراسی بود. اما گاهی نیز از تلاش برای اصلاح ناامید می‌شد و نسبت به کارآمدی ادبیات در عصر تغییر و حرص و طمع تردید می‌کرد. «من باور ندارم در این دوران، نوشته‌هایم کمترین تأثیر را ارائه کنند. تنها تأثیر از سوی رمان‌های بدی ایجاد می‌شود که برای بی‌اخلاق‌تر و ناموزون‌تر کردن ما نسبت به آنچه هستیم، تلاش می‌کنند.»^{۶۴} و اینک، منظره‌ای پایان‌ناپذیر از انسان‌هایی هم‌شکل و خاکستری، گروه‌بندی شده در دسته‌های منظم، جذب شده در مفهوم ملت، شفاف و عریان در مقابل چشمان ذهن او صف کشیده‌اند. توکویل در سال ۱۸۴۵ به ام. دو کورسل^{۱۸} نوشت: «اگر جامعه از نظر افرادی چون ما، مالیخولیایی و سودازده رفتار می‌کند، اما این دلیلی اضافی است که به زندگی در کنار یکدیگر ادامه دهیم. و هر چه زمان می‌گذرد، من از کسانی که به صورت طبیعی در برابر موفقیت سر خم می‌کنند فاصله می‌گیرم. و هر چه یک موضوع بیشتر رها شود، من شور و اشتیاق و وابستگی بیشتری نسبت به آن پیدا می‌کنم.»^{۶۵}

ذهنیت محافظه‌کار و لیبرال توکویل هنوز هم کاملاً نابود نشده است. او پیش‌بینی کرد دموکراسی ناگزیر باید به انتقادات شدید و

اصلاحات تن در دهد. ای. جی. پی. تیلور^{۱۹} بر این باور است که توکویل در روند اقدامات و تحلیل‌های خود از رویدادهای سال ۱۸۴۸

به‌گفته‌ی توکویل، تنها یک چیز از انقلاب در امان خواهد بود: تمرکز؛ تنها یک چیز در فرانسه محقق نخواهد شد: حکومت آزاد؛ و تنها یک چیز نابود نمی‌شود: اصل متمرکزسازی

شکست خورده است. به‌گفته‌ی او «بزرگ‌ترین اختراع ۱۸۴۸ که توکویل آن را رد کرد، مفهوم سوسیال دموکراسی بود. این تنها راه برای نجات تمدن است... مهم‌تر از هر چیز، کسی که آزادی را دوست دارد، باید به مردم ایمان داشته باشد.»^{۶۶} درست مانند اینکه مورلی و مابلی^{۱۶} از گور برخاسته و از الکسیس دو توکویل انتقاد کنند. چرا که توکویل به‌خوبی از ماهیت «سوسیال دموکراسی، یا دولت برابری‌طلب متمرکز که هرگونه آزادی را خفه می‌کند چنان‌که گویی هیچگاه وجود نداشته است» آگاه بود. او شاگرد برک به شمار می‌آمد و هرگز نمی‌توانست تسلیم این توهم شود که «مردم» به‌شکل انتزاعی وجود

دارند و باید به‌جای پهوه^{۱۳} از آن‌ها متنفر بود، ترسید یا احترام گذاشت. هیچ‌کس بهتر از برک و توکویل ایده‌ملیت و اتحاد ابدی تمامی نسل‌های بشر را درک نکرد. اما افراد یا توده‌ها، امکان زندگی عارفانه و مملو از خیر و نیکی، مستقل از دسته‌بندی‌ها، عواطف و نارسایی‌های بشری را نخواهند داشت. به همین دلیل هم هیچ‌گاه نمی‌توان گفت افراد بدون تأثیر گرفتن از ایده‌های رهبرانشان قادر به فکر یا عمل هستند. در غیاب چنین خمیرمایه‌ای، مردم تنها توده‌ای بی‌شکل از اتم‌های چسبیده به هم هستند، نوعی وضعیت پودینیگی که برنامه‌ریزان اجتماعی با خونسردی به آن می‌نگرند. افراد، تحت تأثیر نظم و قوانین عالی، گاهی می‌توانند به تعالی و کمال دست پیدا کنند و بر سر هیئت^{۱۲}، استالین^{۱۳} یا هر شخص دیگری که خواهان سوزاندن یک جادوگر است فریاد بکشند. بدون این آداب و رسوم و قوانین فضیلت‌محور که توکویل مطرح کرد، مردم به «هیولای بزرگ» همیلتون^{۱۴} تبدیل می‌شوند و اعتماد آن‌ها به‌شکل انتزاعی، عملی ساده‌لوحانه‌تر از احترام به یادگارهای قرون وسطایی خواهد بود. و این سکندری خوردن‌های کورکورانه در پی انبوه توده‌ها، خطایی است که کتاب دموکراسی در آمریکا در پی نقد و سرزنش آن بود.

پی‌نوشت‌ها

1. Russell Kirk
2. The new toriyism
3. Burke
4. Macaulay
5. Fenimore Cooper
6. Alexis de Tocqueville
7. Edmund Burke
8. Gladstone
9. Disraeli
10. Tory
11. Edinburgh Review
12. Bagehot
13. Morley
14. Birrell
15. Woodrow Wilson
16. Acton
17. Laski
18. Nassau Senior

19. Grottes
20. John Stuart Mill
21. Matthew Arnold
۲۲. شهری بندری در جنوب هند
۲۳. شهری در انگلستان
24. Sir Thomas More: or, Colloquies on the Progress and Prospects of Society, by Robert Southey
25. Seneca
26. Ruskin
27. Locke
۲۸. مخالف رابرت لائو با اصلاحات که منجر به انشاقی کوتاه‌مدت در حزب لیبرال بریتانیا شد.
29. Keats
30. Over-estimated
31. Jefferson
32. Lowe

33. Gladstone
34. Disraeli
35. John Adams
36. Aristophanes
37. Proletaria
38. Whig
39. Baconian philosophy
40. Practical education
41. Materialism
42. Egalitarianism
43. Cooper
44. The American Democrat
45. Sophocles
46. Ortega y Gasset
47. The Revolt of the Masses
48. Fenimore Cooper
49. Hudson River
50. Spirit of a gentleman



51. Cato of Utica
52. Tocqueville
53. Ishmael Bush of The Prairie
54. Aristabulus Bragg of Home as Found
55. Steadfast Dodge of Homeward Bound
56. Chancellor James Kent
57. Joseph Story
58. The Bravo
59. The Heidenmauer
60. The Headsman
61. Randolph
62. Consolidation
63. Constitutional tinkering
64. Montesquieu
65. Aristotle
66. Egalitarian assumptions
67. Cooperstown
68. Anti-Rent War
69. Declaration of Independence
70. Providence
71. Aristocracy
72. Dean Inge
73. Alexis de Tocqueville
74. Democracy in America
75. Burke

76. Old Régime
77. Souvenir
78. Machiavelli
79. Edinburgh Review
80. life-in-death
81. Levelling
82. Democratic despotism
83. M. Freslon
84. Harold Laski
85. Collectivist discipline
86. Politics
87. Wyndham Lewis
88. Stories of Rotting Hill
89. C. E. M. Joad
90. Decadence
91. Aristides
92. Lord Acton
93. Providence
94. Royer-Collard
95. Omniscient
96. Paternalistic
97. Bentham
98. Marx
99. Absolutism
100. Benthamite dream

101. Leviathan state
102. Byzantine dreariness
103. Calhoun
104. Tories
105. Particularism
106. Bourbons
107. Jacobins

۱۰۸. Gordius knot – کنایه از مشکلی لاینحل که با راهکاری زیرکانه رفع می‌شود

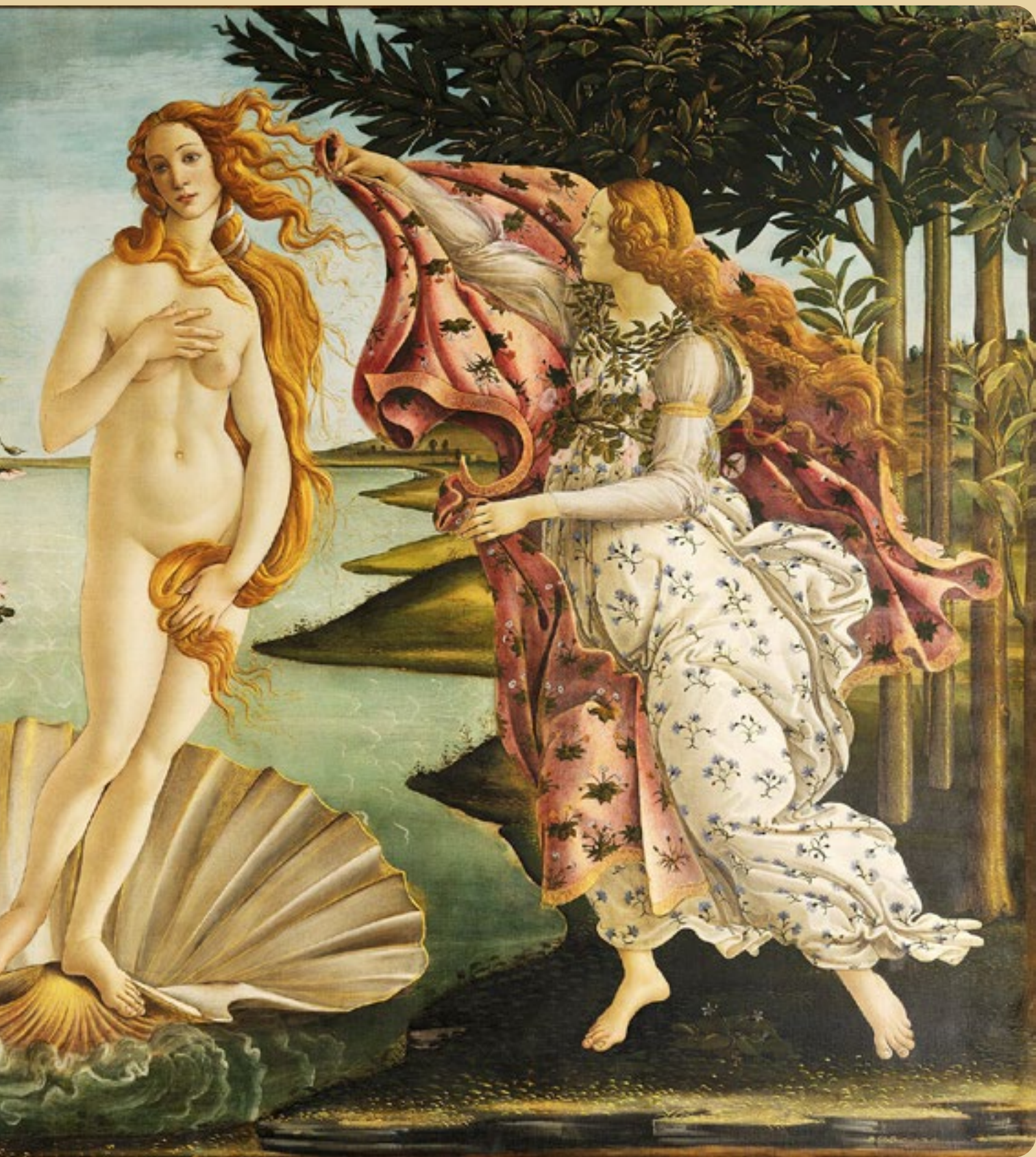
109. Alexander
110. Blanqui
111. Barbès
112. Louis Napoleon
113. Hegel
114. Mrs. Grote
115. Tourlaville
116. Nassau Senior
117. Morelly
118. M. de Corcelle
119. A. J. P. Taylor
120. Mably
121. Jehovah
122. Hitler
123. Stalin
124. Hamilton

۳۷. همان، II، ص. ۲۹-۲۲۸.
۳۸. همان، II، ص. ۱۳۳.
۳۹. همان، II، ص. ۱۴۵.
۴۰. همان، II، ص. ۱۴۸.
۴۱. همان، I، ص. ۲۲۷.
۴۲. همان، I، ص. ۲۲۶.
۴۳. همان، II، صص. ۶۸-۳۶۷.
44. Tocqueville, Recollections, p. 202.
45. Democracy in America, II, p. 296.
۴۶. همان، II، ص. ۲۸۹.
۴۷. همان، II، ص. ۲۸۲.
۴۸. همان، II، صص. ۴۶-۲۴۵.
۴۹. همان، I، ص. ۱۰.
50. Recollections, p. 143.
51. Democracy in America, II, p. 88.
۵۲. توکوویل به فرزند، ۲۸ سپتامبر ۱۸۵۳، (Simpson, Memoir, II, pp. ۲۳۴-۳۵).
53. Democracy in America, I, p. 264.
۵۴. توکوویل به خانم گروت، ۲۴ فوریه ۱۸۵۵ (Simpson, Memoir, II, p. 279).
55. Democracy in America, I, p. 305.
56. "France before the Revolution," Simpson, Memoir, I, p. 256.
57. Recollections, p. 216.
58. Democracy in America, I, pp. 21-420.
59. Simpson, Memoir, II, p. 251.
60. Tocqueville, The Old Régime, p. viii.
۶۱. Simpson, Memoir, II, p. ۲۵۱.
۶۲. توکوویل به سننور، ۱۰ آوریل ۱۸۴۸، (Simpson, Memoir, II, p. ۹۱).
63. Simpson, Memoir, II, pp. 60-59.
۶۴. همان، II، صص. ۱۱-۴۱۰.
۶۵. همان، II، ص. ۲۷۱.
66. Taylor, From Napoleon to Stalin, p. 66.

۱۵. متن کامل این نامه در H. M. Lydenberg (ed.), What Did Macaulay Say about America? (New York, New York Public Library, 1925). چاپ شده است.
16. Miscellaneous Works, V, p. 450.
17. Cooper, The Heidenmauer, pp. 66-65.
18. The Bravo, pp. iii-iv.
۱۹. بنگرید به: "On the Republic of the United States," در The American Democrat.
20. The American Democrat, pp. 61-54.
۲۱. همان، صص. ۴۰-۱۳۹.
۲۲. همان، ص. ۱۴۱.
۲۳. همان، ص. ۷۱.
۲۴. همان، ص. ۷۶.
۲۵. همان، ص. ۸۹.
۲۶. همان، ص. ۱۱۲.
27. Grossman, James Fenimore Cooper, pp. 64-263.
28. Inge, The End of an Age, p. 216.
29. Simpson, Memoir, Letters, and Remains of Tocqueville, II, p. 384.
30. Laski, "Tocqueville," در Hearnshaw, Social and Political Ideas of some Representative Thinkers of the Victorian Age, pp. 12-111.
31. Joad, Decadence, p. 393.
32. Democracy in America, II, p. 261.
33. Acton, Lectures برای the French Revolution, p. 357.
34. Simpson, Memoir, II, p. 64.
35. Democracy in America, II, p. 318.
۳۶. همان، II، ص. ۱۳۶.

- اما وقتی مکالی از غرور جوانی خود نسبت به میل پشیمان شد، این مقالات را از نسخه‌های گردآوری شده Critical and Historical Essays خود حذف کرد.
۱. بنگرید به: Morley, Life of Gladstone, II, p. 530.
 ۲. استدلال مکالی در Trevelyan, Life and Letters of Lord Macaulay, I, 54-353، خلاصه شده است. اما جیمز میل معمار بزرگ این سیاست در هند بود. رجوع کنید به: Duncan Forbes, "James Mill and India," The Cambridge Journal, October, 1951.
 3. "Southey's Colloquies on Society," Miscellaneous Works of Macaulay, I, pp. 34-433.
 ۴. همان، صص. ۶-۴۰۵.
 5. "Lord Bacon," Miscellaneous Works, II, p. 410.
 ۶. همان، ص. ۴۱۱.
 ۷. رجوع کنید به: Cotter Morison, Macaulay, p. 170.
 8. Miscellaneous Works, V, p. 19.
 ۹. همان، V، ص. ۲۵۸.
 10. "Mill's Essay on Government," Miscellaneous Works, I, p. 316.
 ۱۱. همان، ص. ۲۸۰.
 ۱۲. همان، صص. ۱۱-۳۱۰.
 ۱۳. همان، ص. ۳۱۵.
 ۱۴. با این حال، برای دفاعی پراثری از جمع‌گرایی هگل، رجوع کنید به: C. E. Vaughan, Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau, II, p. 163.





به تصویر درآمده است. در مرکز تصویر، الهه تازه به دنیا آمده، در پوسته یک گوش ماهی غول پیکر، عریان ایستاده است. ابعاد آن کاملاً غیرواقعی است و نیز در تصاویر پیرو سبک‌های کلاسیک و مرتبط با این سوژه، چنین موردی یافت می‌شود. در سمت چپ، «زفیر» خدای باد با نفع‌های همراه با خطوطی نمایانده شده که از دهانش ساطع می‌شود و به سوی ونوس می‌دمد. او در هوا معلق است و بانوی جوانی را در آغوش حمل می‌کند که او نیز در

بدون نیاز به معرفی، می‌دانید که چنین اثری از جمله پرآوازه‌ترین، مشهورترین و دیجیتالی‌ترین شاهکارهای تمام اعصار شناخته می‌شود. محتمل است ساندرو بوتیچلی در میانه‌های دهه ۱۴۸۰ دست به آفرینش چنین اثری زده باشد. تابلوی تولد ونوس [زهره]، الهه ونوس را به تصویر کشیده که پس از تولدش به ساحل رسیده است. آن هنگام که او از ورای دریا پدیدار می‌شود کاملاً به بلوغ رسیده و «آنادیومن ونوس» نامیده شده و در غالب آثار هنری



از سطح زمین، شناور است. هنگامی که ونوس به ساحل می‌رسد به موازات رسیدنش، زن شنل یا پیراهن فاخری را به منظور ملبَس ساختن ونوس به‌سوی او دراز می‌کند. او یکی از سه الههٔ فصول [هورای] یا زمان، از جمله الهه‌های فرعی [یا کم‌اهمیت‌تر] فصول و سایر اوقات زمان در یونان است که در ملازمت با ونوس قرار دارند. تزئینات گلدار پیراهن او حاکی از آن است که او هورای بهار می‌باشد. این نقاشی در گالری اوفیزی در فلورانس ایتالیا قرار دارد.

حال دمیدن است اما با شدتی به مراتب کمتر. هر دو بال دارند. محتملاً واساری [نقاش ایتالیایی] در همانند ساختن او به «آتورا» که تجسمی است از نسیمی ملایم‌تر، درست عمل نموده است. کوشش مشترک هر دوی آن‌ها دمیدن به ونوس [زهره] در سوی ساحل و گیسوان و جامه‌های اشکال دیگر در سمت راست است. در سمت راست، تصویر زنی قرار دارد که احتمالاً اندکی بالاتر



بخش چهارم
محافظه‌کاری

قسمت چهارم: تقریرات





توده‌ها در دموکراسی نمایندگی

مایکل اوکشات
مترجم: ساحل کسروی

این پرسش‌ها قصد داریم در بخشی از روایت تاریخی مشارکت بجویم. این روایت، داستانی است بسیار پدرا مننه که اغلب با به ایجاز درآوردنش صورتی غامض تر به آن می‌بخشند. «انسان توده‌ای» (آن گونه که برخی تصوّر می‌کنند) با انقلاب فرانسه یا تحولات صنعتی اواخر قرن ۱۸ آغاز نمی‌شود. با قرون رازآمیز و تاریکی شروع می‌شود که به سبب ناخوانایی‌اش، هیچ مورّخی را یارای آن نیست تا تعیین کند کدام یک از آن‌ها به صورت استنتاج و مؤخره یا پیش‌درآمد، در خور توجه و تدقیق است. خاصه قرون چهاردهم و پانزدهم. و این داستان نه با پیدایش «انسان توده‌ای» که با ظهور نوعی بسیار متفاوت یا دقیق‌تر بگویم با پیدایش فرد انسانی در معنای مدرنش آغاز می‌شود. باید همراه با من شکیبایی پیشه کنید تا آن هنگامی که من صحنه را برای ورود این شخصیت که قرار است مورد واکاوی قرار گیرد مهیا سازم؛ چرا که ممکن است درباره‌ او دچار لغزش شویم مگر اینکه خود را برای حضورش آماده کنیم.

سیر تاریخ اروپا شخصیتی را جان بخشیده است که ما برحسب عادت او را «انسان توده‌ای» می‌خوانیم. از ظهور او به مثابه ژرف‌ترین و اثرگذارترین تمام تحولات در اعصار مدرن یاد می‌شود. او با تغییر شیوه زندگی، معیارهای اصول رفتاری و روش‌های فعالیت سیاسی ما، اعتبار یافته است. گاه از سر ناچاری اذعان می‌شود او تعیین‌کننده علایق، خودکامه عرصه سیاست و پادشاه بی‌تاج و تخت جهان مدرن است. در برخی اندکی ترس، در سایرین تحسین و در همگان اعجاب و شگفتی برانگیخته است. شماری [نیز] از او هیولایی غول‌پیکر ساخته‌اند [که] در همه جا تکثیر می‌شود. او را یا چون ملخی می‌انگارند که باغ پر بار و ثمری را به یکباره به بیابانی برهوت و بی‌بار و بر مبدل می‌سازد و یا همانند نویددهنده تمدنی نوین و بسیار شگرف و شکوهمند. باور دارم که تمامی این‌ها اغراقی ناخوشایند است. و گمان می‌کنم باید بدانیم که وضعیت واقعی ما در این خصوص چیست، به معنای

۲

مواردی وجود داشته و برخی از آن‌ها در گذشته‌های دور به هنگامی رخ نموده که غالباً تالی‌فروپاشی شیوه به شدت در هم تنیده زندگی

آنچه به تدریج ظهور یافت، روی هم رفته شرایطی بسیار مطلوب توأم با درجات بسیار بالایی از فردیت انسانی محسوب می‌شد و این‌ای بشری (تا حد زیادی و تا دفعات و شماری) از تجربه خودتعیین‌گری در سلوک و باور برخوردار گشته تا جایی که تمامی فرصت‌ها و موارد پیشینی از این دست را تحت الشعاع قرار داد

دقیق کلمه چه چیز را مرهون این شخصیت هستیم و چنانچه «انسان توده‌ای» را روشن‌تر و صریح‌تر درک کنیم که کیست و از کجا آمده، دامنه نفوذش را تا کجا و چه اندازه می‌توان دانست؟ با نگاهی به پاسخ



سیزدهم تا بیستم به تغییر خود ادامه داد. تغییرات پیش‌تر آغاز شده بود و در برخی از بخش‌های اروپا پرشتاب‌تر از سایر نقاط روی داد: بر پاره‌ای از عملکردها و فعالیت‌ها با سهولت بیشتر و به نحو عمیق‌تری از دیگر امور رسوخ یافت؛ مردان را بیش از زنان متأثر ساخت؛ و در طی هفت قرن با فراز و نشیب‌های نسبی و مکانی روبرو بوده است. اما برخورداری از این فرصت‌های جدید در رابطه با گریز همگانی از پیوندهای جمعی، رفته‌رفته گونه‌تازهای از شخصیت انسان پدید آورد.

تغییرات ابتدا در ایتالیا رخ نمود. ایتالیا نخستین سرمنزل افراد مدرنی بود که از آوار و بقایای زیست اشتراکی قرون وسطایی برخاسته بودند. بوکهارت در اواخر قرن سیزدهم می‌نویسد: فردیت در ایتالیا به طرز قابل توجهی رو به فزونی نهاد: ممنوعیتی که بر شخصیت انسان اعمال شده بود از

میل به محترم شمردن بسیار فراوان
فردیت در اندیشه و عمل به مثابه
کمال مطلوب انسان و به مانند مؤلفه
اصلی «سعادت» انسان، به خواسته
اصلی شخصیت مدرن اروپایی بدل
گشت. آنچه پترارک به مدت یک قرن
به سرانجام رساند میشل دومنتاین
به انحای دیگری انجامش داد

بوده و فردیت انسانی در اثر آن بروز نموده و برای مدت کوتاهی از این فردیت بهره‌مند گشته است. بروز فردیتی از این گونه، همواره از اهمیتی تام برخوردار است: تغییر و تبدلی است که نه تنها تمامی فعالیت‌های کنونی و جاری را در بر می‌گیرد که کلیه روابط بشری از روابط زن و همسری و فرزندی گرفته تا فرمانروا و فرمانبردار را زیر سیطره خود می‌کشد. قرون چهارده و پانزده اروپای غربی فرصتی از این دست به شمار می‌آمد. از این رو، آنچه به تدریج ظهور یافت، روی هم‌رفته شرایطی

بسیار مطلوب توأم با درجات بسیار بالایی از فردیت انسانی محسوب می‌شد و ابنا‌ی بشری (تا حد زیادی و تا دفعات و شماری) از تجربه خودتعیین‌گری در سلوک و باور برخوردار گشته تا جایی که تمامی فرصت‌ها و موارد پیشینی از این دست را تحت الشعاع قرار داد. در هیچ جای دیگری، ظهور افراد (به عبارتی افرادی که به تصمیم‌گیری برای خود خو گرفته‌اند) روابط انسانی را تا بدین حد عمیق، دستخوش تغییر و دگرگونی قرار نداده یا تجربه‌ای را تا بدین پایه دیرپای و

استوار به محک آزمایش نمانده و به چنین واکنش عمیقاً پرمایه‌ای دامن‌نزده یا اینچنین خود را مبسوط و دقیق با زبانی از جنس اصول نظری فلسفی به تفسیر و ایضاح نکشاده است. همانند هر چیز دیگری در اروپای مدرن، دستاورد مرتبط با فردیت انسانی، تغییری بود بر چگونگی تفکر قرون وسطایی که زاینده شرایط و مدعیاتی به نفع فردیت به شمار نمی‌آمد بلکه زاینده اختلافات پراکنده‌ای بود ناشی از شرایط مختص به وضعیت انسانی و در آن فرصت و مجال برای انتخاب پدید آمد که تا حد زیادی محدود شده بود.

برای اکثریت قریب به اتفاق، شناختن خود به عنوان فردی از یک خانواده، گروه، انجمن، کلیسا، جامعه روستایی و چون یک مدعی در دادگاه یا یک مستأجر، ظاهراً مجموعه‌ای مقبول و ممکن در خودشناسی قلمداد می‌شد. نه تنها فعالیت‌های پیش‌یا افتاده و متداول یا حتی اموری که به امرار معاش مرتبط بودند خصلتی اشتراکی داشتند که تصمیم‌گیری‌ها، حقوق و مسئولیت‌ها نیز از همین ویژگی برخوردار بودند. روابط و وفاداری‌ها طبیعتاً از موقعیت‌های اجتماعی سرچشمه می‌گرفت و به ندرت می‌توانست خود را از مناسبات خویشاوندی رها سازد. در غالب موارد، بی‌نام و نشانی ارجح بود و بر این شرایط غلبه می‌یافت؛ شخصیت فردی انسان به ندرت مشاهده می‌شد زیرا چیزی وجود نداشت که در نظر آید. آنچه یک فرد را از دیگری متمایز می‌ساخت در قیاس با چیزی که از آن به عنوان عضوی از یک گروه و از این قبیل برخوردار می‌شد بسیار ناچیز بود.

این وضعیت در قرن دوازدهم به منتها درجه خود رسید. به تدریج و به نحو پراکنده و نامنظم در طی یک دوره حدوداً هفت‌قرنی از قرن



به‌پیش رفتن مردانش بسیار بطئی بود و آنان ناگزیر بودند با موانع سهمگین تری دست و پنجه نرم کنند. در انگلستان، فرانسه، هلند، اسپانیا، سوئیس، لهستان، مجارستان و بوهم و خاصه در تمام مراکز زیست شهری، شرایط مطلوب به‌منظور بروز فردیت مهیا شد و افرادی به‌منظور نهایت بهره جستن از فردیت پدیدار گشتند. شمار اندکی از زمینه‌های فعالیت وجود داشت که بکر و دست‌نخورده مانده بود. تا نیمه‌های قرن شانزدهم این زمینه‌های بکر همچنان محقق و مستقر بود که فراتر از هرگونه حذف یا کتمانی محسوب می‌شد: تمام شدت و حدت رژیم کالونیستی در ژنو به‌منظور سرکوب شهوت اندیشه و عمل، در قامت یک فرد مستقل و خودتعیین‌گر هرگز کفایت نکرد. میل به محترم شمردن بسیار فراوان فردیت در اندیشه و عمل به‌مثابه کمال مطلوب انسان و به‌مانند مؤلفه اصلی «سعادت» انسان، به‌خواستۀ اصلی شخصیت مدرن اروپایی بدل گشت. آنچه پترارک به‌مدت یک قرن به سرانجام رساند میشل دومونتاین به‌انحای دیگری انجامش داد.

میان برداشته شد: هزاران چهره هر یک در هیئت و قامت مخصوص به‌خود با ما تلاقی دارند. «Uomo singolare» که تا حد فراوانی با خودتعیین‌گری رفتاری و اقدامات بی‌شمارش، متمایز و برجسته شده و بیانگر تمایلات و ترجیحات فردی او بود، آرام‌آرام از هم‌سنخانش گسست. و همراه با او نه‌تنها افسارگسیختگی و تفتن ظهور یافت که «Uomo singolare» نیز بروز پیدا کرد. مردی که در چیرگی‌اش بر شرایط خود با خودبسندگی پای فشرد و خود قانون خود بود. آنان خود را واکاوی‌کنند و از کمال مطلوب خود دست نکشیدند. این همان شخصیتی بود که پترارک برای نسل خویش با تبخیری بی‌بدیل و توانی بی‌همتا تجسم بخشید. تمثالی تازه از طبیعت بشر ظهور یافت – که نه آدم بود و نه پرومته بلکه پروتئوس بود – شخصیتی که به‌اعتبار کثرت و چندگانگی خود و به‌سبب قدرت بی‌پایانش در دگرسازی خویش از همگان متمایز می‌شد. شمال کوه‌های آلپ، رخدادهای مشابهی را از سر گذراند هرچند



گرفته است. کمابیش تمام آثار مدرن پیرامون رفتار اخلاقی با این فرضیه آغاز می‌شود که یک انسان مستقل، مسیر فعالیت‌های خویش را انتخاب و پیگیری می‌کند. ظاهراً آنچه نیازمند ایضاح است وجود این فردیت‌ها نیست بلکه چگونگی وظایف آنان در قبال هموعان خود و چستی ماهیت آن وظایف است. درست همان گونه که وجود اندیشه‌های دیگر، برای افرادی مشکل‌ساز می‌شد که دانش را به مثابه جزئی از تجربه حسی فهم می‌کردند. وجود چنین مسئله‌ای در نگاه هابز که نخستین اخلاق‌گرای دنیای مدرن محسوب می‌شود و آشکارا آن را به‌منزله تجربه موجود فردیت به شمار می‌آورد بی‌چون و چاراست.

او انسان را همچون ارگانیسمی می‌فهمید که با انگیزه‌ای برای احتراز از تباهی و ابقای خود در ظرف ویژگی‌ها و پیگیری انتخاب‌های مختص به خود هدایت و اداره می‌شد. هر فردی دارای حق طبیعی برای موجودیت مستقل است. تنها مسئله موجود این است که او چگونه مسیر انتخابی خود را با حداکثر موفقیت دنبال کند، [در واقع] مسئله ارتباط او با سایر هموعان خویش مطرح می‌باشد.

روایت فراز و فرودهای چنین رویکردی در خلال چهار سده اخیر به‌غایت پیچیده است. نه‌تنها روایتی است از نمود و رشد مداوم که حاکی از افت و خیزها و گسترش آن به سایر بخش‌های اروپاست و در بدایت امر تا حد زیادی نسبت به آن ناآگاهی وجود داشت اینک روایتی است از بسط فعالیت‌هایی که در ابتدا ممنوع بودند، روایتی است از تعرض و دفاع؛ و آرامش و هراس. اما چنان که قادر نباشیم رد آن را با تمام جزئیاتش پی بگیریم، دست کم می‌توانیم پی ببریم که تا چه اندازه خود را این‌چنین عمیق بر رفتار و عقاید اروپایی تحمیل نموده است. در طی این چند سده، این رویکرد در بطن یک نظریه اخلاقی و

حتی متافیزیکی مورد ستایش و مبالغه قرار گرفته، به فهم مناسب و مقتضی از حکومت نائل آمده و به تغییر شیوه‌ها و نهادهای سیاسی پرداخته است. فردیت، خود را در هنر، مذهب، صنایع و تجارت و هرگونه رابطه انسانی، ماندگار و تثبیت ساخته است. در مقوله تعمق و تأمل خردمندانه، صریح‌ترین تأمل مرتبط با چنین تجربه ژرفی در باب فردیت در نظریه اخلاقی مورد توجه قرار

فردیت، خود را در هنر، مذهب، صنایع و تجارت و هرگونه رابطه انسانی، ماندگار و تثبیت ساخته است. در مقوله تعمق و تأمل خردمندانه، صریح‌ترین تأمل مرتبط با چنین تجربه ژرفی در باب فردیت در نظریه اخلاقی مورد توجه قرار گرفته است. کمابیش تمام آثار مدرن پیرامون رفتار اخلاقی با این فرضیه آغاز می‌شود که یک انسان مستقل، مسیر فعالیت‌های خویش را انتخاب و پیگیری می‌کند





بهره‌مندی از فردیت به مثابه عنصر پراهمیت «سعادت» شناخته شد. این تجربه به نظریه‌ای اخلاقی مبدل گردید؛ و در شیوه‌های حکمرانی و فرمانبرداری و به‌تازگی در تحصیل حقوق و وظایف و الگوی بهینه زندگی انعکاس یافت. بیدایش چنین رویکردی به فردیت، رویداد شایان توجهی در تاریخ اروپای مدرن قلمداد می‌شود

نخستین مطالبه آن‌هایی که هدفشان اکتساب تجلیات و نشانه‌های فردیت بود، ابزار و دستاویزی بود که بتواند رویکردهای فردیت را به حقوق و وظایف مبدل سازد. به سرانجام رساندن چنین رسالتی، سه ویژگی را برای حکومت ایجاب می‌کرد: نخست، یک حکومت باید مجرد و مطلق باشد، تنها با تمرکز تمامی اقتدار در یک مرکز

است که فرد تازه‌مستقل شده می‌تواند از مسئولیت‌های جمعی ناشی از خانواده و انجمن، کلیسا و جوامع محلی بگریزد که مانعی بر سر راه برخورداری از شخصیت مختص به خود او می‌شود. دوم، باید ابزاری در دست حکومت وجود داشته باشد که محدود و مقید به دستور نباشد تا اینکه دارای اختیار و قدرت الغای حقوق قدیمی و ایجاد حقوق جدید گردد؛ یعنی باید «قدرت عالیه» حکومت باشد. و اینکه مطابق با نگرش‌های متداول، در معنای حکومتی باشد که در آن تمامی افرادی که از حقوق برخوردارند در آن سهیم گردند؛ یعنی حکومتی

الته در آثار اسپینوزا، دیدگاه مشابهی در باب چیزها پدیدار شد. اما حتی در جایی که استنتاج فردگرایانه مورد پذیرش قرار نگرفت، فردیت خودبنیاد به مثابه آستانه و نقطه عزیمتی در تأمل اخلاقی تداوم یافت. هر فرد اخلاق‌گرایی در سده‌های هفده و هجده به ساختار روان‌شناختی این «فرد» مفروض پرداخته است: ارتباط «خویش» و «دیگران» شکل مشترک تمامی نظریه‌های اخلاق در آن زمان است. و در هیچ کجای دیگری جز آثار کانت به این موضوع تا بدین حد صریح و آشکار پرداخته نمی‌شود. هر انسانی به این دلیل که تابع ضرورت طبیعی نیست از سوی کانت به‌عنوان یک شخص و یک غایت در درون خویش که مطلق و خودبنیاد است شناخته می‌شود. اما در مقام یک انسان معقول، او در رفتار خود، شرایط همگانی فردیتی خودبنیاد را باز خواهد شناخت؛ و مهم‌ترین این شرایط، شامل بهره‌برداری از انسانیت در خود و به همان میزان در وجود سایرین به مثابه هدف و نه ابزار است. اخلاق مبتنی است بر شناخت شخصیت فردی در هر زمانی که آشکار می‌شود. افزون بر این، شخصیت تا جایی از تقدس و تنزه برخوردار است که هیچ انسانی حق یا وظیفه‌ای در قبال تعالی بخشیدن به کمال مطلوب اخلاقی سایرین نداشته باشد؛ ممکن است ما موجبات تعالی «سعادت دیگران» را فراهم آوریم اما قادر نیستیم «خوبی» آن‌ها را بدون تباہ ساختن «آزادی» شان ارتقا بخشیم که شرط حسن سلوک اخلاقی است. به‌اختصار، هر آنچه را که ممکن است در باب نظریه‌های اخلاقی اروپای مدرن به اندیشه آوریم، این نظریه‌ها آشکارترین شواهد را پیرامون اثرگذاری قاطع تجربه فردیت میسر می‌سازد.

اما این تفحص پیرامون فردیت و شرایط به‌غایت مطلوب در راستای برخورداری از آن، بازتابی بود از فهم منصب حکومت و شیوه‌های درخور فرمانروایی و فرمانبرداری که ما [بتوانیم] توأمان تغییراتی را در بی‌چون و چراترین نمودشان مورد توجه قرار دهیم؛ یعنی در همان چیزی که آن را «دموکراسی نمایندگی مدرن» می‌نامیم. این شیوه فرمانروایی و فرمانبرداری نخست‌بار در

انگلستان، هلند و سوئیس پدیدار شد و بعدها (با الفاظ و اصطلاحات گوناگون) به سایر نقاط اروپای غربی و ایالات متحده آمریکا سرایت یافت. چنین شیوه‌ای را می‌توان به مثابه منش نسبتاً آلمانی حکومت فهم کرد و نه به مثابه تغییر شیوه حکومت (که هیچ ارتباطی با آن ندارد) و برای مدت زمان کوتاهی در بخش‌هایی از جهان باستان رواج داشت. مخلص کلام اینکه آن همان چیزی بود که در اروپای غربی ظهور کرد، جایی که تماس آرمان‌های فردیت با نهادهای قرون‌وسطایی حکومت تأثیری سترگ داشت.



مطلوب فهم شد که موافق منافع فردیت بود، ترتیباتی که تبعه را از «زنجیرهای» (به قول روسو) سرسپردگی‌های جمعی، رهایی بخشیده و بستری را برای وضعیت بشر فراهم آورد تا در آن نمودهای فردیت را بتوان مورد واکاوی قرار داد و از تجربه‌های مرتبط با فردیت بهره گرفت. پس مخلص کلام اینکه شمایی را که من ترسیم نموده‌ام از این قرار است: فردیت انسان پدیداری است تاریخی؛ و به همان اندازه‌ای «مصنوع» است که تجلی و نمودش «طبیعی» است. در اروپای مدرن، این ظهور به تدریج به وقوع پیوست و شخصیت خاص فردی

که «طبقات» کشور در آن به صورت مستقیم و غیر مستقیم مشارکت داشته باشند. سوم، باید قدرتمند باشد تا بتواند نظمی را محفوظ نگاه دارد که بدون آن نظم، آرمان‌های فردیت نمی‌توانست تحقق یابد؛ اما نه چنان قدرتمند که خود نیز قادر به تشکّل یک فردیت گردد. در اعصار پیشین، شیوه‌های شناخته‌شده تبدیل منافع به حقوق، وابسته به دستگاه حقوقی بود: «مجالس» و «مجامع» قرون وسطایی عمدتاً نهادهای قضایی بودند. اما از بطن چنین «محاکم حقوقی» ای ابزاری با اختیار و قدرت قاطع‌تر به منظور شناسایی منافع جدید و تبدیل آن‌ها به حقوق و وظایف پدیدار شد؛ درون این «مجالس» و «مجامع» نهادهای حقوقی تکوین یافت.

بنابراین، یک حاکم و یک نماینده پارلمان از سوی اتباعش به روی کار آمدند تا در مسئولیت «وضع» قانون سهیم گردند. و قوانینی که آن‌ها وضع کردند برای منافع و مصالح فردیت مطلوب بود: یعنی جزئیاتی را از آنچه فراهم آورد که به شرایطی کاملاً پذیرفته‌شده در وضعیت انسانی بدل گشت و عموماً اشاره و دلالتی بر واژه «آزادی» داشت. ذیل چنین شرایطی، هر تبعه‌ای از این حق برخوردار شد تا مسیرهای انتخابی خود را پی بگیرد که دست کم ممکن بود از سوی هموعانش یا مطالبات حکومت خویش محدود و مقید شده باشد یا با مسئولیت‌های جمعی سردرگم شود. حقوقی از قبیل: آزادی کنش‌وری، ابتکار، بیان، عقیده و رواداری مذهبی، ائتلاف و عدم ائتلاف و میراث و توارث؛ امنیت شخص و دارایی؛ حق انتخاب شغل و در اختیار داشتن کار و اموال خود؛ و در نهایت «حاکمیت قانون»: حق تحت حاکمیت بودن با یک قانون شناخته‌شده که قابل اعمال بر تمامی اتباع به‌طور یکسان بود.

و این حقوق مختص به فردیت، به معنای امتیازات خاص منحصر به یک طبقه نبود: چنین حقوقی به‌طور یکسان مایملک هر تبعه به شمار می‌آمد. هر یک از آن حقوق به‌منزله خط بطلانی بر شماری از امتیازات فئودالی محسوب می‌شد.

این شیوه حکومت که با حکومت «پارلمانی» در انگلستان و سایر کشورها پدیدار شد در اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزدهم به اوج خود رسید و توأمان در فهم منصب حکومت مورد استدلال نظری قرار گرفت. آنچه

در حد و ابعاد یک «جامعه» بود ذیل عنوان «مشارکت» افراد شناخته شد: چنین امری، قرین فلسفه سیاسی بود که خود را در نظریه اخلاقی تثبیت کرده بود. و منصب حکومت در معنای نگاه‌داشت ترتیبات

در واقع، مفهوم مدرن «رهبری» ملازم «ضد فرد» است و بدون او مفهوم رهبری گنگ و غیرقابل فهم جلوه می‌کند. اجتماع متشکل از افراد، مستلزم حکمران است اما جایگاهی برای «رهبر» ندارد. باید به «ضد فرد» گفته شود که به چه بیندیشد؛ محرک‌های او باید به آرمان‌ها مبدل گردد و این آرمان‌ها به طرح و نقشه‌ها؛ او باید از قدرت خویش مطلع باشد؛ و این موارد جزو وظایف رهبران او به شمار می‌آید

که بروز می‌یافت با سلوک و اسلوب نسل خویش تعیین پیدا می‌کرد. و هنگامی که عادت به پرداختن به فعالیت‌ها، ذیل عنوان «حریم خصوصی» شناخته شد او عاری از ابهام و خطا جلوه می‌کرد: در واقع، نمود «حریم خصوصی» در رفتار بشر، ناظر بر برافتادگی یا ناکارآمدی ترتیبات جمعی است که فردیت مدرن از آن ناشی می‌گردد. تجربه فردیت و گرایش به کشف نمودهای مختص به آن، والاترین ارزش‌ها را برای فردیت قائل



و اقدامات اشخاصی که از این فرصت‌ها به وجد می‌آمدند، روی به سوی دگرگونی داشت، بودند عده‌ای که بر حسب شرایط یا روحیه و منش، نسبت به دیگران از آمادگی کمتری برای پاسخ به چنین محرکی برخوردار بودند؛ و برای بسیاری این محرک، پیش از توانایی انجام چنین امری حاصل شده بود و در نتیجه به‌مثابه یک بار بر دوش آن‌ها تلقی می‌شد. پاره‌ای از قطعیت‌های کهن مرتبط با باورها و اشتغال و موقعیت‌ها در حال تلاشی بودند. نه تنها برای افرادی که به قدرت خویش به‌منظور ایجاد جایگاهی تازه برای خود در اجماع و مشارکت فردیت‌ها اطمینان داشتند بلکه برای آن‌هایی که از چنین اطمینانی بهره‌مند نبودند نیز رنگ باختن این قطعیت‌ها حادث می‌شد. نقطه مقابل کارآفرین، کشاورزی و صنعت در

«حب نفس»ی که در امر اخلاقی فردیت به‌مثابه منبع مشروع فعالیت انسانی پذیرفته می‌شد برای «ضد فرد» رسماً خود شُرور بود اما قرار بود بدیلی برای «حب نفس» عرضه گردد، البته نه با حب «دیگران» یا «خیرخواهی» و «نوع‌دوستی» (که مستلزم بازگشت به واژگان فردیت بود) بلکه با بدیلی برای حب به «جامعه»

شد و جستجوی امنیت در عین برخورداری از فردیت را دامن زد. بهره‌مندی از فردیت به‌مثابه عنصر پراهمیت «سعادت» شناخته شد. این تجربه به نظریه‌ای اخلاقی مبدل گردید؛ و در شیوه‌های حکمرانی و فرمانبرداری و به‌تازگی در تحصیل حقوق و وظایف و الگوی بهینه زندگی انعکاس یافت. پیدایش چنین رویکردی به فردیت، رویداد شایان توجهی در تاریخ اروپای مدرن قلمداد می‌شود.



قرن شانزدهم کارگر بی‌خانمان بود: نقطه مقابل آزادی خواه، باورمند محروم شده. آزدگی مأنوس مسئولیت‌ها و تنگناهای جمعی برای همگان به نحوی یکسان زائل شد. رهایی برای برخی شور و هیجان و برای برخی دیگر حزن و افسردگی به همراه داشت. بی‌هویتی مأنوس با زیست جمعی، جایگزین هویت شخصی شد و برای آن‌هایی که قادر بودند آن را به فردیت مبدل سازند مسئولیت مضاعفی را بر جای گذاشت. امری که برخی آن را به‌مثابه سعادت و خوشبختی قلمداد می‌نمودند برای سایرین رنج و عسرت تلقی می‌شد. همان شرایط مختص به وضعیت انسانی در عین اینکه پیشروی به شمار می‌آمد، تباهی را تداعی می‌ساخت. کوتاه و مختصر، اوضاع اروپای مدرن، حتی در آغاز قرن شانزدهم، نه یک شخصیت واحد که دو شخصیت کاملاً متناقض را پرورش داد: نه صرفاً فرد که «مانکوی فردی» را پرورد. این مانکوی فردی، یادگاری از دوران گذشته نبود، شخصیتی «مدرن» به شمار می‌آمد که محصول همان فروپاشیدگی الزامات جمعی تلقی می‌شد و فردیت مدرن اروپایی زاینده آن بود.

ما نیازی به گمانه‌زنی در باب اینکه کدام یک تلیق و آمیزه‌ای بود از ضعف و ناآگاهی، جن، فقر یا بداقبالی که در مواردی خاص برای برانگیختن این شخصیت وارد عمل شده است، نداریم: کافی است ظاهر او و تلاش‌هایش را برای تطبیق خود با محیط خصومت‌آمیزش ملاحظه کنیم. او در پی حامی و یاریگری بود تا وضع نامساعد و تنگنای او را تشخیص دهد و آنچه را که او در پی‌اش بود تا اندازه‌ای در «حکومت» یافت. از همان اوایل قرن شانزدهم، حکومت‌های اروپایی نه تنها در پاسخ به مطالبات فردیت بلکه در پاسخگویی به نیازهای «مانکوی فردی» نیز تغییراتی را در خود اعمال کردند. «شهریار دین‌دار» اصلاحات و نوادگان بلافصلش؛ و «خودکامه روشن‌فکر» قرن هجدهم، نوعی ابتکار سیاسی در راستای تصمیم‌گیری برای افرادی محسوب می‌شدند که تمایلی به

شیوه‌های ساده بسیاری وجود داشت که رویکرد به فردیت را می‌توانست نمایان سازد. هرگونه اقدام عملی و اشتغال فکری، خود را به صورت مجموعه‌ای از فرصت‌ها به‌منظور تصمیم‌گیری آشکار می‌ساخت: هنر، ادبیات، فلسفه، تجارت، صنعت و سیاست هر یک در این ویژگی سهیم بودند. با این همه، در جهانی که علی‌رغم آرمان‌ها





تصمیم‌گیری برای خویش نداشتند؛ قانون موضوعهٔ مربوط به کارگران در عصر ملکه الیزابت برای تصدّی‌گری امور آن‌هایی تخصیص داده شده بود که در این پیکار به حال خود رها شده بودند. آرمان‌های فردیت به‌عنوان مطالباتی که از سرشتی پر قدرت و بی‌پروا سر بر می‌آورد در وهلهٔ نخست، بر رفتار، باور و نظام‌نامه‌ها و عملکرد حکومت‌ها اعمال نفوذ نمود. تلاش اندکی به‌منظور اخلاقی کردن این مطالبات صورت پذیرفت که در قرن

شانزدهم آشکارا با گرایش اخلاقی مستقر در تعارض بود و همچنان در سرسپردگی خود به امر اخلاقی ناشی از الزامات جمعی ثابت مانده بود. با این همه، پس از چندی، امر اخلاقی متناسب با آن به‌نحوی مجزا پدید آمد. گرایشی که صرفاً به اکتشاف فردیت نپرداخت بلکه در پی اثبات فردیت بود. چنین امری به‌منزلهٔ یک انقلاب اخلاقی شایان ملاحظه قلمداد می‌شد. اما قدرت و شدت عمل آن به‌حدّی زیاد بود که نه‌تنها بقایای امر اخلاقی برآمده از مرده‌ریگ نظم جمعی را پشت سر انداخت که عرصه و مجال چندانی برای هیچ بدیلی به‌جای خود باقی نگذاشت. مسئولیت ناشی از سیطرهٔ اخلاق به شدت بر «مانکوی

فردی» اثر گذاشت. پیش از این، او در میدان و شرایط واقعی، ماهرانه به‌پیش می‌تاخت، اینک اما باید شکست در خانه و درون شخصیت خویش را تاب می‌آورد. هیچ چیزی فراتر از تردید در باب توانایی او به‌منظور حفظ قدرت خویش در یک تنازع برای حفظ موجودیت وجود نداشت که به عدم اعتماد به‌نفسی مفرط مبدّل شد؛ آنچه تنها دورنمایی خصومت‌آمیز داشت خود را به‌شکل ورطه‌ای بی‌پایان نمایان ساخت؛ و آن مرارتی که ناشی از سرخوردگی بود به عذاب گناه مبدّل شد.

این وضعیت بدون شک برخی را به تسلیم واداشت هرچند در دیگران رشک و حسرت و خشم به بار آورد. و از دل این تلاطم‌ها و شورمندی‌ها، اشتیاق تازه‌ای زاده شد: انگیزه برای گریز از تنگنایی که خود را بر تمام انسان‌ها تحمیل می‌ساخت. از «مانکوی فردی» سرخورده، «ضد فرد» ستیزه‌جو پدیدار شد که با خلع‌ید از فرد و تباه ساختن اعتبار اخلاقی او و مهبای همسان کردن جهان با شخصیت خود او بود؛ او می‌دانست که فردیتش به‌اندازه‌ای ضعیف و ناچیز بود که با هیچ‌گونه اطمینان‌خاطری نمی‌شد مورد واکاوی و توجّه قرار گیرد. او تنها در صرافت فرصت‌رهایی تمام و کمال از تنش و اضطراب ناشی از عدم تکوین فردیت بود، در صرافت مجالی برای زدودن سرتاسر جهانی که او را به فتور و عدم کفایت متّهم می‌ساخت. جایگاه او، او را بر می‌انگیخت تا در پی رهایی در جوامع اعتزالی باشد که از تنگنای اخلاقی فردیت مجزا شده بود. اما فرصتی را که

او در پی آن بود زمانی به‌تمامی رخ نمود که او آن را بازشناخت. او تا آنجایی که منفرد و تنها نبود به پرشمارترین طبقهٔ جامعهٔ مدرن اروپا تعلق داشت، طبقهٔ افرادی که هیچ انتخابی برای خود نداشتند. از این‌رو، تشخیص تفوّق کمی «ضد فرد»، بی‌درنگ خود را به‌منابّه «انسان توده‌ای» بازشناخت و او شیوهٔ گریز از تنگناهای خویش را دریافت. زیرا اگرچه «انسان توده‌ای» با رویکرد خود تمایز می‌یابد – رویکردی که برای دیگران تنها یک رونوشت و کپی از خویش را مجاز می‌شمارد تا بر همگان باورها و اعمال یکسانی

را تحمیل کند که هیچ فضایی را نه برای آلام و خوشی‌های انتخابی بر جای می‌گذارد و نه برای چند و چون آن – در چنین جایگاهی با پشتیبانی سایر هم‌نوعان خود تثبیت شده است. او نمی‌تواند که دوستانی داشته باشد (زیرا دوستی یعنی روابط میان افراد) اما در عین حال همراهانی دارد. «توده‌ها» آن‌گونه که در تاریخ اروپای مدرن ظهور یافته از افراد متشکّل نشده؛ آن‌ها از «ضد افرادی» تشکّل یافته که در ضدیّت با فردیت به اجماع رسیده‌اند. بنابراین، هرچند رشد شایان توجّه نفوس در اروپای غربی در چهار سدهٔ گذشته شرط موفقیتی شده که این شخصیت خود را با آن تحمیل نموده است اما خود شخصیت

برای «ضد فرد» فرمان‌پذیری یعنی تصمیمات اتخاذ شده‌ای از سوی او که خود قادر به انجامشان نبود. پس «حکومت»، تحت قاعده درآوردن وظیفهٔ بنیادگر و متصدّی بود، [آن هم] نه به‌منظور برقراری «نظم عمومی» در «مشارکت» افرادی که خواهان تحقق امور مختص به خویش بودند بلکه در راستای «مصلحت همگانی» یک جامعه



مشروط نیست.

در ارتباط با فردیت، یکسره او را برای رسالت رهبری متناسب می‌ساخت. او چنان که باید فردی بود تا رضایت شخصی را در اعمال فردیت بکاو. اما در عین حال، به قدری ضعیف بود که آن را جز در به زیر فرمان بردن دیگران نجوید. او به قدری نسبت به خویش بی‌مهری پیشه می‌کرد که متفرغی بیش نبود و آنچه پیروانش از باب بیم و پریشانی حقیقی نسبت به رهایی خویش احساس می‌کردند به واقع چیزی بیش از غرور و نخوت افراد به نسبت از خود گذشته به شمار نمی‌آمد. بی‌هیچ تردیدی، «توده‌ها» در اروپای مدرن رهبران دیگری غیر از سرخوردگان نیرنگ‌باز نداشته‌اند که همواره با مدهنه و چاپلوسی به امر رهبری می‌پرداخته و تنها دغدغه‌شان اعمال قدرت بوده است؛ اما توده‌ها هیچ مورد مناسب‌تری را سراغ نداشته‌اند. زیرا رهبرشان هرگز آنان را ترغیب نکرده بود تا مقاصد و انگیزه‌هایش را به تیغ نقد بسپارند. به واقع، «ضد فرد» و رهبر او در یک جایگاه اخلاقی واحد قرار داشتند؛ آن‌ها درماندگی و استیصال یکدیگر را عریان نموده و نیازهای یکدیگر را مرتفع می‌ساختند. با این همه، چنین فرآیندی یک مشارکت خوشایند نبود: «انسان توده‌ای» محرک امیال بوده تا انگیزه‌ها که هرچند سلطه‌پذیر و مطیع می‌نمود اما هیچ‌گونه حس وفاداری نسبت به رهبر خود نداشت. حتی فردیت بسیار ناچیز رهبر نیز به راحتی سوءظن او را برمی‌انگیخت. و آزمندی رهبر نسبت به قدرت، او را نزد پیروانش، مستعد پروراندن دلخوشی‌ها و امیدواری‌هایی ساخته بود که هرگز قادر به برآوردنش نبوده است.

در میان تمام شیوه‌هایی که «ضد فرد» با آن در اروپای غربی اعمال

با چنین اوصافی، «ضد فرد» به جای اندیشه از عواطف، به جای عقاید از انگیزه‌ها، در عوض شور و هیجان از درماندگی بهره برد و صرفاً از قدرت خویش آگاهی داشت. از این رو، او نیازمند رهبران بود: در واقع، مفهوم مدرن «رهبری» ملازم «ضد فرد» است و بدون او مفهوم رهبری گنگ و غیرقابل فهم جلوه می‌کند. اجتماع متشکل از افراد، مستلزم حکمران است اما جایگاهی برای «رهبر» ندارد. باید به «ضد فرد» گفته شود که به چه بیندیشد؛ محرک‌های او باید به آرمان‌ها مبدل گردد و این آرمان‌ها به طرح و نقشه‌ها؛ او باید از قدرت خویش مطلع باشد؛ و این موارد جزو وظایف رهبران او به شمار می‌آمد. به واقع، از یک منظر «توده‌ها» را باید از جمله ابداعات رهبران دانست.

شاید این تصوّر پیش آید انقیاد فطری «انسان توده‌ای» خود قادر به ظهور بی‌درنگ رهبرانی درخور بوده است. بدون تردید «انسان توده‌ای» وسیله‌ای به منظور بهره‌برداری به شمار می‌آمد و شکی نیست که این ابزار، جماعت نخبه و برجسته را برمی‌انگیخت. اما در حقیقت، شخصیتی وجود داشت که آماده بود تا این جایگاه را به تصاحب درآورد. آن شخص مورد نیاز، فردی بود تا بتواند بدون درنگ چون مراد و مرشد پیروانش جلوه کند: فردی که قادر باشد با سهولت بیشتری از جانب

دیگران دست به تصمیم‌گیری بزند تا از جانب خودش؛ فردی که مستعد بود تا به امور دیگران بیندیشد زیرا او فاقد درایت لازم بود تا رضایت خاطر خود را در اندیشیدن به خود بیابد. و این‌ها دقیقاً صفات «مانکوی فردی» بود که دستاوردها و شکست‌هایش

یک مجمع منتخب و مبتنی بر حق رأی همگانی افراد بالغ، متشکل از نمایندگان منتخب در کنار ابزار همه‌پرسی قرار گرفته بود که بدیل «انسان توده‌ای» قلمداد می‌شد. این موارد دقیقاً همان چیزی را به او ارزانی می‌داشت که در پیش بود: توهم و خیال باطل، بدون هیچ حق انتخاب واقعی و راستینی: انتخاب بدون متحمل شدن مسئولیت هیچ‌گزینشی





شخصیت «انسان توده‌ای» به گونه‌ای است که منحصرأ با پیشنهاد رهایی از مسئولیت تصمیم‌گیری برای خود تحت تأثیر قرار می‌گیرد. پیشنهاد رهایی: و [چنانچه] هر فردی چنین پیشنهادی را عرضه کند بی هیچ شبهه‌ای می‌تواند خواستار قدرتی نامحدود باشد؛ [زیرا] چنین قدرتی به او ارزانی خواهد شد

فرد» بود.

نفوذ کرده است دو مورد بسیار برجسته وجود دارد. او موجد امر اخلاقی‌ای بوده که بدیلی برای امر اخلاقی رایج در فردیت به شمار می‌آمده؛ و تداعی گر فهم جایگاه شایسته حکومت و شیوه‌های حکمرانی متناسب با شخصیت خود اوست.

البته ظهور امر اخلاقی مختص

هسته و بنیاد این امر اخلاقی، مفهوم شرایط ماهوی وضعیت انسانی بود که به مثابه مصلحت «مشترک» یا «همگانی» نمایانده می‌شد؛ نه اینکه آمیزه‌ای از متعلقات غیر متجانس باشد که شاید افرادی برای مقاصد خود در پی آن بودند بلکه موجودیتی مستقل به شمار می‌آمد. «حب نفس»ی که در امر اخلاقی فردیت به مثابه منبع مشروع فعالیت انسانی پذیرفته می‌شد برای «ضد فرد» رسماً خود شریک بود اما قرار بود بدیلی برای «حب نفس» عرضه گردد، البته نه با حب «دیگران» یا «خیرخواهی» و «نوع‌دوستی» (که مستلزم بازگشت به واژگان فردیت بود) بلکه با بدیلی برای حب به «جامعه».

پیرامون این هسته، منظومه‌ای از باورهای عرفی معقول در گردش بود. از آغاز امر، طرح‌آفرینان این امر اخلاقی، مالکیت خصوصی را مشخصه فردیت می‌دانستند و متعاقباً الغای آن را با شرایط مختص به وضعیت انسانی که متناسب با «انسان توده‌ای» است مرتبط می‌ساختند. و افزون‌تر، جای آن داشت که امر اخلاقی «ضد فرد» اساساً هواخواه تساوی انسان باشد. «انسان توده‌ای» که وجه تمایزش مشابهت او با

به «ضد فرد» یعنی امر اخلاقی‌ای که نه به معنای «آزادی» و «خودتعیین‌گری» که در معنای «برابری و همبستگی» است را سخت بتوان فهمید؛ اما پیش‌تر، نظیر این امر اخلاقی در قرن هفدهم به وضوح قابل رؤیت بوده است. ابهام خاستگاه امر اخلاقی‌ای که متعلق به «ضد فرد» می‌باشد به عنوان بخشی از واقعیت به این دلیل است که واژگان آن در آغاز مربوط به امر اخلاقی ناشی از یک نظم جمعی منسوخ شده بود؛ و کوچک‌ترین تردیدی نمی‌توان داشت که استحکام و اعتبار این واژگان ناشی از قرابت گمراه‌کننده خود در برابر همان امر اخلاقی است. اما در حقیقت، چنین چیزی یک امر اخلاقی تازه قلمداد می‌شد که در تقابل با تفوق فردیت و [همچنین] نیاز به استقرار شرایطی تازه بر حسب وضعیت انسانی پدید آمده و بازتاب‌دهنده آرمان‌های «ضد

تحمیل نموده است. بسیار پیش از قرن نوزدهم، «ضد فردیت» خود را به‌مثابه یکی از رویکردهای شاخص شخصیت اخلاقی اروپای مدرن تثبیت کرده بود. این رویکرد به‌اندازه‌ای مشهود بود که سورل آن را بی‌هیچ ابهام و تردیدی بازشناخت و از سوی نویسندگانی چون نیچه، کی‌یرکگارد و بوکهارت به‌سان شماییلی از بربریت نوین قلمداد گردید. در بدایت امر (در قرن شانزدهم) آن‌هایی که خود را به نمایندگی از «ضد فردیت» به جد و جهد وا می‌داشتند، دریافتند که مکمل او «جامعه» ای است که آرمان‌های او را بازتاب می‌دهد و مستلزم یک «حکومت» پویا به‌شیوه‌ای معین است. حکومت کردن یعنی اعمال قدرت به‌منظور تحمیل و ابقای شرایط ماهوی مختص به وضعیت انسانی که به‌منزله «مصلحت همگانی» تلقی می‌گردد: برای «ضد فرد» فرمان‌پذیری یعنی تصمیمات اتخاذشده‌ای از سوی او که خود قادر به انجامشان نبود. پس «حکومت»، تحت قاعده درآوردن وظیفه بنیادگر و متصدی بود، [آن‌هم] نه به‌منظور برقراری «نظم عمومی» در «مشارکت» افرادی که خواهان تحقق امور مختص به خویش بودند

همونعانش بود و رهایی حاصل‌آمده از شناخت دیگران صرفاً به‌مثابه کپی و رونوشتی از خود او تلقی می‌شد چگونه می‌بایست هرگونه تباین در یک همسانی دقیق و کامل را اثبات نماید؟ همه باید واحدهایی برابر و بی‌نام و نشان در یک «جامعه» باشند. و نسل متعلق به شخصیت این «واحد»، بی‌وقفه مورد کنکاش قرار گیرد. او به‌خودی‌خود به‌منزله یک «انسان»، یک «همراه» و یک «شهروند» شناخته می‌شد اما در موشکافانه‌ترین عارضه‌یابی، به‌واقع در تشخیص پرودونی، او را به‌مثابه یک «مقروض» می‌شناختند: زیرا در این مفهوم آنچه مطرح می‌شد تنها فقدان تمایز میان واحدهای تشکیل‌دهنده «جامعه» نبود (که همه به‌صورت یکسان مقروض تلقی می‌شوند) بلکه به خود مقروض بودند، نه به دیگران که به خود «جامعه»: او در بدو تولد وارد سهم‌الارثی می‌شود که هیچ نقشی در گرد آمدن و انباشته شدنش نداشته و بزرگی سهم لاحق او هر چه که باشد با آنچه از او بهره‌مند است هرگز برابری نمی‌کند: پس ناگزیر او در عسرت از این دنیا رخت بر می‌بندد. امر اخلاقی مرتبط با «ضد فرد» یا همان امر اخلاقی کمون اتحاد،

به‌تدریج در قرن شانزدهم شکل گرفت. طرح‌آفرینان آن عمدتاً رؤیایاف بودند، آگاهی مبهم و ناچیزی نسبت به مقاصد خویش داشتند و [البته] با فقدان مخاطب نیز روبرو بودند. اما در آن هنگام که «ضد فرد» خود را در هیئت «انسان توده‌ای» بازشناخت و قدرتی که به او تفوق کمی را می‌بخشید دریافت، تحوّل سرنوشت‌ساز به‌وقوع پیوست. شناخت آنچه امر اخلاقی «ضد فرد» تلقی می‌شد، در وهله نخست، امر اخلاقی خیلی از مشتاقان نبود اما به بخش بزرگی از یک طبقه پیش‌ساخته در جامعه تعلق داشت (طبقه‌ای که فقیر نبود بلکه از سوی کسانی بنا به مقتضیاتی یا به زور از کسب تجربه فردیت محروم شده بودند) و اینکه باید به نفع این طبقه بر تمام نوع بشر تحمیل می‌شد. که بی‌تردید در آثار مارکس و انگلس پدیدار شد.

آنگاه پیش از پایان قرن نوزدهم، امر اخلاقی «ضد فردگرایی» در پاسخ به آرمان‌های «انسان توده‌ای» فراهم آمد که از بسیاری جهات ساختاری ناستوار و سست داشت: و در قیاس با آنچه هابز، کانت یا هگل از امر اخلاقی فردیت عرضه کردند هیچ‌گاه توفیقی در ارائه یک طرح یا الگو نداشت؛ و هرگز نتوانست از سرفت به مفاهیم نامتعارف فردیت ممانعتی به عمل آورد. با این همه و با قدری مسامحه، تصویر شفافی از «انسان توده‌ای» را به گذشته ارجاع می‌داد که بدین طریق و به‌نحو تام و تمامی او را با خود آشنا ساخت. هرچند که ما التفتاتی به محاسن و عیوب آن نداریم بلکه تنها علاقه‌مندیم آن را به‌مثابه شاهدی بر قدرت و نیرویی قلمداد کنیم که «انسان توده‌ای» به‌واسطه آن در بازه زمانی حدود چهار قرن، خود را بر اروپای مدرن



بلکه در راستای «مصلحت همگانی» یک جامعه. حاکم، داور تضارب آرای افراد نبود بلکه رهبر معنوی و قائد اعظم «جامعه» قلمداد می‌شد. و چنین فهمی از حکومت، از آرمان شهر توماس مور گرفته تا انجمن فایبان، از کامپانلا تا لنین در طول چهار و نیم سده، بدون هیچ وقفه‌ای مورد کنکاش قرار گرفته است. هرچند رهبرانی که «انسان توده‌ای» را به خدمت درآوردند، صرفاً نظریه‌پردازانی نبودند که تمایل داشته باشند شخصیت او را در امر اخلاقی و فهم منصب حکومت قابل درک سازند؛ بلکه مردان واقع‌بینی بودند که قدرت و شیوه‌های مختص به او را برای خود او عیان می‌ساختند که از طریق آن‌ها، نهادهای مرتبط با حکومت دموکراتیک مدرن می‌توانست با آرمان‌هایش متناسب باشد. و اگر ما شیوه حکومتی که با آرمان‌های فردیت ایجاد شده بود «حکومت پارلمانی» بنامیم می‌توانیم تغییر آن را ذیل تأثیرپذیری‌اش از «انسان توده‌ای»، «حکومت مردمی» نام نهمیم. هرچند فهم این نکته مهم است که این‌ها دو شیوه حکومتی به‌غایت متفاوتی هستند.

حقوق فردیت اسقاط می‌نمود (که به اندازه هر فرد دیگری در دسترس او قرار داشت) شرایط او نبود بلکه شخصیت «ضد فردیت» او بود. حقوق منقسم او لزوماً از آن گونه نبود که «انسان توده‌ای» نتواند از آن بهره بگیرد. و بدین سان، در نهایت امر آشکار شد: آنچه او در پی مطالبه‌اش بود یکسره حقوقی از قسمی متفاوت محسوب می‌شد که مستلزم الغای حقوق مختص به فردیت می‌باشد. او می‌بایست دارای حق برخورداری از شرایط واقعی متأثر از وضعیت انسانی می‌بود که در آن حق انتخاب او مورد پرسش قرار نگیرد. او هیچ بهره‌ای از حق تحقق بخشیدن به سعادت نداشت که ممکن بود مسئولیتی را متوجه او سازد؛ او به حق «بهره‌مندی از سعادت» نیاز داشت. و با تدقیق و واکاوی شخصیت خود، این حق توأم با اطمینان خاطر را شناسایی کرد - اما باز هم نه اطمینان‌خاطری که در تباین با دخل و تصرف دلخواهانه او در برآورده ساختن ترجیحاتش باشد بلکه اطمینان‌خاطری که در تقابل با حق تصمیم‌گیری برای خود و در تضاد با نوع مواجهه‌اش در قبال فرزند و فرود زندگی مطابق با امکانات خویش باشد. مخلص کلام اینکه حقی که او مطالبه می‌کرد، حقی مختص به شخصیت او بود، حق زیستن در تحت‌الحمایگی جامعه‌ای که او را از مسئولیت «تعیین سرنوشت برای خویش» رها می‌ساخت.

اما به نظر می‌رسید که این شرایط مختص به وضعیت انسانی امکان‌پذیر نباشد. مگر اینکه به نحوی یکسان بر همگان تحمیل می‌شد. تا زمانی که «دیگران» مجاز بودند برای خود تصمیم بگیرند، نه تنها تشویش او از باب عدم توانایی‌اش در تصمیم‌گیری برای خویش در متهم ساختن او به بی‌کفایتی و تهدید اطمینان‌خاطر عاطفی برقرار می‌ماند که پشتیبانی جامعه‌ای که او آن را به‌مثابه مکمل خویش می‌شناخت، خود دچار فروپاشی شده بود. اطمینان‌خاطر موردنیاز او مستلزم برابری واقعی در شرایطی بود که به همگان تحمیل می‌شد. شرایطی که او در پی‌اش بود وضعیتی را در بر می‌گرفت که او در دیگران تنها با کپی و رونوشتی از خود مواجه می‌شد: هرآنچه او بود، همگان می‌بایست همان می‌شدند.

او ادعا می‌کرد این وضعیت به‌مثابه یک «حق» است و در نتیجه به‌دنبال حکومتی بود تا این حق را به او ارزانی دارد و به‌طور طبیعی قدرت لازم را در اعمال‌الگوی واقعی از عملکردی را داشته باشد که به‌نام «مصلحت همگانی» بر تمامی فعالیت‌ها تحمیل گردد. «حکومت مردمی» در معنای دقیق کلمه «تغییر حکومت پارلمانی» است که به‌منظور تحقق چنین هدفی طرح‌ریزی شده است. و چنان که این قرائت صحیح باشد «حکومت مردمی» جز در حقوق مختص به



فرد نوظهور در قرن شانزدهم در پی حقوق تازه‌ای بود و با آغاز سده نوزدهم این حقوق منحصر به شخصیت او، در انگلستان و سایر کشورها تا حد زیادی تثبیت شد. «ضد فرد» این حقوق را مورد مذاقه قرار می‌داد و مجاب شد که شرایط او (خاصه فقر او) تا به این هنگام مانع از تسهیم این حقوق شده بود. بنابراین، حقوق تازه‌ای که از جانب او مطالبه شد، در وهله نخست، به‌منزله ابزاری تلقی می‌شد که با آن می‌توانست در حقوق تحصیل شده و فراهم‌آمده افرادی سهیم شود که به‌گمان او در زمره هم‌نوعان برخوردار از جایگاهی مطلوب‌تر بودند. اما این گمان، پندار باطلی بیش نبود؛ زیرا در وهله نخست، او به‌راستی صاحب این حقوق بود. و در درجه دوم، بدین دلیل بود که او هیچ بهره‌ای از آن حقوق نداشت. چرا که «انسان توده‌ای» تمایلی نداشت تا به فرد بدل شود و عزم و اراده رهبران او بر آن تعلق نگرفته بود تا او را به چنین مسیری ترغیب نمایند. به‌واقع، آنچه او را از بهره‌مندی از



چنین به نظر می‌آید که احزاب بزرگ سیاسی جهان مدرن، نه از افراد که از «ضد افراد» تشکل یافته‌اند و هم نمایندگان منتخب و نیز همه‌پرسی، ابزاری برای شانه خالی کردن از ضرورت حق انتخاب‌اند. «توکیل» از آغاز یک توهم بود. چنان که مشاهده کردیم «انسان توده‌ای» مخلوق انگیزه‌هاست نه امیال و آرزوها. او مطلقاً نمی‌تواند دستورالعمل‌هایی را برای نمایندگان خود صورت‌بندی نموده تا از آن تبعیت کنند. آنچه با رویکرد «حکومت مردمی» آنگاه که خود را تحمیل نموده به وقوع پیوسته از این قرار است: نماینده احتمالی، توکیل خود را صورت‌بندی کرده و سپس با ترفند آشنای کلام‌بطنی آن را در دهان رأی‌دهندگان می‌گذارد: در نتیجه یک نماینده منتخب یک فرد نیست و به‌عنوان یک «رهبر» طرفداران خود را تسلی می‌بخشد که آن‌ها نیازمند این انتخاب برای خاطر خود هستند. و به همین گونه، همه‌پرسی شیوه‌ای نیست که با آن «انسان توده‌ای» انتخاب‌های خویش را بر حاکمانش تحمیل نماید: رویه‌ای است منحصر به تأسیس حکومت با اختیاراتی نامحدود تا از جانب خود دست به تصمیم‌گیری بزند. در همه‌پرسی، «انسان توده‌ای» به رهایی بی‌چون و چرا از مسئولیت فردی دست یافت: زیرا با قطعیت تمام به او اعلام کردند که کدام را انتخاب نماید.

در نتیجه، در مواردی که ذکر شد و سایر ابزارهای قانونی و رویه و مناسبات کمتر رسمی رفتار سیاسی، هنر تازه‌ای در سیاست ابداع شد: هنر و نه «حکومت» (به‌عبارت دیگر، جستجوی عملی‌ترین مصالحات در تضارب آرای افراد) و نه حتی حفظ حمایت اکثریت افراد در یک «مجمع پارلمانی» بلکه آگاهی از اینکه کدام پیشنهاد بیشترین آرا را جمع خواهد کرد تا آن را طوری جلوه دهد که گویی آرای مردم است؛ مختصر و مفید اینکه این هنر «رهبر» در اصطلاح مدرن است. افزون بر این، از پیش آشکار است که کدام پیشنهاد بیشترین آرا را به خود اختصاص می‌دهد: شخصیت «انسان توده‌ای» به‌گونه‌ای است که منحصرأ بر پیشنهاد رهایی از مسئولیت تصمیم‌گیری برای خود تحت تأثیر قرار می‌گیرد. پیشنهاد رهایی: و [چنانچه] هر فردی چنین پیشنهادی را عرضه کند بی‌هیچ شبهه‌ای می‌تواند خواستار قدرتی نامحدود باشد؛ [زیرا] چنین قدرتی به او ارزانی خواهد شد.

«انسان توده‌ای» تا جایی که من او را شناختم با شخصیت خود تبیین می‌گردد نه با شمار نفوسش. او با فردیت بسیار ناچیز خود متمایز گشته و هنگامی که با یک تجربه پرفدرت از فردیت مواجه می‌شود از «ضد فردیت» روی بر می‌تابد و بر علیه او طغیان می‌کند. او برای خود، اخلاق مختص به خود، فهمی درخور پیرامون منصب حکومت و تغییرات متناسب با «حکومت پارلمانی» را پدید آورده است. او

«ضد فرد»، چیز بیشتری از «حکومت پارلمانی» تعیین نکرده که در حقوق مختص به فردیت ذکر شده باشد: این حقوق، مکمل یکدیگر نیستند بلکه به‌طور مستقیم در تضاد با یکدیگرند. با این همه، آنچه را من «حکومت مردمی» نامیده‌ام شیوه‌ای معین از حکومت نیست که برقرار و اعمال گردد: این حکومت در رویکرد خود تغییرات معینی را بر «حکومت پارلمانی» تحمیل کرده تا با شیوه‌ای متناسب آن را به آرمان‌های «انسان توده‌ای» مبدل سازد.

چنین رویکردی خود را در اقدامات مشخص و با عادات و رویه‌های کم و بیش نامشخص و شیوه‌های مرتبط با حکومت نمایانده است. نخستین ابتکار عمل حائز اهمیت، برپایی حق رأی بود. قدرت «انسان توده‌ای» در شمار نفوس آن نهفته بود و این قدرت قادر بود با کمک اخذ رأی، فشار مضاعفی را بر حکومت وارد سازد. در ثانی، تغییری در شخصیت نماینده پارلمان لازم بود: او نمی‌بایست یک فرد باشد بلکه می‌بایست یک نماینده باشد تا رسالت تحمیل شرایط ماهوی مختص به وضعیت انسانی را که مورد نیاز «انسان توده‌ای» بود، برعهده گیرد. «پارلمان» باید به «اتاق کار» تبدیل می‌شد نه مجلس مباحثه.

هیچ‌یک از این تغییرات به‌طور علنی در «حکومت پارلمانی» تصریح نشده است: هر دو، تا جایی تحقق یافته‌اند که متضمن تجمیعی از یک شخصیت واحد باشند. تأثیر آنی آن‌ها بر دو قسم بوده است: نخست، تأیید اقتدار وابسته به شمار نفوس (اقتدار مغایر با عملکرد «حکومت پارلمانی») و دوم، اعطای قدرت روزافزون به حکومت‌ها.

اما اثبات شد نهادهای مرتبط با «حکومت پارلمانی» تنها واجد صلاحیت محدودی برای تبدیل به نهادهایی هستند که متناسب با به خدمت گرفتن آرمان‌های «انسان توده‌ای» می‌باشند. و به نظر می‌رسد هیئتی از نمایندگان منتخب در برابر یک تمهید بی‌اندازه بجا و درست، آسیب‌پذیر باشند: همه‌پرسی. درست به همان نحوی که چنین تمهیدی در شخصیت «انسان توده‌ای» نهفته بود تا شاهد این باشد که هر فرد در جایگاه «مقام دولتی» عامل «مصلحت همگانی» است و نمایندگان را نه به‌منزله افراد بلکه در قالب نمایندگان منتخب می‌بیند تا در یابد هر رأی‌دهنده به‌منزله مشارکت‌کننده مستقیم در امر حکومت‌داری تلقی می‌گردد: و این ابزار همه‌پرسی بود. یک مجمع منتخب و مبتنی بر حق رأی همگانی افراد بالغ، متشکل از نمایندگان منتخب در کنار ابزار همه‌پرسی قرار گرفته بود که بدیل «انسان توده‌ای» قلمداد می‌شد. این موارد دقیقاً همان چیزی را به او ارزانی می‌داشت که در پی‌اش بود: توهم و خیال باطل، بدون هیچ حق انتخاب واقعی و راستینی: انتخاب بدون متحمل شدن مسئولیت هیچ‌گزینشی. به همین دلیل، برخلاف حق رأی همگانی،

ادعا می‌شود و اعتقاد عموم چنین است که رویداد به‌غایت مهمی که در تاریخ اروپای مدرن حادث شد «ملحق شدن توده‌ها به منظور تکمیل قدرت اجتماعی» است. اما اینکه چنین رویدادی حادث نشده هنگامی قابل درک می‌گردد که در نظر آوریم چه چیزی آن را ایجاب کرده است

«انسان توده‌ای» صرفاً فردی است که این میل درونی بر او سیطره دارد.

۴

از میان نتایجی که از مطالعه این ایستار حاصل می‌آید بااهمیت‌ترین آن، رهایی از مزورانه‌ترین توهمات سیاسی حال حاضر ماست. ادعا می‌شود و اعتقاد عموم چنین است که رویداد به‌غایت مهمی که در تاریخ اروپای مدرن حادث شد «ملحق شدن توده‌ها به‌منظور تکمیل قدرت اجتماعی» است. اما اینکه چنین رویدادی حادث نشده هنگامی قابل درک می‌گردد که در نظر آوریم چه چیزی آن را ایجاب کرده است. اگر صحت داشته باشد (چنان که من ادعا کرده‌ام) که اروپای مدرن از دو امر اخلاقی متضاد برخوردار است (امر اخلاقی فردیت و ضد فردیت):

لزوماً نه «فقیر» است و نه به «اغنیاء» رشک می‌برد: ضرورتاً «عاری از سواد» نیست، غالباً عضوی از به اصطلاح روشنفکران است: او متعلق به طبقه‌ای است که عیناً با سایر طبقات متناظر نمی‌باشد. در وهله نخست، با نابسندگی اخلاقی و نه عقلانی متمایز می‌گردد. خواستار «رهایی» است: و در نهایت، تنها با رهایی از مسئولیت تصمیم‌گیری برای خود به رضامندی و خشنودی خواهد رسید. او خطرناک است نه به دلیل عقاید و خواسته‌هایش چرا که هیچ ندارد: بلکه به دلیل انقیاد و فرمانبرداری‌اش. رویکرد او چنین است که به حکومت قدرت و اقتداری اعطا کند که پیش از این هرگز از آن بهره‌مند نبوده است: او مطلقاً قادر به تفکیک «حکمران» از «رهبر» نیست. به اختصار، تمایل به «ضد فرد» بودن، گرایشی است که هر فرد اروپایی در تمثالی آن است:





پس از دو فهم متغایر نسبت به منصب حکومت و دو تفسیر متناظر از نهادهای موجود حکومت بهره‌مند می‌باشد. بنابراین، «انسان توده‌ای» برای خویش جایگاهی بلامنازع را در حاکمیت تصاحب نموده که تا اندازه‌ای حاکی از بازدارندگی کامل همان جایگاه است. در هر قرائتی باید قدرتمندترین رویکردهای اخلاقی و سیاسی و دوام ضعیف‌ترین آن‌ها را در نظر گرفت. جهانی که در آن «انسان توده‌ای» قدرت کامل اجتماعی را اعمال می‌نماید جهانی است که در آن امر حکومت‌داری صرفاً به‌مثابه‌ی تحمیل تنها شرایط ماهوی مختص به وضعیت انسانی فهم می‌شود، جهانی که در آن «حکومت مردمی» یکسره جایگزین «حکومت پارلمانی» شده و «حقوق مدنی فردیت» با حقوق «اجتماعی» ضد فرد بی‌اثر و منسوخ گشته است و هیچ گواهی و دالی بر زیست ما در چنین جهانی وجود ندارد. به‌یقین، «انسان توده‌ای» ظهور کرده و ظهور خود را در امر اخلاقی مختص به خود و فهم خاص خود از منصب حکومت به نمایش گذاشته است. او در جستجوی تبدیل این جهان به کپی و رونوشتی از خود بود و در این امر چندان هم ناموفق نبوده است. او در پی برخورداری از چیزی بود که نمی‌توانست آن را برای خویش خلق نماید و هر آنچه را که از تسخیر و تصاحبش بازماند بدون تغییر باقی گذاشت. با این همه، کماکان او آشکارا یک شخصیت فرعی بود، نمودی بود از تنزه‌طلبی از فردیت، فرومانده، طفیلی و به‌هنگام ضدیت با فردیت قادر به بقای موجودیت خویش. تنها در شرایطی به‌غایت مطلوب و سپس صرفاً با افتراق خویش از نفوذ غیرخودی‌ها، رهبرانش قادر به سرکوب میل سیری‌ناپذیرش در پشت سر انداختن ندای فردیت در او بودند. او تنها در جایی خود را مصرانه تحمیل نموده است که آثار امر اخلاقی برآمده از پیوندهای جمعی، بر جای مانده بودند تا انگیزه‌های اخلاقی و سیاسی او را پذیرفتنی سازند. در جای دیگر، تغییراتی را که او در شیوه‌های سیاسی و باورهای اخلاقی موجب شده پدیده شده اما این تصوّر که آن‌ها متأثر از امر اخلاقی برآمده از فردیت و «حکومت پارلمانی» بوده‌اند، هیچ مبنایی ندارد. او به‌اندازه‌ای کم و ناچیز به خویش مهر می‌ورزد که یارای این را ندارد تا به‌گونه‌ای مؤثر، تنها قدرت موجود خود را یعنی تفوق عددی‌اش را در اختیار گیرد؛ او فاقد اشتیاق به‌جای عقل است. گذشته‌ای داشته که در آن به او آموخته‌اند خود و بیزاری‌ها و ضدیت‌هایش را تحسین کند: زمان حالی دارد که در آن اغلب آماج خوارداشت و تحقیر غیرمکتوم رهبرانش است؛ اما آینده‌ی قهرمانانه‌ای که او را پیش‌بینی می‌کند با شخصیت خود او مغایرت دارد. او قهرمان نیست.

از دیگر سو، چنان که ما جهان را آنچنان که در می‌یابیم قضاوت کنیم (که البته، ظهور «انسان توده‌ای» را نیز شامل می‌شود) این رویداد به‌غایت مهم و جریان‌ساز در تاریخ اروپای مدرن، ظهور فرد انسانی را در مفهوم مدرنش باقی می‌گذارد. جستجوی فردیت، رویکرد اخلاقی را، فهم منصب حکومت و شیوه‌های حکمرانی، کثرت عمل و عقیده و مفهوم «سعادت» را تداعی می‌کند که تمدن اروپایی را به‌نحو غیرقابل انکاری با حضور خود متأثر ساخته است. هجده‌بی‌امان «انسان توده‌ای»، اعتبار اخلاقی فردیت را به لرزه انداخته اما آن را ساقط نکرده است؛ حتی «ضد فرد» که رهایی‌اش در گرو گریختن و خلاصی جستن نهفته است قادر به گریز از آن نیست. تمنای «انسان توده‌ای» برخورداری از پیامدهای فردیت است که امیال و ویرانگر آن‌ها را دگرگون ساخته است. و ضدیت «انسان توده‌ای» نسبت به «سعادت» و «خودتعیین‌گری» به‌سهولت در حس ترحم به خویش و خودسرزنش‌گری فرو می‌ریزد. از همه مهم‌تر، فرد کماکان به‌مثابه‌ی جوهر اصلی به نظر می‌آید و «ضد فرد» صرفاً به‌منزله‌ی سایه.

پی‌نوشت‌ها

- 1- individual manqué: فردی است که نتوانسته انتظارات یا جاه‌طلبی خاصی را برآورده سازد. معمولاً در ترکیب با یک حرفه استفاده می‌شود: مثل یک کارمند دولتی حرفه‌ای با مهارت سیاسی که هرگز نتوانسته به مقام سیاسی برسد و ممکن است به‌عنوان «مانکو سیاست‌مدار» توصیف شود. همچنین می‌توان از آن نسبت به یک الگوی خاص استفاده کرد. از یک باز یگر درجه دو می‌توان به‌عنوان «مانکو مارلون براندو» یاد کرد.
- 2- Venteriloquism: از جمله هنرهای نمایشی است که در آن شخصی با لب‌های بسته سخن می‌گوید و شنونده در این توهم به سر می‌برد که صدا از خود شخص یا محلی نزدیک به او بیرون می‌آید.





درباب محافظه کار بودن

مایکل اوکشات
مترجم: پارت سرافراز

آن گونه که در انسان معاصر ظهور می‌یابد بازنمایی کنم به‌جای آنکه آن را در ایده «اصول‌گرایی» جاگذاری نمایم.

تشخیص ویژگی‌های عمومی این رویکرد سخت نیست. اگرچه آن‌ها اغلب اشتباه گرفته شده‌اند. این ویژگی‌ها، اغلب بر میل به لذت بردن از آنچه قابل دسترسی و ممکن است، متمرکزند تا آرزوها و ایدئال‌ها یا جستجوی چیزهایی دیگر. که باعث می‌شود از زمان حال لذت بیشتری کسب کنند فارغ از اینکه در گذشته، چه گذشته و در آینده چه خواهد آمد. این سبب می‌شود تا برای آنچه اینک در دسترس است به‌عنوان هدیه یا میراثی از گذشته، قدردانی بیشتری به وجود آید، بدون آنکه موجب بت ساختن از گذشتگان و رفتگان شود. آنچه ارزشمند است « اکنون » است. نه به دلیل آنکه با دورانی باستانی مرتبط است و نه به دلیل آنکه از

هر جایگزینی، قابل‌تحسین‌تر است، بلکه به دلیل نزدیکی و هم‌خانواده بودن با آن: چندان که گوتته در فاوست می‌گوید: ... با من بمان. زیرا من به تو متصل‌ام.

اما اگر زمانه اکنون، زمانه‌ای بی‌حاصل و عاری از ارزش باشد و چیزی برای استفاده و یا محظوظ

این باور مقبول که می‌گوید بازشناسی تفاسیر عیان از «پابندی به اصول»، با آن چیزی که به‌عنوان رفتار محافظه‌کارانه شناخته می‌شود، غیرممکن است یا تلاش برای این بازشناسی بیهوده است، باوری نیست که مورد تأیید من باشد. البته ممکن است درست باشد که رفتار محافظه‌کارانه، به‌آسانی در اصطلاح «ایده عمومی»، قابل تشخیص و توضیح نیست. و این باعث شده یک بی‌میلی مشخص، برای به عهده گرفتن چنین شرح و توضیحی، وجود داشته باشد. اما نباید تصور کرد که رفتار محافظه‌کارانه، استحقاق کمتری برای شرح و توضیح، نسبت به بقیه تفاسیری دارد که در این حوزه واجد ارزش هستند. با این‌همه، این دقیقاً حوزه‌ای نیست که بنا دارم اینجا درباره آن صحبت کنم. مبنای کلام من نه یک دکترین یا مرام‌نامه بلکه یک رویکرد است.

محافظه‌کار بودن به معنی گرایش به رفتار و اندیشه مشخص داشتن است. یعنی ارجحیت دادن به نوع خاصی از رفتار و شرایط، در وضعیت انسانی‌ای است که در آنجا ضرورت دارد بین شرایط مختلف، انتخابی واضح و قطعی داشته باشیم. و طرح من این است که این رویکرد را

محافظه‌کار بودن به معنی گرایش به رفتار و اندیشه مشخص داشتن است. یعنی ارجحیت دادن به نوع خاصی از رفتار و شرایط، در وضعیت انسانی‌ای است که در آنجا ضرورت دارد بین شرایط مختلف، انتخابی واضح و قطعی داشته باشیم. و طرح من این است که این رویکرد را آن‌گونه که در انسان معاصر ظهور می‌یابد بازنمایی کنم به‌جای آنکه آن را در ایده «اصول‌گرایی» جاگذاری نمایم





شدن نداشته باشد، این تمایل به ماندن در زمان حال ضعیف خواهد بود یا به کلی ناپدید خواهد شد. همچنین اگر زمان امروز وضعیتی ناپایدار داشته باشد، خود را در میل به کاوش در گذشته بروز خواهد داد و به جستجوی جای پایی محکم در گذشته بر خواهد آمد. اما وقتی چیزهای ارزشمندی برای لذت بردن وجود داشته باشد، زمانه حال تشخص بیشتری خواهد یافت و این تشخص زمانی قوی تر خواهد شد که خطر از دست دادن آن بیشتر شود. در بیانی کوتاه، این به سرنوشت مردی ماننده است که برای از دست دادن چیزی هراسان است که بیش از همه مراقب آن بوده است. مردی که نه آن قدر قدرتمند است که چنین ارزش‌هایی را به فراوانی در اختیار داشته باشد و نه آن قدر قدرتمند که اجازه دهد این سرمایه به راحتی از کف برود. چنین وضعیتی اغلب برای افراد مسن بیش از جوانان رخ می‌دهد. نه به خاطر حساسیت آن‌ها در حفظ منابع بلکه به خاطر آگاهی کامل‌تری است که نسبت به محدود بودن چنین منابعی دارند. در برخی از مردم این حساسیت ضعیف است. نه فقط به این دلیل که از منابع سرشار زمانه حال غافل‌اند، بلکه به این دلیل که آن‌ها زیستن در زمانه خودشان را زیستنی بی‌موقع و نابهنگام تلقی می‌کنند.

پس محافظه کار بودن یعنی ترجیح دادن شناخته شده‌ها به ناشناخته‌ها، ترجیح دادن آزموده شده‌ها به ناآزموده‌ها، ترجیح واقعیت بر خیال، ترجیح حقیقت بر امکان، محدودیت بر لجام گسیختگی، ترجیح نزدیکی بر فاصله، ترجیح مکفی بودن بر فراوانی بیش از حد، ترجیح راحتی

بر عالی گرای، ترجیح شادکامی در همین زمان به جای سعادت جاودانی آرمان شهری. وفاداری و روابط آشنا به اغواگری دلبستن‌های سودآور ترجیح داده می‌شود. در محافظه کاری، حفظ داشته‌ها و لذت بردن از آن‌ها بر بیشتر داشتن و بزرگ شدن، ارجحیت دارد. غم از دست دادن داشته‌ها، سنگین تر از هیجان دستاوردهای تازه یا وعده آن‌ها خواهد بود. هم سطح بودن با سرنوشت، زیستن در حد توانایی‌های خود، قانع بودن به درخواست رشد بیشتر در محدوده خود و توانایی‌های خود. این ارجحیت‌ها برای بعضی یک انتخاب است. در بعضی دیگر این حالت به صورت خودبه‌خودی و پیوسته یا ناپیوسته در امیال یا بیزاری‌های آن‌ها پدیدار می‌شود و سپس انتخاب می‌شود تا پروانده گردد. اینک همه این‌ها در زاویه‌ای مشخص نسبت به امر تغییر و نوآوری

تغییرات همان شرایطی هستند که ما خود را با آن تطبیق می‌دهیم و تمایل به محافظه‌کاری، هم مظهر دشواری‌های ما در انجام این تغییرات و هم زمان پناهگاه ما در هنگام تلاش برای انجام آن‌هاست

نمایان می‌گردد. تغییر یعنی دگرگونی‌هایی که باید از سر بگذرانیم و نوآوری‌هایی که باید طراحی و اجرا نماییم.

تغییرات همان شرایطی هستند که ما خود را با آن تطبیق می‌دهیم و تمایل به محافظه‌کاری، هم مظهر دشواری‌های ما در انجام این تغییرات و هم زمان پناهگاه ما در هنگام تلاش برای انجام آن‌هاست.

تنها کسانی تحت تأثیر تغییرات قرار نمی‌گیرند که نسبت به همه چیز بی‌توجه‌اند. کسانی که نسبت به داشته‌های خود ناآگاه و نسبت به شرایط خود بی‌تفاوت‌اند. این کسان توسط دیگرانی مورد استقبال قرار می‌گیرند که به نوبه خود به هیچ چیز احترام نمی‌گذارند، کسانی که دل‌بستگی‌های ناپایدار دارند و با مفهوم عشق و محبت بیگانه‌اند. گرایش محافظه کارانه موجب هیچ‌یک از شرایط زیر نمی‌شود: یکی اینکه لذت بردن از زمان حال و امکانات در دسترس به بهای بی‌خردی و جهل و ادامه‌ها و علایق آن‌ها تمام شود. به همین دلیل، از تغییراتی که محرومیت و ناکامی، نخستین جلوه آن است، بیزار است. طوفانی که جنازه‌ها را جارو می‌کند و چشم‌اندازی زیبا را مخدوش می‌کند، مرگ دوستان، به خواب رفتن مفهوم دوستی، از بین رفتن آداب و رسوم رفتاری،

برابر آن‌ها به کار می‌گیرد. از سوی دیگر، ایده نوآوری حامل بهبودی و پیشرفت است. اما انسان محافظه‌کار یک نوآور سخت‌کوش نیست. در درجه اول، او مایل نیست فکر کند که فقط تغییرات بزرگ عامل اتفاقات تازه خواهند بود و بنابراین نگران نبودن نوآوری نیست. و اضافه آنکه، او آگاه است که تمام ابتکارها لزوماً به معنای بهبود و پیشرفت نیستند. او می‌اندیشد که نوآوری بدون بهبود، حماقتی عمدی یا سهوی است. در کنار این‌ها حتی زمانی که یک نوآوری خود را به‌عنوان یک پیشرفت متقاعدکننده جلوه می‌دهد، قبل از پذیرش آن بار دیگر در ادعای آن‌ها بازنگری می‌کند.

از منظر او، از آنجا که هر پیشرفتی مستلزم تغییر است، اختلال ناشی از آن تغییر همیشه باید در تقابل با منافع مورد انتظار سنجیده شود (هزینه فایده). اما زمانی که او در این مورد قانع شد، باز ملاحظات دیگری وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد. نوآوری همیشه یک کار مبهم است، که در آن سود و زیان آن قدر در هم تنیده شده است که پیش‌بینی نتیجه نهایی بسیار دشوار است: چیزی به نام پیشرفت تمام‌عیار وجود ندارد. زیرا نوآوری هم‌زمان با ایجاد بهبود، شرایط پیچیده دیگری نیز به وجود می‌آورد که بهبود اوضاع، فقط یکی از آن‌هاست. تغییر نهایی بسیار گسترده‌تر از طرح اولیه آن است. پس هرگاه تغییری صورت می‌گیرد سود و زیان آن بسیار بیش از پیش‌بینی اولیه لحاظ می‌شود و اینکه این سود و ضرر به‌صورت یکسان در میان افراد تقسیم نخواهد شد. هم این احتمال وجود دارد که سود حاصل، بسیار بیش از حد انتظار باشد و هم این خطر موجود است که زیانباری تغییرات بعدی، مکافات این سود فعلی باشد.

انسان محافظه‌کار اما از همه این نکات نتیجه مناسبی می‌گیرد، اول اینکه هر ابتکاری مستلزم تعیین زیان مشخص و سود احتمالی است. بنابراین، از فرد مبتکر انتظار می‌رود مسئولیت اثبات سودمندی تغییرات پیشنهادی را بر عهده گیرد. ثانیاً، انسان محافظه‌کار معتقد است که هر چه یک نوآوری بیشتر به رشد شباهت داشته باشد (یعنی به‌جای یک موقعیت‌تحمیلی دارای ساختاری نهادینه باشد)، احتمال این کمتر خواهد بود که منجر به ضرر زیان فراوان شود. سوم، او فکر می‌کند که ابتکارات قرار است پاسخی برای مشکلات مشخصی باشند که برای رفع بعضی ناهماهنگی‌ها طراحی شده‌اند. از نظر او این نوآوری‌ها بر دیدگاه بهبود شرایط عمومی انسان استوار است و بسیار مطلوب‌تر از نوآوری‌های کمال‌گرایانه است. در نتیجه، نوآوری‌های کوچک و محدود را به ابتکارات بزرگ و نامشخص ترجیح می‌دهد. چهارمین نکته این است که یک محافظه‌کار طرفدار حرکت آهسته به‌جای حرکت سریع است و برای مشاهده پیامدهای موجود و در انجام تنظیمات مناسب مکث می‌کند. و در نهایت، او معتقد است که موقعیت امر مهمی است. و با توجه به موارد دیگر، او مساعدترین موقعیت برای نوآوری را زمانی می‌داند که محدوده پیش‌بینی شده تغییرات بسیار نزدیک به آنچه محاسبه شده، باشد و بشود و احتمال تخریب توسط پیامدهای نامطلوب

بازنشستگی دلفک محبوب در صفحات دوم تا سیزدهم، تبعیدهای ناخواسته، اقبال واژگون‌شده، از دست دادن توانایی‌هایی که موجب لذت می‌شوند و جایگزینی آن‌ها با دیگر چیزها - این‌ها تغییراتی بدون امکان جبران هستند، که انسان محافظه‌کار ناگزیر از آن‌ها پشیمان می‌شود. اما چرا برای او سخت است که با این شرایط تطبیق بیابد. او نه به این خاطر که چیزی که از دست داده است ماهیتاً بهتر از هر جایگزینی است و نه به این دلیل که نمی‌تواند از چیزی که جایگزین می‌شود به‌صورت اصولی لذت ببرد، بلکه به این دلیل که چیزی که او می‌توانست داشته باشد و از دست داده چیزی بود اصیل که موجب لذتی واقعی می‌شد و او آموخته بود که چگونه از آن محظوظ شود و چیزی که اینک جایگزین می‌شود با او هیچ وابستگی و دل‌بستگی ریشه‌داری ندارد.

در نتیجه برای او تغییرات کوچک و آهسته، قابل‌تحمّل‌تر از تغییرات بزرگ و ناگهانی خواهد بود. او ارزش زیادی برای هرگونه «تداوم» قابل‌رؤیت قائل است. بعضی از تغییرات مشکل‌زایی ایجاد نخواهند کرد. اما این نه به معنای پیشرفت بلکه به این معناست که آن تغییرات به راحتی می‌توانند در زمینه خود جذب و همسان شوند. همچنان که فصل‌ها در دوران اوج خود شروع به تغییر می‌کنند یا کودکان که تغییرات رشدی‌شان متداوم و بدون جهش ناگهانی است. در نهایت انسان محافظه‌کار با تغییراتی که توقعاتش را خدشه‌دار نمی‌کند راحت‌تر کنار می‌آید تا تخریب چیزهایی که بالذات قابلیت تخریب شدن نداشته‌اند. در کنار همه این نکات، محافظه‌کار بودن صرفاً به معنای مخالفت با تغییر نیست (که ممکن است یک امر خاص باشد). بلکه شیوه‌ای برای سازگاری با تغییرات یا همان عملکردی است که برا انسان تحمیل شده است. زیرا تغییر تهدیدی برای هویت است و هر تغییر نشانه‌ای برای نابودی یک هویت است. اما هویت انسان یا جامعه نیز چیزی جز بازگویی بی‌وقفه مواردی نیست که هر کدام در پایداری شرایط به نسبت نزدیکی‌شان مؤثرند. این دژ جنگی‌ای نیست که ما با خیال راحت در آن بازنشسته شویم و تنها وسیله‌ای که برای دفاع از آن یعنی از خودمان داریم، میدان باز تجربه‌های ماست. باید وزن خود را روی پایایی که مستحکم‌تر است بیندازیم و به هر چیز آشنایی بچسبیم که ممکن نیست به تهدید بدل شود. به این ترتیب، چیزهای جدید را حتی بی‌آنکه برای خودمان قابل تشخیص باشد جذب می‌کنیم. افراد قبیله ماسایی وقتی به اجبار به منطقه زندگی جدید خود در کنیا منتقل شدند، اسامی تپه‌ها و رودخانه‌های سرزمین قدیمی را با خود بردند و بر سرزمین جدید نهادند. این ترفند خوبی در محافظه‌کاری است که باعث می‌شود وقتی فرد یا گروهی از مردم مجبور به تغییرات می‌شوند، از هراس منقرض شدن، سرافکنده نباشند.

پس، تغییرات باید تحمّل شوند. و انسانی با سرشت محافظه‌کار (یعنی فردی که به شدت تمایل به حفظ هویت خود دارد) نمی‌تواند نسبت به آن‌ها بی‌تفاوت باشد. در اصل، قضاوت او درباره آن‌ها بر اساس زحمتی است که ایجاد می‌کنند و همچون دیگران او هم راه‌حل‌های خود را در





و مدیریت نشده را هم، به کمترین حد ممکن رساند. بنابراین تمایل به محافظه کاری، گرم و مثبت و با احترام به لذت جویی است. و نسبت به تغییرات موضعی سرد و انتقادی دارد. این دو گرایش (مثبت اندیشی در عین منتقد بودن)، حامی یکدیگر و روشنی بخش یکدیگرند.

سرسخت یک محافظه کار ایجاب می کند که نگذارد چیزهای «خوب» شناخته شده به محاصره چیزهای «بهتر» اما کمتر شناخته شده در بیاید. او عاشق خطر پذیری و سختی ها نیست. او ماجراجو هم نیست. او هیچ انگیزه‌ای برای دریانوردی در دریاها یا ناشناخته ندارد. برای او هیچ جادویی در سرگردانی و گم گشتگی و کشتی شکسته شدن، وجود ندارد. اگر هم مجبور شد به درون ناشناخته‌ها براند، بر این مرام نیک خواهد بود که در هر اینچ از این حرکت، پیشتان خواهد بود. آن چیزی که دیگران به ترسیدن معنا می کنند نزد او به عنوان احتیاط عقلانی شناخته می شود. او با احتیاط است و خود را به صورت متناوب و نه یکسره در موقعیت موافق یا مخالف قرار می دهد. نگاه او به موقعیت بر اساس میزان تخریب و ویژگی های دنیایش، متفاوت خواهد بود.

عموماً بر این عقیده اند که گرایش به محافظه کاری ریشه‌ای عمیق در طبیعت انسانی دارد. تغییر امر خسته کننده‌ای است و نوآوری نیاز به کوشش دارد و انسان نیز بیشتر استعداد تنبلی دارد تا سرحال و پرنرژی بودن. اگر آن‌ها مسیری با کمترین خوشایندی هم برای بودن در این جهان بیابند دیگر تمایلی به درگیر شدن با مشکلات نخواهند داشت. آن‌ها به ضرورت طبیعتشان از ناشناخته‌ها دوری می کنند و ایمنی را بر خطر کردن ترجیح می دهند. آن‌ها مبتکرانی بیزار از نوآوری هستند و چنانچه تغییری را بپذیرند نه به این دلیل است که آن را دوست دارند، بلکه چون نمی‌توانند از آن اجتناب کنند (چندان که روشفوکال می گوید: آن‌ها مرگ را می‌پذیرند). تغییر به جای لذت شادی، غم و اندوه می‌سازد. بهشت رؤیای یک جهان کامل است که در آن هیچ تغییری اتفاق نمی‌افتد. البته کسانی که از طبیعت انسانی چنین برداشتی دارند، این عدم گرایش به تغییر را قوی‌ترین گرایش در این طبیعت می‌شناسند. و تا آنجا پیش می‌روند که باور دارند اگر گرایش محافظه کارانه در بشر وجود نداشت، شرایط انسان بسیار متفاوت از اکنون بود. گفته می‌شود که مردم بدوی به آنچه آشناسست می‌چسبند و از تغییر بیزارند. اسطوره‌های باستانی پر از هشدار در برابر نوآوری است. در ادبیات عامیانه و حکایات حکیمانه مثال‌های زیادی درباره حکمت محافظه کاری وجود دارد. و چه اشک‌هایی توسط کودکان به خاطر عدم میلشان به سازگاری با تغییرات، ریخته می‌شود. در واقع، هر جا هویتی ثابت کسب شده باشد و هر جا هویت به صورت تعادلی ناپایدار احساس شود، گرایش محافظه کارانه میل به غلبه دارد. از سوی دیگر در نوجوانی انسان عمدتاً گرایش به ماجراجویی و تجربه کردن دارد. وقتی ما جوان هستیم، هیچ چیز به اندازه فرصت یا شانس، خوشایندمان نیست.* و از طرفی در حالی که برخی از انسان‌ها ظاهراً در مسیرشان از تغییرات دوری کرده‌اند، تاریخ دسته‌های دیگری از آن‌ها نشان می‌دهد که بسیار نو آورد و بی‌باک بوده‌اند. اینجا

در واقع چیز زیادی از حدس و گمانه‌ای رایج درباره طبیعت عمومی دستگیرمان نمی‌شود، به‌ویژه آنکه اعتبار فراتری هم در آگاهی ما ندارد. نکته مهم این است که به طبیعت کنونی انسان نظر داشته باشیم. «خود» را در مدنظر قرار دهیم.

فکر می‌کنم که در رابطه با ما، تمایل به محافظه کاری به هیچ روی به شکلی قابل ملاحظه قدرتمند نیست. در واقع، اگر غریبه‌ای بی‌تعصب بخواهد بر اساس رفتار ما در طول پنج قرن اخیر قضاوت کند، ممکن است به طور منطقی تصور کند که ما عاشق تغییر هستیم، در آرزوی نوآوری می‌سوزیم و یا آن قدر عاری از همدردی با خود هستیم یا آن قدر نسبت به هویت خویش بی‌توجه‌ایم که تمایلی نداریم به آن رسیدگی کنیم. به طور کلی، جذابیت امور جدید بسیار بیشتر از راحتی امور آشنا احساس می‌شود. ما تمایل داریم گمان کنیم که هیچ چیز مهمی اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه نوآوری‌های بزرگی در راه باشد و آنچه بهبود نمی‌یابد باید رو به زوال گذاشته باشد. تبعیضی مثبت نسبت به چیزهایی که هنوز آزموده نشده وجود دارد. ما به آسانی متصور می‌شویم که تمام تغییرات به نحوی برای بهتر شدن هستند و به راحتی متقاعد می‌شویم که تمام پیامدهای

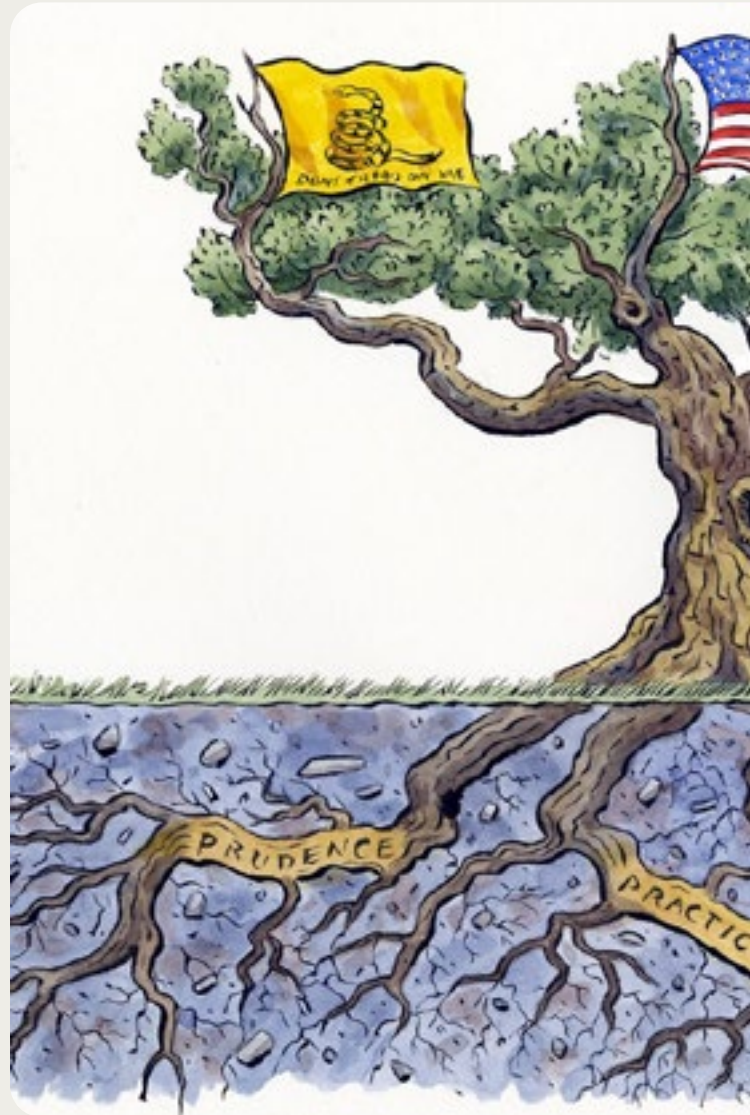


است. دیدن یعنی قرار گرفتن تصوّر آنچه ممکن است در جای آنچه در حال حاضر وجود دارد؛ لمس کردن یعنی دگرگون کردن. جهان هر شکل یا کیفیتیی داشته باشد، باز هم آن چنان که مدنظر ما بوده نیست. کسانی که پیش قراولان جنبش هستند، پشت سرشان را با انرژی و کار خود آلوده می‌کنند. 'Omnes eodem cogemur': زمانی که جای پای ما سفت می‌شود دیگر به چابکی قبل نیستیم.

البته شخصیت ما به جز این شهوت تغییر، مؤلفه‌های دیگری نیز دارد (ما از انگیزه عزیز شمردن و نیکداشت آن عاری نیستیم)، اما در مورد برتری حس مبتنی بر تغییر تردیدی وجود ندارد. در این شرایط، درخور به نظر می‌رسد که گرایشی محافظه کارانه پدیدار شود، نه به عنوان جایگزینی قابل درک (یا حتی قابل قبول) برای عادت ذهنی عمدتاً «پیشرو»ی ما، بلکه یا به عنوان مانعی شوم برای حرکت پیش رو، یا به عنوان متولّی موزه‌ای که در آن نمونه‌هایی غریب از دستاوردهای قدیمی نگهداری می‌شود تا کودکان با شگفتی به آن‌ها بنگرند و همچنین به عنوان نگهبان چیزی که هر از گاهی در باره‌اش قضاوت کرده و می‌گویند که هنوز برای نابودی آماده نیست، چیزی که ما آن را (دست بر قضا) امکانات زندگی می‌نامیم.

در اینجا می‌توان انتظار داشت که شرح ما از گرایش به محافظه‌کاری و اقبال کنونی آن پایان یابد، با توجه به این نکته که وجود قدرتمند چنین گرایشی در انسان، حرکت در جهت خلاف عرف تلقی می‌شود؛ چنین فردی مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد، نه به این دلیل که آنچه می‌گوید لزوماً نادرست بوده، بلکه به این دلیل که چنین حرفی نامربوط است؛ این شخص از دیگران عقب می‌افتد، نه به دلیل هر گونه نقص ذاتی، بلکه صرفاً به واسطه جریان شرایط؛ او شخصیتی کم‌رنگ، جبون و نوستالژیک تلقی می‌شود که همچو فردی رانده‌شده و مرتجع مورد تحقیر قرار می‌گیرد. با این وجود، گمان می‌کنم در این باره چیزهای بیشتری برای گفتن وجود دارد. حتی در چنین شرایطی، زمان که نگرش محافظه کارانه نسبت به چیزها آشکارا را به زوال گذاشته است، مواردی پیش می‌آید که این گرایش نه تنها درخور، بلکه منحصر به فرد باقی می‌ماند؛ همچنین ارتباطاتی وجود دارد که در آن‌ها به شکلی اجتناب‌ناپذیر در مسیر محافظه کارانه قرار می‌گیریم.

در وهله نخست، نوع خاصی از فعالیت (که هنوز منسوخ نشده) وجود دارد که تنها به دلیل تمایل به محافظه‌کاری می‌تواند به آن پرداخت، یعنی فعالیت‌هایی که از طریق آن‌ها آنچه به دست می‌آید لذتی سراسر است و دردسترس است و نه سود، پاداش یا جایزه یا نتیجه‌ای علاوه بر خود تجربه. هنگامی که این فعالیت‌ها به عنوان نمادهای این گرایش شناخته می‌شوند، محافظه‌کاری پدیدار می‌شود، نه به مثابه خصومتی تعصب‌آمیز با نگرش «پیشرو» که قادر به در بر گرفتن طیف وسیعی از رفتارهای انسانی است، بلکه به عنوان گرایشی منحصرأدرخور در موضوعی سترگ و مهم در زمینه فعالیت انسانی. انسانی که چنین گرایشی در او دست بالا را دارد همچو کسی به نظر می‌رسد که ترجیح



فعالیت نوآورانه ما یا خود پیشرفت هستند یا دست کم هزینه‌ای معقول برای به دست آوردن آنچه می‌خواهیم. یک محافظه کار، اگر مجبور به قمار می‌شد، در امور قطعی شرط‌بندی می‌کرد، اما ما تمایل داریم بدون هیچ محاسبه و ترس از ضرر، از خیالات فردی خود حمایت کنیم. ما تا حد طمع حریص هستیم. آماده‌ایم استخوانی را که در اختیار داریم رها کنیم به این امید که انعکاسش در آینده آینده به شکلی غلوشده به نمایش دربیاید. در دنیایی که همه چیز در حال بهبود بی‌وقفه است، هیچ چیز شکل نگرفته تا از به‌سازی و ترقی احتمالی جان سالم به در ببرد. توقع حیات از همه چیز به جز خود انسان را داریم که خود او نیز حیاتش مدام رو به تنزل می‌گذارد. تقوای مردم زودگذر بوده، وفاداری‌ها کم‌رنگ می‌شوند و سرعت تغییر نسبت به وابستگی‌های بیش از حد عمیق به ما هشدار می‌دهد. حاضریم هر کاری را یک‌بار هم که شده امتحان کنیم، بی‌توجه به عواقبی که ممکن است داشته باشد. هر فعالیت در «به‌روز» بودن با دیگری رقابت می‌کند: خودروها و تلویزیون‌هایی که دور انداخته شده‌اند، کنار آن دسته از باورهای اخلاقی و مذهبی که کنار گذاشته شده‌اند، قرار می‌گیرند: چشم‌ها همواره در پی مدلی جدید



ناراضی بوده، درصدد تغییر است. به‌طور خلاصه، اینان روابطی هستند که در آن‌ها همه در پی نتیجه‌ای مشخص‌اند. هر یک از طرفین توجّه خود را به توانایی طرف مقابل در ارائه نتیجه معطوف ساخته است. اگر رابطه فاقد چیزی باشد که طلب می‌شود، انتظار می‌رود آن رابطه از بین رفته یا خاتمه یابد. در چنین روابطی، محافظه‌کاری یعنی لذّت بردن از آنچه در حال حاضر موجود بوده و در دسترس است، صرف‌نظر از عدم ارضای هر خواسته صرفاً به این دلیل که خیال ما را برانگیخته و با آن خو گرفته‌ایم، رفتاری است که محافظه‌کاری سرسختانه^۱ را آشکار می‌کند، یعنی تمایل غیرمنطقی به امتناع از همه روابط، امری که مستلزم به کار بستن هر نوع گرایش دیگر است. اگر چه به نظر می‌رسد که حتّی این روابط زمانی که به پیوند عرضه و تقاضا محدود می‌شوند و جایی برای نفوذ وفاداری‌ها و دلبستگی‌ها وجود ندارد، فاقد چیزی مناسب هستند. اما نوعی دیگری از روابط وجود دارد که در آن هیچ نتیجه‌ای جست‌وجو نمی‌شود و افراد صرفاً به‌خاطر خود روابط، درگیر آن‌ها می‌شوند و صرفاً از ماهیت این روابط لذّت می‌برند، نه برای آنچه فراهم می‌کنند. دوستی چنین رابطه‌ای است. در اینجا، دلبستگی از نشانه

آشنایی سرچشمه می‌گیرد و در اشتراک متقابل شخصیت‌ها حیات می‌یابد. عوض کردن مداوم قصاب تا زمانی که فرد به گوشتی که مدنظرش بوده برسد، آموزش دادن به کارگزار تا زمانی که کاری را که از او خواسته شده انجام دهد، رفتاری است که برای رابطه مورد نظر ناشایست نیست. اما کنار گذاشتن دوستان بدین دلیل که مطابق انتظار ما رفتار نمی‌کنند و از پرورش خود مطابق میل ما امتناع می‌ورزند، رفتاری کسی است که درکی

نوآوری همیشه یک کار مبهم است، که در آن سود و زیان آن قدر در هم تنیده شده است که پیش‌بینی نتیجه نهایی بسیار دشوار است: چیزی به نام پیشرفت تمام‌عیار وجود ندارد. زیرا نوآوری هم‌زمان با ایجاد بهبود، شرایط پیچیده دیگری نیز به وجود می‌آورد که بهبود اوضاع، فقط یکی از آن‌هاست

می‌دهد در فعالیت‌هایی شرکت کند که در آن محافظه‌کاری به‌شکلی منحصر به فرد مقتضی است و نه همچو فردی که تمایل دارد محافظه‌کاری خود را بدون تبعیض بر تمام فعالیت‌های انسانی تحمیل کند. مختصر اینکه اگر به‌رد محافظه‌کاری به‌عنوان گرایشی مناسب در رابطه با رفتار انسانی به‌طور کلی تمایل داشته باشیم (همان‌گونه که اکثر ما چنین می‌کنیم)، باز هم نوع خاصی از منش

بشری باقی می‌ماند که این گرایش نه‌تنها برای آن مناسب بوده، بلکه وضعیتی ضروری نیز هست.

البته روابط انسانی متعدّدی وجود دارد که در آن‌ها گرایش به محافظه‌کاری مناسب نیست، یعنی گرایشی صرفاً مبتنی بر لذّت بردن از آنچه این روابط بالذات به پیش می‌کشند: روابط ارباب و بنده، مالک و ضابط، خریدار و فروشنده، مدیر و کارگزار. در این موارد، هر شرکت‌کننده به دنبال برآیند یا پاداشی است برای خدماتش. مشتری‌ای که متوجّه می‌شود مغازه‌دار قادر به تأمین مایحتاج او نیست یا او را متقاعد می‌کند که انبار خود را توسعه دهد یا اینکه خریدش را از جایی دیگر انجام می‌دهد؛ مغازه‌داری که نمی‌تواند خواسته‌های مشتری را برآورده نماید، تلاش می‌کند بر آن خواسته‌هایی انگشت بگذارد که بتواند آن‌ها را تأمین کند. مدیری که خدمتی نامناسب از سوی کارگزارش ببیند، به دنبال کارگزاری دیگر می‌رود. بنده‌ای که به‌خاطر خدمت بدش پاداشی درخور نمی‌گیرد، طلب اضافه‌حقوق می‌کند و فردی که از شرایط کاری خود

اشتباه از ماهیت دوستی دارد. دوستان به چیزهایی که ممکن است از قبل دیگری عایدشان شود توجّه نمی‌دارند، بلکه فقط بر لذّت بردن از حضور یکدیگر تمرکز دارند؛ پذیرش بی‌درنگ آنچه هست و عدم تمایل به تغییر یا بهبود، شرط این لذّت است. دوست، فردی نیست که انتظار داشته باشیم رفتاری مشخص داشته باشد، خواسته‌های خاصی را برآورده نماید، از توانایی‌های مفید منحصر به فردی برخوردار باشد، کسی که صرفاً خصایص پسندیده داشته باشد، یا دارای نظرات مقبول خاصی باشد؛ یک دوست، کسی است که تخیل ما را درگیر می‌کند، تفکرمان را به کار می‌اندازد، شوق، همدردی، لذّت و وفاداری را صرفاً به دلیل رابطه‌ای که وارد آن شده برمی‌انگیزاند. یک دوست نمی‌تواند جایگزین دیگری شود. در دنیا، میان مرگ یک دوست و بازنشستگی خیاطمان تفاوت بسیار وجود دارد. رابطه دوست با دوست خویش دراماتیک است، نه سودمند. این پیوند امری است برآمده از آشنایی است نه سودمندی؛ گرایش درگیر در چنین رابطه‌ای محافظه‌کارانه است، نه



نیز در کار است که محافظه‌کاری در آن‌ها بهترین گرایش ممکن است. در حقیقت، اندک فعالیت‌هایی وجود دارد که دیر یا زود به آن نیاز پیدا می‌کنند.

هرگاه ثبات سودمندتر از بهبود باشد، هرگاه یقین از حدس و گمان ارزشمندتر باشد، هرگاه آشنایی مطلوب‌تر از کمال باشد، هرگاه خطای توافقی برتر از حقیقت بحث‌برانگیز باشد، هرگاه بیماری رنج‌آورتر از درمان باشد، هرگاه ارضای انتظارات مهم‌تر از بی‌طرفی خود انتظارات باشد، هرگاه نوعی قاعده بهتر از خطر نداشتن قاعده باشد، تمایل به محافظه‌کاری مناسب‌تر از هر گرایش دیگری است؛ و بر اساس هر قرائتی از رفتار انسان، این‌ها طیفی مهم از شرایط را پوشش می‌دهند. کسانی که فرد محافظه‌کار را (حتی در جامعه‌ای که به‌شکلی مبتذل جامعه «پیشرو» نامیده می‌شود) همچو شناگری تنها می‌بینند که با جریان طاقت‌فرسای شرایط می‌جنگد، حتماً یاد گرفته‌اند که دوربین‌های دوچشمی‌شان

انسان محافظه‌کار اما از همه این نکات نتیجه مناسبی می‌گیرد، اول اینکه هر ابتکاری مستلزم تعیین زیان مشخص و سود احتمالی است. بنابراین، از فرد مبتکر انتظار می‌رود مسئولیت اثبات سودمندی تغییرات پیشنهادی را بر عهده گیرد. ثانیاً، انسان محافظه‌کار معتقد است که هر چه یک نوآوری بیشتر به رشد شباهت داشته باشد (یعنی به جای یک موقعیت تحمیلی دارای ساختاری نهادینه باشد)، احتمال این کمتر خواهد بود که منجر به ضرر زیان فراوان شود

«پیشرو». و آنچه در مورد دوستی صادق است در مورد تجربیات دیگر - مثلاً میهن‌پرستی و گفت‌وگو - نیز به همان اندازه صدق می‌کند، اموری که هرکدام به‌مثابه شرط لذت بردن، تمایلی محافظه‌کارانه را می‌طلبند. اما علاوه بر این، فعالیت‌هایی وجود دارند که روابط انسانی را شامل نمی‌شوند، روابطی که چه‌بسا نه برای یک جایزه، بلکه برای لذتی که ایجاد می‌کنند، انجام شوند، و تنها تمایل مناسب برای آن‌ها، تمایل به امور محافظه‌کارانه است. ماهیگیری را در نظر بگیرید. اگر برنامه شما صرفاً برای صید ماهی باشد، احمقانه است که بیش از حد محافظه‌کار باشید. در این صورت به دنبال بهترین ابزار خواهید بود، اقداماتی را که ناموفق به نظر می‌رسند کنار می‌گذارید، درگیر وابستگی‌های بی‌سود در مکان‌های خاص نخواهید بود، دوستی‌ها زودگذر و وفاداری‌ها در این رابطه ناپایدار خواهد بود. حتی ممکن است آن قدر عاقل باشید که هر کاری را یک‌بار هم که شده به امید بهبود و ترقی در هدف‌تان امتحان کنید. اما ماهیگیری فعالیتتی است که ممکن است نه به‌خاطر سود

صید، بلکه از برای خودش انجام شود. ماهیگیر ممکن است هنگام غروب دست خالی به خانه بازگردد بی‌آنکه ذره‌ای از احساس رضایت او کاسته شده باشد. زمانی که چنین منطقی حکمفرما باشد، فعالیت به یک آیین بدل شده و منشی محافظه‌کارانه شایسته است. اگر برای شما مهم نیست که صیدی عایدتان شود یا نه، دیگر دلیلی ندارد که نگران بهترین تجهیزات باشید. آنچه اهمیت دارد لذت بردن از تمرین مهارت (یا شاید صرفاً گذشت زمان) است و این مهم با هر ابزاری ممکن است، تا زمانی که ابزار مذکور آشنا بوده و به‌شکلی غریب نامناسب نباشد. بنابراین، تمامی فعالیت‌ها، زمانی که آنچه هدف از انجامشان لذت است، لذتی نه برآمده از موفقیت در انجام آن اعمال، بلکه ناشی از خبرگی در مشغولیت آن کارهای به‌خصوص، تمثیلی از تمایل به محافظه‌کاری است. نمونه‌های زیادی از چنین فعالیت‌هایی وجود دارد. فاکس زمانی گفت قمار دو لذت برتر را به همراه دارد، لذت بردن و لذت باخت. او با چنین تفسیری، قمار را در میان فعالیت‌های مبتنی بر محافظه‌کاری قرار دارد. در واقع، من فقط می‌توانم به یک فعالیت از این نوع فکر کنم که به نظر می‌رسد تمایلی غیر از محافظه‌کاری را می‌طلبند: عشق به مُد، یعنی لذت بی‌رویه از تغییر به‌خاطر خود، صرف نظر از آنچه تولید می‌کند.

اما، علاوه بر دسته‌ای از فعالیت‌هایی مهم که تنها به دلیل تمایل به محافظه‌کاری می‌توانیم در آن شرکت کنیم، شماری دیگر از فعالیت‌ها



را طوری تنظیم کنند که زمینه‌های وسیعی از الزامات انسانی را کنار بگذارند.

در بیشتر فعالیت‌هایی که به‌خاطر خودشان انجام نمی‌شوند، در سطح معینی از بررسی، بین طرح انجام‌شده و وسایلی به‌کاررفته، بین عمل و ابزارهای مورد‌استفاده برای دستیابی به آن، تمایزی ظاهر می‌شود. البته این تمایزی مطلق نیست؛ طرح‌ها اغلب توسط ابزارهای موجود ایجاد و کنترل می‌شوند و در موارد نادری این ابزارها متناسب با یک طرح خاص طراحی می‌شوند. و آنچه در موقعیتی خاص طرح محسوب

شده، در موقعیتی دیگر یک ابزار است. علاوه بر این، حداقل یک استثنای مهم وجود دارد: فعالیت شاعر بودن. با این حال، این تمایزی نسبی از نوعی سودمندی است چرا که توجه ما را به تفاوت نگرش مناسب نسبت به دو مؤلفه موقعیت جلب می‌کند.

به‌طور کلی، می‌توان گفت که رویکرد ما در قبال ابزارها نسبت به نگرش‌مان در قبال طرح‌ها محافظه‌کارانه‌تر است؛ یا به‌بیان دیگر، ابزارها نسبت به طرح‌ها کمتر در معرض نوآوری هستند، زیرا، به‌جز در موارد نادر، ابزارها برای تناسب با یک طرح خاص طراحی نمی‌شوند

که پس از اتمام طرح کنار گذاشته شوند، بلکه آن‌ها به‌گونه‌ای طراحی می‌شوند که با دسته‌ای کامل از طرح‌ها مطابقت داشته باشند. این مسئله البته قابل درک است، چرا که اکثر ابزارها برای آنکه به کار گرفته شوند نیاز به مهارت دارند و مهارت از تمرین و آشنایی جدایی‌ناپذیر است: انسانی ماهر، خواه ملوان باشد، آشپز یا حسابدار، انسانی است که با مجموعه خاصی از ابزار آشنایی دارد. در واقع، یک نجار معمولاً در کار با ابزارهای خود مهارت بیشتری نسبت به سایر نمونه‌هایی از ابزارهایی دارد که معمولاً توسط نجاران استفاده می‌شود. یک وکیل می‌تواند از رونوشت (حاشیه‌نویسی‌شده) خود از اثر پولاک در باب شراکت^۲ یا کتاب جارمان در باب وصیت‌نامه^۳ راحت‌تر از سایر کتب مرجع استفاده کند. آشنایی، جوهر استفاده از ابزار است و تا جایی که انسان حیوانی است که از ابزار استفاده می‌کند، تمایل به محافظه‌کاری دارد.

بسیاری از ابزارهای رایج برای نسل‌ها بدون تغییر باقی مانده‌اند. طرح دیگران دستخوش تغییرات قابل‌توجهی شده است و موجودی ابزارهای ما همیشه با اختراعات جدید افزایش یافته و با طرح‌های جدید بهبود می‌یابد. آشپزخانه‌ها، کارخانه‌ها، کارگاه‌ها، کارگاه‌های ساختمانی و ادارات، ترکیبی مشخص از تجهیزات را که مدّت‌هاست آزمایش شده‌اند و به‌تازگی اختراع شده‌اند نشان می‌دهند. اما، با این حال، زمانی که شکلی از تجارت در حال انجام است، وقتی طرح خاصی در کار است - چه پخت شیرینی باشد، چه نعل زدن به اسب، عرضه وام یا شرکت، فروش ماهی یا بیمه به مشتری، ساختن کشتی یا کت و شلوار، کاشت

گندم یا بیرون کشیدن سیب‌زمینی از زمین، تأسیس بندرگاه یا احداث سد - ما آن را موقعیتی می‌دانیم که منحصرأ مناسب است تا در مورد ابزارهایی که استفاده می‌کنیم محافظه‌کار باشیم. اگر طرح مدنظر طرحی بزرگ باشد، آن را بر عهده فردی می‌گذاریم که دانش لازم را دارد و از او انتظار داریم زیردستانی استخدام کند که بر کار خود مسلط‌اند و در استفاده از ابزارهای خاصی مهارت دارند. در مرحله‌ای از این سلسله‌مراتب از کاربران ابزار ممکن است پیشنهاد شود که برای انجام این کار خاص نیاز به افزودن یا اصلاح در انبار موجود ابزار است.

چنین پیشنهادی احتمالاً در میانه سلسله‌مراتب مذکور شکل خواهد گرفت: ما از یک طراح انتظار نداریم که بگوید «باید بروم و تحقیقات اساسی انجام دهم که پنج سال طول می‌کشد تا بتوانم کار را ادامه دهم» (کیف ابزار او مجموعه‌ای از دانش‌هاست و انتظار ما این بوده‌آن را دم دست داشته و با زیر و بمش آشنا باشد)؛ همچنین از مردی که در پایین سلسله‌مراتب قرار دارد انتظار نداریم انبارش مملو از ابزارهایی باشد که به کار بخش مخصوص به خودش نمی‌آید. اما حتی اگر چنین پیشنهادی ارائه شود و مورد پیگیری قرار گیرد، تناسب رویکرد محافظه‌کارانه را در

سرشت یک محافظه‌کار ایجاب می‌کند که نگذارد چیزهای «خوب» شناخته‌شده به محاصره چیزهای «بهتر» اما کمتر شناخته‌شده دربیاید. او عاشق خطرپذیری و سختی‌ها نیست. او ماجراجو هم نیست. او هیچ انگیزه‌ای برای دریانوردی در دریاهای ناشناخته ندارد

مورد کل موجودی ابزارهای مورد استفاده مختل نخواهد ساخت. در واقع، به‌اندازه کافی واضح است که اگر به‌طور کلی، رویکرد ما نسبت به ابزارهایمان محافظه‌کارانه نبود، هرگز هیچ کاری انجام نمی‌شد و هیچ معامله‌ای جوش نمی‌خورد. و از آنجایی که انجام هر نوعی از تجارت بیشتر وقت ما را به خود اختصاص می‌دهد و بدون ابزارهایی مشخص نمی‌توان کاری پیش برد، تمایل به محافظه‌کاری به‌شکلی اجتناب‌ناپذیر جایگاه بزرگی را در شخصیت ما اشغال می‌کند.

نجاری که می‌آید تا کاری را انجام دهد، شاید کاری را پیش رو ببیند که قبلاً هرگز مشابه‌اش را انجام نداده باشد. او با این حال با کوله‌ای مملو از ابزار آشنا می‌آید و تنها شانس او برای انجام این کار مهارتی است برای استفاده از آنچه در اختیار دارد. وقتی لوله‌کش می‌رود تا ابزارش را بیاورد، این کار حتی بیشتر از زمانی که هدفش اختراع ابزارهای جدید یا بهبود ابزار قدیمی بود، به درازا می‌کشد. باشگاه کریکت میریلیبون^۴ اجازه تغییر اندازه چوب بازی، تعیین وزنی جدید برای توپ یا تعیین اندازه‌ای جدید برای ویکت را در میانه یک مسابقه آزمایشی یا حتی در میانه فصل کریکت نمی‌دهد. وقتی خانه‌تان دارد در آتش می‌سوزد، برای طراحی یک دستگاه جدید با ایستگاه تحقیقاتی پیشگیری از آتش‌سوزی تماس نمی‌گیرید. همان‌طور که دیزرائیلی^۵ اشاره کرد، در صورت بروز چنین واقعه‌ای سراغ ماشین آتش‌نشانی محل را می‌گیرید، مگر اینکه دیوانه باشید. یک نوازنده ممکن است موسیقی را بهبود بخشد، اما اگر هم‌زمان از او انتظار می‌رفت که یک ساز را بداهه بسازد، به‌سختی



قابل فهم بودن این وضعیت در هر مجموعه‌ای از شرایط نیست، بلکه قابل درک بودن آن در شرایط امروزی خودمان است.

نویسندگانی که به این مسئله توجه کرده‌اند معمولاً نگاه ما را به باورهای جهان به عنوان یک کل، در مورد انسان به طور کلی، در مورد تداعی‌ها به طور کلی و حتی در مورد جهان معطوف می‌کنند. آن‌ها به ما می‌گویند که گرایش محافظه کارانه در سیاست را تنها زمانی می‌توان به درستی تفسیر کرد که آن را بازتابی از این نوع باورها بدانیم. به عنوان مثال، گفته می‌شود که محافظه کاری در سیاست، همتای درخور گرایشی عموماً محافظه کارانه در مورد رفتار انسانی است: اصلاح طلبی در تجارت، اخلاق یا مذهب و محافظه کاری در سیاست همچو مسئله‌ای ناسازگار نمایانده می‌شود. گفته می‌شود که محافظه کاری در سیاست به لطف داشتن برخی اعتقادات مذهبی چنین است. به عنوان مثال، اعتقاد به یک قانون طبیعی که



مختصر اینکه اگر به رد محافظه کاری به عنوان گرایشی مناسب در رابطه با رفتار انسانی به طور کلی تمایل داشته باشیم، باز هم نوع خاصی از منش بشری باقی می‌ماند که این گرایش نه تنها برای آن مناسب بوده، بلکه وضعیتی ضروری نیز هست

مجموعه‌ای از قوانین انعطاف‌ناپذیر ارزشمندتر است. باز یکنان در طول بازی ممکن است تاکتیک‌های جدیدی ابداع کنند، ممکن است روش‌های جدید حمله و دفاع را به صورت بداهه در پیش بگیرند، ممکن است هر کاری را که برای شکست دادن انتظارات حریف پیش می‌گیرند انجام دهند، به جز ابداع قوانین جدید. این فعالیتی

باید با تجربه بشر به دست آید یا باور به نظمی آینده‌نگرانه که منعکس‌کننده هدفی الهی در طبیعت و تاریخ بشر است؛ باوری که بر اساس آن وظیفه بشر است که سلوک و انحراف خود را از آنچه بی‌عدالتی و مصیبت به بار می‌آورد شکل دهد. علاوه بر این، گفته می‌شود که تمایل به محافظه کاری در سیاست نشانگر چیزی است که نظریه «بنیادین»^۷ جامعه بشری نامیده می‌شود، اینکه محافظه کاری با اعتقاد به ارزش مطلق ماهیت انسان و با اعتقاد به تمایل اولیّه انسان به گناه گره خورده است.

بر این اساس، «محافظه کاری» یک انگلیسی حتی با سلطنت‌طلبی و انگلیکانیسم^۸ پیوند خورده است.

حال، اگر گلایه‌هایی جزئی را کنار بگذاریم که ممکن است در مورد این خوانش از وضعیت شکل بگیرد، به نظر من چنین رویکردی نقصی بزرگ دارد. درست است که بسیاری از این باورها از سوی افرادی شکل گرفته که تمایل به محافظه کاری در فعالیت‌های سیاسی دارند و چه بسا درست باشد که این افراد نیز معتقد بوده‌اند که منش آن‌ها به نحوی توسط این باورها تأیید شده است یا حتی بر اساس آن‌ها استوار است؛ اما، آن گونه که من دریافته‌ام، تمایل به محافظه کاری در سیاست مستلزم این نیست که ما باید این باورها را درست بدانیم یا حتی آن‌ها را درست فرض کنیم. در واقع، گمان نمی‌کنم که این مسئله لزوماً با باورهای خاصی در مورد جهان، درباره جهان به طور کلی یا روی هم رفته به رفتار انسان

است که باید به مقدار کم و فقط و فقط پس از پایان فصل انجام گیرد. در مورد ارتباط گرایش محافظه کارانه و اقتضای آن حتی در شخصیتی، مانند شخصیت ما که عمدتاً در جهت مخالف است، چیزهای بیشتری می‌توان گفت. من از اخلاق و دین چیزی نگفته‌ام. اما شاید به اندازه کافی گفته باشم که نشان دهم حتی اگر محافظه کاری در همه موارد و در همه ارتباطات آن قدر از عادت فکری ما دور بوده که تقریباً نامفهوم باشد، با این وجود، تعداد کمی از فعالیت‌های ما وجود دارد که در همه موارد نیازمند محافظه کاری نیستند و در برخی موارد آن را به عنوان شریک ارشد می‌شناسند. همچنین برخی از فعالیت‌ها وجود دارد که در آن محافظه کاری به درستی دست بالا را دارد.

پس چگونه می‌توانیم تمایل به محافظه کاری را در رابطه با سیاست تفسیر کنیم؟ همچنین در انجام این مهم، آنچه بدان علاقه‌مندم صرفاً

ویرترین مغازه خیره شویم و هیچ چیز نظرمان را جلب نکند، مایه آرامش است. ما شکرگزار زشتی هستیم فقط به این دلیل که توجه‌ها را از ما دور می‌کند. اما در بیشتر موارد، با جست‌وجوی ارضای خواسته‌هایی که به شکلی تمام‌نشدنی از یکدیگر سرچشمه می‌گیرند، خوشبختی را دنبال می‌کنیم. ما وارد روابط مبتنی بر دلبستگی و احساس، رقابت، شراکت، قیومیت، عشق، دوستی، حسادت و نفرت می‌شویم که برخی از آن‌ها دوام بیشتری نسبت به دیگران دارند؛ ما با یکدیگر توافق می‌کنیم؛ در مورد رفتار یکدیگر انتظاراتی داریم؛ تأیید می‌کنیم، بی‌تفاوت هستیم و از پذیرش سر باز می‌زنیم. این کثرت فعالیت و تنوع عقاید برای ایجاد برخورد مناسب است: ما مسیرهایی را پی می‌گیریم که با مسیرهایی دیگران تداخل دارد و همگی ما یک نوع رفتار را تأیید نمی‌کنیم. اما در اصل، با یکدیگر کنار می‌آییم، گاه با ایستادگی سر عقایدمان و گاه با سازش.

رفتار ما فعالیت‌هایی را در بر می‌گیرد که در موارد جزئی، و در اکثر موارد، ناقابل و ساده با فعالیت‌های دیگران تلفیق شده است. اینکه چرا چنین بوده اهمیت چندانی ندارد. شرایط لزوماً چنین نیست. به راحتی می‌توان وضعیتی متفاوت از شرایط انسانی را متصور شد و می‌دانیم که در مکان‌ها و زمان‌های دیگر فعالیت تنوع کمتری دارد یا داشته و تغییر عقاید تفاوت کمتری داشته و احتمال برخورد بسیار پایین‌تر است. اما، به طور کلی، می‌دانیم که شرایط ما چنین است. این وضعیتی اکتسابی است، هرچند که کسی آن را طراحی نکرده یا به طور خاص آن را بر سایرین ترجیح نداده است. این مسئله نه محصول «طبیعت انسان» است که به حال خویش رها شده است، بلکه برآیند انسان‌هایی است که عشق اکتسابی به انتخاب کردن برای خود، آنان را پیش رانده است. دانش ما از اینکه این وضعیت به کدام سمت و سو می‌برد همان اندازه کم است که دانش ما از مُد کلاه‌های بیست سال آینده یا طراحی اتومبیل‌ها اندک بوده.

برخی افراد با تحلیل وضعیت از نبود نظم و انسجام که به نظر آن‌ها ویژگی غالب آن بوده، خشمگین می‌شوند؛ اتلاف آن، خنثی‌سازی‌اش، به هدر رفتن انرژی انسانی‌اش، بی‌نیازی آن نه صرفاً از مقصدی از پیش تعیین‌شده، بلکه حتی از هرگونه مدیریت قابل تشخیص. این وضعیت، هیجانی شبیه به یک مسابقه اتومبیل‌رانی را به همراه دارد، اما بدون رضایت از یک عمل

گفته می‌شود که مردم بدوی به آنچه آشناسی می‌چسبند و از تغییر بیزارند. اسطوره‌های باستانی پر از هشدار در برابر نوآوری است. در ادبیات عامیانه و حکایات حکیمانه مثال‌های زیادی درباره حکمت محافظه‌کاری وجود دارد

حرفه‌ای موفق.

چنین افرادی مستعد این بوده که بی‌نظمی فعلی را تشدید کنند. فقدان برنامه‌آنها چنان آشکار است که تعدیل‌های کوچک و حتی ترتیبات گسترده‌تری که هرج‌ومرج را مهار می‌کند به نظر آن‌ها بیهوده می‌رسد. آن‌ها هیچ احساسی نسبت به گرمای برآمده از بی‌نظمی ندارند، بلکه

مرتبط باشد. آنچه این موضوع بدان گره خورده است، اعتقاداتی معین در باب عمل حکومت‌داری و ابزار حکومت است و از نظر اعتقادی در این موضوعات و نه در موضوعات دیگر است که می‌توان آن را قابل فهم جلوه داد. و برای آنکه دیدگاهم را به اختصار قبل از توضیح آن بیان کنم، آنچه یک گرایش محافظه‌کارانه در سیاست را قابل درک می‌کند، ربطی به قانون طبیعی یا نظم مشیّتی یا آینده‌نگرانه یا اخلاق یا دین ندارد. بررسی شیوه زندگی کنونی ما همراه با این باور همراه است (که از دیدگاه ما فرضیه‌ای بیش تلقی نمی‌شود) که حکمرانی فعالیت‌های خاص و محدود است، یعنی ارائه و نگهداری قواعد عمومی مدیریت که نه به عنوان برنامه‌هایی برای تحمیل فعالیت‌های اساسی، بلکه به عنوان ابزارهایی درک می‌شوند که افراد را قادر می‌سازد تا فعالیت‌های موردعلاقه‌شان را با حداقل نامیدی دنبال کنند و نتیجتاً چیزی است که می‌توان و باید نسبت به آن محافظه کار بود.

اجازه دهید از جایی شروع کنیم که معتقدم نقطه‌ای مناسب برای آغاز بحث است. نه در آسمان‌ها، بلکه در درون خودمان شکل گرفته و آغاز می‌کنیم. من و همسایگانم، هم‌زمانم، هم‌وطنانم، دوستانم، دشمنانم و کسانی که نسبت به آن‌ها بی‌تفاوت هستم، افرادی هستیم که درگیر فعالیت‌های بسیار متنوعی می‌باشیم. ما می‌توانیم نظرات متعددی را در مورد هر موضوع قابل تصویری داشته باشیم و تمایل داریم که این باورها را زمانی تغییر دهیم که از آن‌ها خسته می‌شویم یا غیرقابل استفاده بودنشان اثبات می‌شود. هر کدام از ما مسیری از آن خویش را دنبال می‌کند و هیچ طرحی آن‌چنان بعید نیست که کسی پیدا نشود تا در آن شرکت نماید، هیچ اقدامی آن‌قدر احمقانه که کسی انجامش ندهد وجود ندارد. هستند کسانی که زندگی خود را در تلاش برای فروش نسخه‌هایی از تعالیم انگلیکن به یهودیان می‌گذرانند.

نیمی از جهان نیز در تلاش‌اند تا نیمی دیگر را چیزی بخواهند که پیش از این هرگز کمبودش را احساس نکرده بودند. همه ما تمایل داریم که نسبت به دغدغه‌هایمان پرشور باشیم، چه ساختن چیزها باشد یا فروش آن‌ها، چه تجارت یا ورزش، مذهب یا یادگیری، شعر، نوشیدنی یا مواد مخدر. هر کدام از ما ترجیحات خاص خود را داریم. برای برخی، فرصت‌های مبتنی بر انتخاب (که بسیار زیاد است) فراخوان‌هایی است که بلافاصله پذیرفته می‌شود. دیگران با اشتیاق کمتری از آن‌ها استقبال کرده با

حتی آن‌ها را کمرشکن تلقی می‌کنند. برخی رؤیای دنیا‌های جدید و بهتری را در سر می‌پروراندند: برخی دیگر تمایل بیشتری به حرکت در مسیرهای آشنا یا حتی بطالت دارند. برخی از سرعت تغییرات ابراز تأسف می‌کنند، برخی دیگر از آن لذت می‌برند. با این همه، همه از وجود آن آگاه‌اند. گاه خسته می‌شویم و به خواب می‌رویم؛ اینکه به



هدفم این نیست که این سبک از سیاست را که برای رسیدن به شکوه تعجیل فراوان دارد، مورد انتقاد قرار دهم، سبکی که در آن حکومت همچو پیشنهاد تصاحب دائمی برای انتقال منابع انرژی انسانی به منظور متمرکز کردن آن‌ها در یک جهت واحد درک می‌شود. این مسئله به هیچ روی نامفهوم نیست و در شرایط ما چیزهای بسیاری می‌تواند به آن دامن بزند. هدف من صرفاً اشاره به این نکته است که درک کاملاً متفاوت دیگری از دولت وجود دارد و این مفهوم نیز به اندازه مورد قبلی قابل درک و چهبسا از برخی جهات با شرایط ما همخوان تر باشد.

سرچشمه این گرایش دیگر در رابطه با حکومت و ابزار حکومت داری - گرایشی محافظه کارانه - را باید، همان گونه که شرح دادم، در پذیرش وضعیت کنونی شرایط بشری جست‌وجو کرد: تمایل به انجام انتخاب شخصی و یافتن خوشبختی در انجام این کار، انواع فعالیت‌هایی که هر کدام با اشتیاق دنبال می‌شوند، تنوع باورهایی که هر کدام به حقیقت انحصاری خود اعتقاد دارند؛ خلاقیت، تغییرپذیری و عدم وجود هر گونه طرح بزرگ؛ زیاده‌روی، فعالیت بیش از حد و سازش غیررسمی. و حکومت داری این نیست که عقاید و فعالیت‌های دیگری را بر رعایای خود تحمیل و در تربیت و آموزش آن‌ها فروگذاری کند، شادی به دیگر اشکال را از آن‌ها دریغ نماید، هدایت کردن‌شان را کنار بگذارد، بلکه این بوده که آن‌ها را به عمل وادارد و هدایت‌شان کند یا فعالیت‌های آنان را به گونه‌ای هماهنگ کند که هیچ گونه درگیری یا مواجهه‌ای رخ ندهد؛ حکومت داری صرفاً برای حکومت کردن است. این فعالیت‌های خاص و محدود و در شرایط موجود، ضروری است که وقتی به هر فعالیت دیگری ترکیب شود، به آسانی به فساد کشیده می‌شود. تصویر حاکم، داوری است که کارش اجرای قوانین بازی است یا رئیسی که مناظره را بر اساس قوانین معمول اداره می‌کند اما خودش در آن شرکت نمی‌کند.

در حال حاضر، افراد معتقد به چنین گرایشی معمولاً با توسل به برخی ایده‌های کلی از عقیده خود مبنی بر نگرش مناسب دولت نسبت به وضعیت کنونی شرایط انسانی در قالب پذیرش دفاع می‌کنند. آن‌ها معتقدند که در بازی آزادانه انتخاب انسان، ارزشی مطلق وجود دارد که مالکیت خصوصی (مظهر انتخاب) حقی طبیعی است، که تنها در بهره‌مندی از تنوع عقاید و فعالیت است که می‌توان انتظار داشت تا باور واقعی و رفتار نیک خود را آشکار کند. اما گمان نمی‌کنم که این گرایش نیازمند این باورها یا باوره‌های مشابهی باشد تا بتوان آن را قابل فهم کرد. چیزی بس کوچک‌تر و با زرق‌وبرق کمتر نیز می‌تواند چنین کند: این نگرش که وضعیت مذکور شرایط انسانی در حقیقت شایع بوده و ما یاد گرفته‌ایم که چگونه مدیریتش کرده و از آن لذت ببریم؛ اینکه ما کودکانی نبوده‌ایم که در وضعیت خردسالی^۱ قرار دارند، بلکه بزرگسالانی هستیم که خود را ملزم به توجیه ترجیحات خویش برای انتخاب‌هایشان نمی‌کنند؛ و اینکه فراتر از تجربه بشری است که فرض کنیم حکمرانان دارای خردی برتر هستند که طیف بهتری از عقاید و فعالیت‌ها را برای آن‌ها آشکار می‌کند و به آن‌ها اختیار می‌دهد تا شیوه‌ای کاملاً متفاوت



صرفاً از سر ناسازگاری آن را حس می‌کنند. اما آنچه اهمیت داشته نه محدودیت قدرت تحلیل آن‌ها، بلکه تغییر افکارشان است. آن‌ها حس می‌کنند که باید کاری انجام شود تا این به اصطلاح هرج‌ومرج به نظم تبدیل شود، زیرا انسان‌های عاقل این چنین زندگی نمی‌کنند. آن‌ها، مانند آپولو وقتی موهای آشفته دافنه را روی گردنش دید، آهی می‌کشند و با خود می‌گویند: «چه می‌شد اگر نظم و ترتیب درستی داشت.» علاوه بر این، آن‌ها به ما می‌گویند که رؤیایی از شیوه زندگی باشکوه و بدون برخورد را دیده‌اند که مناسب تمام ابنای بشر است و این رؤیا را به عنوان حکمی می‌دانند برای حذف تنوعات و موقعیت‌های تضاد که شیوه زندگی فعلی ما را متمایز می‌کند. البته رؤیاهای آن‌ها دقیقاً شبیه هم نیستند. اما یک چیز در تمام‌شان مشترک است: هر کدام چشم‌اندازی از شرایط انسانی است که موقعیت تضاد از آن حذف شده است، بینشی از فعالیت‌های انسانی هماهنگ و تنظیم شده در یک جهت واحد که براساس آن از هر منبعی بیشترین استفاده صورت می‌گیرد. چنین افرادی به درستی درک می‌کنند که حکومت داری یعنی تحمیل شرایط انسانی رؤیای خویش بر رعایا. حکومت کردن یعنی تبدیل رؤیای شخصی به زندگی عمومی و اجباری. بنابراین، سیاست به رویارویی رؤیاهای عملی بدل می‌شود که در آن دولت به این درک از منصب خود پایبند است و ابزارهای مناسب را برای اجرایی کردن آن در اختیار دارد.



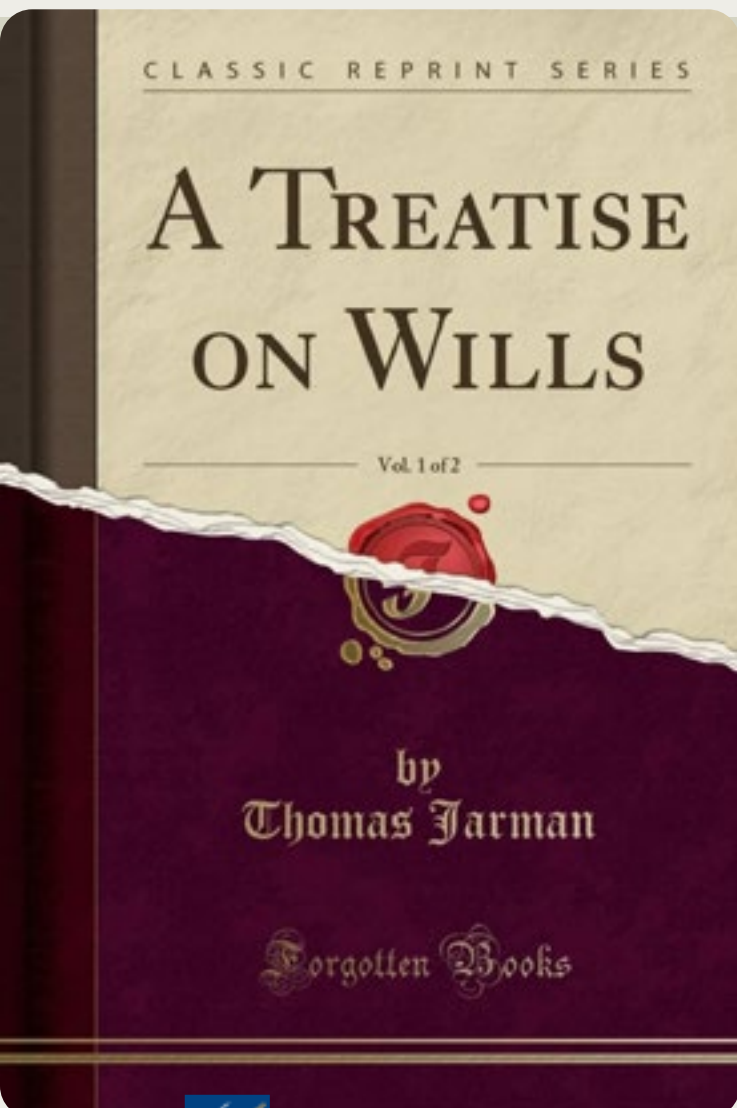
مستعد گرفتار شدن در آن هستیم، به آیینی دقیق‌تر و با فساد کمتر نیاز داریم. متولّی این آیین «حکومت» است و ضوابطی که وضع می‌کند «قانون» است. می‌توان تصوّر کرد که دولتی در حال انجام فعالیت داور در موارد تضاد منافع است، اما تجارت خود را بدون تأثیر ایرادات انجام می‌دهد، همان‌طور که می‌توان یک بازی بدون قاعده و داور را تصوّر کرد که در موارد اختلاف از او درخواست اعمال نظر شده است، کسی که در هر مورد، صرفاً از قضاوت خود برای ابداع روشی خاص برای رهایی از ناامیدی متقابل مخالفان استفاده می‌کند. اما فقر اقتصادی چنین تمهیدی چنان آشکار است که فقط می‌توان انتظار داشت برای کسانی روی دهد که دوست دارند باور کنند فر مانرو ماهیتی فراطبیعی دارد و همچنین کسانی که می‌خواهند منصب کاملاً متفاوتی را به او نسبت دهند، رهبر، سرپرست یا مدیر. در همه حال، تمایل به محافظه‌کاری در رابطه با دولت ریشه در این باور دارد که در جایی که دولت بر پذیرش فعالیت‌ها و اعتقادات جاری رعایا استوار است، تنها شیوه مناسب برای حکمرانی، وضع و اجرای قوانین رفتاری است. به‌طور خلاصه، محافظه‌کار بودن در مورد دولت، بازتاب آن محافظه‌کاری است که ما از نظر قواعد رفتاری مناسب تشخیص داده‌ایم.

از زندگی را بر اتباع خود تحمیل کنند. به‌طور خلاصه، اگر فردی با این گرایش پرسیده شود که چرا دولت‌ها باید تنوع افکار و فعالیت‌های کنونی را به‌جای تحمیل رؤیای خود به رعایای خویش بپذیرند؟ کافی است پاسخ دهد: چرا که نه؟ رؤیاهای آن‌ها هیچ تفاوتی با رؤیاهای دیگران ندارد. و اگر گوش سپردن به رؤیاهای بازگوشده توسط دیگران خسته‌کننده است، اینکه مجبور به اجرای مجدد آن‌ها باشیم نیز امری غیرقابل تحمل است. ما افرادی را که دلبسته موضوعی یکتا هستند تحمل می‌کنیم، این عادت ماست که چنین کنیم. اما چرا باید تحت حاکمیت آن‌ها باشیم؟ آیا (انسان محافظه‌کار می‌پرسد) این وظیفه‌ای معقول برای یک دولت نیست که از رعایای خود در برابر مزاحمت کسانی محافظت کند که انرژی و ثروت خود را در خدمت خشمی عمده خرج می‌کنند و تلاش دارند تا آن را بر همگان تحمیل کنند، آن هم نه با سرکوب فعالیت‌های خود به نفع دیگران، بلکه با تعیین محدودیت برای میزان سروصدایی که هر کس می‌تواند ساطع کند؟

با این حال، اگر این پذیرش نتیجه گرایش محافظه‌کاران نسبت به دولت باشد، انسان محافظه‌کار گمان نمی‌کند که حکومت‌داری یعنی دست روی دست گذاشتن. او معتقد است که کاری باید انجام شود، کاری که تنها به دلیل پذیرش واقعی باورهای فعلی، صرفاً به این دلیل که آن‌ها متداول و اقداماتی شایع هستند، صرفاً به این دلیل که در شرف تکوین هستند، انجام می‌گیرد. و به‌طور خلاصه، وظیفه‌ای که او به دولت نسبت می‌دهد، رفع برخی از تضادهایی است که این تنوع باورها و فعالیت‌ها ایجاد می‌کند؛ حفظ صلح، نه با قرار دادن مانع بر سر راه انتخاب و تنوع برآمده از ترجیح، نه با تحمیل یکنواختی ماهوی، بلکه با اجرای قواعد رویه عمومی بر همه موضوعات، آن هم به‌طور یکسان.

بنابراین، دولت، همان‌طور که محافظه‌کاران در این موضوع آن را درک می‌کنند، با چشم‌اندازی از دنیایی دیگر، متفاوت و بهتر آغاز نمی‌شود، بلکه با بررسی خودفرمانی‌ای آغازیدن می‌گیرد که حتی افراد مشتاق در اداره امور خود بدان مبادرت می‌ورزند. دولت در تعدیل‌های غیررسمی علایق با یکدیگر شروع می‌شود که برای رهایی افراد مستعد برخورد از ناامیدی متقابل ناشی از یک تضاد طراحی شده است. گاهی اوقات این تعدیل‌ها چیزی بیش از توافقات میان دو طرف برای دوری از سر راه یکدیگر نیستند. گاهی اوقات کاربرد وسیع‌تر ویژگی‌های دیرپای‌تری دارند، مانند قوانین بین‌المللی برای جلوگیری از تصادم در دریا. مختصر اینکه، مفاد حکومت را باید در مناسک جست‌وجو کرد، نه در دین یا فلسفه؛ در لذت بردن از رفتار منظم و صلح‌آمیز، نه در جستجوی حقیقت یا کمال.

اما خودگردانی انسان‌های باورمند و اقدامات پرشور در مواقعی از بین می‌رود که به آن بیشتر نیاز است. این خودگردانی اغلب برای حل تضادهای جزئی منافع کافی است، اما فراتر از این‌ها نباید به آن تکیه کرد. برای حل تضادها و رویارویی‌های عظیمی که شیوه زندگی ما مستعد ایجاد آن‌هاست و رهایی‌مان از سرخوردگی‌های عظیمی که



از این اساس نامه‌ها اکنون به طرز ناامیدکننده‌ای منسوخ شده‌اند. قوانین قدیمی تری در پارلمان (مانند قانون کشتی‌رانی تجاری) وجود دارد که بخش‌های بزرگ و مهم فعالیت جامعه را اداره می‌کند که حتی تناسب کمتری با شرایط فعلی دارد. بنابراین، اگر بخواهیم قوانین متناسب با فعالیت‌هایی که بر آن‌ها حاکم است باقی بمانند، نوآوری ضروری و بایسته است. اما، بنا به دیدگاه محافظه‌کاران، اصلاح قوانین همیشه

بنابراین، حکمرانی از منظر محافظه‌کاران به معنای فراهم کردن الزامی حقوقی^۱ برای آن دسته از رفتارهایی است که در این شرایط، کمترین احتمال برای تداخل آزردهنده منافع در آن‌ها وجود دارد؛ فراهم کردن جبران خسارت و وسایل غرامت برای کسانی که از رفتار اشتباه دیگران رنج می‌برند و گاه مجازات کردن کسانی که بدون توجه به قوانین به دنبال منافع خویش هستند و البته تأمین نیروی کافی برای حفظ اختیارات داوری‌ای از این دست. بنابراین، حکمرانی به‌عنوان یک فعالیت خاص و محدود شناخته می‌شود، نه مدیریت یک تشکیلات اقتصادی، بلکه حاکمیت کسانی که درگیر تنوع زیادی از اقدام‌هایی هستند که خود انتخاب‌شان کرده‌اند. حکمرانی مختص به افرادی مشخص نیست، بلکه به فعالیت‌ها مربوط می‌شود، آن هم صرفاً در رابطه با تضاد این فعالیت‌ها با یکدیگر. حکمرانی به درستی و نادرستی اخلاقی توجهی ندارد و طراحی نشده است تا انسان‌ها را خوب یا حتی بهتر کند. حکمرانی به دلیل «فساد طبیعی بشر» امری ضروری نیست، بلکه این امر صرفاً از تمایل فعلی آن‌ها به افراطی‌گری ناشی می‌شود. کار حکمرانی این است که رعایای خود را در فعالیت‌هایی که برای جست‌وجوی خوشبختی خود انتخاب کرده‌اند، در مسیر صلح با یکدیگر نگاه دارد. اگر در این دیدگاه ایده‌ای کلی وجود داشته باشد، شاید این باشد که حکومتی که وفاداری رعایای خود را حفظ نمی‌کند، فاقد ارزش است؛ همچنین اینکه گرچه کسی که (در معنای قدیمی پیوریتنی^۱) «به حقیقت امر می‌کند» قادر به انجام این کار نیست (چرا که برخی افراد مورد خطابش آن «حقیقت» را خطا می‌دانند)، کسی که نسبت به «حقیقت» و «خطا» به‌طور یکسان بی‌تفاوت است و صرفاً صلح را دنبال می‌کند، مانعی برای وفاداری لازم در این زمینه نیست.



باید منعکس‌کننده تغییر در فعالیت‌ها و باورهای کسانی باشد که تابع آن‌ها هستند و هرگز نباید آن قدر بزرگ باشد که همه چیز را یکجا نابود کند. در نتیجه، محافظه‌کار هیچ ارتباطی با نوآوری‌هایی نخواهد داشت که صرفاً برای پاسخگویی به موقعیت‌های فرضی طراحی شده‌اند؛ او به‌جای ابداع یک قانون جدید، ترجیح می‌دهد قانونی را اجرا کند که در حال حاضر در اختیار دارد؛ او صلاح می‌داند که اصلاح قوانین را تا زمانی که آشکار شود، تغییر شرایطی را که برای نمایش آن طراحی شده و بر جای خود باقی است، به تأخیر بیندازد؛ او نسبت به پیشنهادات تغییری بیش از آنچه شرایط می‌طلبد مشکوک خواهد بود، به حاکمانی که برای ایجاد تغییرات بزرگ خواستار اختیارات عادی اضافی هستند و گفته‌هایشان به کلیاتی مانند «خیر عمومی» یا «عدالت اجتماعی» گره خورده است و همچنین نسبت به نجات‌دهندگان جامعه که زره به تن کرده در پی کشتن اژدها هستند، بدبین است؛ او گمان می‌کند می‌باید مناسبت نوآوری را با دقت در نظر بگیرد؛ به‌اختصار، او در پی آن است که سیاست را به‌عنوان فعالیتی تلقی کند که در آن مجموعه‌ای از ابزارهای ارزشمند هر از گاهی نوسازی می‌شوند تا آنکه فرصتی برای بازآفرینی بی‌وقفه محسوب گردد.

اکنون می‌توان درک کرد که هر انسانی که در مورد حکومت این‌گونه می‌اندیشد باید از بدعت بیزار باشد: حکومت قوانین رفتاری را ارائه می‌کند و بی‌تکلفی فضیلتی بسیار مهم در یک قاعده است. با این حال، او افکاری دیگر نیز در ذهن دارد. وضعیت کنونی شرایط بشری شرایطی است که در آن فعالیت‌های جدید (که اغلب از ابتکارات جدید سرچشمه می‌گیرند) دائماً ظاهر شده و به‌سرعت خود را گسترش می‌دهند و در آن باورها دائماً اصلاح یا کنار گذاشته می‌شوند. نامناسب بودن قوانین با فعالیت‌ها و باورهای جاری به اندازه ناآشنا بودن آن‌ها زیان‌آور است. برای مثال، اکنون به نظر می‌رسد که نوآوری‌های متنوع و تغییرات قابل توجه در مدیریت تجاری، قانون فعلی حق کپی‌رایت را از گردونه خارج کرده است. ممکن است تصور شود که نه روزنامه، نه اتوموبیل و نه هواپیما هنوز در قوانین انگلستان به رسمیت شناخته نشده‌اند؛ تمامی آن‌ها مزاحمت‌هایی ایجاد کرده‌اند که باید رفع‌شان کرد. در پایان قرن اخیر، دولت ما به تدوین گسترده بخش‌های زیادی از قوانین پرداخت و به این ترتیب هم آن را با عقاید و شیوه‌های فعالیت کنونی نزدیک‌تر کرد و هم آن را از تعدیل‌های کوچک در شرایطی که در آن وجود داشت مصون نگه داشت که از ویژگی‌های عملکرد قانون مشترک ما هستند. اما بسیاری



است، بلکه به این خاطر که اگر مردان پرشور از مواجهه با استیصال متقابل بگریزند، اعتدال امری ضروری است.

لزومی ندارد حکومتی از این قبیل به‌مثابه عامل مشیت خیرخواهانه، حافظ قانون اخلاقی، یا نمادی از نظم الهی در نظر گرفته شود. آنچه این چنین حکومتی عرضه می‌دارد چیزی است که اتباعش (اگر کسانی چون ما باشند) به راحتی می‌توانند ارزشمندی آن را تشخیص دهند. در واقع، این کاری است که مردم تا حدی در مسیر عادی تجارت یا لذت برای خود انجام می‌دهند. نیاز چندانی وجود ندارد که چاره‌ناپذیری این مسئله به مردم یادآوری شود؛ همان گونه که سکستوس امپریکوس^{۱۱} به ما گوشزد کرده، ایرانیان باستان هنگام مرگ یک پادشاه عادت داشتند به صورت ادواری با کنار گذاشتن تمامی قوانین به مدت پنج روز دلهره‌آور، به خود این مسئله را یادآوری کنند. به‌طور کلی، مردم از پرداخت هزینه اندک این خدمات ابایی ندارند و تأیید می‌کنند که نگرش مناسب نسبت به این نوع از حکومت، وفاداری (گاه وفاداری بی‌پروایانه و چه بسا در برخی وفاداری قلبی سنگدلانه سیدنی گدالفین^{۱۲})، احترام و کمی سوءظن است، نه عشق یا فداکاری یا محبت. بنابراین، حکومت به‌مثابه فعالیت‌های ثانویه، اما در عین حال همچو فعالیت‌های خاص شناخته شده که به آسانی با هیچ فعالیت دیگری ترکیب نمی‌شود، چرا که تمام فعالیت‌های دیگر (به‌جز تفکر صرف در باب وضعیت) مستلزم جانبداری و کنار

همه این‌ها ممکن است کمک کند که گرایش محافظه‌کارانه نسبت به دولت درک‌پذیر باشد. جزئیات را می‌توان به تفصیل بیان کرد تا مثلاً نشان دهد که چگونه فردی با این گرایش دیگر وظیفه بزرگ یک دولت را درک می‌کند، یعنی به کار بستن سیاست خارجی؛ تا نشان دهد که چرا او برای مجموعه پیچیده‌ای از ترتیبات که «نهاد مالکیت خصوصی» می‌نامیم، ارزش قائل است؛ برای نشان دادن تناسب رد این دیدگاه که سیاست زیر سایه اقتصاد قرار دارد؛ تا نشان دهد چرا معتقد است که اصلی‌ترین (و شاید یگانه) فعالیت اقتصادی خاص مناسب برای دولت، حفظ یک ارز باثبات است. اما، در این مورد، به گمانم چیز دیگری باید گفت.

برای برخی از مردم، «دولت» همچو گنجینه‌ای عظیم از قدرت به نظر می‌رسد که آن‌ها را وامی‌دارد تا منفعت احتمالی آن را در خواب ببینند. بنابراین، آن‌ها تمایل دارند دولت را به‌عنوان ابزاری برای شور و

اشتیاق به رسمیت بشناسند؛ هنر سیاست یعنی برانگیختن و جهت دادن به میل. به‌طور خلاصه، حکمرانی درست مانند هر فعالیت دیگری است - ساخت و فروش یک برند صابون، بهره‌برداری از منابع یک ناحیه، یا توسعه یک شهرک مسکونی - فقط با این تفاوت که قدرت در اینجا (بیشتر) از قبل بسیج شده است و این فعالیت تنها به این دلیل قابل توجه بوده که هدف آن انحصار است و همچنین به دلیل وعده آن مبنی بر موفقیت پس از تسخیر منبع قدرت. بدون شک، سیاستمدار تشکیلاتی خصوصی از این نوع این روزها به جایی نمی‌رسد، مگر اینکه افرادی با خواسته‌هایی آن قدر مبهم وجود داشته باشند که بتوان آن‌ها را وادار کرد تا خواستار چیزی شوند که او ارائه می‌کند یا اینکه خواسته‌هایی چنان چاپلوسانه

داشته باشند که وعده وفور فراهم شده را به فرصت انتخاب و فعالیت مبتنی بر خواست خود را ترجیح دهند. همه چیز آن قدرها هم که به نظر می‌رسد ساده نیست. سپس، برای مدتی کوتاه، حتی در سیاست دموکراتیک، درمی‌یابیم که شتر در مورد شتران چه فکر می‌کند.

حال، تمایل به محافظه‌کاری در رابطه با سیاست، نمایانگر دیدگاهی به‌تمامی متفاوت از عمل حکومت‌داری است. انسانی با این گرایش می‌داند که وظیفه یک دولت این است که نه تنها شور و اشتیاق را برانگیخته نکند و خوراکی جدید به‌منظور تغذیه به آن بدهد، بلکه عنصری از اعتدال به فعالیت‌های مردمانی تزریق کند که مدت‌هاست بیش از آنکه باید، احساساتی بودند؛ [اعتدالی از جنس] مهار کردن، خنثی ساختن، برقراری آرامش و مصالحه‌جویی تا نه در جهت شعله‌ور کردن آتش هوس، بلکه برای فرونشاندن آن پیش برود. و تمام این‌ها از اهمیت برخوردارند نه به این دلیل که اشتیاقی رذیلت و اعتدال فضیلت

بنابراین، تمامی فعالیت‌ها، زمانی که آنچه هدف از انجامشان لذت است، لذتی نه برآمده از موفقیت در انجام آن اعمال، بلکه ناشی از خبرگی در مشغولیت آن کارهای به خصوص، تمثیلی از تمایل به محافظه‌کاری است. نمونه‌های زیادی از چنین فعالیت‌هایی وجود دارد. فاکس زمانی گفت قمار دو لذت برتر را به همراه دارد، لذت بردن و لذت باخت



به محدودیت تازمانی که قدرت اختصاص داده شده به آن برای پیشبرد طرح‌های برگزیده استفاده شود، به شکلی به فساد کشیده می‌شود (عملاً یکسره ملغی می‌گردد). «داور»ی که در عین حال یکی از بازیکنان باشد، داور نیست. «قواعدی» که ما تمایلی به حفظ رویکرد محافظه کارانه در قبال آن‌ها نداریم، قوانین نیستند، بلکه تحریک کننده بی‌نظمی هستند؛ تلفیق رؤیا و حکمرانی، استبداد ایجاد می‌کند.

بنابراین، محافظه کاری سیاسی برای مردمی که تمایل به ماجراجویی و ابتکار دارند، مردمی که عاشق تغییر هستند و می‌توانند احساسات خود را در قالب «پیشرفت» توجیه کنند، اصلاً نامفهوم نیست. نیازی

نیست گمان کنیم که اعتقاد به «پیشرفت» بی‌رحمانه‌ترین وزیران‌آورترین باورهاست که بی‌رحمانه‌تر انگیزته می‌شود، بی‌آنکه ارضا شود تا به این نتیجه برسیم که آشکارا «پیشرو» بودن یک حکومت ناپسند است. در واقع، به نظر می‌رسد که تمایل به محافظه کاری در رابطه با دولت، عمدتاً برای مردمانی مناسب است که کاری برای انجام دادن دارند و می‌توانند برای خودشان فکر کنند، مردمانی که مهارتی دارند یا ثروتی فکری برای به دست آوردن، مردمی که نیازی به شعله‌ور شدن احساساتشان نیست، امیال‌شان نیازی به برانگیختن ندارد و رؤیاهایشان برای دنیایی بهتر نیازی به ترغیب ندارند. چنین افرادی ارزش قانونی را می‌دانند که نظم را بدون جهت‌دهی به کار تحمیل می‌کند، قانونی که وظیفه را چنان متمرکز می‌کند تا جایی برای لذت هم باقی بماند. آن‌ها حتی ممکن است آماده باشند نظمی کلیسایی را که

به‌طور قانونی تثبیت شده است تاب آورند. اما این به این دلیل نیست که آن‌ها معتقد بودند که این نمایانگر یک حقیقت دینی انکارناپذیر است، بلکه این دلیل است که رقابت ناشایست فرقه‌ها را مهار کرده و (همان‌طور که هیوم می‌گوید) «طاعون یک روحانی بیش از حد کوشنده» را تعدیل می‌کند.

حال، چه این باورها خود را معقول و مناسب با شرایط ما و توانایی‌هایی که احتمالاً در کسانی که بر ما حکمرانی می‌کنند جلوه بدهند یا نه، به‌باور من آن‌ها و امثال آن‌ها چیزی هستند که یک گرایش محافظه کارانه را در مورد سیاست درک‌پذیر می‌سازند. اینکه مناسبت این گرایش در شرایطی غیر از شرایط فعلی چیست، اینکه آیا محافظه کاری در رابطه با حکومت کردن با شرایط مردمی به‌دور از ماجراجویی، تنبل یا بی‌روح، همین موضوعیت را دارد یا خیر، پرسشی است که نیازی به تلاش برای پاسخ دادن به آن نداریم؛ ما در وضعیت فعلی نیز نگران خودمان هستیم.

گذاشتن بی‌تفاوتی مقتضی (در این دیدگاه از چیزها) نه تنها نسبت به قاضی، بلکه نسبت قانون‌گذار است، کسی که تصور می‌شود منصب قضایی را اشغال می‌کند. اتباع حکومتی از این قبیل، مطالبه‌گر حکومتی قدرتمند، هوشیار، مصمم و مقتصدند و نه هوسباز و بیش از حد فعال: آن‌ها هیچ ارزشی برای آن داوری قائل نیستند که بازی را بر اساس قوانین اداره نمی‌کند، جانبداری می‌کند، بازی خودش را پی می‌گیرد یا کسی که به ساز خویش می‌رقصد. هرچه نباشد، بازی اصل ماجرا است و ما در انجام بازی نه نیازی به محافظه کار بودن داریم و نه در حال حاضر تمایل داریم چنین باشیم.

اما در این سبک از حکومت‌داری چیزی بیشتر از محدودیت اعمال شده با قوانین آشنا و درخور وجود دارد. بدیهی است که با پیشنهاد یا تمسخر یا به‌وسیله دیگری غیر از قانون، از دولت حمایت نخواهد شد؛ مواردی چون وزیر کشوری متخاصم یا یک وزیر دارایی مخاطره‌آفرین. اما می‌توان انتظار داشت که دورنمای بی‌تفاوتی حکومت نسبت به عقاید و فعالیت‌های ماهوی اتباع، عادت به خویشتن‌داری را برانگیزد. در گرماگرم تعهدمان، در میانه تضاد پرشور باورها، در شور و شوق ما برای نجات جان همسایگان یا نوع بشر، حکومتی از این دست عناصری را تزریق می‌کند، عناصری نه برآمده از خرد (چگونه باید چنین انتظاری داشته باشیم؟) بلکه برآمده از طنزی که برای

مقابله با یک رذیلت آماده است، طنزی که افراط را بدون تظاهر به حکمت از بین می‌برد، برآمده استهزایی که تنش را از میان برده، عناصری برآمده از سکون و شک: بی‌تردید می‌توان گفت که ما به این خاطر چنین حکومتی را حفظ می‌کنیم تا این نوع بدبینی را به‌جای ما انجام دهد، چرا که ما نه وقت انجام آن را داریم و نه تمایلی. همچو نسیم خنک کوهی است در دشت که حتی در گرم‌ترین روز تابستان نیز احساس می‌شود. یا اگر استعاره را کنار بگذاریم، مانند «دستگاه کنترل سرعت موتور»^۴ است که با کنترل سرعت حرکت قطعاتش، موتور را از تگه‌تگه شدن باز می‌دارد.

بنابراین، تعصب احمقانه صرف نیست که محافظه کاران را قادر می‌سازد تا این دیدگاه را نسبت به عمل حکومت‌داری داشته باشند. برای برانگیختن آن یا قابل فهم کردنش، هیچ‌گونه باور متافیزیکی پرطمطراقی لازم نیست. این امر صرفاً با ملاحظه این موضوع مرتبط است در جایی که فعالیت به سرمایه‌گذاری و تشکلات اقتصادی وابسته بوده، همتای ضروری آن شکلی دیگر از فعالیت است، وابسته



مگر اینکه آن چیز خوب کریکت باشد. در چنین دورانی، اهل تمایز قائل شدن میان تمایلات و اعتبارمان نیستیم. اضطراب معیار اهمیت ماست و به راحتی درک نمی‌کنیم چیزی که هولناک است نباید حقیر باشد. ما نسبت به خویش‌ن‌داری بی‌تاب هستیم و به‌آسانی، مانند شلی، معتقدیم که ابتلا به یک عادت به‌معنای شکست خوردن است. به‌باور من، این‌ها از فضیلت‌های ما در جوانی است. اما آن‌ها از تمایل مناسب برای مشارکت در آن سبک حکومت‌داری که پیش‌تر توصیف کردم فاصله‌ی بسیار دارند. از آنجایی که زندگی یک رؤیا است، ما (با منطقی قابل قبول اما نادرست) استدلال می‌کنیم که سیاست باید مواجهه‌ی رؤیاهایی باشد که در آن امیدواریم رؤیاهای خود را به دیگران تحمیل کنیم. برخی از نگون‌بختان، مانند پیت^{۱۵} (که به‌شکلی مضحک

«جوان‌تر» نامیده می‌شود)، پیر به دنیا می‌آیند و تقریباً در گهواره‌های خود واجد شرایط مشارکت در سیاست هستند. دیگرانی که چه‌بسا خوش‌شانس‌تر باشد این گفته را تکذیب می‌کنند که انسان تنها یک بار جوان است. آن‌ها هرگز بزرگ نمی‌شوند. اما این‌ها مواردی استثنایی هستند. برای اکثر انسان‌ها چیزی وجود دارد که کنراد آن را «خط سایه» می‌نامد که وقتی از آن عبور می‌کنیم، جهانی منجمد از چیزها را آشکار می‌کند، هر کدام با شکل ثابت که نقطه‌ی تعادل خاص خود را دارند، هر کدام با قیمتی مختص به خویش؛ دنیایی برآمده از واقعیت، نه تصاویر شاعرانه، که در آن آنچه را که برای چیزی خرج کرده‌ایم، نمی‌توانیم خرج چیزی دیگر کنیم؛ دنیایی که غیر از خودمان در آن دیگرانی هم ساکن هستند و نمی‌توان آن را به بازتابی از احساسات خودمان تقلیل داد. اگر آن‌چنان که باید تمایل داریم و چیزی بهتر برای اندیشیدن نداریم، مگر درگیر شدن در آنچه انسان محافظه‌کار از فعالیت سیاسی درک می‌کند، سکنا گزیدن در این دنیای معمولی، ما را واجد شرایط می‌کند (چرا که هیچ دانشی از «علم سیاسی» نمی‌تواند ما را واجد شرایط کند).

به‌شخصه فکر می‌کنم که این مسئله در هر شرایطی جایگاه مهمی را به خود اختصاص می‌دهد. اما چیزی که امیدوارم روشن کرده باشم این است که محافظه‌کار بودن در رابطه با دولت و افراط‌گری در مورد تقریباً هر فعالیت دیگری به هیچ روی ناسازگار نیست. و به نظر من، بیشتر از مونتین، پاسکال، هابز و هیوم می‌توان در مورد این گرایش آموخت تا از بورک یا بنتام.

از بسیاری از دلالت‌های این دیدگاه نسبت به چیزهایی که می‌توان به آن اشاره کرد، بر یکی از آن‌ها تمرکز خواهم کرد، و آن اینکه، سیاست فعالیت است که برای جوانان مناسب نیست، نه به دلیل رذیلت‌های آنان، بلکه به دلیل آنچه دست کم من آن را خصیصه‌ی برتر آن‌ها می‌دانم. هیچ‌کس تظاهر نمی‌کند که به دست آوردن یا حفظ روحیه‌ی بی‌تفاوتی

بدون شک امور روزمره مستعد بهبود می‌باشد، اما هرچه بیشتر آشنا شوند، مفیدتر است. نداشتن روحیه‌ی محافظه‌کارانه در مورد یک روال، حماقت آشکار است. البته، موارد استثنایی هم وجود دارد که ممکن است مستلزم معافیت از چنین رویکردی باشد. اما تمایل به محافظه‌کاری به جای اصلاح طلبی در مورد یک روال بدون شک مناسب است

که این شیوه از سیاست‌ورزی مستلزم آن بوده آسان است. مهار باورها و امیال خود، تصدیق شکل فعلی امور، احساس تعادل چیزهای موجود، تحمّل آنچه منفور است، تمایز قائل شدن بین جرم و گناه، احترام گذاشتن به یک رسم و آیین، حتی زمانی که به نظر می‌رسد به اشتباه ختم می‌شود؛ این‌ها دستاوردهای دشواری هستند، دستاوردهایی که نباید در جوانان جست‌وجو کرد.

روزهای شباب همگان همچو یک رؤیا، جنونی لذت‌بخش، نوعی خودمداری شیرین است. هیچ چیز در این دوره شکل و بهای ثابتی ندارد. همه چیز یک امکان است و ما در این دوره به‌صورت اقساطی شاد زندگی می‌کنیم. هیچ

تعهدی وجود ندارد که باید رعایت شود. هیچ حسابی برای بررسی وجود ندارد هیچ چیز از قبل مشخص نشده است. همه‌چیز همانی است که می‌توان از آن ساخت. در این دوران جهان‌آینه‌ای است که ما در آن به‌دنبال انعکاس خواسته‌های خویش هستیم. افسون احساسات خشن و سوسه‌انگیز است. وقتی جوان هستیم، تمایلی به دادن امتیاز به دنیا نداریم. هرگز تعادل یک چیز را در دستان خود احساس نمی‌کنیم.

پی‌نوشت‌ها

* به فرانسوی: تا خطر نکنید پاداشی درنخواهید یافت.

۱. بهترین معادلی که به ذهن رسید این بود: «همه سرنوشتی یکسان داریم».

۲. jusqu'au-boutiste: سرخست یا به‌زبان عامیانه‌تر، «متعهد».

۳. اشاره دارد به «خلاصه‌ای از قانون مشارکت» اثر فردریک پولاک، حقوق‌دان انگلیسی.

۴. اشاره دارد به «رساله‌ای در باب وصیت‌نامه»، نوشته‌ی توماس جارمان.

۵. MCC: آن‌گونه که از متن برمی‌آید، اشاره‌ی نویسنده به باشگاه کریکت میریلیبون است، باشگاهی قدیمی و مشهور که در سال ۱۷۸۷ تأسیس شد.

۶. Benjamin Disraeli: سیاست‌مدار و رمان‌نویس بریتانیایی.

7. organic

۸. Anglicanism: شاخه‌ای از مسیحیت با مرجعیت کلیسای انگلیس است. انگلیکانیسم خود فرقه‌ای مجزا و مستقل در مسیحیت است و جزء هیچ‌یک از

فرقه‌های دیگر مسیحیت نظیر کاتولیک، پروتستان و ارتدکس نیست.

9. statu pupillari

۱۰. Vinculum juris: تعهدی که از سوی قانون تعیین شده است.

۱۱. Puritan: پروتستان‌های هوادار ساده‌سازی مراسم و زندگی کلیسایی و سختگیری مذهبی و اخلاقی.

۱۲. Sextus Empiricus: فیلسوف و پزشک و ستاره‌شناس سده‌ی دوم و سوم میلادی.

۱۳. Sidney Godolphin: سیاست‌مدار انگلیسی. به‌سبب دسیسه‌چینی‌های بی‌پروایش شهرت داشت، اما در عین حال مدیری لایق بود.

14. governor

۱۵. William Pitt the Younger: ویلیام پیت جوان‌تر، سیاست‌مدار بریتانیایی و نخست‌وزیر بریتانیا به‌مدت ۱۷ سال.



The Revolt of the Masses

Jose Ortega Y Gasset

Note: This is not the actual book cover

عصیان توده‌ها

ارتگای کاست
مترجم: اشکان امیدوار

که بار دیگر یک فلسفهٔ اصیل^۱ در اروپا حاکم شود - این تنها چیزی است که می‌تواند اروپا را نجات دهد - آن روزگاری است که فلسفهٔ بار دیگر متوجه شود انسان چه بخواند چه نخواهد موجودی است که بنا به طبیعتش محکوم است در پی مرجعیت بالاتر باشد. اگر او در یافتن آن از جانب خودش موفق شود او یک انسان فرادست است و باید آن را از فرادست‌هایش اخذ کند.

بنابراین، به نزد توده ادعای حق عمل با تکیه بر خودش، عصیان علیه تقدیر خودش خواهد بود و از آنجا که این آنچه است که توده در حال حاضر هست، من از عصیان توده‌ها سخن می‌گویم. زیرا به هر حال، تنها چیزی که می‌توان ذاتاً و حقیقتاً از آن چونان عصیان یاد کرد، عبارت است از نپذیرفتن سرنوشت خویش؛ یعنی حین عصیانی علیه خود خویش. عصیان فرشتهٔ مقرب لوسفر، کم از این نمی‌بود اگر به جای تلاش برای خدا بودن که سرنوشت او نبود، تلاش می‌کرد که پست‌ترین فرشتگان باشد - که به همان اندازه تقدیر او نبود. اگر لوسفر یک روسی مانند تولستوی بود او شاید این شکل اخیر عصیان را ترجیح

در نظم راستین امور، توده بخشی است که بنا به خود عمل نمی‌کند. چنین چیزی رسالتش است. توده وارد جهان می‌شود تا هدایت شود، تحت تأثیر قرار گرفته، نمایندگی شده و سازماندهی شود، حتی برای اینکه دست از توده بودن بکشد یا حداقل برای اینکه چنین آرزویی داشته باشد. اما او زاده نشده است که همهٔ این‌ها را به تنهایی انجام دهد. توده لازم است که زندگی خود را به یک دربار بالاتر تسلیم کند که از اقلیت‌های فرادست تشکیل شده است. این پرسش که این افراد بالادست چه کسانی هستند ممکن است به نحو آزادانه به بحث گذاشته شود، اما اینکه بدون آن‌ها، حال هر کس که می‌خواهند باشند، بشریت نخواهد توانست ضرورتاً را حفظ کند، چیزی است که دربارهٔ آن کوچک‌ترین شکی نمی‌توان داشت؛ اگرچه اروپا قرن‌ها شتر مرغ وار سر در بال‌های خود فرو برده بود که شاید بتواند از دیدن چنین حقیقت

روشنی پرهیز کند. چرا که ما با عقیده‌ای متکی بر امور واقع کم و بیش متداول و محتمل روبرو نیستیم، بلکه با قانونی از «فیزیک» اجتماع روبرویم که بسیار تکان‌بخوردنی‌تر از قوانین فیزیک نیوتن است. روزگاری

روزگاری که بار دیگر یک فلسفهٔ اصیل در اروپا حاکم شود - این تنها چیزی است که می‌تواند اروپا را نجات دهد - آن روزگاری است که فلسفهٔ بار دیگر متوجه شود انسان چه بخواند چه نخواهد موجودی است که بنا به طبیعتش محکوم است در پی مرجعیت بالاتر باشد



می‌داد (البته در برابر خدا نه دیگری‌ای که معروف‌تر بود). هنگامی که توده به‌خودی‌خود عمل می‌کند، این کار را فقط به یک طریق انجام می‌دهد؛ چراکه طریقی دیگر ندارد: حلق‌آویز کردن. در مجموع اتفاقی نیست که قانون حلق‌آویز کردن از آمریکا آمده است، زیرا آمریکا به‌نوعی بهشتِ توده‌هاست. و امروزه کمتر جای شگفتی است وقتی که توده‌ها پیروز می‌شوند، خشونت باید پیروز شود و به یک معیار و یک دکترین تبدیل شود. اکنون مدتی است که توجه من به این پیشروی خشونت‌چونان شرایطی عادی جلب شده است. امروزه این امر، به کامل‌ترین توسعه خود رسیده است و این بدین معناست که خودبه‌خود زوالش نیز در راه است. امروز خشونت، خطابه و شعار این برهه است. خطیبِ تهی آن را از آن خود کرده است. هنگامی که واقعیت وجود انسانی، مسیر تاریخی‌اش را تکمیل می‌کند، کشتی شکسته شده و می‌میرد و موج‌ها آن را به ساحلِ خطابه می‌افکنند، آنجا که نعلش برای مدتی طولانی باقی می‌ماند. خطابه، گورستانِ واقعیات

انسانی یا به هر درجه‌خانه‌سالمدان است. خود واقعیت بنا به نامش باقی می‌ماند که اگرچه فقط یک کلمه است در نهایت و دست‌کم چیزی از قدرت جادویی‌اش را حفظ می‌کند. اگرچه این ناممکن نیست که پرستیژ خشونت در مقام قاعده‌ای بدبینانه زوالش را آغاز کرده باشد. و ما باید همچنان ذیل آن ادامه بدهیم اگرچه به‌شکلی دیگر. من به بزرگ‌ترین خطری اشاره می‌کنم که اکنون تمدن اروپایی را تهدید می‌کند. مانند تمامی خطرات دیگری که آن را تهدید می‌کنند، این نیز زاده خود تمدن است. پیش از این، همین امر یکی از افتخارات آن را شکل می‌داد. این تهدید دولت است آن‌گونه که آن را امروزه می‌شناسیم. ما با نسخه‌ای از آنچه در فصل قبل درباره علم‌گفتیم مواجه هستیم. باروری اصول آن، پیشرفت شگفت‌انگیزی را به بار می‌آورد. اما این امر تخصصی‌سازی را تحمیل می‌کند و تخصصی‌سازی تهدید به خفه کردن علم می‌کند. همین نکته در خصوص دولت نیز اتفاق می‌افتد. به یاد بیاورید



که خودش را اقیانوس‌وار، همه‌توان و آبدستن طوفان‌ها احساس می‌کرد. همان‌طور که گفتیم این کشتی امری بسیار کوچک بود: به‌سختی سرباز، بوروکرات یا پول داشت. این کشتی در قرون وسطا از سوی طبقه‌ای از انسان‌ها که بسیار متفاوت با بورژواها بودند ساخته شده بود، یعنی نجبا، یعنی طبقه‌ای قابل ستایش به‌خاطر شجاعت‌شان، به‌خاطر موهبت رهبری‌شان و به‌خاطر احساس مسئولیت‌شان. بدون آن‌ها ملل اروپایی اکنون وجود نداشتند. اما با وجود همه این فضایل قلبی، آن نجبا فاقد فضیلت مغزی بودند و همواره هم چنین بودند.

با ذکاوتی محدود، احساساتی، غریزی، شهودی و در یک کلمه «غیرعقلانی» بودند. از این‌رو، آن‌ها قادر به توسعه هیچ تکنیکی نبودند، چیزی که اقتضای عقلانی‌سازی بود. آن‌ها باروت را اختراع نکردند. آن‌ها که قادر به ابداع ارتش‌های نوین نبودند به بورژواها که باروت را

از شرق یا جایی دیگر گرفتند اجازه دادند تا از آن سود برده و خودبه‌خود نبرد را علیه نجبای جنگ‌آور، یعنی «کالابرو» پیروز شوند که به‌نحو احمقانه‌ای با آهن پوشیده شده بود، طوری که به‌سختی می‌توانست در جنگ حرکت کند و هرگز تصوّر نمی‌کرد که راز ابدی جنگ چندان گنجیده در این روش‌های دفاع نباشد، آن‌گونه که در روش‌های حمله نهفته است که این رازی بود که توسط ناپلئون دوباره کشف شد.^۲ از آنجا که دولت موضوعی از تکنیک است - نظم عمومی و اداره - رژیم کهن با یک دولت بسیار ضعیف خود را به پایان قرن هجدهم می‌رساند که از هر طرف از سوی یک شورش اجتماعی گسترده مورد آزار و اذیت قرار گرفته است. عدم تناسب بین قدرت دولتی و قدرت اجتماعی در این زمان چنان است که با مقایسه وضعیت آن زمان با زمان شارلمانی، دولت قرن هجدهم منحط به نظر می‌رسد. دولت کارلویز صد البته بسیار کم‌قدرت‌تر از دولت لوئی شانزدهم بود، اما از سوی دیگر جامعه حول آن کاملاً فاقد قدرت بود.^۳ عدم تناسبی عظیم بین قوت اجتماعی و قوت عمومی انقلاب را ممکن کرد، یعنی انقلاباتی تا ۱۸۴۸ را.

اما با انقلاب، طبقه متوسط قدرت عمومی را در دست گرفت و کیفیات انکارپذیرش را بر دولت اعمال کرد و در برهه‌ای کمی بیش از یک نسل، دولتی قدرتمند ایجاد نمود که انقلاب‌ها را پایان بخشید. از ۱۸۴۸ به‌عبارتی از زمان آغاز نسل دوم حاکمیت‌های بورژوایی هیچ انقلاب اصیلی در اروپا رخ نداده است، نه مطمئناً به این دلیل که هیچ انگیزه‌ای برای آن‌ها وجود نداشته، بلکه به این دلیل که هیچ وسیله‌ای برای آن وجود نداشته است. قدرت عمومی به سطح قدرت اجتماعی رسید. پس برای همیشه خداحافظ انقلاب! تنها چیزی که اکنون در اروپا ممکن است برعکس آن است: یعنی کودتا. همه چیزهایی که سال‌های

که دولت در پایان قرن هجدهم در همه ملل اروپایی چه بود. امری کوچک در کاپیتال‌بسم اولیه و سازماندهی‌های صنعتی‌اش که در آن تکنیک‌های جدید عقلانی‌سازی شده برای نخستین بار پیروز شدند و مفتاحی برای فزونی یافتن در جامعه حاصل آوردند. یک طبقه اجتماعی جدید آشکار شد که در شمار و قدرت، بزرگ‌تر از طبقات از قبل موجود بود: یعنی طبقه متوسط. این طبقه متوسط زیرک، قبل از هر چیز، چیزی خاص داشت: استعداد، یعنی استعداد عملی. این طبقه می‌دانست

که چگونه سازماندهی کند و انضباط ایجاد نماید. و چگونه به تلاش‌هایش تداوم و انسجام ببخشد. در میانه این طبقه چنان‌که در میانه یک اقیانوس، «کشتی دولت» مسیر خطرناک خود را طی کرد. این کشتی دولت استعاره بازابداع‌شده‌ای از سوی بورژوازی بود

من به بزرگ‌ترین خطری اشاره می‌کنم که اکنون تمدن اروپایی را تهدید می‌کند. مانند تمامی خطرات دیگری که آن را تهدید می‌کنند، این نیز زاده خود تمدن است. پیش از این، همین امر یکی از افتخارات آن را شکل می‌داد. این تهدید دولت است آن‌گونه که آن را امروزه می‌شناسیم



زندگی عمومی یک کشور برخی دشواری‌ها، نزاع‌ها و مشکلات خود را نشان دهند، انسان توده‌ای تمایل دارد که بخواهد که دولت بی‌درنگ مداخله کرده و راه‌حلی را مستقیماً با منابع عظیم و غیرقابل چیرگی اش اتخاذ کند.

این بزرگ‌ترین خطری است که امروز تمدن را تهدید می‌کند: مداخله دولت؛ یعنی جذب تمام نیروی اجتماعی خودانگیخته توسط دولت، یعنی به عبارتی فعل تاریخی خودانگیخته‌ای که در درازمدت سرنوشت‌های انسانی را حفظ و تغذیه و تعبیه می‌کند. هنگامی که انسان توده‌ای هرگونه بدبختی‌ای را حس می‌کند یا صرفاً سنجی اشتباهی شدیدی را احساس می‌کند، بزرگ‌ترین اغواش آن امکان اطمینان و دائم کسب همه‌چیز - بدون تلاش، مبارزه، شک یا خطر کردن - صرفاً با لمس دکمه‌ای و به حرکت درآوردن آن ماشین عظیم است. توده به خودش می‌گوید «من دولت هستم [L'Etat, c'est moi] که این خطایی فاحش است. دولت فقط به این معنا توده است که در مورد دو مرد می‌توان گفت آن‌ها یکسان هستند تا آنجا که نام هیچ‌یک از آن‌ها جان نیست. دولت معاصر و توده تنها در ناشناس بودن با هم منطبق هستند. اما انسان توده‌ای در واقع باور دارد که او دولت است و او تمایل بیش از پیشی دارد که ماشین‌آلات خود را به هر بهانه‌ای به کار بیندازد تا در زیر خود اقلیت خلاق را له کند که آن را مختل می‌کند - یعنی آن را در هرگونه نظم اشیا مختل می‌سازد: در سیاست، در ایده‌ها و در صنعت.

نتیجه این تمایز، کشنده خواهد بود. کنش اجتماعی، خودبه‌خود بارها و بارها با مداخله دولت از بین خواهد رفت. هیچ بذر جدیدی قادر به بارور شدن نخواهد بود، جامعه باید برای دولت زندگی کند، انسان برای ماشین حاکمیت. و در نهایت، این تنها ماشینی است که وجودش و بقایش بستگی به پشتیبان‌های حیاتی حول آن دارد. دولت بعد از مکیدن مغز جامعه، بی‌خون می‌ماند، یعنی یک اسکلت می‌شود، یعنی مرده‌ای با آن مرگ زنگ‌زده ماشین‌آلاتی که وحشتناک‌تر از مرگ یک ارگانسیم زنده است. چنین بود سرنوشت غم‌انگیز تمدن کهن. شگی در این نیست که دولت امپراتوری ایجاد شده توسط جولی‌ها و کلودی‌ها یک ماشین تحسین‌برانگیز بود که به‌نحو غیرقابل مقایسه‌ای در مقام یک ساختار صرف بر دولت جمهوریایی قدیم خانواده‌های پاتریکی برتری داشت، اما بر حسب یک تصادف عجیب زمانی که بدن اجتماعی شروع به زوال کرد، به‌سختی به رشد کامل خودش رسیده بود.

قبلاً در زمان آنتونین‌ها (قرن دوم)، دولت با برتری ضدحیاتی خود بر جامعه چیره شد. جامعه شروع می‌کند که به بردگی درآید تا قادر نباشد که به‌جز در خدمت دولت زندگی کند. کل حیات بوروکراتیزه می‌شود. نتیجه چیست. بوروکراتیزه‌سازی حیات زوال مطلق آن را در همه نظم‌ها



دولت بعد از مکیدن مغز جامعه، بی‌خون می‌ماند، یعنی یک اسکلت می‌شود، یعنی مرده‌ای با آن مرگ زنگ‌زده ماشین‌آلاتی که وحشتناک‌تر از مرگ یک ارگانسیم زنده است. چنین بود سرنوشت غم‌انگیز تمدن کهن

بعدی تلاش کردند که شبیه به یک انقلاب به نظر برسند فقط یک کودتا در لباس مبدل بودند. در روزگار ما دولت به ماشینی مهیب تبدیل شده است که به‌طرز شگفت‌آوری کار می‌کند؛ یعنی با بسندگی حیرت‌انگیزی به‌سبب کمیّت و دقت ابزار آن. این ماشین زمانی که

در میانه جامعه راه‌اندازی شد، کافی است که دکمه‌ای را لمس کنی تا اهرم‌های عظیم آن شروع به حرکت کنند و قدرت غالب خود را در بخشی از چارچوب اجتماعی اعمال کنند.

دولت معاصر، راحت دیده‌شده‌ترین و شناخته‌شده‌ترین محصول تمدن است و این کشف جالبی است که توجه به نگرشی شود که انسان توده‌ای قبل از آن اتخاذ می‌کرد. او آن را می‌بیند و آن را می‌ستاید و می‌داند که آنجاست و از وجود خودش پاسبانی می‌کند؛ اما او از این واقعیت آگاه نیست که این یک مخلوق انسانی است که با فضایل و خصایص اساسی خاصی که انسان‌های دیروز داشتند و ممکن است فردا در هوا محو شوند پشتیبانی شده است. به‌علاوه، انسان توده‌ای در دولت قدرتی ناشناخته می‌بیند و خود را مانند آن ناشناخته احساس می‌کند، او باور دارد که دولت چیزی از آن اوست. فرض کنید در



دقیقاً توسط ایده‌ها و نیروهایی که با آن‌ها می‌جنگید ساخته شد: توسط لیبرال دموکراسی. او خود را به استفاده بی‌رحمانه از آن محدود می‌کند و بدون اینکه اکنون وارد بررسی دقیق کارش شود، جای انکار نیست که نتایج حاصله تا بدین لحظه، با آن نتایجی که دولت لیبرال در کار سیاسی و اداری به دست می‌آورد قابل مقایسه نیست. اگر او در کاری موفق شده باشد آن قدر کوچک است و آن قدر به سختی دیدنی است و آن قدر فاقد جوهره است که نمی‌تواند انباشت قدرت غیرعادی‌ای را جبران کند که او را قادر می‌سازد تا از آن ماشین به حد کامل آن استفاده کند.

دولت‌گرایی فرم بالاتری است که با خشونت و فعل مستقیم صورت می‌بندد آنگاه که این‌ها چونان استانداردها مقرر می‌شوند. توده‌ها از طریق ابزار دولت، یعنی ماشین ناشناخته، با تکیه بر خودشان عمل می‌کنند. ملت‌های اروپایی دوره‌ای از دشواری‌های عظیم را در حیات درونی‌شان دارند، یعنی مشکلاتی فوق‌العاده سخت حقوقی و اقتصادی و مربوط به نظم

حاصل می‌آورد. ثروت از بین می‌رود، تولدها اندک می‌شود. پس دولت به‌منظور توجه دادن به نیازهای خودش همچنان بوروکراتیزه‌سازی بیشتری از وجود انسانی را تحمیل می‌کند. این بوروکراتیزه‌سازی در قدرت دوم عبارت است از نظامی‌سازی جامعه. فوری‌ترین نیاز دولت، آپاراتوس جنگ آن است، یعنی ارتش آن. قبل از هر چیز دولت تولیدکننده امنیت است (آن امنیتی که به یاد داشته باشیم انسان توده‌ای از آن زاده می‌شود). از این‌رو، قبل از هر چیز یک ارتش [نیاز دولت است]. سوری با اصالتی آفریقایی جهان را نظامی می‌کند. کار بیهوده! بدبختی بیشتر می‌شود.

زنان هر روز کمتر بارور می‌شوند. حتی سرباز هم کم می‌شود. مدتی بعد از سوری ارتش باید از خارجی‌ها جذب نیرو کند.

آیا روند پارادوکسیکال و تراژیک دولت‌گرایی (= Statism) اکنون محقق شده است؟ جامعه برای اینکه بهتر زندگی کند دولت را به‌مثابه یک ابزار خلق کرد. آنگاه دست بالا را گرفت و زندگی

کردن جامعه برای دولت آغاز شد. اما با همه این‌ها، دولت هنوز از اعضای آن جامعه تشکیل شده است. ولی به‌زودی این‌ها برای حمایت از آن کافی نیستند و باید خارجی‌ها را فرا بخواند: اول دالماسی‌ها، سپس آلمانی‌ها. این خارجی‌ها دولت را تصاحب می‌کنند و بقیه جامعه، یعنی جمعیت سابق، باید به‌مثابه بردگانشان زندگی کنند - بردگان آن مردمی که هیچ وجه اشتراکی با آن‌ها ندارند. این همان چیزی است که مداخله دولت به آن منتهی می‌شود. مردم به سوخت تبدیل می‌شوند تا ماشین صرفی را که دولت باشد، تغذیه کنند. اسکلت، گوشت اطراف خودش را می‌خورد. داربست، مالک و مستأجر خانه می‌شود.

هنگامی که این امر محقق می‌شود، شنیدن صدای موسیلمینی چونان یک کشف عجیب که اخیراً در ایتالیا صورت گرفته است، شنونده را مبهوت می‌کند: «همه برای دولت؛ هیچ چیزی بیرون از دولت نیست؛ هیچ چیزی علیه دولت نیست.» این به‌تنهایی برای روشن کردن یک جنبش نوعی از سوی انسان توده‌ای در فاشیسم کفایت می‌کند. موسیلمینی دولتی را یافت که به‌طرز تحسین‌برانگیزی توسط او ساخته نشد بلکه

این بزرگ‌ترین خطری است که امروز تمدن را تهدید می‌کند: مداخله دولت؛ یعنی جذب تمام نیروی اجتماعی خودانگیزانه توسط دولت، یعنی به عبارتی فعل تاریخی خودانگیزانه‌ای که در درازمدت سرنوشت‌های انسانی را حفظ و تغذیه و تعبیه می‌کند





یک نیروی پلیس تحسین برانگیز دارند، اما برای مزایای آن هزینه زیادی می‌پردازند. من ترجیح می‌دهم هر سه یا چهار سال یک بار نیم دوجین مردم را ببینم که گلویشان را در جادهٔ راتکلیف بریده‌اند تا اینکه مجبور شوم به بازدیدهای اقامتگاهی، جاسوسی و تمام دسپسه‌های فوج تن بدهیم».^۶

ما در اینجا دو ایدهٔ متضاد دربارهٔ دولت داریم. انگلیسی‌ها خواستار این‌اند که دولت باید محدودیت‌هایی برای آن‌ها تعریف کند.

عمومی. آیا ما می‌توانیم احساس کنیم که تحت حاکمیت توده‌ها دولت در تلاش است تا استقلال فرد و گروه را در هم کوبیده و بنابراین، به‌طور قطع محصول آینده را از بین ببرد؟

نمونهٔ عینی این مکانیسم در یکی از هشداردهنده‌ترین پدیده‌های سی سال گذشته یافت می‌شود: افزایش عظیم نیروی پلیس در همهٔ کشورها. رشد جمعیت به‌طور اجتناب‌ناپذیری آن را ضروری ساخته است. هرچقدر هم که ما به آن عادت کرده باشیم، این پارادوکس وحشتناک نباید از ذهن ما دور شود که جمعیت یک شهر مدرن بزرگ برای حرکت با آرامش و رسیدگی به کار خود، لزوماً نیاز به نیروی پلیس برای تنظیم گردش [circulation=] دارد. اما احمقانه است حزب «قانون و نظم» تصور کند این «نیروهای اقتدار عمومی» که برای حفظ نظم ایجاد شده‌اند، همیشه به حفظ نظمی که آن حزب می‌خواهد راضی هستند. آن‌ها به‌ناگزیر از جانب خودشان به تعریف و تصمیم‌گیری دربارهٔ نظمی که قرار است تحمیل کنند پایان می‌دهند – که طبیعتاً همان چیزی است که برای آن‌ها مناسب‌ترین است.

شاید خوب باشد که از لمس این موضوع برای مشاهدهٔ واکنش‌های متفاوت به یک نیاز عمومی که از سوی انواع متفاوت اجتماع بروز می‌یابد سود ببریم. هنگامی که در حدود ۱۸۰۰ صنعت جدید شروع به خلق نوعی تازه از انسان کرد - یعنی کارگر صنعتی - که بیشتر از انواع سنتی تمایل به جنایت داشت، فرانسه برای ایجاد یک نیروی پلیس پرشمار به عجله افتاد. در حدود ۱۸۱۰ در انگلستان به همان دلیل، رشدی در جنایت رخ داد و انگلستان به‌ناگهان تشخیص داد که آن‌ها پلیس ندارند. حال محافظه‌کاران در قدرت هستند. آن‌ها چه خواهند کرد؟ آیا آن‌ها نیروی پلیس را تأسیس خواهند کرد؟ خیر. آن‌ها ترجیح می‌دهند تا جایی که می‌توانند جنایت را تحمل کنند. مردم «راضی هستند که بی‌نظمی را به حال خود رها کنند و آن را بهایی می‌دانند که برای آزادی می‌پردازند». جان ویلیام وارد می‌نویسد «در پاریس آن‌ها

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اینکه فلسفه حاکم باشد، ضرورتی ندارد که فلاسفه حاکم باشند - آن‌طور که افلاطون در آغاز تمنا می‌کرد - حتی ضروری نیست که حکام فیلسوف باشند - آن‌طور که تمنای معتدل‌تر متأخر او بود. هردوی این چیزها به‌بیان صریح کشنده‌ترین چیزند. برای اینکه فلسفه حاکم باشد، کافی است فقط وجود داشته باشد؛ به‌بیانی کافی است که فلاسفه فیلسوف باشند. قریب به یک قرن گذشته، فلاسفه، جز این، همه‌چیز بوده‌اند - سیاستمدار، اهل تعلیم و تربیت، اهل ادب و مردان علم.

2. Vide Espana Invertebrada, 1912.

۳. ما این تصویر ساده از تغییر تاریخی بزرگ را مدیون رنکه هستیم که به‌طریق آن برتری نجبا با چیرگی بورژواها جایگزین می‌شود، اما صدالبته رئوس هندسی نمادین آن، برای اینکه کاملاً واقعی باشد نیازی به اندک پرکردنی ندارد. باروت از زمان‌های بسیار قدیم شناخته شده بود اختراعی که یک لوله با آن شارژ شد، از سوی کسی در لومباردی بود. حتی در آن زمان نیز تا زمان اختراع گلولهٔ توپ ریخته‌گری شده کارآمد نبود. نجبا از آتش‌داران بسیار کم استفاده می‌کردند، اما آتش‌داران برای ایشان نیز مهم بودند. فقط ارتش‌های بورژوایی بود که همراه با سازماندهی اقتصادی بهترشان می‌توانستند از آتش‌داران در مقیاس وسیع استفاده کنند. با وجود این، به‌معنای واقعی کلمه درست است که نجبا به نمایندگی از نوع ارتش قرون وسطایی بورگوندی‌ها قطعاً توسط ارتش جدید نه حرفه‌ای بلکه بورژوایی که توسط سوئیس تشکیل شده بود شکست خورد. نیروی اصلی آن‌ها در انتظام جدید و عقلانی‌سازی جدید تاکتیک‌ها نهفته است.

۴. ارزش این را دارد که بر این نکته پافشاری کنیم و روشن سازیم که عصر سلطنت‌های مطلقه در اروپا با دولت‌های بسیار ضعیف مصادف شده است. این را چگونه باید توضیح داد؟ چرا اگر دولت صاحب قدرت «مطلق» بود خود را قوی‌تر نکرد؟ یکی از علل آن ناتوانی - تکنیکی سازمانی بوروکراتیک - آریستوکرات‌های مبتنی بر خون بود. اما این کافی نبود، علاوه بر این، این امر نیز اتفاق افتاد که دولت مطلقه و آن نجبا نخواستند دولت را به قیمت کل جامعه بزرگ جلوه دهند. برخلاف تصور رایج، دولت مطلقه به‌طور غریزی به جامعه بیش از دولت دموکراتیک ما که هوشمندتر است اما احساس مسئولیت تاریخی کمتری دارد، احترام می‌گذارد.

۵. آخرین سخنان سپتیموس سوروس به پسرانش را به یاد بیاورید: «متحد بمانید، به سربازان پول بدهید و به بقیه توجه نکنید.»

6. Vide Elie Halevy, Histoire du peuple anglais au XIX siecle, Vol. I, P. (1912) 40).

- از فصل ۱۳ بزرگ‌ترین خطر، دولت





۰۱۲
F. P. ...



علت مداخله توده‌ها در تمامی امور چیست؛ و چرا مداخله آنان صرفاً توأم با خشونت و ورزی است

خوزه ارتگایی کاست
مترجم: ساغر رادین

فرد به یکباره خود را در میان انبوهی از باورها می‌یابد. او مصمم می‌شود به همان عقاید اکتفا کند و به لحاظ عقلی خود را تمام و کمال بداند. نظر به اینکه او به هیچ‌گونه فقدانی خارج از خود پی نمی‌برد، بی‌هیچ تردیدی با متعلقات ذهنی خود آرام می‌گیرد. سازوکار خودمحمایی از این قرار است. انسان توده‌ای خود را بی‌عیب و کاست قلمداد می‌کند. انسان برگزیده، به‌منظور اینکه خود را چنین بینگارد، باید به‌غایت متفرعن باشد و این باور به کمال خود، با او به‌طور ماهوی متفق نمی‌گردد. این باور اصیل نیست که ماحصل تفرعن اوست و حتی برای خود شخصیتی مجعول، موهوم و مشکل‌ساز دارد. لذا، نیاز انسان توده‌ای به دیگران به قوت خود باقی می‌ماند و در دیگران در پی حمایت از ایده‌ای است که آرزومند است از آن خود او باشد. تا حدی که انسان «اصیل» در این وضعیت بیمارگونه حتی آن هنگام که از تفرعن کور شده است، هرگز کامیاب نمی‌گردد تا خود را ملبّس به حقیقتی تام و تمام بیابد. به‌عکس، هیچ‌گاه به ذهن انسان معمولی زمانه‌ما، یا همان بشر جدید، خطور نمی‌کند تا نسبت به کمال خویش تردیدی روا دارد. خودباوری او نیز به‌مانند خودباوری آدم، امری ملکوتی است. هرمتیسم جبلی روح او مانعی است بر شرط بایسته‌ای که ناپسندگی او را آشکار می‌سازد، به‌عبارتی: قیاس خود

از قرار معلوم، ما تصوّر می‌کنیم امر به‌غایت متناقضی حادث شده است، اما به‌راستی وقوع آن بسیار طبیعی بود؛ از همان آغاز جهان و زندگی برای انسانی معمولی، روحش درون او محبوس شده است. پس به‌راستی باور دارم در انهدام روحی میان‌مایه است که شورش توده‌ها قوام می‌یابد. و بروز چنین رخدادی به‌نوبه خود مسئله‌ای سترگ محسوب می‌گردد که امروزه پیش روی بشریت قرار گرفته است.

نیک آگاهم که بسیاری از مخاطبانم همانند من نمی‌اندیشند. چنین امری نیز بسیار طبیعی و مؤید این مسئله است. چرا که هرچند دیدگاه من عاری از خطا نباشد، همواره این واقعیت پابرجاست که شمار زیادی از آن دسته مخاطبان مخالف هرگز پنج دقیقه را برای اندیشیدن به چنین موضوع غامضی مصروف نساخته‌اند. آن‌ها چگونه قرار است مانند من بیندیشند؟ هرچند آن‌ها با باور به اینکه محق‌اند بی‌هیچ سابقه کوششی

در باب فهم خود نسبت به این موضوع از دیدگاهی برخوردار باشند، بر این امر آشکارا صحّه می‌گذارد که آنان به همان گونه انسان‌های نامعقولی تعلق دارند که من آنان را «توده طغیان‌گر» نامیده‌ام. مقصود من صراحتاً از انهدام و محبوس‌بودگی انزواجویانه روح همین است. این موضوع خاص در باب هرمتیسم فکری است. در این هنگام

هرگز به ذهن فرد مبتدل خطور نکرده بود که با «ایده‌های» سیاستمداران که در تضاد با ایده‌های خود او قرار داشتند مخالفت کند یا حتی اینکه «ایده‌های» سیاستمدار را در محکمه دیگر «ایده‌هایی» که معتقد بود در اختیار دارد، به قضاوت بنشیند. همین منطق در هنر و دیگر جنبه‌های زندگی عمومی نیز صادق بود. آگاهی ذاتی از محدودیت او و عدم صلاحیتش برای نظریه‌پردازی، عملاً مانع از انجام این کار می‌شد



با دیگر باشندگان. قیاس گرفتن خود یعنی آنی از خود رهایی یافتن و خود را به جای هم‌نوع نشانیدن. اما روح میان‌مایه عاجز از جایگزینی - والاترین سنخ فعالیت - است. پس ما با همان تفاوتی مواجه می‌شویم که همواره میان انسان احمق و



انسان عاقل وجود دارد. دومی پیوسته خود را در یک قدمی حماقت درمی‌یابد. از این‌رو، برای گریز از حماقت حتمی تقللاً می‌کند و هوش او در همین تقللاً مستتر است. از دیگر سو، احمق به خود ظن نیست؛ او خود را معقول‌ترین انسان‌هایی پندارد، بدین سبب، آسایش خاطر رشک‌برانگیزی که احمق با آن آرام می‌گیرد او را در حماقت خود مقیم می‌سازد. مانند آن حشراتی که بیرون کشیدن‌شان از روزنه‌ای که در آن زندگی می‌کنند غیر ممکن است، هیچ راهی وجود ندارد که احمق را از حماقتش بیرون کشید و او را برای مدتی از وضعیت کورمآبانه‌اش دور کرد و وادارش ساخت تا بینش کسل‌کننده خود را با اشکال بصیرت دقیق‌تر دیگران

مقایسه کند. احمق برای همیشه احمق است. او فاقد هرگونه منفذ و روزنه است. به همین سبب آناتول فرانس می‌گوید احمق از فردی فرومایه و نوکر مآب نیز بدتر است، چرا که این دومی گاهی استراحت می‌کند، اما احمق هرگز.^۱

بحث بر سر احمق بودن انسان توده‌ای نیست. به‌عکس، امروزه او بسیار باهوش‌تر است و توانایی درک بیشتری نسبت به هم‌نوعانش در دوره‌های پیشین دارد. اما این قابلیت برای او بی‌فایده است. در واقع، به نظر می‌رسد احساس مبهمی که انسان توده‌ای نسبت به در اختیار داشتن این استعداد دارد، صرفاً او را بیشتر درون خود فرو می‌برد و او را از به‌کارگیری این قابلیت باز می‌دارد. قطع به یقین او، انبوهی از مقولات پیش‌پاافتاده، پیش‌داوری‌ها، پس‌مانده ایده‌ها یا صرفاً واژگان پوچی را می‌پذیرد که بر حسب شانس در ذهنش انباشته شده و با جسارتی که تنها با زیرکی او توضیح‌پذیر است، آماده می‌شود تا آن‌ها را به همه‌جا تحمیل کند. این همان چیزی است که در فصل نخست خود به‌عنوان خصیصه زمانه‌مان مؤکداً اظهار نمودم؛ نه اینکه فرد مبتدل خود را خارق‌العاده می‌داند و نه مبتدل، اینکه فرد مبتدل حقوق ابتدال یا عوامیت را به‌مثابه یک حق اعلام و تحمیل می‌نماید.

حکمرانی بر حیات عمومی که امروزه از سوی فردی اعمال می‌شود که به لحاظ فکری مبتدل است، چه بسا عامل وضعیّت کنونی باشد که بدیع‌ترین و غیر متجانس‌ترین مورد در قیاس با امور پیشین بوده است. دست کم در تاریخ اروپا تا به امروز، فرد مبتدل هرگز باور نداشته است که «ایده‌هایی» درباره مسائل دارد. وی عقاید، سنت‌ها، تجربیات، نمونه‌ها و عادات‌هایی ذهنی داشت، اما هرگز در مخیله‌اش نمی‌گنجید که دارای عقاید نظری در باب این باشد که

چیزها چه هستند یا باید باشند - مثلاً در خصوص سیاست یا ادبیات. آنچه سیاست‌مدار برنامه‌ریزی یا اعمال می‌نمود برای او خوب یا بد به نظر می‌رسید، یا حمایتش را جلب کرده یا آن را مردود می‌شمرد، اما کنش آن به بازتابی مثبت یا منفی از فعالیت خلاق دیگران محدود می‌شد. هرگز به ذهن فرد مبتدل خطور نکرده بود که با «ایده‌های» سیاست‌مداران که در تضاد با ایده‌های خود او قرار داشتند مخالفت کند یا حتی اینکه «ایده‌های» سیاست‌مدار را در محکمه دیگر «ایده‌هایی» که معتقد بود در اختیار دارد، به قضاوت بنشیند. همین منطق در هنر و دیگر جنبه‌های زندگی عمومی نیز صادق بود. آگاهی ذاتی از محدودیت او و عدم صلاحیتش برای نظریه‌پردازی، عملاً مانع از انجام این کار می‌شد. پیامد ضروری این امر چنین بود که افراد مبتدل حتی به ذهن‌شان

خطور هم نمی‌کرد که در باب هیچ‌یک از فعالیت‌های عمومی که بیشتر از جنبه‌ای نظری برخوردارند، تصمیم بگیرند. از دیگر سو، امروزه، یک انسان معمولی حساب‌شده‌ترین «ایده‌ها» را در خصوص هر رویدادی دارد که در جهان رخ می‌دهد یا باید رخ دهد. بنابراین، او کاربرد شنوایی خود را

اشتیاق به تازگی در اروپاییان به حدی فطری است که منجر به خلق نابسامان‌ترین تاریخ در میان تمام چیزهایی شده که می‌شناسیم. عنصر غرابت در این حقایق جدید را نباید به عنصر تازگی نسبت داد، بلکه باید آن را به شکل خارق‌العاده‌ای متناسب ساخت که این چیزهای جدید اختیار می‌کنند. تحت‌گونه سندیکالیسم و فاشیسم، برای نخست بار در اروپا، نوعی از انسان بروز می‌یابد که خواهان دلیل آوردن نیست یا تمایلی ندارد حرف حق بزند، بلکه صرفاً خود را مصمم به تحمیل عقاید خویش نشان می‌دهد. این چیزی جدید است: حق معقول نبودن، «دلیل بی‌دلیل»



یک اصل تنظیم‌کننده برای حفاظت از منافع نشوند، چیزی به نام فرهنگ وجود ندارد. وقتی مجادلات زیبایی‌شناسانه ضرورت توجیه اثر هنری را تشخیص ندهد، فرهنگی در کار نیست.

وقتی فقدان تمامی این موارد حس شود، چیزی به نام فرهنگ وجود ندارد. به معنای دقیق کلمه، بربریت است که در چنین موقعیتی وجود دارد. بیایید خودمان را فریب ندهیم، این همان چیزی است که در اروپا تحت شورش مترقی توده‌ها ظاهر می‌شود. مسافری که به سرزمینی بیگانه و بی‌فرهنگ می‌رسد می‌داند که در آن سرزمین هیچ اصل حاکمی وجود ندارد که بتوان به آن استناد کرد. به بیان درست، هیچ معیار وحشیانه‌ای وجود ندارد. بربریت فقدان معیارهایی است که بتوان به آن متوسل شد. درجات مختلف فرهنگ با دقت بیشتر یا کمتر معیارها اندازه‌گیری می‌شود. وقتی چنین موشکافی‌ای وجود نداشته باشد، این معیارها تنها به میزانی تقریبی در کارند؛ زمانی که آن‌ها با جزئیات دقیق در کار بست همه فعالیت‌ها نفوذ می‌کنند.^۴

هر کس می‌تواند مشاهده کند که در اروپا، طی چند سال گذشته، «رویدادهای عجیبی» آغاز شده است. برای ارائه یک مثال عینی از این «چیزهای عجیب» برخی جنبش‌های سیاسی مانند سندیکالیسم و فاشیسم را نام می‌برم. نباید فکر کنیم این جنبش‌ها صرفاً به این دلیل که جدید هستند عجیب به نظر می‌آید. اشتیاق به تازگی در اروپا پایان

وا نهاده است. چرا باید گوش کند چنانچه هر آنچه را لازم است در خود داراست؟ اینک دلیلی برای گوش دادن موجود نیست، بلکه سببی برای امر قضاوت، داوری و تصمیم‌گیری موجود می‌باشد. هیچ بحثی در مورد حیات عمومی وجود ندارد، حیاتی که در آن او، مثل همیشه کور و کر، دخالت و «عقاید» خود را تحمیل می‌کند.

اما آیا این یک مزیت به شمار نمی‌رود؟ آیا اینکه توده‌ها باید «ایده‌هایی» داشته باشند، یعنی فرهنگ را بیاموزند، حاکی از پیشرفتی عظیم نیست؟ به هیچ‌روی! «ایده‌های» انسان‌های معمولی نه ایده‌هایی اصیل هستند و نه دارایی فرهنگی آن‌ها. ایده یعنی شکست دادن یک حقیقت. هرکسی که می‌خواهد ایده‌ای داشته باشد، ابتدا باید خود را برای آرزوی حقیقت و پذیرش قواعد بازی تحمیل شده از سوی آن آماده کند. صحبت از ایده‌ها فایده‌ای ندارد وقتی که مرجع بالاتری برای تنظیم آن‌ها موجود نیست، مجموعه‌ای از معیارها که می‌توان در بحث به آن‌ها استناد کرد. این معیارها مشتمل بر اصولی است که فرهنگ بر آن‌ها استوار می‌شود. من به شکلی که آن‌ها به خود می‌گیرند کاری ندارم. تأکید من بر این است که وقتی هیچ معیاری وجود نداشته باشد که هم‌نوعان ما بتوانند به آن رجوع کنند، خبری از فرهنگ نیست.^۵ وقتی پذیرش شماری مواضع قاطع فکری وجود نداشته باشد که بر مبنای آن‌ها بتوان اختلافات را رفع و رجوع کرد، خبری از فرهنگ نیست. زمانی که روابط اقتصادی مشمول



به‌حدی فطری است که منجر به خلق نابسامان‌ترین تاریخ در میان تمام چیزهایی شده که می‌شناسیم. عنصر غرابت در این حقایق جدید را نباید به عنصر تازگی نسبت داد، بلکه باید آن را به‌شکل خارق‌العاده‌ای

منتسب ساخت که این چیزهای جدید اختیار می‌کنند. تحت‌گونه سندیکالیسم و فاشیسم، برای نخست بار در اروپا، نوعی از انسان بروز می‌یابد که خواهان دلیل آوردن نیست یا تمایلی ندارد حرف حق بزند، بلکه صرفاً خود را مصمم به تحمیل عقاید خویش نشان می‌دهد. این چیزی جدید است: حق معقول نبودن، «دلیل بی‌دلیل».^۵ در اینجا من ملموس‌ترین تجلی ذهنیت جدید توده‌ها را مشاهده می‌کنم، به دلیل اینکه تصمیم‌گرفته‌اند جامعه را اداره کنند، بدون آنکه ظرفیت چنین کاری را داشته باشند. در رفتار سیاسی آن‌ها ساختار ذهنیت جدید به قانع‌کننده‌ترین و خام‌دستانه‌ترین شکل آشکار می‌شود. اما کلید آن در هر متیسم فکری نهفته است. یک انسان معمولی «ایده»‌ای در ذهن دارد، اما به فقدان قوه ایده‌پردازی دچار است.

او حتی از فضای نادری که ایده‌ها در آن زیست می‌کند، هیچ تصویری ندارد. او دوست دارد نظری داشته باشد، اما حاضر نیست پذیرای شرایط و پیش‌فرض‌هایی باشد که زیربنای همه نظرات است. لذا، ایده‌های او در واقع چیزی بیش از میل به به‌کارگیری واژگان نیستند، چیزی شبیه قطعه موسیقیایی کوتاه.

عقیده داشتن یعنی باور به دلایل داشتن آن و در نتیجه به‌معنای باور به وجود چیزی به نام عقل و دنیایی از حقایق قابل فهم است. ایده داشتن، شکل دادن به عقاید، یکسان است با توسل به یک قدرت مطلق، تسلیم شدن به آن، پذیرش قوانین و تصمیمات آن و در نتیجه باور به اینکه عالی‌ترین شکل ارتباط میان ما گفت‌وگوست که در آن دلایل ایده‌های ما مورد بحث قرار می‌گیرد. اما انسان توده‌ای اگر مباحثه را بپذیرد، خود را گم‌شده احساس می‌کند و غریزاً از پذیرش آن مقام عالی که خارج از خودش است سر باز می‌زند.

به همین جهت، این «چیز جدید» در اروپا معادل است با «کنار گذاشتن بحث و گفت‌وگو» و بیزاری از همه اشکال ارتباط متقابل که

متضمن پذیرش معیارهای عینی است، از گفت‌وگو گرفته تا پارلمان و پذیرش علم. این بدان معناست که تمایلی به دست کشیدن از زندگی مشترک مبتنی بر فرهنگ که تابع معیارها است و بازگشت به زندگی

مشترک بربریت وجود دارد. تمام فرآیندهای معمول سرکوب می‌شوند تا مستقیماً به تحمیل آنچه مورد نظر است دست یابند. هر میتیسم روح، چنان که پیش‌تر مشاهده کردیم، توده را به مداخله در تمام زندگی عمومی ترغیب می‌کند، همچنین ناگزیر آن را به یک فرایند مداخله‌ای می‌رساند: کنش مستقیم.

هنگامی که بازسازی ریشه‌های عصر ما صورت می‌پذیرد، ملاحظه می‌شود که نخستین نت‌های هارمونی خاص آن در گروه‌هایی از سندیکالیست‌ها و رئالیست‌های فرانسوی در سال‌های ۱۹۰۰، یا به‌عبارتی مخترعان روش و نام «کنش مستقیم»، نواخته شد. انسان همواره به خشونت توسل جسته است. پاره‌ای از اوقات این توسل یک جرم بود که در اینجا موضوع مورد بحث ما نیست. اما در سایر

زمان‌ها، خشونت وسیله‌ای بود که از سوی همو به کار گرفته می‌شد و پیش‌تر تمامی ابزارهای دیگر را در دفاع از حقوق عدالتی به مصرف رسانده بود که گمان می‌کرد از آن برخوردار است. چه بسا تأسف‌انگیز باشد که طبیعت انسان در مواردی به این شکل از خشونت

گرایش پیدا می‌کند، اما غیرقابل انکار

است که این مسئله متضمن بزرگ‌ترین ادای ارج‌گذاری به عقل و عدالت می‌باشد. این شکل از خشونت چیزی جز خردی نیست که بر سر خشم آمده است. قوه قهریه، در واقع، نسبت نهایی بود. طعنه‌آمیز در نظر گرفتن این تعبیر که آشکارا حاکی از تفویض پیشین قوه قهریه با شیوه‌های استدلال‌ورزی است، به‌نحو احمقانه‌ای مرسوم بوده است. تمدن چیزی نیست جز کوشش به‌منظور کاستن قوه قهریه در قبال نسبت نهایی. ما اینک با وضوح شگفت‌آوری به تدریج به فهم این موضوع نائل آمده‌ایم، زیرا «اقدام مستقیم» عبارت است از وارونه

در اینجا من ملموس‌ترین تجلی ذهنیت جدید توده‌ها را مشاهده می‌کنم، به دلیل اینکه تصمیم‌گرفته‌اند جامعه را اداره کنند، بدون آنکه ظرفیت چنین کاری را داشته باشند. در رفتار سیاسی آن‌ها ساختار ذهنیت جدید به قانع‌کننده‌ترین و خام‌دستانه‌ترین شکل آشکار می‌شود. اما کلید آن در هر متیسم فکری نهفته است. یک انسان معمولی «ایده»‌ای در ذهن دارد، اما به فقدان قوه ایده‌پردازی دچار است



زندگی مشترک بوده، لیبرال‌دموکراسی است. این گرایش، اراده برای توجه به همونوع را تا حد زیادی به همراه دارد و نمونه نخستین «اقدام غیر مستقیم» است. لیبرالیسم، آن اصل حقوق سیاسی است که مطابق با آن مقام دولتی، علی‌رغم برخورداری از قدرت مطلق، خود را مقید ساخته و در تلاش است، حتی به هزینه خود، در کشوری که بر آن حکومت می‌راند برای آن‌هایی که در آن می‌زیند فضایی باقی بگذارد، برای آن‌هایی که نه چنین احساس و نه چنین تفکری دارند، یعنی به همان نحوی که گروه قوی‌تر یا همان اکثریت انجام می‌دهد. لیبرالیسم - امروز خوب است که این را به خاطر بسپاریم - عالی‌ترین شکل سخاوتمندی است. این حقیقتی است که اکثریت برای اقلیت‌ها قائل است و از این جهت، این تفکر، اصیل‌ترین فریادی است که تا کنون در این سیاره طنین‌انداز شده است. این تفکر اراده برای اشتراک موجودیت با دشمن را اعلام می‌کند؛ حتی با دشمنی که ضعیف است. اینکه نوع بشر به نگرشی تا این حد اصیل، بدین اندازه متناقض، مهذب، شگفتی‌آفرین و این همه غیر متعارف رسیده، باورکردنی نیست. بدین روی، جای شگفتی نیست که همین بشر به‌زودی برای رهایی از لیبرالیسم سر و دست بشکند. این گرایش آن‌چنان دشوار و پیچیده است که نمی‌تواند ریشه‌ای محکم در زمین برای خود دست‌وپا کند.

هستی خود را با دشمن به اشتراک بگذاریم! با مخالفان حکومت کنید! آیا چنین شکلی از لطافت غیرقابل درک به نظر نمی‌آید؟ این واقعیت که کشورهای کمی وجود دارد که در آن اپوزیسیون وجود داشته باشد خود به‌خوبی نشان از بدیع بودن خصایص این تفکر دارد. به تقریب در تمامی موارد، توده‌ای همگن بر اقتدار عمومی سنگینی می‌کند و هر گروه مخالف را در هم می‌کوبد و از میان برمی‌دارد. توده - چه کسی سیمای به‌هم پیوسته و پرتعداد آن را می‌بیند؟ - نمی‌خواهد زندگی را با افرادی که برآمده از تفکر آن‌ها نیستند به اشتراک بگذارد. توده از تمام چیزهایی که همچو خودش نیست نفرتی مرگبار دارد.

انسان توده‌ای حتی از فضای نادری که ایده‌ها در آن زیست می‌کند، هیچ تصویری ندارد. او دوست دارد نظری داشته باشد، اما حاضر نیست پذیرای شرایط و پیش‌فرض‌هایی باشد که زیربنای همه نظرات است. لذا، ایده‌های او در واقع چیزی بیش از میل به به‌کارگیری واژگان نیستند، چیزی شبیه قطعه موسیقایی کوتاه

کردن نظم و اعلام خشونت به‌عنوان نسبت اولیّه یا دقیقاً به‌عنوان نسبت نهایی. این هنجاری است که ابطال همه هنجارها را پیش می‌کشد و تمام فرآیندهای میانی بین هدف ما و اجرای آن را از میان برمی‌دارد. این منشور کبیر آبربریت است.

خوب است به یاد آوریم در هر دوره‌ای که توده‌ها، برای این یا آن هدف مشخص، در حیات عمومی مشارکت داشته‌اند، به‌شکل «کنش مستقیم» بوده است. و تز این مقاله به‌شدت با این واقعیت تأیید می‌گردد که در حال حاضر که مداخله غالب در زندگی عمومی توده‌ها از حالت عادی و غیر معمول به امری عادی بدل شده است، این «کنش مستقیم» است که رسماً به‌مثابه روش شناخته‌شده رخ می‌نماید.

تمام زندگی جمعی ما در حال انقیاد تحت این رژیم است که در آن توّسل به اقتدار «غیر مستقیم» سرکوب شده است. در روابط اجتماعی، «اخلاق خوب» دیگر مؤثر نیست. ادبیات به‌مثابه «کنش مستقیم» به‌شکل توهین متجلی می‌گردد. قیود روابط جنسی روبه‌کاستی است.

قیود، معیارها، ادب، روش‌های غیر مستقیم، عدالت، عقل! چرا این همه اختراع شد، چرا این همه پیچیدگی؟ تمامی آن‌ها در کلمه تمدن تلخیص می‌شود که از طریق مفهوم زیربنایی شهروندی، شهروند، منشأ واقعی خود را ابراز می‌دارد. به‌طریق تمامی این‌ها کوشش می‌شود تا شهر، اجتماع و زندگی مشترک مقدور گردد. بنابراین، اگر به تمام این مؤلفه‌های تمدن که برشمرده شد نگاه کنیم، همان مبنای مشترک را خواهیم یافت. همه، در واقع، تمایل رادیکال مترقی هر فرد برای در نظر آوردن دیگران را پیش‌فرض می‌گیرند. تمدن، پیش از هر چیز، اراده مشترک زندگی است. انسان در درجه‌ای که دیگران را به حساب نمی‌آورد، غیر متمدن و بربر است. بربریت گرایش به جدایی است. بر این اساس، تمامی ادوار وحشیانه، دوران پراکندگی انسان‌ها، جمع شدن گروه‌های کوچک جدا از هم و دشمنی با یکدیگر بوده است. آن مجموعه اصول سیاسی که حاکی از عالی‌ترین کوشش برای

پی‌نوشت‌ها

- i . barbarous
- ii . Magna Carta
۱. بارها این پرسش را از خود پرسیده‌ام. تردیدی نیست که همواره برای بسیاری از انسان‌ها یکی از بزرگ‌ترین شکنجه‌های زندگی برخورد و مواجهه با حماقت همونوعان بوده است. با این حال، چگونه است که هرگز سعی نشده مطالعه‌ای در این مورد انجام شود (دست‌کم من که گمان می‌کنم چنین کاری صورت نگرفته)، مقاله‌ای در باب حماقت؟ در آثار اراسموس به این جنبه از موضوع توجهی نشده است.
۲. هیچ راه‌گریزی وجود ندارد. هر نظری به‌معنای تنظیم یک نظریه است.
۳. اگر کسی در بحث با ما به‌دنبال تطبیق خود با حقیقت نباشد، اگر تمایلی به یافتن حقیقت نداشته باشد، از نظر فکری وحشی است. در واقع، انسان توده‌ای زمانی

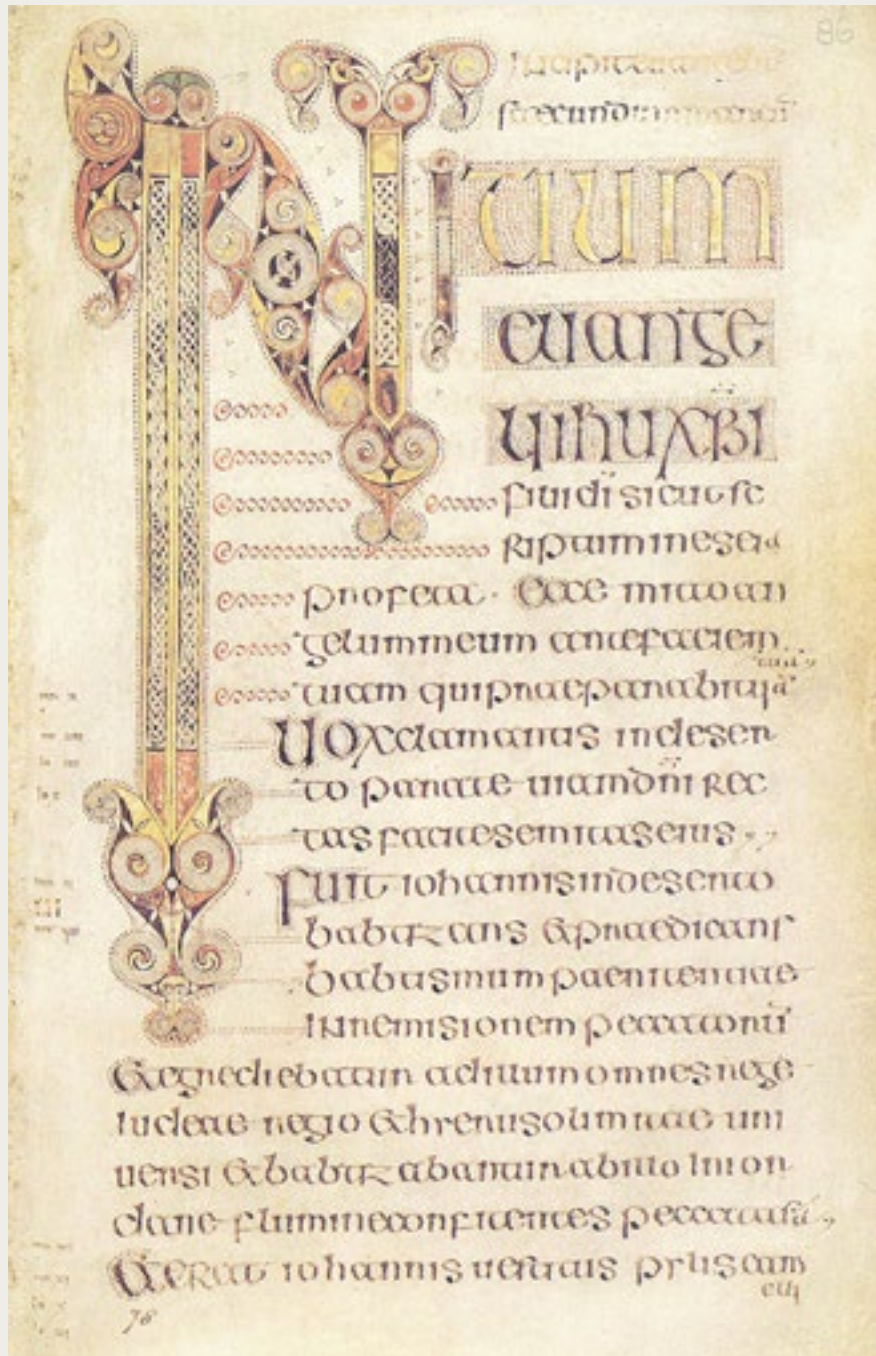
که صحبت می‌کند، سخنرانی می‌کند یا می‌نویسد چنین موضعی دارد.

۴. فقدان فرهنگ فکری اسپانیایی، نه در دانش کم یا زیاد، بلکه در فقدان احتیاط و مراقبت معمول برای تطبیق خود با حقیقت خود را نشان می‌دهد که خود را معمولاً توسط کسانی که صحبت می‌کنند و می‌نویسند ابراز می‌نماید. این مسئله‌ای مرتبط با قضاوت درست یا نادرست نیست - این ایده که حقیقت در دسترس ما نیست - بلکه فقدان قاطعیت باعث می‌شود که آن‌ها الزامات اولیّه برای قضاوت درست را حذف کنند. ما مانند آن کشیش روستایی هستیم که پیرومندانمانوبیت را رد می‌کند، بدون اینکه به خود زحمت پرس‌وجو را درباره اعتقادات مانوی باوران به خود بدهد.

۵. اشاره به عبارت معروف در دن کیشوت است.

- از فصل هشتم کتاب شورش توده‌ها





افول انقلاب

خوزه ارتکابی کاست
مترجم: آیامه ماهوار

که فرد مذکور از ما دزدی نمی‌کند یا نمی‌کشدمان و اینکه اگر به زن همسایه‌اش طمع داشته باشد، کسی چندان نگرانی راجع به این مسئله نخواهد داشت؟

با این حال، ویژگی مثبتی که ما با آن نفی را صورت می‌دهیم، صرفاً ضرورتی نیست که با ویژگی خاص هوش و ذکاوت ما ایجاد شده باشد. یک نیروی واقعی نفی وجود دارد که با مفهوم منفی منطبق است، دست کم برای موجودات زنده که چنین است. اینکه رومی‌ها اتومبیل را اختراع نکردند، از سر تصادف محض نبود. از جمله عواملی که در تاریخ روم نقش دارد، ناتوانی نژاد لاتین در مسائل مربوط به جزئیات فنی است. این ناتوانی از جمله مؤثرترین عوامل در انحطاط دنیای باستان بود.

یک عهد، مجموعه‌ای است از رویکردهای مثبت و منفی؛ ساختاری از ظرافت‌ها و کیاست‌ها که با ساختاری آکنده از بی‌تدبیری و کرختی یکی شده است. نه‌تنها ذائقه نسبت به برخی چیزها، بلکه عزم رویگردانی از دیگران نیز وجود دارد. در آغاز عصری جدید، نخستین چیزی که درمی‌یابیم حضور جادویی این تمایلات منفی است که آغازگر حذف جانوران و گیاهان عهد پیشین است: از این‌رو، در پرواز پرستوها و در سقوط برگ‌ها، ما پیش از هر چیز از حضور پاییز آگاه می‌شویم.

«سبت برای انسان آفریده شد، نه انسان برای سبت.» (انجیل مرقس ۲۷،۲)

برای تعریف یک عهد، دانستن آنچه در آن دوره صورت گرفته کفایت نمی‌کند. نیز لازم است بدانیم که در آن دوره چه کارهایی انجام داده نشده و چه چیزی در واقع غیرممکن بوده است. این مسئله ممکن است شرطی استثنایی به نظر آید. با این حال، این شرایطی است که فکر ما بر اساس آن پیش می‌رود. تعریف کردن معادل است با حذف و انکار. هر آنچه تعریف می‌کنیم بیشتر واقعیت داشته باشد، طرد و انکارهای بیشتری باید صورت دهیم. بر این مبنا، عمیق‌ترین تعریف از خدا، آن واقعیت متعالی، همان تعریفی است که یاجناوالکیای^۱ هندی عرضه نموده است: «نتی، نتی»: «نه این، نه این». آنچه هوشمندانه تبیین می‌کند که ما بیشتر تحت تأثیر آن چیزی قرار می‌گیریم که برایمان رخ نمی‌دهد و طبق آئین مصری دفن مردگان، وقتی «جفت»^۲ جسم را رها می‌کند و باید در برابر قضات جهان ماورای قبر، دستاوردهای خود را نمایان سازد، اعتراف خود را وارونه می‌نماید، یعنی گناهای را بر می‌شمارد که مرتکب نشده است. به همین ترتیب، زمانی که اعلام می‌کنیم یکی از آشنایان ما فردی بی‌مانند است، آیا منظورمان جز این است

تاریخ در راستای جهت‌گیری بی‌عیب و نقص در ملغمه رویدادهای انسانی، به ابزارهای دقیق‌تر و مفاهیم واضح‌تری نیازمند است. هر اقدام خشونت‌آمیز علیه قدرت عمومی، انقلاب محسوب نمی‌شود. از باب مثال، وقتی بخشی از جامعه علیه طبقه حاکم دست به شورش می‌زند و با خشونت دیگران را جایگزین آن‌ها می‌سازد، نمی‌توان نام آن را انقلاب نهاد



بدین نگر، برای عصری که اکنون در قاره باستانی ما در حال آغاز بوده هیچ شرایطی بهتر از تشخیص این نکته نیست که در اروپا، انقلاب‌ها به گذشته تعلق دارند. چنین شناخت یا تشخیصی نه تنها به این معناست آن‌ها دیگر در حقیقت وجود ندارند که بدین معناست نمی‌توانند دگرباره موجود باشند.

اهمیت اساسی نهفته در این پیش‌بینی آن‌ا خود را آشکار نمی‌سازد، چه بسا به این خاطر که مفهوم کنونی انقلاب مفهومی بسیار مبهم است. چندی پیش یکی از دوستان خوبم با ملیت اروگوئه‌ای با افتخار به من اطمینان داد که در کمتر از یک قرن کشورش چهل انقلاب را پشت سر گذاشته است. ظاهراً دوستم اغراق کرده بود. او که مانند من و تعداد زیادی از خوانندگانم درگیر پرستش غیرانتقادی ایده انقلاب بود، با نگرشی میهن‌پرستانه می‌خواست تاریخ ملی خود را با بیشترین تعداد ممکن

نمونه‌های ملموس مژین نماید. بدین منظور، او با پیروی از عرفی رایج، هر جنبش جمعی‌ای را انقلاب می‌نامید که در آن خشونت علیه قدرت مستقر اعمال می‌شود. اما تاریخ نمی‌تواند به چنین تصورات خشن و آماده‌ای بسنده کند. تاریخ در راستای جهت‌گیری بی‌عیب‌ونقص در ملغمه رویدادهای انسانی، به ابزارهای دقیق‌تر و مفاهیم واضح‌تری

نیازمند است. هر اقدام خشونت‌آمیز علیه قدرت عمومی، انقلاب محسوب نمی‌شود. از باب مثال، وقتی بخشی از جامعه علیه طبقه حاکم دست به شورش می‌زند و با خشونت دیگران را جایگزین آن‌ها می‌سازد، نمی‌توان نام آن را انقلاب نهاد. شورش‌های مردم آمریکای جنوبی کمابیش همیشه از این نوع است.

چنانچه تمایلی بسیار جدی به منظور حفظ عنوان انقلاب در آن‌ها وجود دارد، نباید رؤیای القای مصداقی دیگر را برای خنثی کردن این میل در سر داشته باشیم؛ اما باید در پی نام دیگری بگردیم تا طبقه دیگری از فرآیندها را از نوعی اساساً متمایز تعریف کنیم که به انقلاب انگلیسی قرن هفدهم، چهار انقلاب فرانسوی در قرون هجده و نوزده و به‌طور کلی تمام زندگی عمومی اروپا بین سال‌های ۱۷۵۰ و ۱۹۰۰ تعلق دارد و آگوست کنت پیش‌تر در سال ۱۸۳۰ اثبات نموده بود به لحاظ خصوصیت و اشتقاق

«اساساً انقلابی» بوده است. همان انگیزه‌هایی که مردم را به این فکر می‌اندازد که دیگر در اروپا انقلابی وجود نخواهد داشت، آن‌ها را وادار می‌سازد باور کنند که در آمریکای جنوبی هنوز هیچ انقلابی روی نداده است.

یکی از غیرضروری‌ترین و اساسی‌ترین ویژگی‌های انقلابی واقعی خشونت است. اینکه انقلابی تمامی مسیر خود را بدون ریختن حتی قطره‌ای خون طی کند، امری بعید بوده است اما غیرقابل تصور نیست. انقلاب‌ها از موانع تشکیل نشده، بلکه با حالت‌های ذهنی ایجاد می‌شوند. چنین حالات ذهنی‌ای در تمامی اعصار رخ نمی‌دهد. آن‌ها، مانند میوه‌ها، فصول مخصوص به خود را دارند. این واقعیتی قابل توجه در تمام چرخه‌های تاریخی بزرگ است که ما از آن اطلاعات کافی داریم - مثلاً جهان یونان، روم و اروپا - به نقطه‌ای رسیده‌ایم که نه یک انقلاب بلکه دوران انقلابی کاملی آغاز شده که پیش از اینکه بالاخره برای همیشه ناپدید شود، دو یا سه قرن به درازا می‌کشد.

در نظر گرفتن قیام دهقانان و رعایا در قرون وسطا به‌عنوان رویدادهایی که از انقلاب‌های مدرن خبر می‌دادند، فقدان کامل درک تاریخی را نمایانگر می‌سازد. هیچ ارتباط واقعی میان این دو نوع پدیده موجود نیست. وقتی انسان قرون وسطایی دست به شورش می‌زند، این اقدامش در برابر سوءاستفاده‌هایی است که اربابانش مرتکب می‌شوند. از سویی، یک انقلابی مدرن در برابر سوءاستفاده‌ها قیام نمی‌کند، بلکه علیه عرف یا قانون دست به عصیان می‌زند. تا مدتی پیش، تاریخ‌های انقلاب فرانسه با نشان دادن سال‌های حول و حوش ۱۷۸۰ به‌مثابه دوران سیه‌روزی و افسردگی اجتماعی، همراه با مصائب در طبقات پایین و استبداد در طبقات بالا، آغاز می‌شد. مردم در

یکی از غیرضروری‌ترین و اساسی‌ترین ویژگی‌های انقلابی واقعی خشونت است. اینکه انقلابی تمامی مسیر خود را بدون ریختن حتی قطره‌ای خون طی کند، امری بعید بوده است اما غیرقابل تصور نیست. انقلاب‌ها از موانع تشکیل نشده، بلکه با حالت‌های ذهنی ایجاد می‌شوند. چنین حالات ذهنی‌ای در تمامی اعصار رخ نمی‌دهد





به رژی می عرفانی گذار می کند. این‌ها، به اصطلاح، سه شکل مختلف ساختار روانی هستند، سه شیوه متمایز که در آن دستگاه ذهنی نوع بشر عملکرد خود را پی می‌گیرد.

در خلال قرونی که برخی از مجموعه‌های تاریخی بزرگ از قبیل

یونان، روم یا قاره خود ما اروپا در حال

شکل‌گیری و سازماندهی است، کدامین

رژیم به هدایت روح اعضای آن می‌پردازد؟

پاسخی که حقایق به ما ارائه می‌کنند، بسیار

شگفت‌انگیز است. هنگامی که اعضای

جامعه، جوان و در مسیر پیشرفت باشند،

عمدتاً تحت‌تأثیر گذشته قرار می‌گیرند.

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که برعکس

این وضعیت شکل طبیعی‌تر امور است:

می‌توان تصوّر کرد که مردمان باستانی، با

گذشته‌ای طولانی در عقبه خود، به شدت

تابع ادعاهای ایام ماضی خواهند بود. با این

حال، قضیه این‌گونه نیست. ملتی فرسوده

دژه‌ای نیز متأثر از گذشته نیست. از دیگر سو، در جمعیتی نوجوان

همه‌چیز با نگاه به گذشته صورت می‌پذیرد. این گذشته کوتاهی

نیست که متصوّر می‌شود، بلکه گذشته‌ای است آنچنان طولانی و با

افقی چنان مبهم و دور که هیچ‌کس هرگز شروع آن را ندیده و به خاطر

ناآگاهی خود از ساختار خاص ادوار انقلاب بر این باور بودند که فاجعه را فقط می‌توان به مثابه جنبش اعتراضی علیه ظلم پیشین توضیح داد.

اینک مدّت‌هاست مشخص شده است که در مرحله قبل از قیام عمومی، ملّت فرانسه نسبت به دوران لویی چهاردهم از ثروت بیشتر

و عدالت بی‌طرفانه‌تری برخوردار بود. صدها

بار اعلام شده که انقلاب قبل از شروع در

خیابان در ذهن افراد شکل می‌گیرد. اگر

تحلیل درستی از آنچه از این عبارت دلالت

می‌شود انجام می‌شد، فیزیولوژی انقلاب

کشف می‌شد.

تمامی انقلاب‌ها، در واقع، اگر

انقلاب‌های واقعی باشند، یک حالت

ذهنی عجیب و غیرقابل انکار را پیش‌فرض

می‌گیرند. برای درک درست آن، باید به

بررسی رشد ارگانیسم‌های تاریخی بزرگی

روی آورد که چرخه خود را کامل کرده‌اند.

در آن هنگام متوجه می‌شویم بشر در هر

یک از آن جنبش‌های تلفیقی بزرگ از سه موقعیت معنوی متمایز گذر

کرده است، یا به عبارتی، زیست روح و روان انسان متوالیاً به سمت سه

مرکز متنوع سوق یافته است.^۱

روان بشر از حالت ذهنی سنتی به وضعیتی عقل‌گرا و از حالت دوم

اینک مدّت‌هاست مشخص شده است که در مرحله قبل از قیام عمومی، ملّت فرانسه نسبت به دوران لویی چهاردهم از ثروت بیشتر و عدالت بی‌طرفانه‌تری برخوردار بود. صدها بار اعلام شده که انقلاب قبل از شروع در خیابان در ذهن افراد شکل می‌گیرد. اگر تحلیل درستی از آنچه از این عبارت دلالت می‌شود انجام می‌شد، فیزیولوژی انقلاب کشف می‌شد.

نمی‌آورد. مختصر اینکه گذشته‌ای است بسیار کهن.

روان‌شناسی مردمی که تحت تسلط اندیشه‌های اجدادی قرار گرفته‌اند و به واسطه نوعی نقصان تاریخی، در مرحله‌ای دائمی از رشد کودکی، دچار ایستایی شده‌اند، موردی غریب به منظور مطالعه‌اند. یکی از ابتدایی‌ترین مردمان موجود بومیان استرالیایی هستند. اگر نحوه عملکرد فکری این مردم را بررسی کنیم، متوجه می‌شویم که یک استرالیایی در مواجهه با هر نوع مشکلی - مثلاً پدیده‌ای در طبیعت -

در پی توضیحی نمی‌گردد که برای ارضای هوش بسنده باشد. در ذهنیت او، توضیح واقعیتی چون وجود سه صخره در کنار هم در یک دشت، یادآور داستانی اساطیری‌ای است که از کودکی شنیده و بر اساس آن در دوران باستان، یا به قول استرالیایی‌ها در آلچرینگا، سه مرد که زمانی کانگورو بودند به سنگ‌های مذکور تبدیل شدند. چنین توضیحی دقیقاً به این دلیل ذهن او را متقاعد می‌نماید که دلیل یا فکری نیست

تا بتوان بر آن صحه گذاشت. اعتبار چنین توضیحی در این واقعیت است که هوش فردی آن را برای خود ساخته و پرداخته می‌نماید، [حال این توضیح ممکن است] به مثابه گزاره‌ای عمومی باشد، یا تکرار استدلال‌ها و مشاهداتی که این توضیح را انسجام می‌بخشد. قدرت عقل زائیده باوری است که در فرد پدید می‌آورد. اینک، فرد استرالیایی

آن چیزی را تجربه نمی‌کند که ما فردیت نام می‌نهیم، یا اگر هم چنین باشد، آن را به شکل و اندازه کودکی تجربه می‌کند که تنها می‌ماند و خانواده‌اش او را رها می‌سازد. انسان بدوی تنها بودن شخص خود را صرفاً به مثابه خلوت یا اختلال درمی‌یابد. مفهوم فردیت و هر چیزی که مبتنی بر آن است فقط در انسان بدوی ایجاد وحشت می‌کند: برای او، فردیت مترادف است با ناتوانی و نارسایی حاکم بر آن. از منظر انسان بدوی استحکام و امنیت را صرفاً در شرایط جمعی می‌توان یافت

که وجودش مقدم بر هر نوع وجود فردی است: زیرا فرد به محض آنکه چشم به جهان می‌گشاید این استحکام و امنیت را حاضر و آماده می‌یابد. از آنجایی که پیران قبیله از این مسئله آگاه بودند، چنین دیدگاهی منشأیی کهن دارد. این دیدگاه با گنجینه اسطوره و افسانه خود که سنت آن را منتقل نموده است، کار تفکر را برای انسان انجام می‌دهد. این دیدگاه مجموعه قوانین حقوقی و اجتماعی، آیین‌ها، رقص‌ها و

حرکات فرد را شکل می‌دهد. فرد استرالیایی به تفسیر اساطیری معتقد است درست به این دلیل که او به ابداع این تفسیر نپرداخته و دقیقاً به این دلیل که او قادر نیست دست به استدلال درستی بزند. واکنش عقل او به رویدادهای زندگی، بیانگر بلاواسطه اندیشه‌ای ناخودآگاه از شخص خودش نیست، بلکه بازگویی قاعده‌ای است که از پیش موجود

روان‌شناسی مردمی که تحت تسلط اندیشه‌های اجدادی قرار گرفته‌اند و به واسطه نوعی نقصان تاریخی، در مرحله‌ای دائمی از رشد کودکی، دچار ایستایی شده‌اند، موردی غریب به منظور مطالعه‌اند



دائمی در پیکرهٔ دیرینهٔ سنت اعطا گردد.

در عهدی مشخص شده با ذهن سنت گرا است که ملت‌ها خود را سازماندهی می‌کنند. به همین دلیل، چنین ادواری با عصر بلوغ همراه می‌شوند که به تعبیری، زمان اوج تاریخی است. در چنین دوره‌هایی، بدنهٔ ملت به رشد کامل خود رسیده است: به عبارتی، از بهره‌مندی‌اش از تمامی تشکیلات خود لذت می‌برد و گنجینهٔ عظیمی از انرژی‌ها را همراه با توانایی‌های بالقوهٔ فوق‌العاده گرد می‌آورد. زمانی فرا می‌رسد که تمام این ثروت به تدریج صرف می‌شود و چنین مرحله‌ای از تاریخ، خاصه برای ما بی‌نقص و خیره‌کننده جلوه می‌کند. هنگامی که همسایهٔ ما با بهره‌برداری‌های بی‌رویه و مختلف شروع می‌کند به حساب‌رسی خارجی یا به عبارتی، زمانی که تدریجاً آن را با ولخرجی از دست می‌دهد، ما به اجبار از وضعیت او آگاه می‌شویم. چنین اعصاری، قرون پر زرق و برقی از تباهی جانفرسا است. در چنین دورانی ملت دیگر به حیات درونی خود راضی نیست و دوران گسترش آغاز شده است.

با چنین عهدی، نخستین نشانه‌های روشن یک وضعیت جدید ذهنی هم‌زمان آغاز می‌گردد. ساختار سنت گرایانهٔ ذهن در شرف جایگزینی با ساختار دیگری از نوع متضاد است - ساختار عقل گرا.

ما نیز در عصر حاضر تحت نفوذ سنت گرای هستیم. اما باید از اشتباه گرفتن این سنخ با آنچه پیش‌تر در این مقاله سنت گرای نامیده‌ام، بپرهیزیم. سنت گرای معاصر چیزی نیست جز نظریه‌ای فلسفی و سیاسی. به عکس، آن نوع سنت گرای که پیش‌تر از آن سخن گفتم، یک واقعیت است: این ساختاری واقعی بوده که مسئول عملکرد ذهن انسان‌ها در طول عهد مشخص است.

تا زمانی که امپراتوری سنت برقرار باشد، هر واحد از نوع بشر در مجموعهٔ محصور وجود جمعی جا افتاده است. او به‌جز گروه اجتماعی هیچ کاری را به‌تنهایی انجام نمی‌دهد. او قهرمان اعمال خود نیست. شخصیت او متعلق به خویش نیست و از دیگران متمایز می‌شود. یک ذهن یکسان در هر واحد با افکار، خاطرات، تمایلات و احساسات یکسان بازتولید می‌گردد. بنابراین، در قرون سنت گرا، قاعدتاً نمی‌توان

چهره‌های شاخصی را از منظر ظواهر شخصی یافت. تمامی اعضای بدنهٔ اجتماعی کم و بیش یکسان‌اند و تنها تفاوت‌های حائز اهمیت به موقعیت، رتبه، شغل یا طبقهٔ فرد مرتبط می‌شود.

با این وجود، درون این ذهن جمعی که بافتی از سنت دارد و جایگاه آن در هر واحد از گروه است، پس از مدتی کانون مرکزی کوچکی تدریجاً شکل می‌گیرد: این همان احساس فردیت است. این احساس در گرایشی متضاد با آن چیزی آغاز شده که ذهن سنتی بدان شکل

بوده و پذیرفته شده است. برای این قبیل افراد تفکر، علاقه و احساس دلالتی است بر دورانی صرف در مجاری روان‌شناختی حاضر و آماده، و تکرار مجموعه‌ای پیش‌پاافتاده از نگرش‌های ذهنی. امر خودانگیخته در این شیوهٔ هستی، تسلیم و تطبیق پرشور با الگوی پذیرفته شده است، با سنتی که فرد در آن غوطه‌ور بوده و برای او واقعیتی عاری از تغییر محسوب می‌شود.

این حالت ذهنی سنت گرایانه‌ای است که در قرون وسطای خود ما وجود داشته و هدایت‌گر سیر تاریخ یونان تا قرن هفتم و روم تا قرن سوم پیش از میلاد بوده است. مفاد این عهد طبیعتاً بسیار پرمایه‌تر، پیچیده‌تر و ظریف‌تر از ذهن یک وحشی است، اما نوع سازوکار روانی و شیوهٔ عملکرد آن یکی است. فرد همواره واکنش‌های خود را با مجموعه‌ای اشتراکی انطباق می‌دهد که به طریق انتقال از گذشته‌ای مورد احترام دریافت نموده است. انسان قرون وسطایی، هنگامی که باید در باب شیوهٔ عملی تصمیم بگیرد، خود را با کاری مرتبط می‌سازد که «پدران»ش انجام داده‌اند. وضعیت بدین لحاظ با وضعیت‌هایی که بر ذهن کودک حکمفرماست یکسان تلقی می‌گردد. کودک نیز بیشتر به آنچه از والدین خود می‌شنود باور دارد تا به قضاوت‌های خود. آن هنگام که واقعه‌ای در حضور کودکان تبیین می‌شود، عموماً نگاهی پرسش‌گرانه به والدین خود دارند، گویی که از آن‌ها بپرسند آیا باید این روایت را باور کرد، آیا این روایت «حقیقت» دارد یا «داستان»ی بیش نیست. ذهن کودک نیز هرگز حول مرکز فردیت خود نمی‌گردد؛ بلکه به همان شیوه‌ای که ذهن قرون وسطایی به «عرف و عادت پدران‌مان» می‌چسبد، به اجداد خود می‌چسبد. حقوق عرفی یا عرف دیرینه، در هیچ نظام فقهی به اندازهٔ نظام‌هایی که در جریان شکل‌گیری‌ها

و تثبیت‌های تاریخی به وجود می‌آیند، دارای چنین وزنی نیست. [در اینجا، واقعیت سادهٔ قدمت به یک فرمان قانونی مبدل می‌شود. اساس فقه نه عدل است و نه انصاف، بلکه امر غیرعقلانی است که منظور من از آن، امر صرفاً مادی و حقیقت هستی به‌درازکشیده^۴ است.

در جهان سیاسی، ذهن سنت گرا در تطابق محترمانه‌ای با آنچه از قبل تثبیت شده، زندگی می‌کند و دقیقاً به همین

دلیل که تثبیت شده، از اعتباری آسیب‌ناپذیر برخوردار است: این ذهن همان مقوله‌ای است که وقتی چشم به جهان می‌کشایم برای خود آماده می‌یابیم. همان کاری که پدران ما پیش‌تر انجام دادند. هنگامی که نیاز تازه‌ای خود را نمایان می‌سازد، به ذهن کسی خطور نمی‌کند که دست به اصلاح ساختار واقعیت تثبیت شده بزند. آنچه صورت می‌پذیرد از این قرار است که در دومی (یعنی ساختار واقعیت تثبیت شده) برای واقعیت جدید فضایی باز شود و به آن جایگاهی

انسان بدوی تنها بودن شخص خود
را صرفاً به مثابه خلوت یا اختلال
درمی‌یابد. مفهوم فردیت و هر چیزی
که مبتنی بر آن است فقط در انسان
بدوی ایجاد وحشت می‌کند: برای
او، فردیت مترادف است با ناتوانی و
نارسایی حاکم بر آن



شیوه سنتی واکنش فکری که به سختی آن را اندیشه می نامم، شامل یادآوری فهرست باورهای دریافتی از اسلاف گروه است. از دیگر سو، شیوه فردگرایانه به تمام این باورهای پذیرفته شده پشت پا می زند و این باورها را تنها به دلیل پذیرفته شدنشان منکر می شود و در عوض به تولید اندیشه تازه ای می پردازد که صرفاً بر مبنای مفاد مستقل خود ارزش گذاری گردد. چنین اندیشه ای که از زندگی اشتراکی باستانی نشئت نمی گیرد و به «پدران ما» اطلاق نمی شود، اندیشه ای که فاقد تبار، تبارشناسی و اعتبار نمادهای موروثی است، موظف بوده اصل و نسب خود را از آثار خویش بگیرد، تا با کمالات صرفاً فکری اش، سودمندی اقلیت کننده خود را محفوظ نگاه دارد. در یک کلام، باید خرد باشد.

ذهن سنت گرا تحت هدایت اصلی واحد عمل می کرد و از مرکز ثقل منحصر به فردی بهره مند می گشت که در واقع همان سنت بود. اما از این پس، دو نیروی متضاد در ذهن هر واحد به ایفای نقش می پردازند، یعنی سنت و خرد. دومی به تدریج از اولی مقبول تر خواهد بود: این

داده است. این فرض به کلی برخفا بود که آگاهی از فردیت شخصی، برداشتی مقدماتی و به تعبیری بومی در انسان است. پیش تر چنین ادعا می شد که انسان ها اساساً خود را همچو فردی آگاه در نظر می گیرند و قدم بعدی جست و جوی انسان های دیگر با هدف معاشرت با آن هاست. حقیقت درست برعکس است. شخصیت سوژکتیو با دریافتن خود به مثابه عنصری از یک گروه آغاز می شود و تنها در ادامه است که از آن جدا شده و تدریجاً به آگاهی از تکینگی خود دست می یابد. نخست «ما» می آید و بعد «من». از این رو، دومی از بدو تولد از ویژگی ثانویه جدایی و انشعاب بهره مند است. مقصودم این است که انسان متناسب با رشد خصومت آگاهانه خود با اصول اشتراکی و مخالفت با سنت، به کشف فردیت خود دست می زند. فردگرایی و سنت ستیزی نیروی روانی واحدی هستند.

هسته فردیت که در ذهن سنت گرا به مانند لارو حشره درون هسته میوه شروع به رشد می کند، به تدریج با مختصات مطالبه ای تازه، اصل یا ضرورتی الزام آور در مواجهه با سنت می بالد. در این نگرش،



چنین واقعیتی تنزل می‌یابد. به‌عکس، خرد ناب وضعیتی در راستای تفاهم است، تفاهمی که به حال خود رها می‌شود و سپس بر بنیان‌های خویش تعدادی ابزار گرانبها می‌سازد که از دقت و استحکام بالایی برخوردارند. به‌جای ارتباط

با پدیده‌ها، چنین ارتباطی را نادیده می‌گیرد و سعی می‌کند انحصاری‌ترین وفاداری را با قوانین درونی خود تضمین کند. ریاضیات برآیند نوعی عقل محض است. مفاهیم آن یک‌بار برای همیشه روشن می‌شوند و هیچ خطری وجود ندارد که واقعیت در آینده با آن‌ها در تضاد

باشد، زیرا منبع آن‌ها واقعیت نیست. در ریاضیات هیچ چیز نامشخص و تقریبی نیست. همه چیز واضح است، زیرا در بالاترین نقطه بیان خود قرار دارد. بزرگی، عظمتی بی‌نهایت است و کوچکی، خردی مطلق. خط مستقیم کاملاً مستقیم است و منحنی، بی‌هیچ تحریفی انحنا می‌یابد. خرد ناب هیچ‌گاه از دایره‌عالی و مطلق فراتر نمی‌رود. در واقع، به همین دلیل است که آن را ناب یا محض نامیده‌اند. خرد ناب فسادناپذیر و سازش‌ناپذیر است. آن هنگام که مفهومی را تبیین می‌کند، ویژگی‌های کاملی به آن می‌بخشد. تنها می‌تواند در حد نهایت، یعنی رادیکال، بیندیشد. از آنجایی که عملیات آن به‌تمامی متکی به خود است، قادر است بی‌صرف هزینه‌های مازاد، بیشترین درخشش را به آثار خود ببخشد. همین‌طور در حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی، خرد ناب عادت به این باور دارد که قانون اساسی مدنی یا رمزی را کشف کرده که کامل و قطعی است و به‌تنهایی شایسته این نام‌هاست. این بهره‌گیری ناب از عقل و خرد، این تفکر بیشتر هندسی را عموماً عقل‌گرایی می‌نامند. شاید گویاتر باشد که آن را رادیکالیسم بنامیم.

همه در این آگاهی هم‌داستان‌اند که انقلاب‌ها در اصل چیزی جز رادیکالیسم سیاسی نیست. اما شاید همه نتوانند معنای واقعی این قاعده‌بندی را درک کنند. رادیکالیسم سیاسی نه یک نگرش اصلی که یک نتیجه است. رادیکالیسم سیاسی، به این خاطر که در حوزه سیاست تندرو بوده در سیاست رادیکال نیست، بلکه به این دلیل تندرو بوده که از قبل در حوزه اندیشه رادیکال است. هرچند این تمایز، ممکن است ظاهری فوق‌العاده لطیف داشته باشد، اما برای فهم این پدیده تاریخی که به‌معنای دقیق کلمه سبک و سیاق انقلابی نام گرفته است، تمایزی سرنوشت‌ساز تلقی می‌شود. صحنه‌هایی که چنین پدیده‌هایی همواره به نمایش می‌گذارند، با چنان شواهد متحرکی از اشتیاق عیان می‌گردند که متمایلم خاستگاه انقلاب را در احساسات کندوکاو نماییم. شماری از مردم نیروی محرکه این رخداد شایان توجه

بدان معناست که زیست معنوی به منازعه‌ای درونی مبدل شده و وضعیت واحد خود را با جدایی به دو گرایش متقابل خصمانه بدل نموده است.

ذهن بدوی، به محض تولد، جهانی را که در برابر خود می‌بیند، می‌پذیرد، در حالی که تولد فردیت آن مستلزم نفی آن جهان است. اما شخصیت ذهنی یا سوپزکتیو، در نفی امر سنتی، خود را ملزم به بازسازی جهان به‌طریق منابع خود، یعنی عقل خود می‌بیند. به‌سهولت می‌توان دریافت که متعاقب این ضرورت، ممکن است روح انسان در بسط قوای فکری خود تا ابعادی

حیرت‌آور توفیق یابد. این ادوار خردگرایانه همواره جزو پرشکوه‌ترین ادوار اندیشه بشری هستند. اسطوره غیرمنطقی کنار گذاشته می‌شود و به‌جای آن تصویری علمی در باب کیهان به برپایی بناهای در خور تحسین نظری آن می‌انجامد. لذت خاصی که از ایده‌ها حاصل می‌آید، تأثیر خود را بر جای می‌گذارد و مهارتی اعجاب‌آور در اختراع و سامان‌گری آن‌ها کسب می‌گردد.

انسان با این باور به نتیجه می‌رسد دارای نوعی استعداد الهی است که قادر است بی‌هیچ قید و شرطی، جوهر نهایی پدیده‌ها را برای خود بر ملا سازد. این استعداد باید مستقل از تجربه واقعی باشد که تغییرات ثابت آن ممکن است مسبب ایجاد تحولاتی در مکاشفه مورد انتظار شود. دکارت این استعداد را علت یا خردورزی محض، و کانت، به‌عبارت دقیق‌تر، «خرد ناب» نامید.

«خرد ناب» کاربست معمولی ادراک نیست، بلکه روش کارکرد مطلق آن است. وقتی رایبسنسون کروژوئه هوش خویش را برای حل مشکلات اضطراری‌ای به کار می‌بندد که در جزیره دورافتاده‌اش به انتظار او نشسته است، از عقل محض یا همان خرد ناب استفاده نمی‌کند. او وظیفه انطباق خود را با واقعیت پیرامونی بر عقل خویش تحمیل می‌کند و کارکرد واقعی آن به تلفیق نافذ بخش‌های اختصار یافته



را در فوران نوع خاصی از قهرمانی مدنی ملاحظه خواهند کرد. اما ناپلئون بیان می‌داشت: «غرور بود که انقلاب را پدید آورد: آزادی صرفاً بهانه بود.» منکر نمی‌شوم که هر دوی این احساسات ممکن است اجزای شکل‌دهنده انقلاب باشد. ولی در تمام عهود تاریخی

بزرگ، مصادیق قهرمانی و بطالت فراوانی موجود بوده است که لزوماً به طغیان‌های مصیبت‌بار منتهی نمی‌گردد. برای اینکه انقلاب از عملکرد این دو نیروی مؤثر منتج شود، باید با روحیه‌ای مشحون از ایمان به خرد ناب وارد عمل گردد.

چنین ملاحظاتی ما را توانمند می‌سازد تا این واقعیت را تبیین نمایم در هر چرخه تاریخی بزرگ، لحظه‌ای از راه می‌رسد که سازوکار انقلابی غفلتاً با خشونت غیرقابل مهار شروع به عمل می‌کند. در یونان و روم، در انگلستان و در قاره اروپا، هوش، در پی توسعه معمول خود، به آن مرحله‌ای رسید که قدرت خود را در پی انداختن بناهای نظری‌ای یافت که منحصرأ

با ابزارهای خاص خود در مقیاسی وسیع و شیوه‌ای بی‌نقص و فتور عیان می‌سازد. پیش‌تر، «هوش» کاملاً بر مبنای ملاحظات حواس وجود داشت که همواره در حال ترقی و تنزیل است، همان‌گونه که دکارت، پدر عقل‌گرایی مدرن، می‌گفت «ایمان پرافت و خیز حواس»^۶ یا یک وضعیت تفسیری و از سر احساس که نسبت به سنت سیاسی و مذهبی اتخاذ می‌شد. اما اینک ناگهان یکی از همان مصادیق ایدئولوژیکی ساختاری پدیدار می‌شود که با خرد محض بنا شده است، به‌مانند نظام‌های فلسفی یونانیان قرن هفتم و ششم، مکانیک کپلر^۷، گالیله و دکارت، یا قانون طبیعی^۸ قرن هفدهم و قرن هجدهم. وضوح ژرف‌بینی، استواری و به‌هم‌پیوستگی در نظام‌بندی این حوزه‌های متراکم از ایده‌ها که بیشتر به‌شکلی هندسی ساخته شده، غیرقابل مقایسه است. از نقطه نظر فکری، چیزی تخمین‌پذیرتر از این را نمی‌توان تصور کرد. گفتنی است ویژگی‌هایی که برشمردم به‌طور خاص عقلانی است. آن‌ها را می‌توان فضایل ممتاز هوش نامید. البته صحت دارد ارزش‌ها و خصلت‌های گبرای دیگری نیز در عالم هستی موجود است که ارتباطی با فهم و درک ندارد، از آن جمله است وفاداری، شرافت، شور عرفانی، پیوند با گذشته، قدرت مقتدرانه. اما هنگامی که آفرینش‌های عقلانی کلان حادث می‌شود، انسان‌ها پیش‌تر تا حدی از چنین ارزش‌هایی دلزده شده‌اند. ویژگی‌های جدید، از مؤلفه‌ای فکری برای روح انسان، جدایی‌پر شور و منحصر به فرد پدید می‌آورد. نتیجه، نفرتی عجیب نسبت به واقعیت‌هاست: مردمان به واقعیت‌ها پشت می‌کنند و بدل می‌شوند به برده‌های پر شور ایده‌ها. کمال مطلوب این

شکل و سیاق هندسی ایده، حامیان خود را چنان به وجد می‌آورد که از یاد می‌برند بنا به تعریف، کار ایده مطابقت با واقعیتی است که بیان آن به‌واسطه اندیشه صورت می‌پذیرد.

مرحله بعدی وارونگی تمام و کمال دیدگاه ناخودآگاهانه است.

ایده‌ها تا کنون صرفاً به‌مثابه ابزاری در خدمت نیازهای حیاتی به کار گرفته شده‌اند. اما اینک زندگی در خدمت ایده‌هاست. چنین تغییر بنیادینی که پیرامون مناسبات فی‌مابین زندگی و ایده صورت می‌پذیرد، جوهره واقعی روحیه انقلابی است.

هدف جنبش‌های خرابکارانه شهروینان و دهقانان قرون وسطا، دگرگونی رژیم سیاسی و اجتماعی آن دوره نبود: کاملاً برعکس: آن‌ها یا خود را به اصلاح برخی سوءاستفاده‌ها مقید می‌ساختند، یا هدفشان دستیابی به پاره‌ای منافع یا امتیازات خاص در چهارچوب رژیم مستقر بود؛ از این رو، آن‌ها رضایت خود را نسبت به پیکربندی

کلی رژیم نشان می‌دادند. امروزه هیچ فردی با عقل و آگاهی متوسط جسارت این را ندارد تا دست به قیاس اصناف و شرکت‌های قرون سیزدهم و چهاردهم با دموکراسی‌های مدرن بزند. درست است که موارد آخر بسیاری از شگردهای حقوقی‌ای را از آن خود ساخته‌اند که اصناف و شرکت‌ها تبیین نموده‌اند. اما روحیات نهادهای باستانی و مدرن کاملاً متفاوت است. بی‌دلیل نبود که قوانین اساسی شهری در اسپانیا «منشور» یا «امتیازات» نامیده می‌شد. کوششی که آن‌ها نمادش بودند، دقیقاً کوششی بود به‌منظور انطباق رژیم مستقر با نیازها و مطالبات جدید، ایده‌های فقهی یا حقوق‌شناسانه به زندگی. منشور یک امتیاز است؛ به عبارتی، در چیه‌ای قانونی برای وارد کردن انرژی جدید در ساختار قدرت‌های سنتی. نکته اینجاست که چنین انرژی‌ای به‌جای تغییر و تحول ساختار، جذب آن شده و در ساختار نهادینه می‌شود. ساختار، به سود خویش، تسلیم شده و واقعیت تازه‌ای را می‌پذیرد که معرفی شده است.

اصول سیاسی شهروینان قرون وسطا چیزی جز ایجاد امتیازات مشابه در تقابل با امتیازات اشراف نبود. اصناف شهری و شرکت‌های مختلف به برخورداری از روحیه‌ای محدودتر، ظن‌پرتر و خودپسندتر از روحیه فئودال‌ها به خود می‌بالیدند. آنری پیرن^۹ بلژیکی، بالاترین صاحب‌نظر در حوزه زندگی شهروندان در قرون وسطا، خاطر نشان می‌کند که شرکت‌ها، در دموکراتیک‌ترین عهد خود، انحصاری بی‌حد و حصر و کامیابش باورنکردنی در زندگی سیاسی خود اعمال کردند و نسبت به گذشته مهمان‌نوازی کمتری در قبال غریبه‌ها و

ذهن سنت‌گرا تحت هدایت اصلی واحد عمل می‌کرد و از مرکز ثقل منحصر به فردی بهره‌مند می‌گشت که در واقع همان سنت بود. اما از این پس، دو نیروی متضاد در ذهن هر واحد به ایفای نقش می‌پردازند، یعنی سنت و خرد. دومی به تدریج از اولی مقبول‌تر خواهد بود: این بدان معناست که زیست معنوی به منازعه‌ای درونی مبدل شده و وضعیت واحد خود را با جدایی به دو گرایش متقابل خصمانه بدل نموده است





در شهر لیژ^۱، در بحبوحه مناقشات مدنی، اصول خیراندیشانه ژان هوکسم^۲ به‌طور کاملاً جدی به بررسی شایستگی‌های مربوط به اشراف، الیگارش‌ی و دموکراسی می‌پردازد و در نهایت حکم خود را به نفع دومی صادر می‌کند. مضاف بر این، این مسئله به‌حد کافی شناخته شده است که بیش از یک فیلسوف مدرسی به‌طور رسمی حاکمیت مردم و حق آن‌ها را به‌منظور تصرف قدرت سیاسی به رسمیت شناخته‌اند. اما چنین نظریه‌هایی کوچک‌ترین تأثیری بر بورژوازی معاصر نداشتند. بی‌تردید، تأثیر آن‌ها را در قرن چهاردهم در پاره‌ای جزوه‌های سیاسی و چندین اثر ادبی می‌توان دنبال نمود. با این وجود، کاملاً محرز است که آن‌ها به‌هیچ‌روی در کشورهای سفلی^۳، کوچک‌ترین تأثیری بر کمون بر جای نگذاشته‌اند.^۴

ایده‌ای که برخی از «رادیکال‌ها» در اسپانیا از مرتبط ساختن سیاست دموکراتیک خود با ظهور جوامع مدنی در قرون وسطا برگرفته‌اند، صرفاً ناآگاهی نسبت به تاریخ را عیان می‌سازد که چون دنانت جبلی، خصیصه جاودانه رادیکالیسم است.

دموکراسی مدرن را نباید مستقیماً به هیچ شکلی از دموکراسی باستانی، قرون وسطایی، یونانی با رومی، منتسب ساخت. تنها میراث دموکراسی‌های کلاسیک به عصر ما، اصطلاحات تحریف‌شده، قالب کلی خصوصیات آن‌ها و لفاظی‌هایشان است.^۲ رویه قرون وسطا اصلاح رژیم موجود بود؛ در حالی که در عصر حاضر، رویه ما سازماندهی انقلاب‌هاست. به‌عبارتی، به‌جای تلاش برای انطباق رژیم با

تازه‌واردها نشان می‌دادند. این موضوع تا به اندازه‌ای بود که «به موازاتی که تراکم جوامع روستایی همسایه رو به فزونی می‌رود، آمار نفوس شهرنشین‌ها در داخل دیوارهای شهر هیچ‌گونه افزایشی را عیان نمی‌کند». بر این اساس، پدیده شگفت جمعیت پراکنده شهری در خلال این قرون ناشی از مقاومتی است که شهرها برای آزادی خود در برابر هجوم رقبای تازه‌نفس نمایان می‌سازد.

«هرچه رژیم مردمی بیشتر به تحکیم و توسعه در محدوده خود دست می‌یافت، شهرها به‌جای تلاش برای گسترش قوانین و نهادهای قانونی خود به‌گونه‌ای که بخش شایان توجهی از دهقانان را شامل شود، در حفظ انحصارات خود بخل بیشتری می‌ورزیدند. علاوه بر این، آن‌ها در تکاپو بودند تا هژمونی به‌شدت سنگینی را بر مردم مناطق آزاد روستایی تحمیل نمایند، با آن‌ها همانند رعایا رفتار می‌کردند و هر فرصتی که پیش می‌آمد، آن‌ها را با خشونت

و اداری می‌ساختند تا به نفع دیکتاتورهای خود دست به قربانی کردن خویش بزنند.» «بنابراین، اجمالاً می‌توان به این نتیجه رسید که دموکراسی‌های شهری قرون وسطا چیزی نبوده و نمی‌توانستند باشند، مگر دموکراسی‌هایی برآمده از عضویت ممتاز.» اینک، دموکراسی به‌معنای امروزی و امتیاز، بی‌نقص‌ترین تناقضی است که می‌توان تصور کرد. پیرن اظهار می‌دارد: «این‌گونه نیست که نظریه حکومت دموکراتیک برای قرون وسطا امری ناشناخته باشد. فیلسوفان آن زمان به تقلید از نویسندگان سیاسی کهن، آن را به‌وضوح صورت‌بندی کردند.

انسان قرون وسطایی، هنگامی که باید در باب شیوه عملی تصمیم بگیرد، خود را با کاری مرتبط می‌سازد که «بدران»^۱ش انجام داده‌اند. وضعیت بدین لحاظ با وضعیتی که بر ذهن کودک حکمفرماست یکسان تلقی می‌گردد. کودک نیز بیشتر به آنچه از والدین خود می‌شنود باور دارد تا به قضاوت‌های خود



واقعیت‌های اجتماعی، سعی کرده‌ایم آن را با طرح یک ایدئال مطابقت دهیم.

هنگامی که اربابان فئودال در اردوهای شکار بر محصولات کشاورز می‌تازند و آن‌ها را تباه می‌سازند، آزدگی کشاورز اجتناب‌ناپذیر بوده و مشتاق است که این اقدام را تلافی کرده یا به هر حال از چنین مصیبتی در آینده پیشگیری نماید. با وجود این، به ذهن او خطور نمی‌کند تا به‌منظور ممانعت از تکرار چنین زبانی به اموال یا اشخاص، ممکن است لازم آید تا تحوّل بنیادین در کل سازمان جامعه ایجاد شود. به‌عکس، در زمان ما، بغض عمیق شهروند ستم‌دیده نه آنچنان علیه خود ستمگر که علیه کل بنیان جهانی است که در آن چنین ظلمی مقدور است. از این‌رو معتقدم در حالی که انسان قرون وسطایی با سوءاستفاده از سوی یک رژیم رنج می‌کشید، انسان مدرن به‌دلیل روال این سوءاستفاده، یعنی خود رژیم، رنجیده‌خاطر می‌شود.

میل خلق و خوی عقل‌گرا، با هر قیمتی، شکل‌بندی بدنه اجتماعی در قالب پنج‌گانه مفاهیمی است که با عقل محض چهارچوب‌بندی شده است. از منظر انقلابی، ارزش قانون به سازگاری آن با زندگی برمی‌گردد. قانون خوب ذاتاً خوب است، مانند ایده‌ای ناب. بر همین اساس، در یک قرن و نیم گذشته، سیاست اروپا، کمابیش منحصر به سیاست ایده‌ها بوده است. فلسفه‌ای سیاسی که نظر به واقعیت‌ها دارد و نگران چیرگی ایده‌ای نیست که تاکنون غیراخلاقی به نظر می‌رسید. به‌هیچ‌روی مقصود نظرم این نیست که فلسفه‌ای سیاسی از جنس منافع شخصی و جاه‌طلبی‌ها، در خفا اعمال نشده است. اما ویژگی بارز موضوع این است که فلسفه سیاسی مورد بحث نمی‌توانست به مسیر خود ادامه دهد و رنگ‌های ایدئالیستی را به خود بگیرد و مقاصد واقعی خود را پنهان کند.

در حال حاضر، ایده‌ای را که بی‌هیچ هدف دیگری جز کامل کردن آن به‌مثابه یک ایده، چهارچوب‌بندی شده باشد، حال هر قدر هم که با واقعیت مغایرت داشته باشد، عیناً همان چیزی است که به آن اتوییا یا آرمان‌شهر می‌گویند. مثلث هندسی عبارت است از مدینه فاضله. هیچ چیز قابل‌رؤیت و ملموسی موجود نیست که بتوان با

آن، تعریف مثلث را به‌بیانی دقیق و موشکافانه دریافت. از همین رو، تفکر آرمان‌شهری، خصیصه‌ای ویژه در قبال اصول سیاسی خاص نیست، بلکه ویژگی‌ای است متناسب با آنچه خرد ناب شرح می‌دهد. خردگرایی، رادیکالیسم و اعمال تفکر، بیشتر هندسی‌سازی

مصادیقی از آرمان‌شهرگرایی است. چه‌بسا در علم، به‌دلیل کارکرد تفکری آن، آرمان‌شهرگرایی، رسالتی بایسته و ماندگار داشته باشد؛ در حالی که عمل به سیاست، امری قابل‌تحقق و واقعی است. چگونه

است که روح اتویپایی در تناقض با سیاست قرار ندارد؟

واقعیت از این قرار است که هر انقلابی هدف تماماً موهومی را در خصوص تحقق بخشیدن به آرمان‌شهری کمابیش تمام و کمال پاس می‌دارد. این طرح به‌ناچار عقیم می‌ماند. شکست آن، پدیده همزاد و متضاد تمامی انقلاب‌ها، یعنی ضدانقلاب را خلق می‌کند. جالب است که دومی کمتر از ضدش و خواهرش آرمان‌شهر نیست، حتی زمانی که کمتر الهام‌بخش، رقیق‌القلب و هوشمند باشد. هواخواهی و تعصب به‌دلیل عقل محض، شکست را پذیرا نیست و انگشت اتهام به‌سمت خود انقلاب بازمی‌گردد. انقلاب دیگری حادث می‌گردد، با آرمان‌شهری دیگر، شکلی اصلاح‌شده از انقلاب نخستین که بر روی بیرق‌های آن منقش شده است. شکستی و واکنشی تازه رخ می‌دهد. ماجرا به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا وقتی وجدان اجتماعی مظنون شود که کامیابی معیوب این تلاش‌ها به‌دلیل دسیسه‌های دشمنان آن‌ها نیست، بلکه به‌دلیل مؤلفه‌های متناقض ذاتی در اهداف موردنظر است. اندیشه‌های سیاسی، افسون و گبرایی خود را وا می‌نهند. تمام چیزهایی که در ساختار شماتیک‌شان سهل‌الوصول و ابتدایی به نظر می‌رسد، به‌تدریج آشکار می‌گردد. رویه آرمان‌شهری، فرمالیسم

پنهانی، فقر و بی‌رویی خود را در قیاس با جریان خوشایند، وافر و پرزرق و برق زندگی عیان می‌سازد. دوران انقلابی به‌سادگی، بدون لفاظی‌ها

یا ژست‌ها، با بازجذب درکی جدید به فرجام می‌رسد. فلسفه سیاسی ایده‌ها در پی فلسفه سیاسی پدیده‌ها و انسان‌های ملموس و عینی است. مآلاً درمی‌یابیم که زندگی نباید فدای ایده شود، بلکه این ایده، نهاد و قانون است که در خدمت زندگی است، یا همان‌گونه

که انجیل می‌گوید، «سبب برای انسان وضع شده است، نه انسان برای سبب».

این نشانه‌ای بسیار مهم است؛ تمامی عمل سیاست، خصلت الزام

همه در این آگاهی هم‌داستان‌اند که انقلاب‌ها در اصل چیزی جز رادیکالیسم سیاسی نیست. اما شاید همه نتوانند معنای واقعی این قاعده‌بندی را درک کنند. رادیکالیسم سیاسی نه یک نگرش اصلی که یک نتیجه است



علم سیاست را از میان برد. با همگانی شدن این تفکر، دوران انقلاب، فلسفه سیاسی ایده‌ها و مبارزه برای حق قانون اساسی پایان می‌یابد. این روند همواره در یونان، روم و اروپا یکسان بوده است. قوانین در ابتدا ماحصل ضرورت‌ها، نیروها یا ترکیب‌های پویا هستند، اما چیزی نمی‌گذرد که به بیان توهم و میل بدل می‌شوند. آیا اشکال حقوقی تا به حال به انسان‌ها آن خوشبختی را بخشیده است که انتظارش را داشتند؟ آیا مشکلاتی که آن‌ها را به وجود آورده آن‌ا مرتفع شده است؟ چنین شبهاتی اکنون در ریشه‌های آگاهی اروپایی جوانه زده و نوع جدیدی از مکانیک معنوی را آغازیده که جایگزین نوع عقل‌گرایانه خواهد شد، زیرا این دومی خود، جایگزین دیدگاه سنت‌گرایان شد. دوران ضدانقلابی در حال آغاز است. اما مردم کوتاه‌فکر معتقدند که واکنشی جهانی در راه است. من حتی از یک عهد ارتجاعی در تمامی دوران تاریخ نیز اطلاعی ندارم؛ هرگز چنین چیزی وجود نداشته است. ارتجاع‌ها، مانند ضدانقلاب‌ها، فواصل گاه و بی‌گاه و در مجموع

خویش را از دست می‌دهد، از پیش‌زمینه منافع انسانی ناپدید می‌شود و همچو بسیاری دیگر برای همیشه به ضرورتی از همان نوع مبدل می‌گردد. این امر گریزناپذیر است، اما نه الهام‌بخش و به احتمال بسیار با هیچ مرتبه‌ای، چه رسمی و چه شبه‌مذهبی، گرمی داشته نمی‌شوند. باید توجه داشت که در دوران انقلاب، فلسفه سیاسی در کانون دغدغه‌های انسانی قرار گرفته است. هیچ وسیله سنجشی برای ثبت سلسله‌مراتب شور و شوق حیاتی ما، از مرگ بهتر نیست. همواره، بااهمیت‌ترین امر در زندگی ما، چیزی است که بتوانیم برای آن جان بدهیم. انسان مدرن، در حقیقت، جان خود را در سنگرهای انقلاب به مخاطره انداخته است؛ از این‌رو، بی‌تردید انسان مدرن انتظار دارد که سیاست برای او شادی به ارمغان آورد. با آغاز افول انقلاب، شور و اشتیاق نسل‌های گذشته، در نظر اکثر مردم، بر پایه احساسات و انحراف آشکار است. سیاست، در میانه امیدها و هواخواهی‌ها، مستعد دریافت تجلیل نیست. ذهن عقل‌گرا، با توقع بیش از حد،

گذرا هستند که رزق و روزی خود را از خاطرات زنده برآمده از آخرین شورش می‌گیرند. ارتجاع چیزی بیش از انگل انقلاب نیست. چنین تحولاتی پیش‌تر در حاشیه جنوبی اروپا آغاز شده و بسیار محتمل است که به‌زودی به کشورهای بزرگ مرکز و شمال نیز کشیده شود. اما تمامی این‌ها خصلتی زودگذر خواهند داشت، کمی بیشتر از نوسان شایان توجهی که پیوسته پیش از رسیدن به حالت تعادل جدید وجود دارد. ذهن انقلابی هرگز در تاریخ با یک ذهن ارتجاعی جانشین نشده است، بلکه به جایش امری ساده‌تر و ذهنی سرخورده قرار گرفته است. این میراث روانی اجتناب‌ناپذیر قرون پرشکوه آرمان‌گرایی

و خردگرایی است. آن ادوار تباهی بنیادین که سرمست از ایمان و اطمینان به‌خود بود، آن میگساران شگرف شراب‌های اتویپا و توهم.

منظر یا ریخت‌شناسی ذهن انسان در جنبه‌های سنتی گرایانه و انقلابی‌اش، مانند آنچه در بالا توضیح دادم، بی‌تردید با تحولات تاریخ اروپا از سال

اثبات این مسئله نخواهد کاست.

تأمدها پیش، خطایی در تاریخ یونان و روم تداوم یافته بود که اخیراً در حال اصلاح شدن است. اساساً اعتقاد بر این بود که زمان شکوفایی در یونان و روم مصادف بوده با عهدی که منبعی از مصالح تاریخی بی‌شمار محسوب می‌شود. کل دوره پیشین، زمان تثبیت نژادی ما قلمداد می‌شد که در مورد هر دو ملت ماقبل تاریخ صادق بود. تاریخ با یک توهم بصری مبنی بر اینکه در این زمینه تحقیق بسیار زیادی صورت پذیرفته، عدم وجود تاریخ‌ها را با عدم وجود رویدادها اشتباه می‌گیرد. اصلاح خطای مورد بحث عیان ساخت که واقعیت با آنچه

تصور می‌شد تفاوت بسیاری دارد. عهدی که اطلاعات زیادی در خصوص آن‌ها انباشته می‌گردد، عهدهایی است که در آن مورخان حاضرند تا حفظ آن اطلاعات را تقبل کنند. اینک، هنگامی که مورخان در میان گروهی از مردم سر برمی‌آورند، بدان معنا است که مردم مورد نظر دیگر جوان نبوده و بلکه

دموکراسی مدرن را نباید مستقیماً به هیچ شکلی از دموکراسی باستانی، قرون وسطایی، یونانی یا رومی، منتسب ساخت. تنها میراث دموکراسی‌های کلاسیک به عصر ما، اصطلاحات تحریف شده، قالب کلی خصوصیات آن‌ها و لفاظی‌هایشان است. رویه قرون وسطا اصلاح رژیم موجود بود؛ در حالی که در عصر حاضر، رویه ما سازماندهی انقلاب‌هاست

۱۵۰۰ تا روزگار کنونی ما در توازن و تناسب است. رویدادهای اصلی قرن‌های اخیر به دلیل شواهد عینی‌شان به قدری شناخته شده‌اند که نتوانسته‌اند طرخی کلی را که من از پیکربندی روح انقلابی بیان کرده‌ام در ذهن خواننده تصدیق کنند. اما نکته شگفتی که می‌توان آن را حتی تا اندازه‌ای هیجان‌آور خواند، ملاحظه این امر بوده که همین طرح کلی دقیقاً در سایر چرخه‌های تاریخی‌ای بازتولید شده است که ما اطلاعات به‌تقریب مشخصی از آن‌ها داریم. پس از این اکتشاف، پدیده معنوی انقلاب خصلت یک قانون کیهانی با کاربردی جهانی را می‌یابد، مرحله‌ای که هر نهاد ملی از آن می‌گذرد، و گذار از سنت‌گرایی به رادیکالیسم، به ضرابهنگی زیست‌شناختی مشابهت پیدا می‌کند، بدین معنا که در طول تاریخ، به تقلید از چگونگی ضرابهنگ ازمنه‌ای که زیستی نباتی داشتند، با توانی شگرف به جنبش و حرارت می‌افتد. پس بگذارید رویدادهای خاصی را در تاریخ یونان و روم به خاطر بیاوریم که با دقتی نادر در طرخی که شرح دادم می‌گنجد و کافی‌ترین دلیل آن را تشکیل می‌دهد. این دوره به من این امکان را می‌دهد که هم‌زمان یک یا دو پاراگراف از مورخان بزرگ را رونویسی کنم که صرفاً به نیازهای خود مشغول بودند و مانند من در بند تعمیم‌های تاریخی نبودند و این یا آن لحظه را در حیات یونان و روم توصیف می‌کنند. اگر این نویسندگان، بدون نگرانی از نگاه دقیق به آنچه انجام می‌دادند و بدون پیش‌اندیشی، مجبور شده‌اند در پس مورد مشخصی که روایتش کردند همان سازوکار روحیه انقلابی را مفروض بگیرند که من به‌عنوان مرحله‌ای جهانی در تاریخ تعریف کرده‌ام، این تصادف از ارزش بالای

در واقع کاملاً بالغ بوده و چه‌بسا در حال برداشتن نخستین گام‌های خود برای انحطاط‌اند. تاریخ نیز مانند انگور خوراک لذیذ پاییزی است. عصری که در آن حیات در یونان و روم به‌تمامی بر ما آشکار می‌شود، همانا در سپتامبر آن‌ها نهفته است. تاریخ واقعی دوره نخست این مردمان، جوانی و صباوت آن‌ها، عملاً دست‌نخورده برجای مانده است. بر این اساس، شمایل یونانی-رومی که در چند قرن اخیر چنان با وجد و شور مورد ستایش قرار گرفته، مدت‌ها بود که از دوره اوج خود گذر کرده بود. پیش‌تر، چین و شکن‌ها، نقوش هندسی خود را بر این شمایل ترسیم ساخته که حاکی از نخستین علائم جمود جسواری بود که از افول زندگی خبر می‌دهد.

مومسن^{۱۳} اولین فردی بود که دست به اصلاح دیدگاه نسبت به تاریخ روم زد. ادوارد مایر بزرگ نیز همین کار را با یونان صورت داد، اما به‌شکلی محدودتر. یکی از مهم‌ترین و بارورترین ابداعات اندیشه تاریخی مدیون این مورد دوم است. تقسیم تاریخ جهان به دوره‌های باستانی، میانه و مدرن، یک پنتاگراف بود که بر اساس عرف و میل زودگذر چیده شده بود و از قرن هفدهم به بعد، به‌اصطلاح، به‌سختی در پیکره یک‌دست تاریخ چپانده شده است. مایر با بازسازی زندگی یونانی دریافت که یونانیان از دورانی که بی‌شبهت به قرون وسطای ما نبود، گذر کرده‌اند و جسارت آن را داشت از آن به‌مثابه قرون وسطای یونانی سخن بگویند. این اکتشاف مشتمل بر انتقال سه عصر تاریخ به چرخه تاریخی هر ملت بود. هر گروهی از مردم دارای دوران باستان، قرون وسطا و مدرن مخصوص به خود است. عمل به این دیدگاه از



اشراف و کارگران، طبقات جدید صنعتی و بازرگانی، متشکل از صنعتگران، بازرگانان خرده‌پا و دریاوردان پدید می‌آید که در میان آن‌ها ماجراجویان شاخصی مانند آرخیلوخوس تاسوسی^۳ دیده می‌شوند تا هر کجا که بتوانند در پی اقبال خود باشند و باری مضاعف را از فلاکت و انقیاد در برابر قدرتی بیگانه به دوش می‌کشند. با مهاجرت دهقان‌ها برای معیشتی آسان‌تر، شهرها توسعه یافته‌اند. خارجی‌ها نیز که در کشورشان اقبالی نداشته یا به دلیل مبارزات حزبی مجبور به جلای وطن شده، در شهرها ساکن شده‌اند. همه برای مبارزه با رژیم اشراف‌زادگان بسیج گشته‌اند. دهقانان در اشتیاق‌هایی از بار تحمل‌ناپذیر ستم اقتصادی می‌سوزند. شهروندان

نوکیسه در ساختار اداری نوادگان مهاجران که گاه از شهروندانی با ریشه است، مدعی برابری تمامی این عناصر ذیل نام دموس^۴ با یکدیگر مشارکت دارند؛ تعدادشان بیش قدیمی‌تر حقوق‌اند.



تاریخ، اهمیت تقسیم سنتی به دوره‌ها را به تمامی دگرگون می‌سازد و سه مرحله آن ذیل برچسب‌های بیرونی، متعارف یا دیالکتیکی قرار نمی‌گیرد و اهمیتی واقعی‌تر و به اصطلاح بیولوژیکی به خود می‌گیرند. آن‌ها دوران طفولیت، جوانی و بلوغ هر قومی هستند.^۴

قرون وسطای یونان در قرن هفتم به فرجام خود میرسد. این نخستین دوره‌ای است که در مورد آن اطلاعات دقیق و پرباری در اختیار داریم. با این وجود، در اینجا هیچ بحثی در خصوص تولد یک ملت موجود نمی‌باشد. به عکس، ما دعوت شده‌ایم تا شاهد فروپاشی فرسایشی گذشته طولانی مدت یک قوم و بیداری آن در عصری جدید باشیم. مایر این وضعیت را بدین گونه تلخیص می‌کند: «پایه‌های نظام سیاسی قرون وسطا ویران شده است. سلطه اشراف دیگر بیانگر شرایط حاکم نیست؛ منافع حکومت دیگر با منافع طبقات حاکم هم‌سو نیست. الگوی کهن زندگی، قانون و جوامعی که بر اساس خویشاوندی بنا شده است، اهمیت خود را وا نهاده و به مانع بدل شده‌اند. افراد لزوماً عضو آن حلقه‌ای باقی نمانده‌اند که در آن متولد شده‌اند. هر فردی مسئول سرنوشت خویش است. فرد خود را از منظر اجتماعی، معنوی و سیاسی رها و عاری کرده است. اگر کسی نتواند اقبال خود را در کشورش به چنگ آورد، آن را در میان خارجی‌ها جست‌وجو می‌کند. پول و درآمد - اقتصاد مالی در این عهد آغاز می‌شود - غیراخلاقی تلقی شده

و همگان از اثرات مصیبت‌بار آن مطلع می‌گردند. با

این حال، هیچ‌کس نمی‌تواند نسبت به آن‌ها

بی‌تفاوتی پیشه کند و

محافظه‌کارترین

نجیب‌زادگان

به خو بی

مراقبانند تا

منافع‌شان را حقیر

نشانند. «مالیه عمومی و

پول خصوصی»^{۴۱} - این پول

است که آدمی را می‌سازد

- شعار آن روزگار بود. این

نکته قابل توجه است که این

شعار را از دهان یک اسپارتنی

(آلکایوس^۵، قطعه ۴۹) یا

آرگوسی می‌شنویم (پیندار،

«ایستمان»^{۴۲}). میان

جنگ تن به تن. پروماچیا^{۱۱}، یا نبرد تن به تن، با اختراع بزرگ پیاده نظام فلاانکس^۲، پیاده نظامی شکل می گیرد که قادر به انجام حرکات تاکتیکی است. در همان زمان، نظام قرون وسطایی واحدهای مجزا به پایان میرسد و تمامی یونانی ها خود را هلنی می نامند. تحت لوای این نام، آن ها به تاریخ و نیاکان شان احساس تعلق می کنند.

در نهایت، در این عصر است که تغییرات ناگهانی قانونی در قوانین اساسی پیش کشیده می شود. آیا چنین واقعیتی که این قوانین اساسی «اختراع شده» همواره با نامی فلسفی همراه است، می تواند صرفاً از سر تصادف باشد؟ از یاد نبریم این قرن، قرن هفت حکیم و نخستین متفکران ایونایی و دوریان^{۱۲} است. در مواردی که تغییرات اساسی در قوانین و ایجاد قواعد رفتاری جدید وجود دارد، همواره باید به حضور آشکار یا پنهان شماری «مرد خردمند» اشاره کرد. هفت حکیم، هفت رهبر فکری بزرگ عهد، کاشفان عقل یا لوگوس و مخالف با افسانه یا سنت اند.

داده های ما به واسطه یک خوش شانسی نادر ما را توانمند می سازد تا از طریق شواهد مستند، شاهد نخستین تجسم ذهنیت فردگرایانه و عقلانی در شورش علیه ذهنیت سنت باشیم. متفکری که شخصیت او در پرتو اصالت کامل تاریخی به ما رسیده است، هکاتئوس میلیتی^{۱۳} اول است که کتابی در باب اسطوره های مرسوم نگاشت و سپس نگرش تمدن یونان را به سنجه بررسی سپرد. این اثر که تنها قطعات به غایت ناچیزی از آن برجای مانده است، چنین آغاز می شود: «هکاتائوس از میلیتوس چنین می گوید. من تمامی این ها را منطبق با آنچه به نظر می رسد حقیقت است می نویسم؛ زیرا افسانه های یونانی از نگاه من، ضد و نقیض و مهمل اند.» این سخنان، سپیده دمان فردگرایی است، شیپوری که طلوع ایمان عقل گرایانه را به صدا درآورد. در اینجا، برای بار نخست، ما یک شورش فردی، در انزوایی قابل ملاحظه علیه سنت، آن جهان هزاره مبسوطی را داریم که ذهنیت یونانی از زمان های بسیار



متحد شده اند، به همان نحوی که در دوران انقلاب فرانسه ذیل نام اتحادیه ها (état) قرار داشتند. همانند دموکراسی یونانی، چنین عناصر ناهمگونی نه از طریق موقعیت اجتماعی یا اهداف سیاسی و اجتماعی، بلکه به دلیل مبارزه و مخالفت با «نوع بهتر» است که بایکدیگر متحد می شوند.^{۱۴}

نمی توان مشابهت دقیقی با تلفیق ملت های مدرن در آستانه دوران انقلابی یافت. توزیع همگانی پول، سرمایه داری را معرفی می کند. ظهور دومی با ظهور امپریالیسم همراه است. پس از آن، با فاصله ای اندک، شاهد ایجاد ناوگان های بزرگ هستیم. جنگ های سواران اشراف زاده قرون وسطایی (اکنون در باب یونان سخن می گویم) جای خود را به جنگ های دیگری سپرده اند، نه جنگ هایی بر روی اسب یا

کهن در آن سکن گزیده بود.

اصلاحات برای یک قرن کامل جانشین اصلاحات دیگری می‌شود، تا آن هنگام که به پرآوازه‌ترین نوآوری، نوآوری کلتیستنس^{۳۳} برسیم. ویلامویتس-ملندرف^{۳۴} اندیشه و روان‌شناسی نویسنده‌اش را چنین تشریح می‌کند: «کلتیستنس آلمکئونیدی، متعلق به قدرتمندترین خانواده‌های اشراف رقیب که به دست پیسیستراتوس^{۳۵} تبعید شده بودند، با مساعدت دلفی و اسپارت موفق شد ظالم را سرنگون کند.

با این حال، او جای دومی را نگرفت و همان‌طور که اسپارت امیدوار بود، آتن را به دولتی اشرافی بدل نساخت، بلکه دوباره با کمک دلفی، قانون اساسی کاملاً دموکراتیکی را وقف شهر کرد، تنها شکلی که با آن آشنایی کامل داریم. زیرا او بود نه سولون که خالق واقعی آن بود. تحریم‌های قبلی محدود به قوانین نانوشته، دین و عرف بود، اما از این تاریخ به بعد قوانین مکتوب به پادشاهان واقعی بدل شدند. موانعی صرف آزادی، اما قواعدی با اعتبار گسترده که ممکن است در ضمیر تمامی روشنفکران حک شده باشد. مردم به‌تنهایی آن‌ها را مقرر ساخته‌اند، اما مردم خودسرانه آن‌ها را لغو نمی‌کنند، بلکه زمانی که دیگر ماهیتی عادلانه نداشته باید با روندی قانونی اصلاح شوند. مردم با تعهد و الزام در قبال تمکین از قوانین، آن را مقتضی می‌سازند، اما این قانون‌گذار است که واقعاً

آن‌ها را پدید آورده است، برای اینکه مردم با میل و رغبت آن‌ها را بپذیرند، باید با افکار و مطالبات مردم مواجه شوند. اما این قانون‌گذار بود که در جریان ارتباط با خود به ایده خلاقانه برخورد کرد، بدان نحو که در انسان دوستی قانون قدیمی آتیک، شخصیت ملایم و پرهیزگار شاعر خردمند، سولون، به‌وضوح قابل مشاهده است. در قانون اساسی کلتیستنس رگه‌هایی از ویژگی خشونت‌آمیز نسبت به تفکر رهگشای منطقی-محاسباتی^{۳۶} وجود دارد که منجر به استنتاج نتایج قیاسی در مورد خلق و خوی نویسنده آن‌هاست. او باید در طول تبعیدش ترکیب شماتیک کاملی از نقشه‌های خود را شرح داده باشد و تنها زمانی که متوجه شد قادر نیست آن را از میان بردارد، با اکراه پذیرفت که چند مورد نادر با واقعیت تطبیق دارد. تمایلات عمومی او، به هر حال، اشتراکات زیادی با حدس و گمان‌های فلسفی حسابی دارد که در آن زمان آغاز شده بود و به‌زودی به مجموعه اصول منتهی می‌شد. ایمان به واقعیت اعداد کلتیستنس در واقع با ساموس، شهر بومی فیثاغورثی‌ها ارتباط داشت. رادیکالیسم خشونت‌آمیز او آشکارا از

شخصیت سوفسطاییان و فیلسوفان سرچشمه می‌گیرد که همواره متعصبانه مصمم هستند آنچه را که دارای قابلیت اثبات منطقی است، بر جهان واقعی به نفع نجات آن تحمیل کنند. چنین خواب و خیال‌هایی انسان را به یاد قوانین اساسی زودگذر فرانسه می‌اندازد که در فاصله بین سقوط سلطنت قدیم و ظهور ناپلئون اول غلبه داشت.»^{۳۷} گمان نمی‌کنم نیاز باشد موردی را به این تفسیر اضافه کنم. اصلاح کلتیستنس یک پدیده معمولی انقلابی است، قابل توجه‌ترین مجموعه طولانی که تنها با ظهور پریکلز به پایان می‌رسد. پس از این تاریخ، معمولی‌ترین نگاه، عملکرد ذهن هندسی را، رادیکالیسم فلسفی و «خرد ناب» را عیان می‌سازد.

هدف این جستار نشان دادن این نکته بود که ظهور پدیده انقلابی را باید در رویکرد معین هوش جست‌وجو کرد. ایپولیت تن^{۳۸} با برشمردن علل انقلاب کبیر این ایده را نمایان ساخت. از دیگر سو، او ارزش اکتشاف زیرکانه خود را با متقاعد کردن خویش به این نکته ابطال نمود که با عادت‌های خاص در ذهنیت فرانسه مواجهه دارد. او درک نکرد که با یک قانون کلی تاریخی مواجه است. هر قومی که رشدش با خشونت منقطع نگشته است، در سیر تکامل فکری خود به مرحله عقل‌گرایی می‌رسد. هنگامی که عقل‌گرایی به روش عادی رویه ذهنی بدل گشت، فرآیند انقلابی به‌نحو خودکار و ناگزیر از هم فرومی‌پاشد. متعاقباً، خاستگاه

هر قومی که رشدش با خشونت منقطع نگشته است، در سیر تکامل فکری خود به مرحله عقل‌گرایی می‌رسد. هنگامی که عقل‌گرایی به روش عادی رویه ذهنی بدل گشت، فرآیند انقلابی به‌نحو خودکار و ناگزیر از هم فرومی‌پاشد. متعاقباً، خاستگاه آن نه در سرکوب طبقات فرودست به دست طبقه بالاست و نه در ظهور یک حساسیت موهوم نسبت به عدالت متعادل‌تر است - چنین اعتقادی به خودی خود عقل‌گرایانه و ضدتاریخی است - حتی آن هنگامی که طبقات اجتماعی جدید با نائل آمدن به قدرت مکفی، گوی سبقت و تفوق را از دستان صاحبان سنتی خود می‌ریابند

آن نه در سرکوب طبقات فرودست به دست طبقه بالاست و نه در ظهور یک حساسیت موهوم نسبت به عدالت متعادل‌تر است - چنین اعتقادی به خودی خود عقل‌گرایانه و ضدتاریخی است - حتی آن هنگامی که طبقات اجتماعی جدید با نائل آمدن به قدرت مکفی، گوی سبقت و تفوق را از دستان صاحبان سنتی خود می‌ریابند. برخی از حقایق را که می‌توان این‌گونه توصیف کرد، با تجلی روحیه انقلابی همراه است، اما در عین حال پیامدهای آن است تا غلش.

دلیل آشکارا روشنی را بر این خاستگاه فکری انقلاب‌ها می‌توان از این شناخت به دست آورد که رادیکالیسم، مدت زمان و تعدیل آن‌ها متناسب با ماهیت هوش نژادی مورد بحث است. نژادهایی که از هوشمندی خاصی بهره ندارند، به‌طور اخص انقلابی نیستند. مورد اسپانیا بسیار روشن‌گرانه است: تمامی عوامل دیگری که معمولاً در ایجاد فوران انقلاب امری تعیین‌کننده قلمداد می‌شوند، به‌وفور در این کشور موجود بوده و هستند. با این وجود، کماکان باید روحیه انقلابی را در این میان جست. هوش قوم‌شناختی ما همواره یک



کارکرد ضعیف‌بنیه بوده و هرگز رشدی طبیعی نداشته است. اندک خلق‌وخوی خرابکارانه در اینجا پیوسته و هنوز می‌تواند به بازتابی از سایر کشورها تقلیل یابد. به‌عینه در خصوص هوش ما نیز چنین است: اندک چیزی که وجود دارد بازتابی از سایر فرهنگ‌ها است.

مثال انگلستان بسیار دلگرم‌کننده است. نمی‌توان گفت که مردم انگلیس بسیار باهوش‌اند. این بدین دلیل نیست که آن‌ها فاقد هوش‌اند، بلکه به این دلیل است که آن‌ها بیش از حد از آن بهره‌مند نیستند. آنان دارای مقادیر اندکی هوش‌اند، مقداری که برای زندگی کردن، بسیار ضروری است. به همین دلیل خاص، دوران انقلابی آن‌ها از همه معتدل‌تر بود و همواره رنگ‌وبوی محافظه‌کارانه داشت.

در روم نیز به همین نحو بود. در اینجا نیز جمعیتی سالم و پرنیرو، با اشتهای فراوان برای زندگی و فرمانروایی، اما نه برخوردار از هوشی خاص حاضر بودند. بیداری فکری آن‌ها با تأخیر و در تماس با فرهنگ یونان حاصل می‌آید. نظریه‌ای که من در اینجا به دفاع از آن می‌پردازم بیشترین تمایل را به طرح این پرسش دارد که چه زمانی «ایده‌های» یونان به روم رسید و در کدام زمان انقلاب آغازیدن گرفت. هم‌زمانی این دو تاریخ از ارزش اثباتی منحصربه‌فردی برخوردار است.

دوران انقلابی روم، چنان‌که مشهور

است، در قرن دوم پیش از میلاد، در عصر گراکوس‌ها^{۸۲} آغاز می‌شود. در آن زمان وضعیّت تپیکال^۶ رم دقیقاً به‌مانند یونان بین قرن هفتم و ششم و فرانسه در قرن هجدهم است. پیکره تاریخی رم به بلوغ رشد درونی خود رسیده است. رم اکنون همان چیزی است که تا آخر خواهد بود. نخستین توسعه‌های بزرگ آغازیدن گرفته است. چنان‌که یونان ایران را؛ و فرانسه و انگلیس، اسپانیا را تباه ساختند، روم نیز امپراتوری کارتاژین را ساقط نمود. تنها یک تفاوت موجود است: عقل رومی هنوز ابتدایی، روستایی، وحشیانه و قرون‌وسطایی است. حس شدید برای انجام پرانرژی امور عملی، توأم با فقدان چابکی ذهنی، مانع از آن می‌شود که رومی‌ها آن لذت خاص را در دست بردن به ایده‌هایی احساس کنند که مشخصه مردمان باهوش‌تری مانند یونانی‌ها و فرانسوی‌ها است. تا عهده‌ای که اینک از آن سخن می‌گویم، هر اشتغال صرفاً روشنفکری در روم شدیداً دستخوش آزار و اذیت قرار می‌گرفت. ژست مرسوم تنفروزی و خوارداشت هنر و اندیشه قرار است تا زمان آگوستوس دوام آورد. حتی سیسرو نیز گمان می‌کند که باید به‌جای حضور در مجلس سنا عذرخواه اقامت خود در ویلا و نگاشتن کتاب باشد.

با این وجود، مقاومتی از این قبیل عبث است. هوش کسالت‌آور و بطنی روم کشاورزی از چرخه اجتناب‌ناپذیری متابعت می‌کند و به هر

حال با شکل و سیاق پذیرنده‌اش، سرانجام از خواب گران برمی‌خیزد. چنین رویدادی در حدود ۱۵۰ سال پیش از میلاد حادث می‌گردد. سپس در روم، برای نخست بار، حلقه‌ای برگزیده از سرسپردگان شیفته فرهنگ یونانی موجود می‌شوند که از عداوت توده‌های سنت‌گرا بیزاری می‌جویند. این حلقه از شاخص‌ترین و والاترین رتبه اجتماعی در جمهوری برخوردار است. اسکپیو امیلیانوس^{۹۱}، ویرانگر کارتاژ و نوماننیا، نخستین نجیب‌زاده رومی است که به زبان یونانی سخن می‌گوید. پولیبیوس مورخ و پاناتیوس فیلسوف مشاوران همیشگی او هستند. در ضیافت‌های او موضوعات مورد بحث عبارت‌اند از شعر، فلسفه و فنون نظامی جدید – به‌عنوان مثال، آثار مهندسی در خور تحسین که با کاوش‌های اردوگاه نوماننن نمایانگر شده است.

بدان گونه که در یونان زائل شدن قرون‌وسطا مصادف است با جایگزینی نبرد تن‌به‌تن در قالب مجموعه‌ای از نبردها توسط واحد تاکتیکی فالانکس، در روم نیز در آن زمان، سازماندهی قشون انقلابی با یگان نظامی آغاز می‌شود. ماریوس، لافایت روم، مبتکر حقیقی این شیوه نوین است.

اسکپیو طرفدار پرحرارت ایده‌های اتوپیایی است که از یونان به او رسیده است. روایتی وجود دارد که عبارت Humanus sum که بعداً بدل شد به «من

انسانم و هیچ انسانی با من بیگانه نیست»، ابتدا به ساکن از منزل او به گوش رسید. اینک این عبارت شعار همیشگی انسان‌دوستی جهان‌وطنی است که نخست یونان آن را ابداع کرد و بعدها ایدئولوگ‌های انگلیسی و ولتر، دیدرو و روسو از نو به ابداع آن دست زدند. این عبارت نیز شعار هر روحیه انقلابی واقعی است.

بدین لحاظ، در همان نخستین حلقه «هلنیست» و «ایدئالیستی» است که برادران گراکوس، مروّجان اوّلین انقلاب بزرگ، تعلیم می‌بینند. کورنلیا، مادر آن‌ها، مادر همسر و پسر عموی اسکپیون امیلیانوس^{۹۱} است. تیبوریوس گراکوس دو فیلسوف در مقام استاد و دوست داشت. یکی دیوفانت یونانی، دیگری بلوسیوس ایتالیایی: هر دو از اندیشه‌ورزان متعصب ایدئولوژی سیاسی و از جمله بانیان آرمان‌شهرها بودند. تیبوریوس پس از شکست به آسیای صغیر رفت و در آنجا شاهزاده آریستونیکوس را مجاب ساخت تا بردگان و مهاجران بیگانه خود را به‌منظور آزمون دولتی با نام «شهر خورشید»^{۹۲} که شبیه تشکیلات اشتراکی «فالانسترها»^{۹۳}ی پیشنهادی فوریه یا ایکاری^{۹۴} کابه بود به خدمت گیرد.

بنابراین، یک ساختار اجتماعی یکسان بازتولید می‌شود و با ابزارهای یکسان، در روم و در آتن و فرانسه عمل می‌کند. فیلسوف و روشنفکر را باید همواره در کانون صحنه انقلاب یافت. و این به اعتبار او

واقعیت از این قرار است که هر انقلابی هدف تماماً موهومی را در خصوص تحقق بخشیدن به آرمان شهری کمابیش تمام و کمال پاس می‌دارد. این طرح به ناچار عقیم می‌ماند. شکست آن، پدیده همزاد و متضاد تمامی انقلاب‌ها، یعنی ضدانقلاب را خلق می‌کند



تعریفی انتزاعی از انسان منتج می‌گردد که در دایره‌المعارف‌ها عرضه شد. و واپسین کوشش به‌منظور بازسازی مجموعه اصول سوسیالیسم، متشابهاً از تعریف نه‌چندان انتزاعی‌ای نشئت می‌گیرد که مارکس از انسان در مقام یک کارگر، «کارگری صرف» در نظر دارد.

در جریان افول انقلاب، اندیشه‌ها تدریجاً عامل اصلی تاریخ نمی‌باشند و به وضعیت منفی‌ای بازمی‌گردند که در عصر سنت‌گرایی پیشین اشغال کرده بودند.

بسیار می‌افزاید. او نماینده حرفه‌ای عقل محض است و در نقض سنت‌ستیزی به رسالت خود عمل می‌نماید. ممکن است گفته شود در زمان‌هایی که فلسفه رادیکالیسم در سیری صعودی قرار دارد - و هرچه نباشد این‌ها شکوه‌مندترین چرخه‌های تاریخی است - روشنفکر حداکثر قدرت مداخله و نهایت اقتدار خود را کسب می‌کند. تعاریف او، مفاهیم «هندسی» او، مواد منفجره‌ای است که هر از گاهی در تاریخ، بناهای سیکلویی را که با سنت سازماندهی شده‌اند، در هم فرو می‌ریزد. از این‌رو، در اروپای مدرن ما، شورش بزرگ فرانسه در

حضور داشت که با پیروزی روم همراه بود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. با بیانی دقیق، باید تغییرات زیادی را در روان انسان در طول چرخه‌های تاریخی کامل تشخیص دهیم. و اگر فقط بخوایم سه مورد را ذکر کنیم، این تثلیث نباید دارای هیچ فضیلت کابالیستی تلقی شود. این مسئله صرفاً نشان می‌دهد که با تمرکز بر سه شکل افراطی تکامل روانی، به نقاط مرجع کافی برای روشن کردن پدیده تاریخی گسترده‌ای می‌رسیم که اکنون به آن توجه داریم. اگر با پدیده‌ای با ابعاد کوچک‌تر سروکار داشتیم، باید به حوزه تاریخی نزدیک‌تر می‌شدیم و سه عنوان اصلی به بسیاری زیرشاخه‌های دیگر تقسیم می‌شدند. مفاهیم منطبق با واقعیت، زمانی که مورد دوم در فاصله معینی در نظر گرفته می‌شود، باید با مفاهیم دیگر جایگزین شوند، زمانی که فاصله کمتر است و بالعکس فکر تحت هدایت قانون چشم‌انداز منطبق با آن عامل در بینش پیش می‌رود.

2. Henri Pirenne: Les Anciennes Democraties des Pays-Bas, pp. 200, 199, 197, 133.

۳. تحلیل تفاوت بین دموکراسی‌های عصر حاضر و دموکراسی‌های دیگر ادوار و همچنین مطالعه پیدایش آن‌ها، باید مترصد فرصتی در آینده باشد. تمامی مبحث، طعمه مغشوش‌ترین تصورات است. از بسیاری از رادیکال‌های برجسته پرسیده‌ام که آن‌ها از دموکراسی و لیبرالیسم چه درکی دارند، اما هرگز به پاسخی روشن و صحیح نرسیده‌ام. با این همه، این دو مفهوم کاملاً واضح‌اند، هرچند که تبارشناسی آشکار آن‌ها آخرین چیزی است که به ذهن یک دموکرات عملگرا خطور می‌کند.

۴. این ایده‌م‌ایر عمدتاً الهام‌بخش اثر فراخوانشی اشپنگلر، The Decline of the West، بود.

5. Edward Meyer, Geschichte des Altertums, Vol. II.

۶. این شباهت به قدری نزدیک است که کلنیستنس نیز سیستم اعشاری را وارد قانون اساسی خود می‌کند.

U. von Wilamowitz-Moellendorff, Staat und Gesellschaft der Griechen.

۷. دوست دارم بتوانم به اصطلاح «تیبیکال» معنای صحیح آن را بدهم. این واژه عموماً به معنایی بر خلاف آنچه باید متحمل می‌شده، مورد استفاده قرار گیرد. منظور از «تیبیکال» معمولاً عنصری است که یک چیز را از چیز دیگر متمایز می‌کند، در حالی که بیشتر منظور آن چیزی بوده که در هر دو مشترک است و مربوط به یک «نوع» یا «طبقه کلی» از چیزها است. بنابراین، اکنون تن‌کردشناسی عادت کرده است که از ترکیب واکنش‌ها و حرکاتی سخن بگوید که باید در تمام هاضمه‌های طبیعی رخ دهد. هر فردی، حتی زمانی که طبیعی باشد، به آن فرایند تیبیکال پدیده‌هایی را می‌افزاید که برای خودش خاص هستند، اما برای عملکرد گوارش ضروری نیستند.

۸. معروف است اسکپیو که از تیره «پائولا آمیلینا» بود به طریق فرزندخواندگی وارد خانواده اسکپیو شد.

9. Rosenberg: History of the Roman Republic, p. 1921 (59).

۱۰. نامی که کابیه به آرمان‌شهرش داده است.

- از بخش مکمل کتاب مضمون مدرن

۱. Yajnavalkya: ستاره‌شناس، فیلسوف، نویسنده، و شاعر هندو.

2. Na iti, na iti

۳. Double: منظور همان «کا» در آیین باستانی مصر است که بر بخشی از روح دلالت دارد.

4. prolonged

5. secession

6. fluctuans fides sensuum

۷. اشاره دارد به «یوهانس کپلر» (Johannes Kepler)، دانشمند، ریاضی‌دان و ستاره‌شناس آلمانی.

۸. سامانه‌ای از قوانین است که طبیعی انگاشته می‌شوند و در نتیجه جهان گسترند.

۹. Henri Pirenne: پژوهشگر مطالعات قرون وسطا، تاریخ‌نگار، و استاد دانشگاه اهل بلژیک بود.

۱۰. Liège: شهری در بلژیک.

11. Jean Hocsem

۱۲. Low Countries: نامی است، که به کشورهای منطقه کرانه‌ای در شمال غرب اروپا می‌دهند که به‌ویژه از کشورهای هلند و بلژیک تشکیل شده است. این سرزمین‌ها پست‌تر از دلتای رود راین، رود شلده و رود موز و پایین‌تر از سطح دریا هستند.

۱۳. Theodor Mommsen: پژوهش‌گر، تاریخ‌نویس، حقوق‌دان، روزنامه‌نگار، سیاست‌مدار و باستان‌شناس آلمانی بود. وی همچنین بزرگ‌ترین نویسنده کلاسیک در سده ۱۹ به حساب می‌آید. کار او بر روی تاریخ روم هنوز برای پژوهش‌ها به‌عنوان پایه شناخته می‌شود.

14. Chremata chremata' aner

۱۵. Alcaeus: از شاعران غنایی یونان باستان و از اهالی جزیره لسبوس.

۱۶. Isthmian: نام اثر پیندار، شاعر غنایی یونان باستان.

۱۷. Archilochus of Thasos: شاعر و نویسنده یونان باستان.

۱۸. Demos: هم به معنای کلیه شهروندانی که در پولیس یا دولت-شهر زندگی می‌کنند و هم به معنای «توده عوام» یا «قشرهای فرودست».

19. promachos

۲۰. phalanx of hoplites: اشاره دارد به پیاده‌نظام در یونان باستان و همچنین آرایش سربازان در صف‌های به هم فشرده به طوری که سپرهای آنان یک دیوار زرهی ایجاد کند.

۲۱. اشاره دارد به تیره‌شناسی قوم‌ها و مردم در دوران یونان باستان.

۲۲. Hecataeus of Miletus: پژوهش‌گر و جغرافی‌دان یونانی.

۲۳. Cleisthenes: یکی از اشراف آتن باستان.

۲۴. Wilamowitz-Moellendorff: دانشمند اهل آلمان.

۲۵. Pisistratus: سیاست‌مدار آتن باستان.

26. arithmetical

۲۷. Hippolyte Taine: منتقد، فیلسوف و تاریخ‌نگار اهل فرانسه در قرن نوزدهم میلادی.

۲۸. تیبیریوس گراکوس و گایوس گراکوس: دو برادر رومی که به‌واسطه اصلاحات سیاسی و اقتصادی و اصلاحات ارضی‌شان در جمهوری روم مورد توجه‌اند.

۲۹. Scipio Aemilianus: کنسول جمهوری روم در سال ۱۴۷ قبل از میلاد و ۱۳۴ قبل از میلاد بود. وی در جنگ سوم کارتاژ در برابر فنیقی‌ها به‌عنوان فرمانده



درآمدی بر اندیشه

خوزه ارتگایی گاست^۱

خوزه فراترمورا
مترجم: فرهاد آژمان

ناشی از جانبداری، بلکه فقط از سر بی‌تفاوتی مطلق است. برای من و اکثر قریب به اتفاق دوستان اسپانیایی‌ام، گاو‌بازی نه خوب است و نه بد و عملاً اهمیتی ندارد. با این حال، فکر می‌کنم بتوانم بفهمم که چرا گاست راه خود را از نویسندگان هم‌نسل خود بر سر این موضوع جدا کرد و آن اینکه برخورد فکری او به‌نوعی برخورد یک گاو‌باز فلسفی بود. او خود را یک توررو^۱ [یا گاو‌باز] متفکر تصوّر می‌کرد که به گاو نر روبرو چپ‌چپ و با سگرمه‌های در هم فرورفته می‌نگریست.

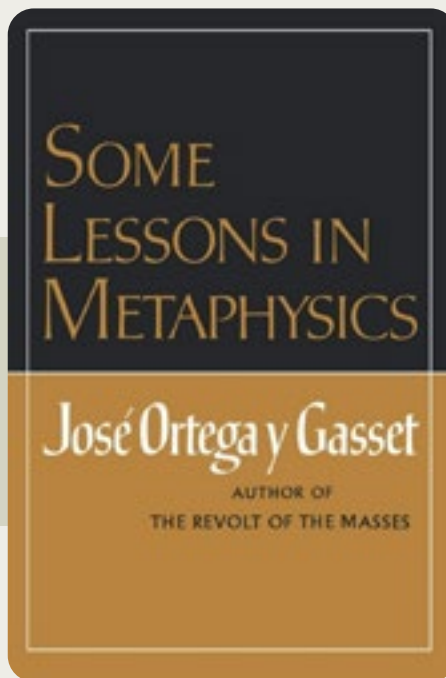
برخی از شاخص‌ترین استعاره‌های افلاطون به فن شکار مربوط می‌شوند. افلاطون معتقد بود که جست‌وجوی حقیقت مانند دنبال کردن جانوری وحشی است. فیلسوف را می‌توان به یک شکارچی تشبیه کرد که نشانه‌ای را، ردپایی را، مسیری را دنبال می‌کند. گاست نیز به استفاده از استعاره‌های برگرفته از گاو‌بازی علاقه‌مند بود. او اغلب بحث می‌کرد که بهترین راه برای حل یک مسئله این است که «با آن رویارو شویم» و مشکلات - یعنی مشکلات واقعی - به گاو نر می‌مانند: غرّان و قدرتمند و ترسناک. متفکران، علاوه بر یادگیری کامل قوانین بازی، باید ماهر باشند. آن‌ها باید مشکلات را بگشند - سعی کنند آن‌ها را حل کنند - اما همچنین باید به آن‌ها احترام بگذارند؛ یعنی بگذارند مشکلات همان چیزی باشند که هستند و آن‌ها را با خوش‌بینی یا «آرمان‌گرایی» بیش از حد نپوشانند. همچنین، متفکران هنر رویارویی با مشکلات را از پیشینیانشان یاد می‌گیرند، همان‌طور که گاو‌بازان نیز فن مبارزه با گاو‌ها را از بزرگان‌شان می‌آموزند. هم متفکران و هم گاو‌بازها، در عین حال که همه توانشان را برای غلبه بر سنت صرف می‌کنند، وامدار سنت‌اند؛ زیرا هنگامی که «ساعت حقیقت» فرا می‌رسد، یک متفکر ناگزیر با مشکلش تنها می‌ماند، درست همان‌طور که گاو‌باز هم به‌تنهایی در میدان در برابر گاو نر می‌ایستد. هیچ‌کس نمی‌تواند در آن لحظه سرنوشت‌ساز به یک متفکر کمک کند؛ تنها او است و شرایط پیرامونش. او باید در تنهایی کامل خودش را وقف [حل] مشکلش کند.

خوزه ارتگای گاست بیش از هر کس دیگری در راه‌اندازی روزنامه‌ال سول^۲ چاپ مادرید در سال ۱۹۱۷ مسئولیت داشت که در دهه بیست و اوایل دهه سی به یکی از بهترین روزنامه‌های اروپا تبدیل شد. به پیروی از رهنمودهای گاست، دبیران و همکاران این روزنامه قصد داشتند اسپانیا را به عضو پیشرو جامعه فرهنگی اروپا تبدیل کنند. در این راستا، یکی از سیاست‌هایی که آن‌ها اتخاذ کردند مخالفت شدید با مراسم گاو‌بازی بود. این روزنامه بخشی در مورد این مراسم مذهبی نداشت. علاوه بر این، دبیران آن به‌شدت از هرگونه تبلیغات مرتبط با آن، هرچند ناچیز، امتناع می‌کردند. فقط زمانی که ماتادوری یا پیکادوری مجروح یا کشته می‌شد، این روزنامه در گوشه‌ی یکی از صفحات آخر خود خبری حاشیه‌ای با عنوان «به‌اصطلاح تفریح ملی» چاپ می‌کرد.

اما تناقض ماجرا اینجا است که خود گاست دوستدار مراسم گاو‌بازی^۳ بود و اغلب در حال تماشای مسابقات توروس^۴ های اسپانیایی دیده می‌شد که با برخی از آن‌ها دوست صمیمی بود و همین دوستان و همکارانش را آزرده‌خاطر می‌کرد. او صراحتاً از دخترترشیده‌هایی که بیشتر نگران رنج گاو‌ها بودند تا مرگ گاو‌بازها بیزار بود و با بی‌حوصلگی، کسانی را که با گاو‌بازی مبارزه می‌کردند و در عین حال نسبت به شنیدن گزارش‌های مربوط به جنایت‌های سادیستی ولع داشتند، به‌عنوان ریاکارانی ناب‌محکوم می‌کرد. او به این بسنده نکرد و سرگرم نوشتن کتابی شد با عنوان موقت پاکیارو یا درباره گاو‌بازی^۵ که معنی و عمق «رابطه احساسی موجود بین انسان اسپانیایی و گاو نر» را نشان می‌داد «که برای بیش از دوهزار سال وجود داشت.» اگر در نظر بگیریم که مبارزه با گاو‌بازی در اسپانیا یکی از نشانه‌های به‌اصطلاح «اروپایی‌سازان» بوده است، به نظر می‌رسد که گاست، آن «اروپایی‌ساز» تمام‌عیار، از این نظر، در مقایسه با میگوئل دو اونامونو^۶ که صراحتاً اسپانیا را در برابر اروپا می‌گذاشت، اما ظاهراً هرگز هیچ کوریدا^۷ [یا مراسم گاو‌بازی] را تماشا نکرده بود و هرگز در

مورد گاو‌ها و گاو‌بازان، مگر برای ابراز تنفر عمیق از کل ماجرا، چیزی نمی‌نوشت و صحبتی نمی‌کرد، بیشتر یک «اروپایی‌زدا» و «آفریقایی‌ساز» بود.

من نمی‌توانم قضاوت کنم که گاست تا چه حد در دفاع از جدیت و معنای عمیق گاو‌بازی کاملاً صادق بود تا چه رسد به اینکه آیا برحق بود یا نه. من به آن دسته از مردم اسپانیا تعلق دارم (که زیاده‌تر از آن چیزی هستند که اکثر غیراسپانیایی‌ها تصوّر می‌کنند) که هرگز به گاو‌بازی اهمیت نداده و به خود این زحمت را همواره نکرده‌اند که دریابند مسئله اساساً بر سر چیست. اگر هم نگویم بی‌صلاحیتی، دست کم بی‌علاقه‌گی من به این مسئله نه





برخی از شاخص‌ترین استعاره‌های افلاطون به فن شکار مربوط می‌شوند. افلاطون معتقد بود که جست‌وجوی حقیقت مانند دنبال کردن جانوری وحشی است. فیلسوف را می‌توان به یک شکارچی تشبیه کرد که نشانه‌ای را، ردپایی را، مسیری را دنبال می‌کند

گویی به جهانی پرتاب شده است که تنها بازیگر آنجا است و همه افراد دیگر، چه متفکر و چه غیر متفکر، صرفاً تماشاگرانی هستند که منتظر ظهور او به‌عنوان یک قهرمان فاتح - یا سقوط او به‌عنوان یک قربانی - در یک مبارزه فکری سرنوشت‌ساز هستند.

دیدگاه گاست به‌عنوان یک «گاو باز فکری» را ممکن است از یک منظر هم نامطلوب تلقی کرد و هم مطلوب.

اجرای یک نمایش انجام می‌شود که اجرای محکم و بی‌عیب و نقص را فدای تأثیرگذاری صرف می‌کند. این منتقدان نتیجه‌گیری می‌کنند که اثبات اینکه گاست چنین بوده است از این واقعیت آشکار می‌شود که او در عین حال که با نگاهی متکبرانانه و تحقیرآمیز به مردم می‌نگریست، در دلش منتظر تشویق پرشور آن‌ها بود: «هورا!»

این نگاه نامطلوب به نیت و دستاوردهای فکری گاست در برخی مواقع ناشی از کین‌توزی است. اغلب اتفاق می‌افتد کسانی که نمی‌توانند کاری را انجام دهند، آن را سرزنش می‌کنند. اما در بیشتر موارد، نتیجه سوءتفاهمی اساسی در مورد اهداف گاست به‌عنوان یک فیلسوف است. در نگاه اول، به نظر می‌رسد که این منتقدان منطقی حرف می‌زنند. در زندگی و آثار نویسنده مورد بحث ما، چیزهای زیادی هست که تصویر یک شعبده‌باز درخشان ایده‌ها را القا می‌کند. اما بررسی دقیق‌تر الگوی بنیادی سبک اندیشه‌ورزی گاست تصویر دیگر و کاملاً متفاوتی را نشان می‌دهد. این الگوی بنیادی، در واقع، رشته درهم‌تنیده‌ای است از روابط میان خلق و خوی نویسنده و محیط فکری و اجتماعی‌ای که این خلق و خو در آن شکل گرفت، و نیز میان تربیت فکری او و شرایط فرهنگی اسپانیا در دوره‌ای که او کار حرفه‌ای‌اش را به‌عنوان یک نویسنده فلسفی آغاز کرد، و مهم‌تر از همه میان چیزی که او به‌عنوان یک روشنفکر می‌خواست انجام دهد و چیزی که ممکن بود برای او با شانس موفقیت همراه باشد. من نمی‌توانم همه این روابط را در چند صفحه بررسی کنم، اما می‌خواهم یک واقعیت مهم را مورد توجه قرار دهم.

کسانی که آن را نامطلوب می‌دانند، استدلال می‌کنند همین که یک فیلسوف طوری می‌نویسد یا حرف می‌زند که انگار [گاو‌بازی] تنها وسط یک میدان است، میل دارد فعالیت فکری‌اش بیش از حد به چشم بیاید. او احتمالاً توجه بیشتری به نحوه گفتن یک چیز می‌کند تا به گفتن حقیقت آن. این منتقدان ایراد می‌گیرند که گاست توجه زیادی به مخاطبان‌اش دارد. البته او مطمئناً هرگز در برابر مخاطب تعظیم نمی‌کند. در واقع، او اغلب تحقیرش را نسبت به خوانندگان و مخاطبان احتمالی‌اش ابراز می‌دارد، با این ادعا که بهترین آن‌ها اغلب او را - اگر هم نه حرف‌هایش را، دست کم نیت‌اش را - اشتباه می‌فهمند و بدترینشان هم اصلاً نمی‌فهمند. پس چگونه می‌توان ادعا کرد که گاست بیش از حد تحت تأثیر واکنش‌های آنی مردم عامی قرار داشت؟ این منتقدان پاسخ می‌دهند که نگاه تحقیرآمیز یک «نقش‌آفرین» نسبت به شایستگی‌های مردم عامی برای قضاوت کردن درباره او راهی زیرکانه اما در عین حال سرزنش‌آمیز برای جلب توجه همان مردم عامی است. شاید مردم عامی [از این نگاه تحقیرآمیز] خوششان نیاید، اما طولی نمی‌کشد که [به آن] خومی گیرند: چیزی که معمولاً با

چیزی بگوید و «حرفش را بزند». از او انتظار می‌رفت که در مورد عشق، زنان، اسپانیا، شعر آنا دوناوی^۱، امپراتوری روم، «انفجار جمعیت»، نظریه نسبیت و غیره سخن بگوید. از همه مهم‌تر، از او انتظار می‌رفت که نظریه را در مورد مسائل سیاسی و اجتماعی در اسپانیای معاصر بیان کند. هرچند او (تقریباً) به هیچ گروه سیاسی تعهد نداشت، اما به‌عنوان یک «روشنگر» سیاسی بی‌نظیر شناخته می‌شد. برخورد او با این موضوعات احتمالاً عمیق‌تر از مفسران سیاسی حرفه‌ای و به‌ویژه فیلسوفان سنتی تاریخ بود و از آنجا که مسائل سیاسی و اجتماعی یک کشور را تنها زمانی می‌توان به‌طور ثمربخش بررسی کرد که در چارچوب کلی‌تر موقعیت تاریخی جهان قرار بگیرند، از گاست انتظار می‌رفت که در مورد این موقعیت گسترده‌تر و تبعات آن اظهار نظر کند و در واقع با آن برخوردی همه‌جانبه داشته باشد. اگر از گاست فقط انتظار می‌رفت که نظریه را در مورد موضوعات بسیاری از این دست بگوید، هیچ دلیلی وجود نداشت که او تصمیم به سکوت کردن در مورد بیشتر آن‌ها نمی‌گرفت. اما از او تنها به این دلیل انتظار می‌رفت نظریه را بگوید که خوانندگان و مخاطبان، حتی قبل از اینکه فلسفه او را بفهمند یا اصلاً چیزی درباره آن شنیده باشند، درک خاصی از خود او داشتند. آن‌ها در گاست متفکری را می‌دیدند که رسالتی مشخص داشت (چیزی که بعداً آن را «رساله روشنگری»^۲ نامید). نمی‌دانم که آیا آن‌ها در او کسی را هم می‌دیدند که در نهایت ادعا کند



این واقعیت مهم این است که ورود ناگزیر گاست به عرصه روشنفکری اسپانیا زمان زیادی نگرفت. از همان لحظه‌ای که او درست در ابتدای بیست‌سالگی شروع به نوشتن و سخنرانی در ملاء عام کرد، نظر بسیاری از هم‌وطنانش را به خود جلب نمود. تعجبی ندارد که او به زبان اسپانیایی و به‌شبهه‌ای کاملاً اسپانیایی چیزهایی می‌گفت که اسپانیایی‌ها در آن زمان به شنیدنشان عادت نداشتند. اندیشه او همیشه و از هر نظر اروپایی بود - و همیشه هم اروپایی باقی ماند - اما این‌طور نبود که او صرفاً ایده‌هایی را از اروپا وارد کند، بلکه به آن‌ها لحنی اسپانیایی می‌بخشید. او حقیقتاً کار شگفت‌انگیزی در اسپانیا در آغاز قرن بیستم انجام داد: ایده‌هایی را تولید کرد که در عین حال که اصالتاً اسپانیایی بودند، اما کاملاً اروپایی به نظر می‌رسیدند. بنابراین، به‌طور کاملاً طبیعی، او این توقع را از خود بالا برد که تبدیل به چیزی شود که اسپانیایی‌ها مدت‌ها بود دیگر دست از رؤیای آن کشیده بودند: یک «صادرکننده»ی ایده‌ها؛ توقعی که به‌مرور زمان همان‌طور که انتظار می‌رفت برآورده شد. گاست به‌جای «ترجمه» به

اسپانیایی از زبانی خارجی یا محدود کردن خود به گفتن چیزهایی به زبان اسپانیایی منحصر برای اسپانیایی‌ها، همان پدیده نادر در اسپانیا در حوالی سال ۱۹۱۰ بود: کسی که می‌توانست به زبان اسپانیایی چیزهایی بگوید که برای غیراسپانیایی‌ها نیز ممکن بود مهم، چالش برانگیز و ستودنی باشند. بدین ترتیب، گاست خود را در «مرکز میدان» قرار داد. دوستان و دشمنان همگی منتظر چیزهایی می‌ماندند که «فیلسوف» می‌خواست بگوید یا بنویسد و زمانی که او از بیان دیدگاه‌هایش خودداری می‌کرد، ناامیدی امری واضح و مبرهن بود. اگر گاست فقط یک فیلسوف بود، شاید نیاز نبود که نگران ایجاد این‌گونه ناامیدی‌ها باشد. او می‌توانست خود را محدود به انجام وظیفه‌ای کند که سانتایانا برای فیلسوفان معین کرده بود: «مشاهده ستاره‌هایی که آهسته حرکت می‌کنند.» اما گاست «فقط یک فیلسوف» نبود؛ دست‌کم یک فیلسوف در معنای متعارف کلمه نبود، یعنی دانشگاهی بی‌طرفی که همچنین می‌تواند شهروند کشورش، یک عاشق پیشه، کنسرت‌باز یا خواننده مجلات زرد باشد. از نظر او، فیلسوف بودن عبارت از اسپانیایی بودن، متفکری سیاسی بودن، نویسنده بودن و البته انسانی مدرن بودن بود. علاوه بر این، حتی اگر گاست می‌خواست فیلسوفی مستقل باشد، باز نمی‌توانست خود را به فلسفه‌پردازی انتزاعی محدود کند. برای آدموند هوسرل هیچ ایرادی نداشت که در گوتینگن یا در فرایبورگ عملاً به کاری جز فلسفه نپردازد. اما در مادرید در سال‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۲۳ یا حتی ۱۹۳۱، کار کردن به‌عنوان یک فیلسوف صرفاً فنی امری ناممکن - و ای بسا به‌قول گاست «بی‌شرمانه» - بود. از گاست انتظار می‌رفت که درباره مسائلی که فیلسوفان در مقام فیلسوف معمولاً از اظهار نظر درباره آن‌ها طفره می‌روند یا با آن‌ها سرسری برخورد می‌کنند



که انسان‌ها تنها زمانی با اصالت زندگی می‌کنند که وفادارانه شرایط خود را بپذیرند یا نه، اما طوری با او برخورد می‌کردند که گویی او می‌خواهد چنین ادعایی کند. در هر صورت، این تصادف مبارکی بود که از گاست انتظار می‌رفت «نظرش را بگوید»، چون اظهارنظر کردن و آن را صریح گفتن رسالت واقعی او بود و این رسالت باید با توجه به شرایط پیرامونی او و هم‌وطنانش انجام می‌شد. گاست به این واقعیت پی برد و آن را به نقطه عزیمت فلسفه‌اش تبدیل کرد. او در اوایل سال ۱۹۱۴ نوشت که انسان‌ها باید با آگاهی از شرایطشان زندگی کنند و برای «حفظ» این شرایط بکوشند که این از دید یک فیلسوف بدین معنی است: «برای آن‌ها توجیهی ارائه کن.» حال، شرایط خود گاست را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد: او یک اسپانیایی بود که به جد نگران گذشته، حال و آینده کشورش بود؛ او مردی بود که اروپا (به‌ویژه آلمان) را خانه خود می‌دانست. او انسان مدرنی بود که عمیقاً با مشکلات تمدن معاصر درگیر بود؛ او توانی غیرعادی برای فکر کردن به طرز روشنی و نوشتن به طرز خیره‌کننده داشت. او نمی‌توانست هیچ‌یک از این «شرایط» را نادیده بگیرد، بلکه احساس می‌کرد که باید

بیشترین استفاده را از آن‌ها ببرد.

او معتقد بود که وظیفه‌اش توضیح مشکلاتی است که این شرایط ایجاد می‌کنند، آن‌هم مطمئناً نه به‌عنوان یک سرگرمی بی‌ضرر که فرد ممکن است گاه در آن افراط کند، بلکه به‌عنوان یک حرفه تمام‌وقت. اگر ما آماده درک نیات گاست و دلایل پشتیبان آن‌ها باشیم، دیگر از این واقعیت ابراز تأسف

نخواهیم کرد که فلسفه او مانند فلسفه هوسرل یا رودولف کارناب به بیان درنیامد. این را هم چندان نگران‌کننده تلقی نخواهیم کرد که گاست سبک [نوشتاری] خیره‌کننده‌ای داشت. یک دلیل آن این است امروزه که برخی از فیلسوفان به این باور رسیده‌اند وظیفه‌ی آن‌ها این است تا مانند آب را کد [ملال آور و عاری از احساسات] باشند، سبک [نوشتاری] خیره‌کننده، طراوت‌بخش‌ترین چیز است. خلاصه اینکه متوجه خواهیم شد که نحوه رفتار گاست به‌مانند یک «گاو باز فکری»، برای او نه مظهری از تکبر و خودبینی، بلکه نتیجه یک هدف متفکرانه مقید به شرایط فرهنگی زندگی‌اش بود.

هنوز هم ممکن است ادعا شود که گاست خیلی راحت تسلیم تحریکات فکری آن برهه شد و برای او عاقلانه‌تر این بود که (اگر هم نگوییم از گاو بازی) از حرف زدن درباره عشق و سیاست دست بردارد و همه وقتش را وقف «تحقیق فلسفی سراسر است» کند. با این حال، قبل از اظهارات شتاب‌زده درباره این موضوع، باید سه واقعیت را در نظر گرفت. اول اینکه گاست بسیاری از موضوعات مورد اشاره خود را همیشه به یک شیوه فلسفی انکارناپذیر مورد بحث قرار می‌داد. دوم اینکه «تحقیقات فلسفی سراسر است» گاست بسیار بیشتر از آن چیزی است که اکثر خوانندگان



اگرچه گاست به موضوعات بسیار متنوعی پرداخت، اما یکی از این موضوعات مدام در آثارش پدیدار می‌شود و هرگز از قلم نمی‌افتد: موضوع «انسان و تاریخ»

گمان می‌کنند. و سوم، که به‌ویژه در این‌جا مهم است، اینکه اگرچه او به موضوعات بسیار متنوعی پرداخت، اما یکی از این موضوعات مدام در آثارش پدیدار می‌شود و هرگز از قلم نمی‌افتد: موضوع «انسان و تاریخ».

اولویت آشکاری که گاست برای این موضوع قائل است، مبتنی بر تصور او از انسان به‌عنوان یک واقعیت

اساساً تاریخی است. اما تاریخ و نیز زندگی بشر، از نظر او، توالی بی‌شکلی از رویدادها نیست: یک «نظام» است. بنابراین، تحلیل‌های گاست از تاریخ سراسر فلسفی‌اند. این تحلیل‌ها به‌حدی فلسفی‌اند که برخی از خوانندگان بیمناک بودند که او ممکن بود تسلیم این وسوسه رایج در میان فیلسوفان شود که تاریخ را کاملاً روبنای تاریخ فلسفه قلمداد می‌کنند. خوشبختانه، چنین واهمه‌هایی بی‌اساس بودند. اگر درک نیرومند گاست از واقعیت‌های تاریخی - که با قوت تمام در مقاله «افول انقلاب»^{۱۱} به بیان درآمده - برای جلوگیری از تبدیل شدن او به یک «مورخ ایده‌ها»^{۱۲} صرف در پوشش یک مورخ فلسفی کافی نبود، آن‌گاه باورهای متافیزیکی او به کمک می‌آمدند؛ زیرا گاست بر ماهیت تاریخی خود فلسفه تأکید داشت. او معتقد بود که فلسفه در یک تاریخ معین، درون شرایط تاریخی معین، خلق شده است و ممکن است در نهایت بدون به پایان رسیدن ناگزیر تاریخ از بین برود. این بدین معنی نیست که او فلسفه را تاریخ در نظر می‌گرفت. این ادعا که فلسفه رویدادی تاریخی است بدین معنی نیست که حقیقت فلسفی بسته به شرایط تاریخی امری نسبی است. نسبی و مطلق با هم تعامل دارند و «بازی دیالکتیکی» جذاب و ظریفی را به نمایش می‌گذارند. گواهِ مخالفت یکسان گاست با نسبی‌گرایی «تاریخ‌گرایان» محض



و هم فرعی. گاست فیلسوفی بود که بهتر از هر کس دیگری می‌توانست افکارش را ارائه کند. هنوز هم می‌توان - اگر نگویم شایسته است - که درباره فلسفه او صحبت کرد: آن را خلاصه نمود، موشکافی کرد و مورد انتقاد قرار داد. اما عرضه آن به یک خواننده، به ویژه به «خواننده فرهیخته عام»، در پوششی بهتر از پوششی که خود نویسنده به آن داده دشوار است. به همین سبب، ارائه شرحی از کتاب اندیشه مدرن در اینجا اتلاف وقت خواهد بود. ضمن اینکه خواننده ممکن است تصور کند بهترین تفسیر موجود را در اختیار دارد. با این حال، می‌خواهم نسبت به در نظر گرفتن کتاب اندیشه مدرن به عنوان روایتی کافی و وافی از اندیشه فلسفی گاست هشدار دهم. معنای واقعی برخی از مفاهیم حیاتی بسط یافته در کتاب اندیشه مدرن را تنها می‌توان با تطبیق آن‌ها با سایر مفاهیم به کاررفته توسط نویسنده و نیز با مفاهیمی که بعداً به آن‌ها پرداخت درک کرد. گاست در فرصت‌های مختلف بر آموزه‌ای خاص تأکید می‌کرد تا پوچی آموزه مخالف آن را آشکار کند. برای مثال، در کتاب اندیشه مدرن، دفاع جانانه‌ای از «ارزش‌های حیاتی» می‌شود که ممکن است برخی از خوانندگان بی‌طرف را به این نتیجه برساند که گاست نه تنها با «حیات‌گرایی»^۳، بلکه حتی با نوعی «زیست‌شناسی‌گرایی»^۴ ناپخته نیز موافق بود. اما همین که شروط دیگر گاست برای آموزه «حیات‌گرایی»^۳ را در نظر بگیریم، ثابت می‌شود که این‌طور نیست. مثال‌های دیگری را هم می‌توان ذکر کرد، اما امیدوارم که مثال بالا برای جلوگیری از نتیجه‌گیری‌های

شتاب‌زده در خصوص گرایش‌های فلسفی «قاطع» گاست کافی باشد. اگر این احتیاط‌ها در نظر گرفته شوند، کتاب اندیشه‌های فلسفی را به درستی می‌توان مقدمه‌ای بسیار مناسب برای معرفی ایده‌ها و سبک اندیشه‌ورزی گاست به حساب آورد. دست کم، این کتاب نمونه شاخص نثر جذاب و خواندنی گاست است.

و مطلق‌گرایی «عقل‌گرایان» محض را می‌توان در کتاب اندیشه مدرن^۱ یافت. در این کتاب، گاست با شفافیتی مثال‌زدنی به بیان برخی از دیدگاه‌های فلسفی خود می‌پردازد. آموزه‌هایی مانند ایده نسل و کارکرد آن در تاریخ بشر، نوع روابط موجود میان ارزش‌های فرهنگی و خودانگیختگی حیاتی، و متافیزیک و نظریه شناخت که او اغلب آن‌ها را «چشم‌اندازگرایی»

می‌نامد، می‌توان در بسیاری از کتاب‌ها و مقالات گاست یافت که در آن‌ها گاه حتی به طرز قانع‌کننده‌تری از کتاب اندیشه مدرن بسط می‌یابند. اما تنها در این کتاب است که این مفاهیم در هم تنیده می‌شوند تا به عنوان راهنمایی برای درک کل دوره مدرن عمل کنند. اندیشه مدرن از بسیاری جهات نمونه بارز یک کتاب گاستی است: سرشار از بصیرت‌هایی درباره وضعیت انسان در محیط تاریخی‌اش و سرشار از تفسیر گذشته و پیش‌بینی آینده. در این کتاب احساسات با واقع‌بینی ترکیب می‌شود و از این نظر، این کتاب نه تنها بخش قابل‌توجهی از تجربه فکری گاست، بلکه شرایط زمان تألیف آن را نیز بازتاب می‌دهد. این کتاب جزو عمیق‌ترین آثار فلسفی گاست نیست - شاید تعجب‌برانگیز باشد، اما او ماندگارترین آثار فلسفی‌اش را در ده سال آخر عمرش نوشت که اکنون در مجموعه‌ای از آثار پس از مرگ منتشر شده‌اش به چاپ رسیده‌اند - با این حال، اندیشه مدرن حاوی بذرهای بسیاری است که بعدها رشد کردند و جایگاه شایسته خود را در مفهوم به‌دقت پرداخت‌شده «متافیزیک زندگی انسانی» (اصطلاحی که به بهترین نحو اندیشه فلسفی دامنه‌گستر گاست را خلاصه می‌کند) یافتند.

بسیاری از فیلسوفان، مفسر قابل‌اعتمادی برای اندیشه خود نیستند. منتقدان و استادان باید بین آن‌ها و کسانی که می‌کوشند بفهمند فیلسوف چه می‌خواهد بگوید واسطه شوند. از سوی دیگر، برخی از فیلسوفان بهترین مفسران خود هستند. این را نباید تأملی درباره شایستگی‌ها یا کاستی‌های فیلسوفان تعبیر نمود. هر دو گروه هم فیلسوفان اصلی دارند

اولویت آشکاری که گاست برای این موضوع قائل است، مبتنی بر تصور او از انسان به عنوان یک واقعیت اساساً تاریخی است. اما تاریخ و نیز زندگی بشر، از نظر او، توالی بی‌شکلی از رویدادها نیست: یک «نظام» است. بنابراین، تحلیل‌های گاست از تاریخ سراسر فلسفی‌اند



پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Jose Ferrater Mora, "Introduction" to José Ortega y Gasset, *The Modern Theme* (New York: Harper, 1961), pp. 8-1.

2. El Sol

3. aficionado

4. Torero: گاوباز

5. Paquiro o de las corridas de toros/Paquiro or About Bull-Fighting

6. Miguel de Unamuno

7. corrida

8. torero

9. Anna de Noailles: (۱۸۷۶-۱۹۳۳) (شاعره فرانسوی)

10. the vocation for clarity

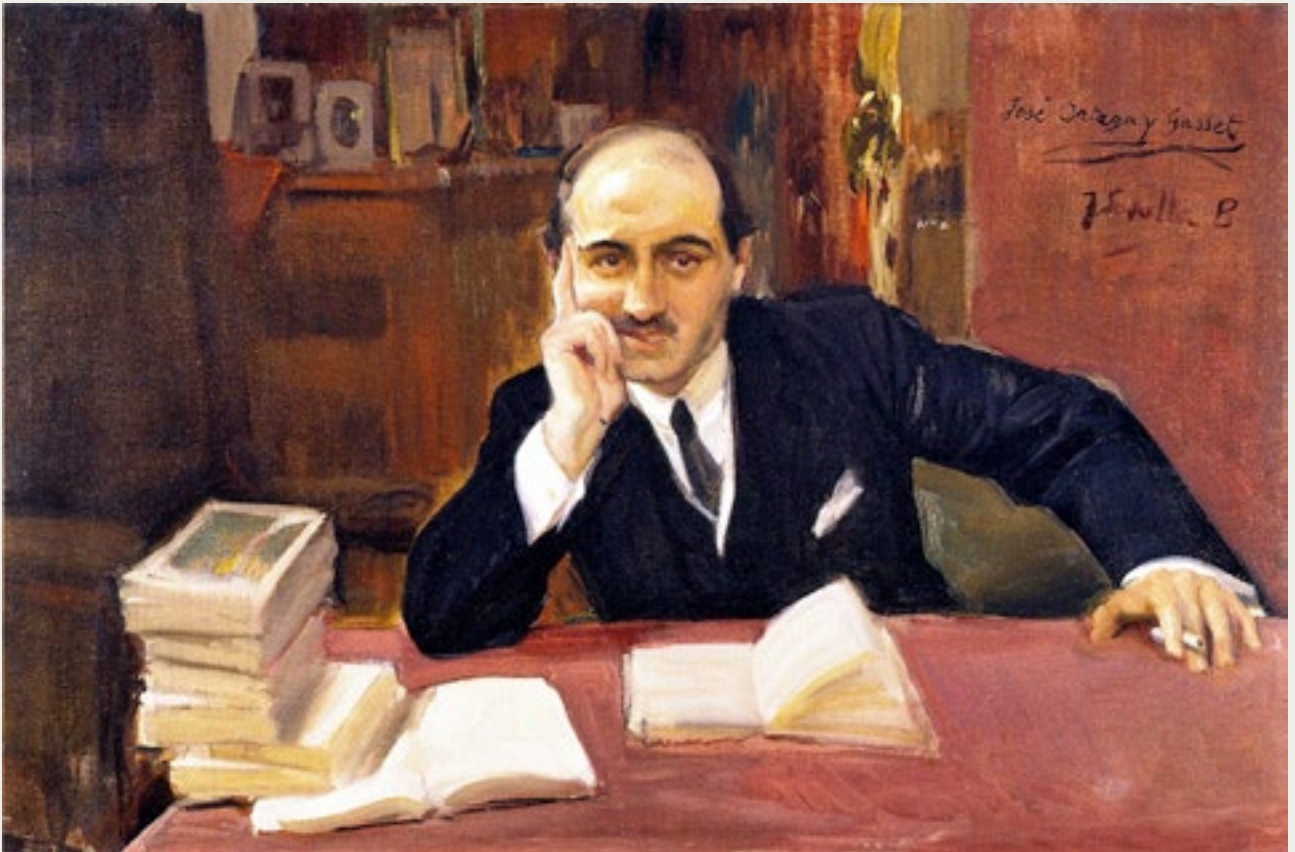
11. The Sunset of Revolution

12. The Modern Theme

13. vitalism

14. biologism





درآمدی برای جستارهای زیبایی شناختی

خوزه ارتگایی گاست^۱

آنتونی جی. کاسکاردی
مترجم: فرهاد آرژمان

دارد، به واکنش فرد به‌عنوان این جستار که قابلیت خاصی برای گمراه کردن دارد نیز بستگی دارد. قضاوت‌پاز در مورد این جستار، مانند قضاوت ما، از مزیت گذشته‌نگری برخوردار بود. با تاریخی که پشت سر ما وجود دارد، دفاع از این حکم گاست که هنر جدید هیچ‌چیز ارزشمندی تولید نکرده دشوار است. با این حال، درک اصول عمیق‌تری که در پس تمایز فریبنده بین هنر «انسانی‌شده» و «انسان‌زدایی‌شده» وجود دارد کاملاً امکان‌پذیر است. منظور از این اصطلاحات، معنای ظاهری آن‌ها نیست و خواندن جستارهای دیگر این مجلد قطعاً می‌تواند به درک آن‌ها کمک کند.

برای مثال، در سراسر جستار مفصل «درباره چشم‌انداز در هنر»^۱ که در چارچوب کلی‌اش به‌مراتب کمتر جانبدارانه است، اصول زیربنایی تضاد بین هنر «انسانی‌شده» و «انسان‌زدایی‌شده» ساری و جاری است. در این جستار، گاست ما را به سیاحتی هدفمند در تاریخ هنر غرب می‌برد که براساس این اصل هدایت می‌شود معنای دیدن چیزها از طریق چشم‌اندازهایی که از «بسیار نزدیک»

تا «بسیار دور» متغیّرند چیست. این تلقی کلی است، اما خود را کاملاً مناسب و ماندگار نشان می‌دهد. به همین نحو، جستار «یادداشت‌هایی دربارهٔ رمان» گاست مجموعه‌ای از دیدگاه‌های بنیادی در مورد رابطهٔ بین تجربهٔ زیستهٔ انسانی و رمان به‌عنوان یک ژانر است؛ دیدگاه‌هایی که دست‌کم تا زمان چیره‌شدن ساختارگرایی در محافل انتقادی، برقرار بودند. اکنون که منتقدان در تلاش‌اند برخی از چیزهایی را که ساختارگرایی و جنبش‌های برآمده از آن درک نمی‌کنند (از جمله ماهیت کیفی تجربهٔ بشری) در نظر بگیرند، سزا است که جستار گاست دوباره مورد بررسی



خوزه ارتگای گاست بدون شک بزرگ‌ترین جستارنویس فلسفی نیمهٔ اول قرن بیستم بود، اما به‌عنوان یک جستارنویس، به نوعی از فلسفه می‌پرداخت که خارج از جریان اصلی آن چیزی قرار دارد که نوشتار فلسفی محسوب می‌شود. در واقع، ممکن است جستارهای گردآوری‌شده در این مجلد^۲ را خامهٔ دست «اندیشمندی سطحی» یا فیلسوفی غیرجدی بدانند تا تلاش روشنفکری جدی یا محصول بحثی نظام‌مند. بر همین مبنا، بسیاری از مباحث او، که در اینجا در حوزهٔ گستردهٔ «زیبایی‌شناسی» (یعنی فرهنگ و هنر) جای می‌گیرند، خارج از موضوعات فلسفی غالب قرار دارند. او با زبان متفاوتی بحث می‌کند و می‌نویسد، زبانی که بیشتر وامدار سنت جستارنویسی فلسفی است تا سنت رساله‌نویسی (به‌شبههٔ نظام‌مند). او اصالتاً به فرانسویس بیکن و سلفش مونتینی نسب می‌برد تا به اندیشهٔ روشمند دکارت یا برنامهٔ نقد فلسفی کانت. نوشته‌های فیلسوف معاصر نزدیک‌جورج سانتایانا و آثار اولیهٔ فیلسوف مجارستانی گئورگ لوکاچ - به‌ویژه قطعات منتشرشده در

کتاب روح و فرم^۳ او (۱۹۰۸) و کتاب بسیار تأثیرگذارش با عنوان نظریهٔ رمان^۴ (۱۹۱۴-۱۵) - [با این جستارهای گاست] خویشاوندی بیشتری دارند تا تراکتاتوس^۵ و ویتگنشتاین (۱۹۲۱) یا اصول ریاضیات^۶ راسل و وایتهد (۱۹۱۰-۱۳). اما همین سهل‌گیری و بی‌تکلفی که گاست با آن به سراغ موضوعاتش می‌رود، می‌تواند سردرگم‌کننده هم باشد. به نظر می‌رسد که این جستارها، از اولین آن‌ها تا آخرینشان، از «انسان‌زدایی از هنر»^۷ تا «در جست‌وجوی گونه از درون»^۸ و «خود و دیگری»^۹، مملو از داوری‌های کلی و ادعاها و اظهارات بی‌ربطی هستند که به ارزیابی‌های سنگینی منجر می‌شوند که ظاهراً هیچ روش استدلالی نظام‌مند یا مستندی از آن‌ها پشتیبانی نمی‌کند. بنابر این دلایل و دلایل دیگر، این کتاب را به‌راحتی می‌توان مجموعه‌ای از قطعات نسبتاً نامنسجم به‌شمار آورد که جملاتی از آن را که جالب‌تر به نظر می‌رسند دست‌چین و جدا کرد و مابقی را کنار گذاشت.

اما این تصوّر خطا است و گواه آن هم تا حدّی در این واقعیت نهفته است که این جستارها بحث‌های بسیاری را برانگیخته‌اند. جستار «انسان‌زدایی از هنر» همواره مورد توجه بوده و به‌اندازهٔ نقدهایی که منتقدان از آن کرده‌اند روشن‌نگر بوده است. یکی از خاطرات من از این جستار مربوط می‌شود به گفت‌وگویی که سال‌ها پیش با شاعر و جستارنویس مکزیکی، اوکتاویو پاز، داشتم. ما دربارهٔ آوانگاردها بحث کردیم و من جستار گاست را پیش کشیدم که پاز در واکنش به آن گفت که گاست علی‌رغم درخشش کلی‌اش، در دیدگاه‌هایش در جستار «انسان‌زدایی از هنر» «کاملاً برخطا»^{۱۰} بوده است. اینکه آیا گاست واقعاً برخطا بوده است یا نه، به همان اندازه که به نظرات فرد در مورد هنری که در اوایل قرن بیستم جدید بود بستگی

گاست اظهار می‌کند که هرچه هنر (مدرن‌تر) باشد، بیشتر از تجربهٔ زیسته فاصله می‌گیرد و خود هنر بیشتر در پیش‌زمینه قرار می‌گیرد. در واقع، او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید «هنر جدید» تأثیر تجربهٔ زیسته را تا بوا اعلام می‌کند



فلسفه را نزد کوهن آموخت و روان‌شناسی را نزد ناتورپ دنبال کرد. کارهای کوهن درباره مفهوم «تجربه» ی کانت در رشد فکری گاست نقشی حیاتی داشت، اما این معرفت درونی نسبت به اهمیت «تجربه زیسته» بود که گاست را از تمرکز کوهن به منطق استعلایی نئوکانتی کاملاً فراتر برد. چیزی که گاست درک کرد این بود جهان جاندار زندگی، که از درون تجربه می‌شود، چیزی است که منطق استعلایی ناگزیر از آن غافل است. از سوی دیگر، او متوجه شد که یک رویکرد کاملاً تجربی به جهان نمی‌تواند شرح رضایت‌بخشی از تجربه ارائه دهد. پیش از موریس مرلوپونتی که در این زمینه بیشتر شناخته شده است، گاست معتقد بود که انسان‌ها هیچ ذاتی ندارند، بلکه تاریخ دارند که از تجربه زیسته سرچشمه می‌گیرد.

مفهوم تجربه بن‌مایه ثابتی است که در همه جستارهای این کتاب به‌طور یکنواخت تکرار می‌شود. معروف‌ترین این جستارها، و در عین حال به‌طور بالقوه گمراه‌کننده‌ترین آن‌ها، جستار «انسان‌زدایی از هنر» است. این جستار می‌تواند گمراه‌کننده باشد، زیرا به نظر می‌رسد که گاست در آن هم به‌صراحت از «هنر جدید» انتقاد می‌کند و هم در عین حال به شناخت آن راه می‌برد. هنگامی که این جستار در سال ۱۹۲۵ منتشر شد، گاست چهل و دو سال داشت. هنری که او به آن اشاره می‌کند تقریباً بیست سال قبل از آن، یعنی در دوران بلوغ گاست، رواج یافته بود. اما «هنر جدید»، هنر آوانگاردها، اساساً هنر شبه‌جزیره اسپانیا نبود (هرچند برخی از آن آوانگاردها کاتالان بودند)، و این چیزی نبود که گاست نسبت به آن دلبستگی‌ای طبیعی داشته باشد، هرچند ممکن بود آن را درخور اعتنا بداند. در توصیف «هنر جدید»، او احساساتی را به زبان می‌آورد که به‌ندرت در میان طرفداران آوانگاردها به رسمیت شناخته می‌شدند، هرچند در جاهای دیگر به‌طور گسترده به آن‌ها التفات می‌شد؛ برای مثال، اینکه «هنر جدید» نخبه‌گرایانه بود و درک آن دشوار و برای مردم عادی غیرقابل دسترس بود. با اینکه هنر جدید گاست را برآشفته می‌کند، اما او همچنین از آن به‌عنوان دریچه‌ای استفاده می‌کند تا از طریق آن برخی چیزهای اساسی را در مورد خود هنر تفهیم کند.

در واقع، یکی از به‌یادماندنی‌ترین و ماندگارترین بخش‌های این مقاله آزمایشی فکری در پدیدارشناسی است که اساس آن حول مفهوم «فاصله» ی زیبایی‌شناختی می‌چرخد، یعنی از نظر احساسی یا تجربی نزدیک بودن به یا دور بودن از یک رویداد خاص (برای تحلیل این مفهوم) او مثال صحنه تراژیک را انتخاب می‌کند). چارچوب بیشتر از جزئیات اهمیت دارد. مثال‌ها در سراسر جستارهای این کتاب بسط می‌یابند. درگیری کامل با چیزی در جهان به روش‌هایی که دامنه آن‌ها از «نزدیکی» احساسی تا «دوری» احساسی گسترده است، ایده‌ای است که با جستار «درباره چشم‌انداز در هنر» و همراه با بسیاری از ایده‌های متأخر دیگر درباره هنر و زیبایی‌شناسی دوباره طنین‌انداز می‌شود. تضاد بین دوری و نزدیکی به موازات تضاد بین رمان «واقع‌گرا» و رمان «خودآگاه» و به موازات تمایز بین «نگاه کردن» به یک صحنه از دریچه پنجره‌ای باز و نگاه

قرار بگیرد. جستار او در مورد گوته، که به افتخار صدمین سالگرد مرگ گوته نوشته شد، آن قدر در زبان‌های اسپانیایی، انگلیسی و آلمانی مورد توجه قرار گرفت تا جایگزین برخی از دیدگاه‌های قدیمی درباره گوته شد و همچنین اهمیت زندگی و تجربه زیسته را در درک آثار یک نویسنده احیا کرد.

چند کلمه در خصوص زندگی خود گاست می‌تواند به روشن کردن این جستارها کمک کند. گاست قصد نداشت که فیلسوفی حرفه‌ای



باشد. (دلبستگی‌اش به گوته، که حقیقتاً علامه‌ای جامع‌العلوم بود، در این خصوص گویا است.) در واقع، در ایده «فیلسوف حرفه‌ای» چیزی هست که با طرز تفکر گاست درباره هستی انسان در جهان تنافر دارد. گاست از خانواده‌ای روزنامه‌نگار می‌آمد. پدرش مدیر نشریه El Imparcial بود که به خانواده مادرش دولورس گاست^{۱۱} تعلق داشت. او به‌عنوان یک عضو تحصیل کرده لیبرال طبقه متوسط رو به بالا رشد کرد و در سال‌های جمهوری دوم اسپانیا، پیش از به قدرت رسیدن فرانکو، به عرصه سیاست کشیده شد. اما او همچنین راهش را برای تحصیلات رسمی در رشته فلسفه نیز پیدا کرد و در سال ۱۹۰۵ مدرک دکترایش را از دانشگاه مادرید گرفت و سپس در آلمان به تحصیل در مقطع فوق دکترا پرداخت. گاست سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷ را در جاهای مختلفی در آلمان گذراند، اما مهم‌ترینشان ماربورگ بود که در آنجا عمیقاً تحت تأثیر نئوکانت‌گرایی هرمان کوهن^{۱۲} و پل ناتورپ^{۱۳} قرار گرفت. او کانت و تاریخ



خواهد بود. آن‌ها، حتی وقتی که با مشکلات به‌وجودآمده توسط دنیای مدرن دست‌وپنجه‌نرم می‌کنند، از بسیاری جهات بررسی‌هایی در موارد متقابل‌اند: مواردی که در آن‌ها هنرها به‌جای اینکه از تجربه زیسته فاصله بگیرند، با آن درگیرند. نمونه‌ی رمان یک مورد مناسب است. جستار گاست مسئله‌ای را که ما با عنوان «پایان رمان» می‌شناسیم، یعنی زوال ظاهری فرمی که زمانی در بین هنرها کاملاً محوری به نظر می‌رسید، به‌عنوان نقطه شروع خود در نظر می‌گیرد. این مسئله برای درک هسته رمان به‌عنوان یک ژانر اساسی است. این هسته نه در چیزی مربوط به طرح داستانی^{۱۶} (البته برخی کنش‌های حدّاقلی برای هر رمانی ضروری است)، بلکه در چیزی نهفته است که گاست آن را «زندگی ناب»^{۱۷} شخصیت‌ها می‌نامد. این «زندگی ناب» نه زندگی ناب یک موجود کانتی «فی‌نفسه»، بلکه بیشتر شبیه «بودن در جهان» هایدگر است. «زندگی ناب» نه صرفاً به وجود یک فرد، بلکه به نحوه زندگی او اشاره دارد که لزوماً در برخی محیط‌ها اتفاق می‌افتد. رمان در بهترین حالتش در جهت - و نه از روی - تعاریف شخصیت عمل می‌کند. رمان به‌جای اینکه [چیزی را] الزام کند [رویدادی را] نشان می‌دهد و اگر زمانی نتواند نشان دهد، محکوم به شکست است. جستار گاست در مورد گوته کاملاً مکمل چیزی است که او درباره هدف رمان می‌گوید. تاریخ ادبی و تاریخ فلسفه گوته را انتزاعی کرده‌اند. گاست او را به‌عنوان شخصیت اصلی رمانی

هنر مدرن حتی با وجود خودش حقیقتی را در مورد تجربه مدرن می‌گوید و هسته اصلی این حقیقت در کنایه نهفته است: اگرچه هنر می‌تواند خود را از تماس مستقیم با زمین ناهموار تجربه‌رهایی بخشد، با این حال به طرز خودآگاهانه‌ای از این فاصله آگاه می‌ماند

که زندگی او (زندگی‌نامه او) است دوباره خلق می‌کند.

منطقاً ممکن است تعجب کنیم که اگر تجربه زیسته هدف است، پس چرا اصلاً باید به هنر روی بیاوریم. آیا هنرها همگی با یک واسطه به تجربه زیسته نمی‌رسند؟ آیا هنر همیشه در شکل دادن به تجربه دخیل نیست که نتیجه آن چیزی غیر از خود تجربه است؟ این‌ها سؤال‌هایی همیشگی هستند و پاسخ به آن‌ها در مرکز این مجلد قرار دارد. گاست این را به‌صراحت در جستار «درباره چشم‌انداز در هنر» بیان می‌کند. هنر بدون فرم هیچ است و به‌واسطه فرم، دید وسیع‌تر و کامل‌تری درباره چیزها نسبت به دیدی که می‌توان از طریق ارتباط معمولی با آن‌ها به دست آورد به ما می‌دهد. این در نهایت چیزی است که ما را انسانی می‌کند.

کردن به همان صحنه از پشت شیشه‌ها و قاب پنجره پیش می‌رود که به‌واسطه آن فرد آن صحنه را دورتر می‌بیند. گاست اظهار می‌کند که هرچه هنر «مدرن‌تر» باشد، بیشتر از تجربه زیسته فاصله می‌گیرد و خود هنر بیشتر در پیش‌زمینه قرار می‌گیرد. در واقع، او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید «هنر جدید» تأثیر تجربه زیسته را تا بوا اعلام می‌کند.

با این حال، علی‌رغم مقاومت‌هایی که ریشه در سلیقه و بی‌بهرگی از گذشته‌نگری دارند، گاست با این واقعیت مواجه می‌شود که هنر جدید جایگزین هنر قدیمی شده است. نقاشی‌هایی مانند دوشیزه‌های آوینیون (۱۹۰۷) اثر پیکاسو هرچند ممکن است به دلیل نحوه برخورد با شکل انسان آزاردهنده باشند، اما به‌هیچ‌وجه به معنی «انسان‌زدایی» نیستند و گاست تأیید می‌کند که این‌گونه آثار را نمی‌توان بی‌درنگ رد کرد. او اهمیت فرهنگی گسترده هنر جدید را درک کرد و متوجه شد که این هنر چیز

مهمی برای گفتن در مورد دوره تاریخی

معاصر دارد. در این جستارها، او التزام به این اصل را ارج می‌نهد که هنر می‌تواند منبع بصیرت یافتن نسبت به حقیقت تاریخی باشد، به‌گونه‌ای که سایر رویکردها به تاریخ (مثلاً پوزیتیویسم) نمی‌توانند. هنر مدرن می‌تواند به‌خوبی اظهار کند که خود را از «تجربه زیسته» رها کرده و با این حال از نظر زیبایی‌شناختی معتبر و از نظر تاریخی واقع‌نما باقی مانده است. هنر

مدرن حتی با وجود خودش حقیقتی را در

مورد تجربه مدرن می‌گوید و هسته اصلی این حقیقت در کنایه^{۱۴} نهفته است: اگرچه هنر می‌تواند خود را از تماس مستقیم با زمین ناهموار تجربه‌رهایی بخشد، با این حال به طرز خودآگاهانه‌ای از این فاصله آگاه می‌ماند. این نه مقاومت چندانی در برابر تجربه، بلکه نوع جدیدی از تجربه است، تجربه‌ای که آنچه را که اندیشمندان بعدی با عنوان «مرکززدایی از سوژه»^{۱۵} توصیف می‌کنند پیش‌بینی می‌کند. اگر امروز بخواهیم برای موضوع جستار دوباره عنوانی بگذاریم، درباره هنر «پسااومانستی» خواهد بود.

جستار «انسان‌زدایی از هنر» به دلیل جنجال‌هایی که به راه انداخته معروف‌ترین جستار این مجلد است، اما نادیده گرفتن سایر جستارها ناروا

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Anthony J. Cascardi, "foreword" to: José Ortega y Gasset, *The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture, and Literature* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2019), pp. vii-xiii.

۲. که گزیده‌ای هستند از جستارهای گاست در حوزه زیبایی‌شناسی، فرهنگ و هنر.

3. *Soul and Form*

4. *Theory of the Novel*

5. *Tractatus*

6. *Principia Mathematica*

7. The Dehumanization of Art

8. In Search of Goethe from Within

9. The Self and the Other

10. On Point of View in the Arts

11. Dolores Gasset

12. Hermann Cohen

13. Paul Natorp

14. irony

15. decentering of the subject

16. plot

17. pure living





نظریه سیار و پیامدهای آن

خوزه ارتگایی گاست و محافظه‌کاری رادیکال در ژاپن پس از جنگ سرد

نوشته کارین ناریتا
مترجم: ساحل کسروی

ژاپن» باشد، بدین معنا که قانون اساسی فعلی نمایندهٔ ملت-دولت ژاپن نیست.^۴ لذا این پرسش عیان می‌گردد: از نگاه محافظه‌کاران معاصر ژاپنی، ژاپن باید از چه کسی یا چه چیزی باز پس گرفته شود؟

مقاله حاضر استدلال می‌کند که این اقدامات، چرخشی رادیکال را در محافظه‌کاری ژاپنی از اواخر دههٔ ۱۹۹۰ شکل می‌بخشد. در ژاپن، همانند سایر نقاط دیگر، محافظه‌کاری یک دست نیست. بسیاری از محافظه‌کاران مدرن اذعان دارند که تغییر در جامعه اجتناب‌ناپذیر است و با اولویت‌بخشی به آنچه توسعهٔ طبیعی و بنیادین تلقی می‌کنند، به دنبال ایجاد تغییراتی «ایمن» در جامعهٔ سیاسی هستند.^۵ در مقابل، مطابق با دیدگاه محافظه‌کاری رادیکال، کانون توجه بر سر

ارائهٔ سازوکارهای تغییر ایمن نیست، بلکه نقدی مدنظر است که در خصوص اضمحلال ملموس ارزش‌هایی چون سنت، مذهب، ملت، اقتدار و نظم اجتماعی ناشی از تغییر می‌باشد. از نگاه محافظه‌کاران رادیکال، نهادهای معاصر چنین ارزش‌هایی را در معرض خطر قرار داده‌اند؛ ضروری

دههٔ آخر جنگ سرد و سال‌های اوّلیّهٔ نظم بین‌المللی پس‌اجنگ سرد، شاهد ظهور محافظه‌کاری رادیکالی در ژاپن بود که از آن زمان به‌مثابهٔ نیروی

ایدئولوژیکی عمده در فرهنگ سیاسی محافظه‌کار این کشور ریشه دوانیده است. این مقاله تأثیر نادیده‌گرفته‌شده اما مهم نظریهٔ توده‌های خوزه ارتگای گاست را بر این جنبش معاصر دنبال می‌کند. با این حال، در این مسیر با گذر از زمان، مکان و فرهنگ، نظریهٔ جامعهٔ توده‌ای دستخوش تغییر و تحول شده است. مقالهٔ پیش‌رو، شیوه‌هایی را به بررسی می‌گذارد که به‌موجب آن‌ها، سوسومو نیشیبه و کیشی

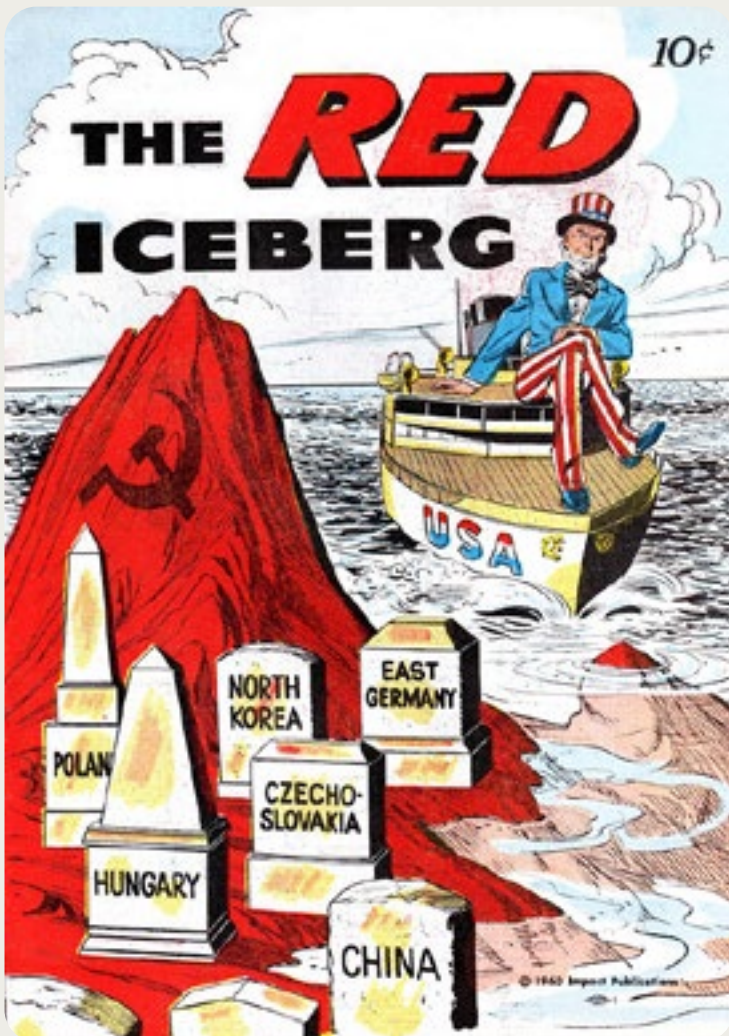
محافظه‌کاران رادیکال معاصر ژاپنی با استفاده از دستگاه نظری ارتگا استدلال می‌کنند که زیست معنوی ژاپنی‌ها باید در مواجهه با بحران محسوس سیاسی و اجتماعی جهانی شدن، سامان پذیرد: ناسیونالیسم فرهنگی سنتی، به مثابهٔ قسمی از امر اخلاقی، نظم را در جامعه اعاده می‌کند

ساکا، متفکران محافظه‌کار رادیکال ژاپنی، آثار ارتگا را تفسیر کرده و به خدمت گرفته تا بسط و بالاش دورنمای سیاسی معاصر ژاپن را به سنجهٔ نقد بسپارند. محافظه‌کاران رادیکال، نظریهٔ توده‌های مدرن ارتگا و استدلال او را در باب لیبرالیسم نخبگان به نقدی در خصوص نظم بین‌المللی لیبرال مبدل ساختند که طرفدار ناسیونالیسم ارتجاعی است. به‌منظور فهم چنین تغییر و تبدیلی، مقاله حاضر به بررسی مفهوم‌سازی مدرنیزاسیون و هویت‌مندی به‌عنوان پیش‌زمینه‌ای اجتناب‌ناپذیر بر مبنای تخصیص نظری و سیاسی ای از این دست می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

محافظه‌کاری رادیکال، خوزه ارتگای گاست، ژاپن، ناسیونالیسم ارتجاعی، نظریهٔ سیار

در سال ۲۰۱۲، شینزو آبه رهبری حکومت را به نمایندگی از حزب لیبرال دموکرات محافظه‌کار (LDP) با شعار «ژاپن را پس بگیر» مجدداً در اختیار گرفت.^۱ از هنگام بازگشت او به مقام نخست‌وزیری، فرهنگ سیاسی محافظه‌کاری، بیش از پیش ارتجاعی و اقتدارگرا شده است: حکومت آبه نه تنها سیاست‌گذاری را در دفتر نخست‌وزیر و کابینه متمرکز کرد، بلکه در مدیریت داخلی رسانهٔ ملی ان‌اچ‌کی^۲ نیز مداخله‌گر بوده است. و نفوذ معتناهایی بر آنچه پوشش خبری بین‌المللی آن گزارش می‌کند یا خیر داشته است.^۳ نمونهٔ در خور توجهٔ دیگر، فشار در راستای بازنگری قانون اساسی است که در بحث بر سر مادهٔ ۹ قانون اساسی رسوایی به بار آورده است، همان مادهٔ معروف به «بند صلح» که ژاپن را از استعمال نیروی نظامی به‌منظور حل و فصل مناقشات بین‌المللی باز می‌دارد.^۴ طرح‌های پیشنهادی فراتر از تغییر مادهٔ ۹ است: هدف اعلام‌شدهٔ اصلاحات این است که قانون اساسی «نمونه‌ای ژاپنی‌تر از





را تقویت می کند. معروف است ادوارد سعید خاطر نشان ساخت این نظریه ها نه تنها فرهنگ ها و قلمروها، بلکه جوامع شناخت محور را نیز «در می نوردد». ^۱ هدف دوم مقاله این است که نشان دهد چگونه ممکن است نظریه ها با توانی رادیکال به همان نحوی که اشاعه می یابند (دوباره) تقویت گردند، چنان که سارا سالم اخیراً در مورد فمینیسم همگرا بحث کرد. ^{۱۱} این تأثیر متقابل میان نظریه در چینی که اشاعه می یابد و تبارهای فکری ای که در آن جایگزین می گردد، مسیرهای سیاسی جدیدی را می گشاید. چنین توان رادیکالی، ثمره تبارهای فکری همگراست؛ هرچند در این مورد، اساساً ارتجاعی است. هدف سوم این مقاله، قرار دادن مطالعه محافظه کاری ژاپنی در ادبیات روبه رشد مرتبط با ظهور متأخر جناح راست در سطح بین المللی است. محققان به تغییر ایدئولوژیکی ای که در محافظه کاری ژاپنی در دهه ۱۹۹۰ رخ داد، به طور مبسوطی توجه نشان داده اند. ^{۱۲} با این حال، مشارکت انتقادی اندکی با این جنبش های ایدئولوژیک در ادبیات مطالعات بین المللی وجود داشته است. ^{۱۳} از پایان جنگ سرد، استدلال های کاملاً محافظه کارانه مشابهی در زمینه های گوناگون جغرافیایی و فرهنگی فراهم آمده است. در فضای حاکم بر ایالات متحده و اروپا، محافظه کاران رادیکال، ارزش های لیبرال را مفهوم سازی کرده اند زیرا این ارزش ها منجر به زوال «فرهنگ یهودی-مسیحی» می شوند. ^{۱۴}

در سایر نقاط، هویت های ملی ارتجاعی در برابر انکارهای از ارزش های لیبرال شکل می گیرد که غربی و لذا بیگانه از فرهنگ ملی هستند. ^{۱۵} فراتر از ناسیونالیسمی که هدف داخلی محدودی دارد، این نیروها در پی آن هستند تا اساساً نظم سیاسی بین المللی را در راستای تطابق با ارزش های ملی گرایانه ارتجاعی خود بازآفرینی کنند. ^{۱۶} مقاله حاضر ظهور محافظه کاری رادیکال را در ژاپن به مثابه بخشی از این روند پر دامنه در نظر می گیرد.

**ارتگا این فرهنگ جدید
برخوردار از ذهنیت اجتماعی
لیبرالیسم را مقرر ساخت
ناسیونالیسم نوینی را شرح و
تدوین نماید تا قادر باشد بر
ضایعه ایدئولوژیکی ای فائق
آید که فاجعه ۹۸ به اسپانیا
وارد آورده بود**

در راستای این اهداف، بخش اول با ارائه طرح کلی نظریه جامعه توده ای ارتگا در چارچوب سیاسی و ایدئولوژیک معاصر او آغاز می شود. ارتگا نسبت به نفوذ روزافزون توده ها در حوزه سیاسی هشدار می دهد که او آن را به منزله نیروی پشتیبان ظهور سیاست های افراطی در سراسر اروپا می داند و در عوض از لیبرالیسم با استفاده از نخبگان خلاق دفاع می کند. سپس بخش بعدی با عطف به ژاپن، حاکی از زمینه های مفهومی مولدی است که نظریه ارتگا بر حسب و توجه به آن ها به پیش می رود. بخش دوم با بهره گیری از مفهوم باسو استیناتو^{۱۷} به مثابه ابزاری اکتشافی، ^{۱۷} مستدل می سازد این ساختار نظری با تبار فکری خاصی توأم گشته است که تغییر اجتماعی را در ژاپن، به منزله درونی سازی ارزش های بیگانه پنداشته و راه حل آن را (دوباره) ساختن هویت ملی با ابتنا بر اصطلاحاً فرهنگ سنتی مفهوم سازی می کند. بخش سوم نشان می دهد که چگونه محافظه کاری

است تا به منظور محافظت از این ارزش ها، اقداماتی اساسی صورت پذیرد. ^{۱۸} مطابق با نظر محافظه کاران رادیکال، ژاپنی ها در نتیجه جهانی شدن روبه زوال اند. ^{۱۹} توجیه نظری و بسیار حائز اهمیت در خصوص استدلال آن ها پیرامون اثر فیلسوف سیاسی اسپانیایی، خوزه ارتگا یی گاست (۱۸۸۳-۱۹۵۵)، با تأکید ویژه بر نظریه جامعه توده ای او متکی است. محافظه کاران رادیکال معاصر ژاپنی با استفاده از دستگاه نظری ارتگا استدلال می کنند که زیست معنوی ژاپنی ها باید در مواجهه با بحران

محسوس سیاسی و اجتماعی جهانی شدن، سامان پذیرد: ناسیونالیسم فرهنگی سنتی، به مثابه قسمی از امر اخلاقی، نظم را در جامعه اعاده می کند. ^{۲۰} با این حال، تناقضی در اینجا مطرح می شود: نظریه توده های ارتگا، در چارچوب خود، نقدی بر چنین ناسیونالیسم واپس گرایانه ای وارد می ساخت. با بیانی دقیق تر، او به دنبال ساختن فرهنگ ملی جدیدی مبتنی بر ارزش های مدنی لیبرال بود. ^{۲۱} به عبارت دیگر، محافظه کاران رادیکال، طرح واره ای ضد ارتجاع را به منظور احیای فرهنگی اصیل و از دست رفته در ذهن خود لحاظ می کنند.

این مقاله سه هدف دارد: نخستین هدف، تجزیه و تحلیل مغایرت ها و همانندی ها میان تفکر ارتگا و تخصیص آن از سوی محافظه کاران رادیکال ژاپنی است. مقاله پیش رو، تدویمات این نظریه را در عین تمایز بخشیدن تغییرات در معنا، تحلیل می نماید و نهایتاً اهداف سیاسی ناهمگون



می‌شد.^{۲۰} علی‌رغم افول امپراتوری در قرن نوزدهم، حفظ این قلمروها برای نخبگان اسپانیایی امکانی را فراهم ساخته بود تا انگاره‌ای از شکوه اسپانیا را پاس بدارند. چنین انگاره‌ای به استقرار میهن‌پرستی مردمی در برابر ایالات متحده، در زمان اعلام جنگ ایالات متحده به اسپانیا، به‌رغم عدم محبوبیت فراگیر جنگ با کوبا به اسپانیا یاری رساند.^{۲۱} با این حال، صرف‌نظر از عمق پیامد این «فاجعه»، تغییر اندکی اعمال شد.

هرچند نخبگان کهنه‌کار، هواخواه لفاظی‌های پرطمطراق تازه‌ای در خصوص بازسازی بودند، با این حال، ساختارهای مستقر الیگارش‌ی زمین‌دار و شبکه‌های حمایتی تا حد زیادی دست‌نخورده باقی ماند.^{۲۲}

«برای ارتگا، پیامدهای این «فاجعه» بیش از آن بود تا افول درازمدت اسپانیا را با فرجامی طبیعی به پایان برساند. فاجعه ۹۸ با معدوم ساختن واپسین بقایای پُرمردۀ فرهنگ ملی اسپانیا، زیست اسپانیایی را به عرصه‌ای «ایستا» فروکاست و از همه مهم‌تر، هیچ راه و روش مشخصی را در پیش رو بر جای باقی نگذاشت... سال ۱۸۹۸ «آگاهی تداوم تاریخی» اسپانیا را در هم شکست.»^{۲۳}

رادیکال به تبعیت از این تبار فکری، جهانی‌سازی معاصر را با بهره‌مندی از نظریه توده‌های ارتگا به تیغ نقد می‌سپارد و متعاقب چنین اقدامی، طرح‌واره او را در راستای توجیه سیاست ناسیونالیستی ارتجاعی از آن خود می‌سازند. بخش پایانی با تشریح اینکه چگونه تفسیرهای محافظه‌کارانه رادیکال، طرح‌های سیاسی ارتجاعی را در ژاپن از آغاز قرن ۲۱ توجیه نموده است به سرانجام می‌رسد.

ارتگا منبع خلاقیت یعنی توانایی ساخت فرهنگ ملی جدید را در چنین افرادی یافت که واجد نیروی هوشیاری اند. به عبارت دیگر، از نظر ارتگا این ارزش‌های مشترک جدید، تنها می‌توانست - و می‌باید - از سوی «افراد ممتاز»، اقلیتی از متفکران و رهبران (نخبه) خلاق، ترویج پیدا کند

نظریه توده‌ها و لیبرالیسم نخبگان ارتگا در راستای فرهنگ ملی نوین

فیلسوف خوزه ارتگا و گاست (۱۸۸۳-۱۹۵۵) در اوایل قرن بیستم اسپانیا با ملالت سیاسی و اجتماعی مواجه شد.^{۱۸} از دست رفتن کوبا، پورتوریکو، گوام و فیلیپین در مقابل ایالات متحده در سال ۱۸۹۸ که «فاجعه ۹۸»^{۱۹} نامیده می‌شود، پیامدهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی عمیقی بر جای گذاشت. این متصرفات وابسته به امپراتوری، برای مواد خام و بازار کالاهای اسپانیایی از اهمیت حیاتی برخوردار بود.^{۱۹} از دست رفتن مالکیت قلمروهای امپراتوری به هنگامی رخ داد که استیلای بر مستعمرات، مشخصه بارز قدرت در جامعه بین‌المللی اروپایی قلمداد



تحقق پذیری صحیح، مستلزم «استعدادهای ویژه» هستند - از آن جمله است «لذت‌های خاص از یک شخصیت هنری و پالوده و علاوه بر این، کارویژه‌های حکومت و قضاوت سیاسی در امور دولتی». ^{۳۱} شکل بخشیدن ناسیونالیسمی جدید و عاری از نقصان بانوستالژی امپریالیستی، مستلزم شمی داهیان است. از این گذشته، در حالی که مقصود ارتگا پدید آوردن ارزش‌های ملی جدید بود، توأمان درصد این بود تا اسپانیا را در برابر فجایع گریزناپذیری آگاه کند که با ظهور چهره‌هایی مانند هیتلر و موسولینی و همچنین جنبش‌هایی مانند سندیکالیسم و سوسیالیسم نمود می‌یافتند. شورش توده‌ها که ابتدا در سال ۱۹۳۰ منتشر شد، ظهور افراط‌گرایی را به هر دو جناح راست و چپ نسبت می‌دهد که تالی

دستیابی توده‌ها به قدرت اجتماعی و سیاسی است. ^{۳۲} «توده» دو معنی دارد: به لحاظ کمیّت، اکثریت مردم بخشی از توده‌ها شناخته می‌شوند. به لحاظ کیفیت، بخشی از توده‌ها بودن، یک ویژگی روان‌شناختی است که با متوسط‌بودگی و رای طبقات اجتماعی-اقتصادی معین می‌گردد. ^{۳۳} ابتکار تاریخی در اسپانیای معاصر

به بیانی دیگر، از دست نهادن امپراتوری به واسطه شکست، اسپانیایی را محروم ساخت که تا آن زمان از تاریخ امپراتوری و شکوه بین‌المللی خود به‌منزله خاستگاه ناسیونالیسم برخوردار بود. مسئله هویت ملی، بلای جان اسپانیای معاصر شد. به دنبال تحقق «اسپانیایی بودن»، بسیاری از کاتولیک‌ها، راست‌گرایان و هواخواهان سیاست نظامی، اصول محوری اساطیر امپراتوری اسپانیا را دوباره پیش کشیدند: «سلسله‌مراتب، اقتدار، مرکزگرایی، کاتولیک‌گرایی پیکارگر، و عدم بردباری در قبال تفرقه‌افکنی در اندیشه یا جامعه». ^{۳۴} در بحبوحه افول آشکار این رژیم بازساخته و ارتش ارتجاعی به‌مراتب پرقدرت، ^{۳۵} ارتگا درصدی دیگر از فرهنگ ملی بود.

ارتگا می‌پنداشت حسب رنجوری اسپانیا، فرهنگ چون نوش دارو است که می‌تواند گروه‌های ناهمگون قومی، اجتماعی و اقتصادی کشور را حول ارزش‌های مدنی مشترک رهنمون گردد. ^{۳۶} این ارزش‌های مشترک را «لیبرالیسم جدید» ^{۳۷} از نو بر اساس گفتمان عمومی جهان‌وطنی و پیگیری‌های هنری

ارتگا خصوصاً تهاجم توده‌ها به سازوکارهای دولت را مشکل ساز می‌دانست. از نظر او، در یک جامعه سالم، «باید فضا برای رهبری یک اقلیت واجد شرایط ایجاد شود»

و فکری از سوی روشنفکران عمومی خلّاق با ذهنیت اجتماعی شکل خواهند داد. ^{۳۸} ارتگا این فرهنگ جدید برخوردار از ذهنیت اجتماعی لیبرالیسم را مقّرر ساخت ناسیونالیسم نوینی را شرح و تدوین نماید تا قادر باشد بر ضایعه ایدئولوژیکی ای فائق آید که فاجعه ۹۸ به اسپانیا وارد آورده بود... در سال ۱۹۲۳، ارتگا نشریه «غرب»^{۳۹} را متعاقب این فرهنگ لیبرال بنیان نهاد. ساختاری مهم در اندیشه ارتگا جامعه را به دو بخش تقسیم می‌کند: اقلیتی از خلّاقان و توده‌های متوسط. در شماره نخست مجله غرب او مخاطبان بالقوه خود را می‌شناساند:

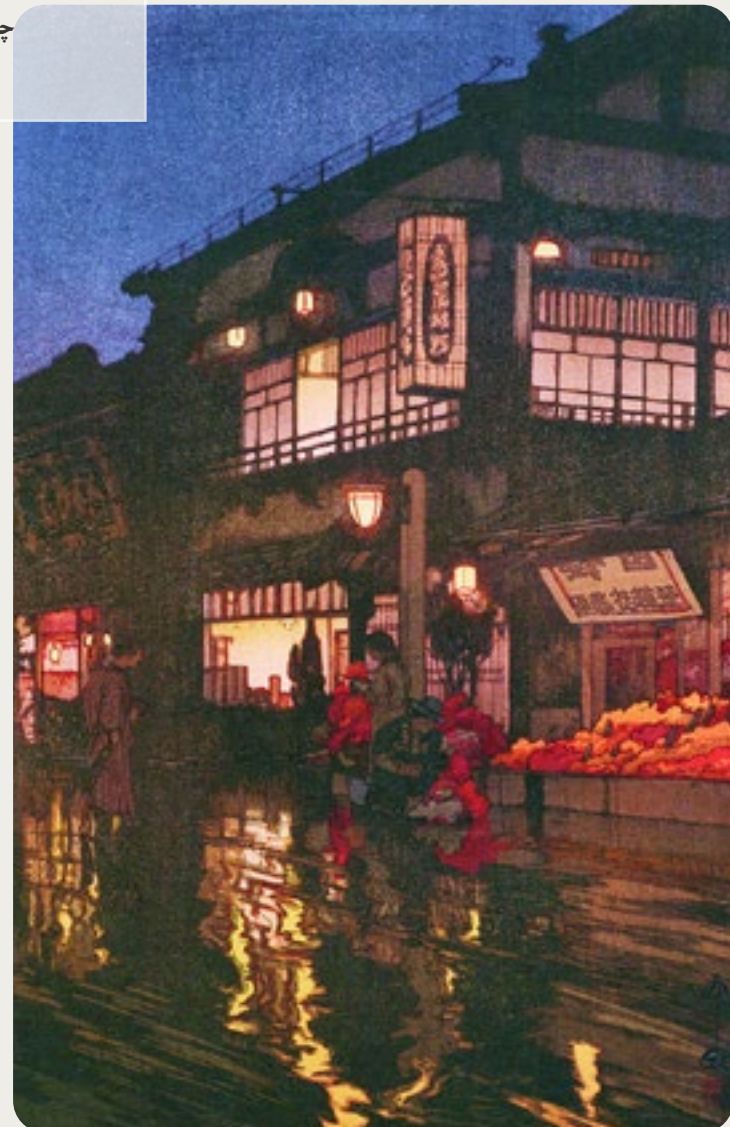
«شمار بسیاری از افراد در اسپانیا و آمریکای اسپانیایی وجود دارند که از ژرف‌اندیشی مسرت‌بخش و آرام پیرامون ایده‌ها و هنر لذت می‌برند. آن‌ها نیز متمایل‌اند هر از گاهی پذیرای خبرهای نامبهم و تأمل‌برانگیزی از هر آن چیزی در جهان باشند که محسوس گشته یا وقوع یافته و دستمایه رنج و زیان شده است. کنجکاو حیاتی، امری است که فرد بهره‌مند از نیروی هوشیاری نسبت به رویش گسترده زندگی پیرامون خود احساس می‌کند و این همان میل به زندگی در مواجهه با واقعیت ژرف حال حاضر است.» ^{۴۰}

ارتگا منبع خلاقیت یعنی توانایی ساخت فرهنگ ملی جدید را در چنین افرادی یافت که واجد نیروی هوشیاری‌اند. به عبارت دیگر، از نظر ارتگا این ارزش‌های مشترک جدید، تنها می‌توانست - و می‌باید - از سوی «افراد ممتاز»، اقلیتی از متفکران و رهبران (نخبه) خلّاق، ترویج پیدا کند. ^{۴۱} ارتگا بر چنین ساختار نخبه‌گرایانه‌ای تأکید داشت، زیرا به گفته او، «فعالیت‌ها، اقدامات و کارویژه‌ها» بی در جامعه وجود دارند که به‌منظور



ارتگا، نفوذ فزاینده طبقات بورژوازی و خرده‌بورژوازی بود. در این تحولات، ارتگا مشاهده کرد که توده‌ها با دموکراتیزه کردن قدرت، ذائقه و فرهنگ، همسانی را به پیش می‌برند - متعاقب آن، او از اینکه توده‌ها درصدد «محو تمایزات کیفیت» باشند وحشت داشت.^{۳۴} بنابراین، در طرح‌واره او، توده‌ها را باید اقلیتی ممتاز از نظر خلایقیت و فرهنگ رهبری کند. خود این تقسیم توده و نخبگان پدیده جدیدی نیست؛ اما آنچه بی‌سابقه است، توانمندسازی توده‌هاست. ارتگا شدت این تغییر را مرتبط با بخش و جزئی از بسط ذهنیت سیاسی جهانی در اروپا می‌داند. قرن هجدهم، ایده حقوق سیاسی اساسی را پدید آورد که «صرف واقعیت تولد» برای هر انسان مشترک است و در سراسر قرن نوزدهم مطرح شد.

تا اوایل قرن بیستم، آرمان‌های حقوق جهانی انسان، هم در قانون‌گذاری و هم در اذهان افراد به واقعیت تبدیل شده بود. یعنی هر شهروندی برای خود نقشی سیاسی متصور بود - خواه واجد شرایط باشد یا نباشد. پیامدها کاملاً منفی نبوده است: خیل عظیمی از بشریت را از ذهنیت بردگی رهایی بخشید و آن را با باربایی بر خویش



محافظه‌کاری رادیکال به مثابه نیرویی سیاسی و فرهنگی در ژاپن در شرایط ضعف ملموس اجتماعی در دهه ۱۹۹۰ ظهور کرد که ناشی از تغییر چشم‌اندازهای اجتماعی، سیاسی و فکری بود

جایگزین کرد.^{۳۵} اکنون با فهم زندگی در قرن بیستم است که: «قلمروی از فرصت‌های عملاً بی‌حد و حصر و اطمینان‌بخش [رخ می‌نمایاند]... توده مدرن آزادی محض را به مثابه شرایط طبیعی و مستقر خویش درمی‌یابد، بی‌آنکه دلیل خاصی برای آن داشته باشد. هیچ چیزی از بیرون او را بر نمی‌انگیزاند تا محدودیت‌های خویش را نسبت به خود بشناسد و متعاقباً، هرگز به صاحب‌منصبانی بالادست‌تر از خود رجوع نمی‌کند.»^{۳۶}

توده دیگر مرجعی بالاتر از خویش را نمی‌پذیرد تا او را تحت قاعده درآورد. ارتگا خاصه با تندی به «صاحبان فنون» و «مردان علم» به عنوان سرآمدان توده‌های تازه قدرت‌یافته می‌تازد: به گفته او، دانشمندان تنها «بخش کوچک خویش را از جهان» می‌شناسد.^{۳۷} با این وجود، او خود را «دانای کل» همین انسان‌های توده‌ای می‌پندارد که درصدد تحمیل دیدگاه خود در خصوص اینکه «جهان باید چگونه باشد» بر دنیای پیرامونشان هستند.^{۳۸} ارتگا خصوصاً تهاجم توده‌ها به سازوکارهای دولت را مشکل‌ساز می‌دانست. از نظر او، در یک

جامعه سالم، «باید فضا برای رهبری یک اقلیت واجد شرایط ایجاد شود».^{۳۹} از دیرباز، توده دریافت افرادی که به لحاظ عقلی خلاق‌اند برای حل مشکلات اجتماعی شایسته‌تر می‌باشند و نقش سیاسی خود او در یک دموکراسی باید محدود به اعطا یا عدم حمایت سیاسی و «بازتاب مثبت یا منفی فعالیت خلاقانه سایرین» باشد.^{۴۰} استدلال علیه این تصور شناخته‌شده در عصر حاضر که خاستگاه جنبش‌هایی مانند فاشیسم و سندیکالیسم دالی است بر اینکه توده «به تدریج از سیاست به ستوه آمده و انجام آن را به متخصصان امر تفویض نموده»، برای ارتگا دقیقاً حاکی از یورش توده‌ها به حوزه سیاسی است.^{۴۱} در آنچه ارتگا «ابر دموکراسی» می‌نامد، توده دستی مستقیم در سیاست دارد. توده «به خود می‌گوید، «L'Etat, c'est moi»؛ «من دولت هستم» که کاملاً بر خطاست... اما فرد توده‌ای به‌راستی باور دارد که او دولت است و بیش از پیش متمایل است سازوکار خود را با هرگونه دستاویزی به کار اندازد تا اقلیت خلاق را که در کار آن اخلال ایجاد می‌کند به زیر بکشد - همان اقلیت خلاق که نظم امور را در این سازوکار مختل می‌سازد: در سیاست، باورها و صنعت. پیامد چنین رویکردی فاجعه‌بار خواهد بود. کنش اجتماعی خودانگیخته بارها و بارها با مداخله دولت از هم فرو می‌پاشد؛ هیچ بذر و بار تازه‌ای را یارای به ثمر نشستن نخواهد بود. جامعه ناگزیر می‌شود برای دولت زندگی کند و انسان برای ماشین حکومتی.»^{۴۲}

همین که توده عنان قدرت را به دست بگیرد، درصدد در هم کوفتن هر اندیشه متمایز از خویش و متعاقباً هر قسم استعداد مرتبط با قوه ابتکار



رسید.^{۴۶} حتی پس از جنگ، باورهای نوستالژیک امپراتوری همچنان تداوم یافت تا رژیم فرانکو را با ایدئولوژی برتری گرایانه اسپانیایی بودن^{۴۷} مشغول بدارد که درصدد بود اسپانیا را به مثابه کانون فرهنگی و معنوی جهان اسپانیایی‌زبان (از نو) تثبیت نماید.^{۴۷} در نیمه‌های قرن ۲۰ اسپانیا، نیروهای سیاسی برای اهداف واپس‌گرایانه، به‌جای پی افکندن خلاقانه یک فرهنگ ملی نوین با استعانت از شیوه‌های لیبرال، همان‌گونه که ارتگا از آن جانبداری می‌کند، به نمادهای امپراتوری متوسل شدند. با این حال، تا اواخر قرن، اندیشه‌های شخص ارتگا در راستای احیای ارتجاعی فرهنگ سنتی در ژاپن مقتضی گشت. به‌منظور فهم شیوه‌هایی که هدف و معنای نظریه در طی آن دستخوش تغییر شده است، بخش بعدی تأملی دارد بر مطالب مفهومی موجود در باب محافظه‌کاری رادیکال ژاپنی که زمینه مناسبی را برای جایگزینی نظریه ارتگا فراهم کرد.

باسواستیناتو و محافظه‌کاری رادیکال ژاپنی

در سال ۱۹۸۳، سوسومو نیشیبه، اقتصاددان و اندیشمند محافظه‌کار

خودانگیزه بر می‌آید. از نگاه ارتگا، تبادل افکار و خلق ارزش‌های نوین نیز همان چیزی است که توده‌ها را در یک دموکراسی، معتدل و میانه‌رو می‌سازد و اقلیت‌ها را مجاز می‌شمارد تا بتوانند همچون بخشی از همان بدنه سیاسی به‌مانند اکثریت زندگی و عمل کنند.^{۴۸} از این‌رو، پافشاری او به‌منظور «پرورش پرزحمت اقلیت‌های نخبه که پس از آن هسته‌های

نوسازی فرهنگی را شکل خواهند بخشید»، حاکی از پیامدهای سهمگینی می‌باشد که ارتگا پیش‌بینی می‌کند قرار است احتمال دگرسانی عقاید را ناممکن سازد.^{۴۹}

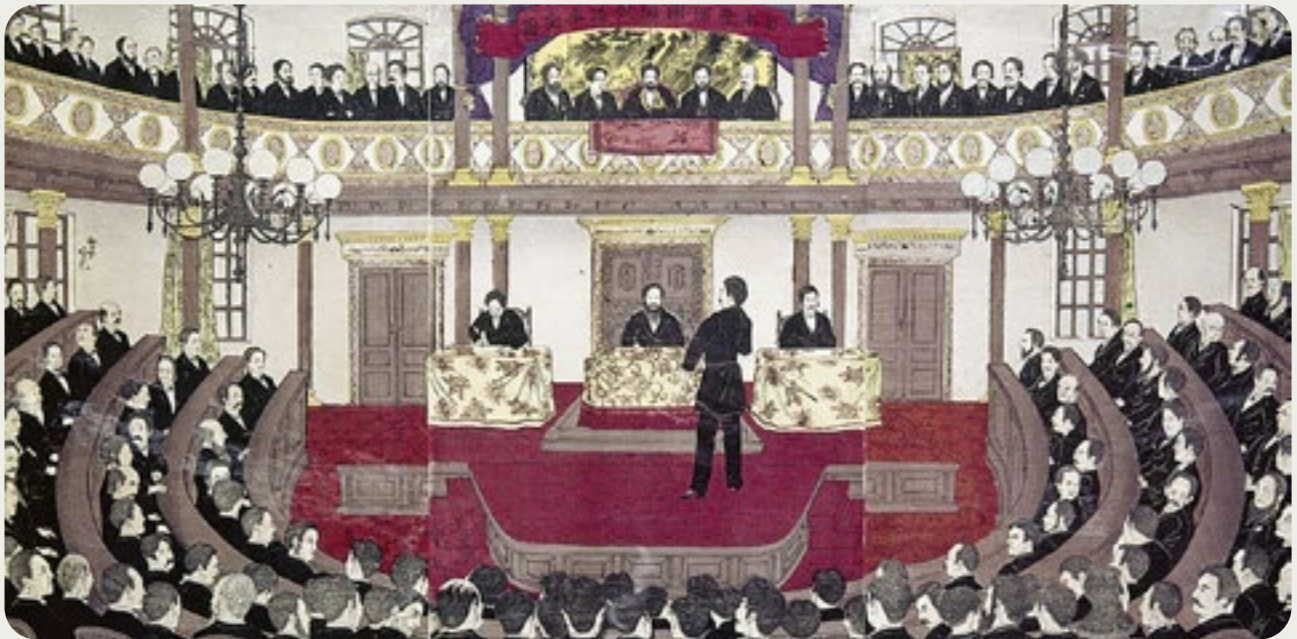
لیبرالیسمی که ارتگا مدافع آن است، لزوماً نخبه‌گرا است. اما غرض او محفوظ نگاه داشتن امکان گفتمان لیبرال و میسر ساختن خلق ارزش‌های نوین ملی مشترک و فائق آمدن بر نوستالژی امپراتوری است.^{۴۵} اهمیت نگرانی ارتگا

با امعان نظر به تحولات بعدی اسپانیا آنجا مورد توجه قرار می‌گیرد که نیروهای سیاسی، تداعی اسطوره‌های امپراتوری را از سر گرفتند. خاصه راست‌گرایان به‌مبادی اسطوره‌های فاتحان و مبارزان کلیسایی ضد اصلاحات متوسل شدند که در «نبرد صلیبی» جنگ داخلی اسپانیا به اوج خود

شکل بخشیدن ناسیونالیسمی جدید و عاری از نقصان با نوستالژی امپریالیستی، مستلزم شمی دایه‌یانه است. از این گذشته، در حالی که مقصود ارتگا پدید آوردن ارزش‌های ملی جدید بود، توأمان درصدد این بود تا اسپانیا را در برابر فجایع گریزناپذیری آگاه کند که با ظهور چهره‌هایی مانند هیتلر و موسولینی و همچنین جنبش‌هایی مانند سندیکالیسم و سوسیالیسم نمود می‌یافتند

影尊御堂皇





نظری بود که ملودی نظریه بیگانه بر اساس آن‌ها نواخته می‌شد.

تلفیق باسواسستیناسوی موسوم به «مقصود» در ملودی نظریه عمدتاً ناخودآگاه است - ایده‌های جدید به مفاهیم موجود، در لحظه انتقال پیوند زده می‌شوند. کاربرد اکتشافی از باسواسستیناتو به ما اجازه می‌دهد تا شکاف شناخت‌شناسانه «غیرقابل ترکیب» را در زمینه‌های مختلف توضیح دهیم. با انجام این کار، می‌توانیم «بدفهمی خلأقانه» را بررسی کنیم که برای پر کردن این شکاف ایجاد شده است، به طوری که «یک ایده در اثر ارزیابی متنی از جانب مردم محلی معنادار می‌شود».^{۵۴} پیشینه‌ای درازمدت از این مورد در ژاپن وجود دارد: ایده «دولت» که از نظریه سیاسی اروپایی در قرن ۱۹م وارد شده بود، به ترم دولتی kuni («کشور» («country»)) با مفهوم وطن پیوند خورد که در سراسر دوران ادو (۱۶۰۳-۱۸۶۸) به کار می‌رفت و خود از چین وارد شده بود. لذا kuni

دولت را هم یک واحد اداری و هم وطن فرهنگی مفهوم می‌کند.^{۵۴} به این ترتیب، ما می‌توانیم تفاوت‌ها را در معنای نظریه ذیل شرایط گوناگون نه به منزله یک اشتباه بلکه به شکل پیامدی از تغییر نامحسوس ملودی باسواسستیناتو درک کنیم. پس، باسواسستیناتو که محافظه‌کاری رادیکال ژاپنی در بطن آن قرار دارد چیست؟ پیرو بازسازی میجی که به پایان نظام فئودالی شوگونات توکوگاوا

منتج شد، مدرنیزاسیون به طرحی

آگاهانه برای نخبگان سیاسی و فرهنگی ژاپن مبدل گردید. نیاز به اتخاذ نوآوری‌های فناورانه تحت عنوان پیشرفت عیان گردید که از طریق تلفیق کارآمد نظریه‌ها، ساختارها و فنون سیاسی جهان غرب صورت می‌پذیرفت.

رادیکال ژاپنی، مجموعه‌ای از مقالات را با عنوان شورش علیه توده‌ها^{۵۵} منتشر کرد.^{۴۸} ناگفته نماند که نیم قرن پس از انتشار اولیه شورش توده‌های ارتگا، یکی از آشوب‌های اجتماعی و سیاسی نه تنها در اسپانیا، بلکه در ژاپن نیز وجود داشت. چگونه اثر ارتگا از سوی محافظه‌کاران ژاپنی به منزله توجیهی در قبال اهداف سیاسی واپس‌گرایانه در بستری که به لحاظ تاریخی، فرهنگی و سیاسی در تمایز با اسپانیای اواسط قرن بیستم بود معنا یافت؟ به منظور فهم اینکه چگونه مجموعه‌ای از ایده‌ها، ذیل زمینه‌های گوناگون در مکان و تاریخ، معانی تازه و سمت‌وسوهای عملی به خود می‌گیرد، این بخش، باسواسستیناتو را به مثابه ابزاری اکتشافی به کار می‌برد.^{۴۹} باسواسستیناتو را نخستین بار مارویاما ماسائو (۱۹۱۴-۱۹۹۶) نظریه‌پرداز اجتماعی مفهوم‌سازی کرد تا الگویی از اندیشه‌ها را شرح دهد که او مدعی بود کاملاً ژاپنی است و مردم را مجاز ساخته بود

از سیاست‌های ایدئولوژیکی افراطی رژیم میلیتاریستی پیش از جنگ و دوران جنگ متابعت کنند.^{۵۰} در موسیقی‌شناسی، باسواسستیناتو موتیوی است که بدون تغییر در زیر واریاسیون‌های ملودی ادامه می‌یابد. هرچند این دو مستقل از یکدیگرند، این باس ثابت، می‌تواند تغییرات ظریفی را در تم اصلی در حین تکرار ایجاد کند؛ اما هرگز به طور کامل در ملودی قرار نمی‌گیرد.^{۵۱} او استدلال می‌کند که «باسواسستیناتوی

همین که توده عنان قدرت را به دست بگیرد، درصدد در هم کوفتن هر اندیشه متمایز از خویش و متعاقباً هر قسم استعداد مرتبط با قوه ابتکار خودانگیخته برمی‌آید. از نگاه ارتگا، تبادل افکار و خلق ارزش‌های نوین نیز همان چیزی است که توده‌ها را در یک دموکراسی، معتدل و میانه‌رو می‌سازد و اقلیت‌ها را مجاز می‌شمارد تا بتوانند همچون بخشی از همان بدنه سیاسی به مانند اکثریت زندگی و عمل کنند

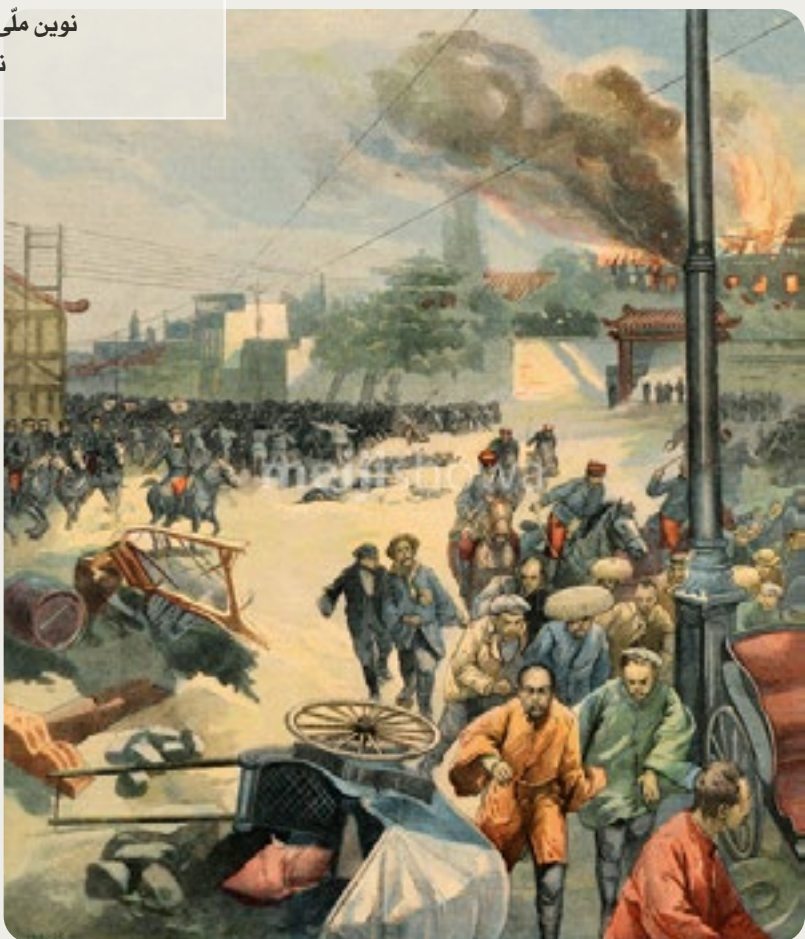
تاریخ روشنفکری ژاپن» را می‌توان با بررسی تغییرات ظریف نسبت به ایدئولوژی‌هایی یافت که هنگام ورود آن‌ها از منشأ خارجی رخ می‌دهد.^{۵۲} مارویاما با توجه به این دگرگونی‌ها، به دنبال الگویی از جریان‌های نهفته

فیلسوف برجسته، یوکیچی فوکوزاوا استدلال کرد به منظور اینکه کشور به لحاظ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی توسعه یابد، باید مجدانه «تمدن ژاپنی»^{۵۵} را در معرض نفوذ غربی قرار داد. تا حد زیادی مقبول افتاده است که فوکوزاوا چهره‌های پیشتاز در گسترش مجدانه ارزش‌های روشنگری در ژاپن بود. از منظر محافظه کاران رادیکال، «تمدن ژاپنی» روحیه‌ای ملی گرا برای اتحاد جامعه به خود گرفت - بنابراین رسالت تمدن‌سازی، ایجاد تمدنی ملی تلقی شد. این تا حدودی راهبردی بود:^{۵۶} از نظر فوکوزاوا، مدرن کردن ژاپن به هیئت «غربی»، مقاومت را در برابر تهدیدات تحکم‌آمیز اروپا و آمریکا در این منطقه احترام‌ناپذیر می‌کرد.^{۵۷} علی‌رغم اینکه ژاپن هنجارهای اجتماعی و سیاسی اروپا را مورد پذیرش قرار داد، با این وجود، اتحادیه قدرت‌های انگلیسی-اروپایی در قبال به رسمیت شناختن ژاپن در جایگاه قدرتی هم‌تراز رغبتی نشان نداد. تناقض بر سر به رسمیت شناختن مدرنیزاسیون ژاپن - یا غربی شدن - بی‌درنگ در جامعه بین‌المللی به توجیه توسعه‌طلبی‌های استعماری خود ژاپن در آسیا انجامید.^{۵۸} به عنوان نمونه، استقرار دولتی دست‌نشانده در منچوری که با ارتش کوانتونگ امپراتوری ژاپن سازمان‌دهی شده بود، در میان مردم ژاپن محبوب بود و نخبگان سیاسی در توکیو از آن پشتیبانی می‌کردند.^{۵۹} به عقیده ماسامیچی رویاما، روشنفکر پرنفوذ لیبرال - که در سال ۱۹۲۹ هشدار داد

لیبرالیسمی که ارتگا مدافع آن است، لزوماً نخبه‌گرا است. اما غرض او محفوظ نگاه داشتن امکان گفت‌وگو لیبرال و میسر ساختن خلق ارزش‌های نوین ملی مشترک و فائق آمدن بر نوستالژی امپراتوری است

مسئله منچوری «فاجعه‌ای حتمی» است و در شرف وقوع - این رویدادها برآیند امتناع اروپا از به رسمیت شناختن نفوذ ژاپنی‌ها در این قلمرو بود.^{۶۰} با بسط طرح استعماری در دهه ۱۹۳۰، فرض بر این بود که غرب در آستانه افول جهانی است.^{۶۱} به نظر کیشی ساکی، اندیشمند محافظه کار رادیکال، ژاپن در وضعیت بغرنجی قرار داشت: هرچند، به نقل از اسوالد اسپنگلر، جهانی‌سازی دولت ملی مدرن اروپایی به توفیق استعماری ژاپن انجامید، مدرنیته غربی بذریع خود را کاشت.^{۶۲} ژاپن در جایگاه اثرگذارترین ملت تأثیرگرفته از غرب در آسیا، چه نقشی در مواجهه با افول مدرنیته داشت؟ متعاقب صنعتی‌سازی پرشتاب داخلی و نوسازی در معماری و زیرساخت، این موضوع تأثیر خود را برسان دغدغه‌ای در تجربه روزمره ژاپنی‌ها باقی گذاشت.^{۶۳} با فزونی گرفتن تنش‌ها - و به زودی جنگ - با نیروهای چینی که همچنان درصد تجدید قوای ناشی از رکود اقتصادی ناخوشایندی بودند، انگیزه برای بازنگری یا دست‌کم به پرسش گرفتن آینده مدرنیته در صدر تلاش‌های فکری قرار داشت. گرچه گرایش‌های سیاسی این متفکران ناهمگون بود، بسیاری در توجیه اقدامات ژاپن در سراسر آسیا به‌منزله عامل بالقوه‌ای برای نوع جدیدی از نظم سیاسی که از تنش می‌گریزد، هم‌اتفاق شدند. کیوشی میکی عصر آینده را «عصر امتزاج»^{۶۴} نامید. میکی در مفهوم جامعه شرق آسیا، به دنبال جهانی‌گرایی نوینی بود که با فرهنگ «تعاون‌گرایی» مشهود شده بود تا

جایگزین فرهنگ خودگرایی و نابرابر سرمایه‌داری غربی شود.^{۶۵} دیگران درصد خاص بودگی فرهنگی ژاپنی به جای جهان‌گرایی بودند. متفکران ناسیونالیست رادیکال مانند ایکی کیتا و شومی اوکاوا، سرمایه را نه تنها به‌مثابه خاستگاه آسیب‌های اجتماعی از قبیل نابرابری نقد می‌کردند که زوال معنوی ژاپن را نیز به باد انتقاد می‌گرفتند. کیتا مدافع اضمحلال نهادهای سیاسی مبتنی بر سبک غربی، به منظور دستیابی به اجتماع‌گرایی نوستالژیک بود.^{۶۶} به همین نحو، اوکاوا درصد «پاک‌سازی» نظم سیاسی در داخل کشور بود تا ژاپن بتواند مجدداً پیشگام بیداری معنوی در آسیا باشد. برای هر دو اندیشمند، انقلاب در ژاپن به رهایی آسیا از سلطه غرب - با هر شیوه‌ای که ضروری باشد - منتهی می‌شد. در سال ۱۹۳۹، اوکاوا اظهار داشت «جنگ برای پایان دادن به جنگ‌ها» به رهبری ژاپن یک ضرورت تاریخی برای آسیا به‌منظور غلبه بر احساس حقارت در مقابل غرب است.^{۶۷} این پیشنهاد مکتب فلاسفه کیوتو در باب شمالی تماماً ژاپنی از مدرنیته است که محافظه کاران رادیکال با آن هم‌ذات‌پنداری می‌کنند.^{۶۸} از دیدگاه آن‌ها، جنگ علیه قدرت‌های غربی نمایانگر سرآغاز بالقوه یک دوره تاریخی نوین است. در وضعیتی که فرهنگ تعاون‌گرایی میکی از





امتزاج مدرنیته غربی با ارزش‌های آسیایی پدیدار می‌شد، فلاسفه مکتب کیوتو استدلال کردند که ژاپن از پیش چنین امتزاجی را ایجاد کرده است.^{۶۸} ژاپن که در سطح بالاتری از توسعه انسانی قرار دارد، یک رسالت تاریخی جهانی برای برچیدن نظم بین‌المللی امپراتوری کهن مبتنی بر ارزش‌های غربی و ایجاد نظم جهانی جایگزین مبتنی بر اصول اخلاقی جدید داشت.^{۶۹} مدرنیزاسیونی که ایجاد می‌کرد «غالب آید» مترادف با غرب‌گرایی بود.

چنین رسالت تاریخی-جهانی که روشنفکران ژاپنی بر خود مقزّر داشته بودند، در نتیجه شکست کشور به لحاظ ایدئولوژیکی از درجه اعتبار ساقط شد. مردم که از جنگ به ستوه آمده و با سال‌ها بسیج کامل جنگ وارد فعالیت‌های مدنی شده بودند، حول وعده «نظامی‌زدایی و دموکراتیزاسیون» گرد هم آمدند.^{۷۰} نیروهای گسترده چپ که از جنگ به‌مانند قهرمانان روشنفکر بیرون آمدند، با آغوش باز پذیرای گفتمان انقلاب دموکراتیک شدند و در راستای این هدف، به‌منظور برساختن ذهنیت سیاسی تازه‌ای، نیروی روشنفکری را مصروف آن ساختند.^{۷۱} بدین ترتیب، «ژاپن پساجنگ باید دوباره بازنگری می‌شد... دوران پساامپراتوری قرار بود، در وهله نخست، دوره دموکراتیزه کردن^{۷۲} در تمامی حوزه‌ها

باشد».^{۷۳} تلاش‌ها به‌منظور بازسازی ژاپن نه‌تنها از جانب نیروهای اشغالگر ایالات متحده و متفقیان بلکه از ارزیابی داخلی نیز ناشی می‌شد. با وجود این تلاش‌های اولیه، اما بسیاری از نیروهای محافظه‌کار به‌منظور تغییر رویکرد سیاست‌های اشغالگری ایالات متحده مجدداً به خدمت گمارده شدند.^{۷۴} این نیروهای احیاشده قادر بودند ایدئولوژی ارتجاعی خود را در

پیرو بازسازی میجی که به پایان نظام فئودالی شوگونات توکوگاوا منتج شد، مدرنیزاسیون به طرحی آگاهانه برای نخبگان سیاسی و فرهنگی ژاپن مبدل گردید. نیاز به اتخاذ نوآوری‌های فناورانه تحت عنوان پیشرفت عیان گردید که از طریق تلفیق کارآمد نظریه‌ها، ساختارها و فنون سیاسی جهان غرب صورت می‌پذیرفت

منتشر کرد، زمانی که مشخصه آن احساس انفعال و از دست دادن جهت‌گیری سیاسی، اصول اخلاقی و ایدئولوژی بود. به گفته جون اتو، منتقد فرهنگی و ایدئولوگ راست نو، بیشترین ارزش اثر ایشیهارا در بیهودگی دنبال کردن تجربه واقعی و درونی قهرمان داستان از طریق بدن و احساس جسمانی است - او استدلال کرد که بازتابی از وضعیت جامعه ژاپن پس از اشغال است.^{۷۷} از نظر او، کشور در جهانی

از «تظاهر»^{۷۸} زندگی می‌کرد که در آن سیاست به بازی باورپذیری از جانب سیاستمداران ژاپنی مبدل شد، در حالی که اقتدار سیاسی واقعی در اختیار آمریکایی‌ها بود.^{۷۹} در قرائت سائیکی از اتو، تراژدی ژاپن پس از جنگ در درونی کردن ارزش‌های بیگانه بود، به گونه‌ای که مردم نمی‌توانستند نقش خود را در قالب عروسک خیمه‌شب‌بازی تشخیص دهند.^{۸۰} آن‌ها نقش محافظه‌کاری را برخلاف میلشان در نظر می‌گیرند تا به نمایندگی از سنت، هویت و فرهنگ ملی صحبت کنند؛ آنان در وجود رمان نویس و ملی‌گرای افراطی، یوکیو میشیما، چنین شخصیتی یافتند.^{۸۱} در اندیشه‌هایی در مورد دفاع از فرهنگ^{۸۲}، میشیما استدلال می‌کند که بدون ارتشی (رسمی)، ژاپن نمی‌توانست از فرهنگ خود در برابر نفوذ بیگانه محافظت کند.^{۸۳} او از لزوم اخراج (خشونت‌آمیز) غرب از بدنه سیاسی و فرهنگی ژاپن با تأکید مجدد بر سنت جنگ حمایت کرد.^{۸۴} با

محیط پس از جنگ با ادغام آن در انترناسیونالیسم جنگ سرد مطلوب‌تر کنند. متعاقب آن، عقاید فاشیستی و امپریالیستی بهره‌کشی، به دفاع از قدرت نخبگان و محافظت از منافع سرمایه‌داری منجر شد که مشخصه حاکمیت محافظه‌کار پس از جنگ بود.^{۸۵} به‌رغم تداوم محافظه‌کاران، به‌عقیده محافظه‌کاران رادیکال، ارزش‌های پس از جنگ دموکراسی‌سازی، لیبرالیسم و صلح‌طلبی تأثیری بر ایجاد آگاهی ملی ژاپنی داشت که تاریخ و سنت‌های آن را بر همین اساس نفی می‌کرد.^{۸۶}

آن‌ها معتقدند که تا دهه ۱۹۶۰ تبار فکری آن‌ها مجدداً ظهور می‌کند. بر اساس موج جدید تفکر محافظه‌کارانه، ژاپن در نتیجه مدرنیزاسیون (غربی) و صنعتی‌سازی بیشتر، از اواسط دهه ۱۹۵۰، با هجمه نیهیلیسم و از خودبیگانگی مواجه شد.^{۸۷} یک نمونه، موفقیت رمان فصل خورشید^{۸۸} بود که فرماندار راست‌گرای توکیو، شیناترو ایشیهارا، آن را در سال ۱۹۶۵



به واسطه آن تغییر شکل پیدا کرده است.

جامعه توده‌ای در اندیشه محافظه کار رادیکال ژاپنی

محافظه کاری رادیکال به مثابه نیرویی سیاسی و فرهنگی در ژاپن در شرایط ضعف ملموس اجتماعی در دهه ۱۹۹۰ ظهور کرد که ناشی از تغییر چشم اندازهای اجتماعی، سیاسی و فکری بود. رشد اقتصادی طولانی مدت پس از جنگ ژاپن و همچنین سلطه سیاسی محافظه کارانه تحت حمایت دستگاه امنیتی ایالات متحده در طول جنگ سرد شکل گرفت. استراتژی سیاست خارجی ژاپن پس از جنگ بر رشد اقتصادی متمرکز شد در حالی که نگرانی‌های نظامی و امنیتی را به ایالات متحده واگذار کرده بود که در طی تعاملی با عنوان «استقلال تابعه» قلمداد می‌شد.^{۸۵} نخبگان سیاسی محافظه کار حزب تازه تأسیس LDP، اجماع گسترده‌ای پیرامون دکترین یوشیدا شکل دادند که پس از اولین نخست وزیر پس از جنگ، شیگرو یوشیدا، چنین نامیده شد؛ این دکترین به مثابه جایگزین مقبول تری برای جناح محافظه کار افراطی محسوب می‌شد که از اصلاحات قانون اساسی و نظامی سازی مجدد حمایت کرد و اعتراضات گسترده مردم را در اواخر دهه ۱۹۵۰ برانگیخت.^{۸۶}

در حالی که رشد اقتصاد ژاپنی تا مدتی محرز و مسلّم بود، در دهه ۱۹۷۰ توجه روزافزون داخلی و بین‌المللی، به سرعت و مدت آن معطوف شد. بهبودی نسبتاً سریع ژاپن از شوک نیکسون ۱۹۷۱ و شوک‌های نفتی ۱۹۷۳، از احساسات روبه رشد موفقیت ژاپن در قبال افول ملموس آمریکا پشتیبانی کرد.^{۸۷} به منظور توضیح این موفقیت، گفتمان دانشگاهی و عمومی به بررسی در باب تفاوت‌های فرهنگی میان ژاپن و دنیای انگلیسی زبان به طور کلی و ایالات متحده به طور

خاص روی آورد.^{۸۸} با این اوصاف، در حالی که قدرت اقتصاد ژاپنی، روابط وابسته با ایالات متحده را وارونه ساخت - ژاپن در آن هنگام سرمایه مازاد را به منظور تأمین بدهی‌های ایالات متحده قرض می‌داد - آثار مرتبط با اقتصاد سیاسی ژاپن به طور روزافزونی به عرصه منازعه میان ژاپن-ستیزان و ناسیونالیست‌های ژاپنی مبدل شد.^{۸۹} آثاری مانند «نه» از شینتارو ایشیهارا و آکیو موریتا ابرو نیهون (ژاپنی که می‌تواند «نه» بگوید)

(۱۹۸۹) مدعی می‌گردد که رشد اقتصادی ژاپن به دلیل برتری فرهنگی است و تلویحاً نشان می‌دهد که ژاپن می‌تواند و باید منافع ایالات متحده را برای اولین بار پس از شکست رد کند. در سال ۱۹۸۵، طی توافق پلازا، ژاپن، ایالات متحده، آلمان غربی، فرانسه و بریتانیا توافق کردند که ارزش



شکست این مورد، وظیفه اخلاقی شهروند ژاپنی بود که روح خود را به امپراتور، تجسم همه ژاپنی‌ها، از طریق خودکشی «بازگرداند» - امری که خود می‌شیمان در مرگ دراماتیک خود به روش سپیوکو در مقر نیروهای دفاعی زمینی ژاپن در سال ۱۹۷۰، انجام داد.^{۸۲} نظرات افراطی می‌شیمان از جانب سراسر جامعه مورد تمسخر واقع شد. اتو منتقد سرسخت آثار او بود. با این حال، آثار، زندگی و مرگ او در دهه بعد بر گروه‌های مختلف قومی-ناسیونالیست تأثیر گذاشت.^{۸۴} اگرچه محافظه کاران رادیکال پس از جنگ سرد از خشونت این گروه‌های راستگرا اجتناب می‌کنند، اما خود را وارث این منتقدان اجتماعی مرتجع می‌دانند.

این بخش، خطوط تبار فکری محافظه کاران رادیکال را به طور اجمالی بیان کرده است. الگویا با سواستیناتوی این تبار، دوره‌های تحوّل اجتماعی را در نتیجه درونی سازی قوای بیگانه از طریق ژاپنی‌ها مفهوم سازی می‌کند: بیماری‌های اجتماعی معاصر، پیامدی است برای ملتی که به دست بیگانگان مسموم شده است. در این الگوی فکری، جایی برای مذاکرات و تلفیق‌گزینشی مأخوذ از متفکران و فعالان سیاسی در قبال واقعیت‌های اجتماعی معاصر آن‌ها وجود ندارد. ایده فرهنگ سنتی، فراتاریخی و یکپارچه تأویل می‌شود. بنابراین، فرهنگ منحصر به فرد ژاپن نه تنها باید در برابر نیروهای بیگانه، بلکه از خائنان داخلی نیز مصون بماند که ارزش‌های بیگانه را درونی کرده‌اند. همان طور که در بخش بعدی مشاهده می‌کنیم، تصاحب ارتگا از جانب محافظه کاران رادیکال باید به این صورت فهم شود که در این جریان نهفته، درهم آمیخته شده و

فیلسوف برجسته،
یوکیچی فوکوزاوا
استدلال کرد به منظور
اینکه کشور به لحاظ
سیاسی، اقتصادی
و اجتماعی توسعه
یابد، باید مجدداً
«تمدن ژاپنی» را در
معرض نفوذ غربی
قرار داد



نیشیبه با استفاده از طرح‌واره ارتگا، ایدهٔ مورا کامی را فراتر برد: مطابق با دیدگاه او، جامعهٔ توده‌ای، فرهنگ ژاپن را به یکسان‌سازی و یکپارچگی مبدل کرد، یعنی «آرمان‌شهر توده‌ها».^{۹۸} نه‌تنها ثروت طبقات اقتصادی-اجتماعی را تباه ساخته بود که به همین ترتیب تمایزات فرهنگی میان توده‌ها و نخبگان خلّاق نیز از میان برداشته شده بود.^{۹۹} این موضوع با ظهور «مزدبگیر» متجلی می‌شود که به‌نحوروزافزونی بخش بسزایی را از جامعهٔ صنعتی تشکیل می‌داد.

از آنجایی که در طرح‌وارهٔ ارتگا، توده‌ها در شورش بودند، محافظه‌کاران رادیکال بیان می‌دارند که در سیاست معاصر ژاپن، توده خود را به‌تمامی به‌منزلهٔ شالودهٔ نظم سیاسی مستقر ساخته است. آنچه ارتگا «اثر دموکراسی» نامید - تصرف دولت به‌دست توده‌ها - به قدرت سیاست در ژاپن معاصر مبدل شده که شاهدهی بود بر نفوذ نظرسنجی همگانی در امر سیاست‌گذاری. بدین لحاظ، تصمیم‌گیری سیاسی و حکومت‌داری نه مبتنی بر خلّاقیت نخبگان که متکی بر ارزیابی یک دیدگاه میانه در میان توده‌ها است. نتیجه این‌که یک نظام سیاسی، همسان است با زورگویی در زمین بازی علیه آن‌هایی که شاید زبان به نقد توده بگشایند.^{۱۰۰} هرچند «مدیریت بحران مهم‌ترین وظیفهٔ یک رهبر است»، اما نه توده دارای آگاهی نسبت به غموض حکومت‌داری است و نه استطاعت پذیرش مسئولیت یا ابراز قاطعیت را^{۱۰۱} در مواجهه با ارزیابی در خصوص مسائل بحرانی از قبیل به کار انداختن قوهٔ قهریه و امنیت ملی دارد.^{۱۰۱}



ین در برابر دلار را از ۲۶۰ به ۱۸۰ ین افزایش دهند؛ در نیمهٔ دوم دههٔ ۱۹۸۰ ارزش ین دوباره دو برابر شد.

کیوشی میکی عصر آینده را «عصر امتزاج» نامید. میکی در مفهوم جامعهٔ شرق آسیا، به‌دنبال جهانی‌گرایی نوینی بود که با فرهنگ «تعاون‌گرایی» مشهود شده بود تا جایگزین فرهنگ خودگرایی و نابرابر سرمایه‌داری غربی شود. دیگران درصدد خاص‌بودگی فرهنگی ژاپنی به‌جای جهان‌گرایی بودند

با این تفاسیر، بسیاری دههٔ ۱۹۹۰ را به‌مانند یک شوک پشت سر گذاردند که ساکی آن را برابر با فاجعهٔ ۱۸۹۸ اسپانیا قیاس می‌گیرد.^{۹۰} در اواخر سال ۱۹۹۱ حباب قیمت دارایی‌ها ترکید و در نهایت به دهه‌ها رشد مداوم، افزایش بی‌ثباتی اقتصادی و بیکاری پنهان جوانان، و تضعیف شدید مشروعیت حزب LDP، پایان داد.^{۹۱} مضاف بر این احساس ناامنی غیرمنتظره، در سال ۱۹۹۵ فاجعه‌ای طبیعی در پی یک حملهٔ تروریستی قابل توجه رقم خورد.^{۹۲} در همان زمان، سقوط اتحاد جماهیر شوروی نمایانگر گسستن از روابط امنیتی جنگ

سرد بود. ناظران اندیشناک بودند که ژاپن از نظم نوین چندجانبه‌گرایی به رهبری ایالات متحده باز مانده باشد. برای مثال، اوزاوا ایچیرو استدلال کرد ناتوانی ژاپن در کمک نظامی به جنگ خلیج فارس در سال ۱۹۹۱، «غیرعادی بودن» ژاپن را در جایگاه دولت نشان داد.^{۹۳} واکنش محافظه‌کارانه به این شوک‌های داخلی و بین‌المللی متفاوت بود. به عقیدهٔ برخی، تقویت ساختار نظامی ژاپن به‌منظور مقابله با ظهور چین در منطقه، از قبیل تقویت روابط با ایالات متحده، ضرورت داشت.^{۹۴} در مقابل، محافظه‌کاران رادیکال با تغییر موضع پاسخ دادند: از قرار معلوم، بحران اجتماعی فراگیر، چنان که آن‌ها می‌گویند، ناشی از ضعف دولت در توانمندی خود به‌منظور محافظت از فرهنگ ژاپن در برابر تهاجم ارزش‌های بیگانه بود.^{۹۵} محافظه‌کاری رادیکال درصدد حمایت از عدم تجانس فرهنگی‌ای از این قبیل - ولو اشکال واپس‌گرایانهٔ خاص‌بودگی فرهنگی - در برابر تلقی یکسان‌سازی از سوی نیروهای جهانی‌سازی اقتصادی و فرهنگی است.

هم‌زمان با موفقیت اقتصادی بین‌المللی ژاپن که احساسات میهن‌پرستانهٔ افراط‌آمیز را تشدید می‌کرد، عقایدی در باب انتقاد از پیامدهای داخلی آن آشکار شد. مطابق با دیدگاه یاسوسوکه مورا کامی اقتصاددان، ژاپن وارد عصر «تودهٔ متوسط جدید» شده بود که در آن اختلافات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی میان طبقات پایین و متوسط به‌تبع رفاه بی‌سابقه از میان رفته بود.^{۹۶} در حالی که فلسفه‌های ارتگا تا آن زمان دلبستگی پژوهشی فرعی محسوب می‌شدند، از این دوره چهره‌های محافظه‌کار رادیکالی مانند نیشیبه و ساکی از نظریهٔ جامعهٔ توده‌ای او به‌طور عمده در انتقادهایشان نسبت به جامعهٔ ژاپنی بهره بردند.^{۹۷}



«حفظ فرهنگی مشترک با بن‌مایه‌هایش از حیث تعیین مکان و تاریخ، بیش از پیش دشوارتر می‌شود. نتیجتاً، هویت جمعی مستقر در انسجام فرهنگی منفرد^{۱۲}، از هم گسیخته می‌گردد... چنانچه قرار بر این باشد تا از فرهنگ جمع اجتماعی خاصی بحث نکنیم، باید شیوه‌های منحصر به خود آن را به‌منظور تمایزش از سایر فرهنگ‌های جمع اجتماعی و گفت‌وگو خود آن^{۱۳} را دارا باشد. صرف نظر از اینکه جمع هر چه باشد و هر چند این تمایز

ممکن است اختیاری باشد، دست کم حاوی مجموعه‌ای متناقض از ارزش‌ها و ساختاری نمادین است که گویای آن ارزش‌ها است... پس هویت جمعی، تعهدی آگاهانه به آن ارزش‌های مشترک محسوب می‌گردد.»^{۱۴}

جهانی شدن هر گونه فهم ناشی از ارزش‌هایی را از اهمیت ساقط می‌سازد که از دیرباز در جوامع، در اعطای هویت منحصر به فرد و یکپارچگی درونی آن دخیل بوده است. بنابراین عملکردهای غیر ملی ذاتاً

در حالی که فلسفه‌های ارتگاتا آن زمان دلبستگی پژوهشی فرعی محسوب می‌شدند، از این دوره چهره‌های محافظه‌کار رادیکالی مانند نیشیبه و ساکی از نظریه جامعه توده‌ای او به‌طور عمده در انتقادهایشان نسبت به جامعه ژاپنی بهره بردند

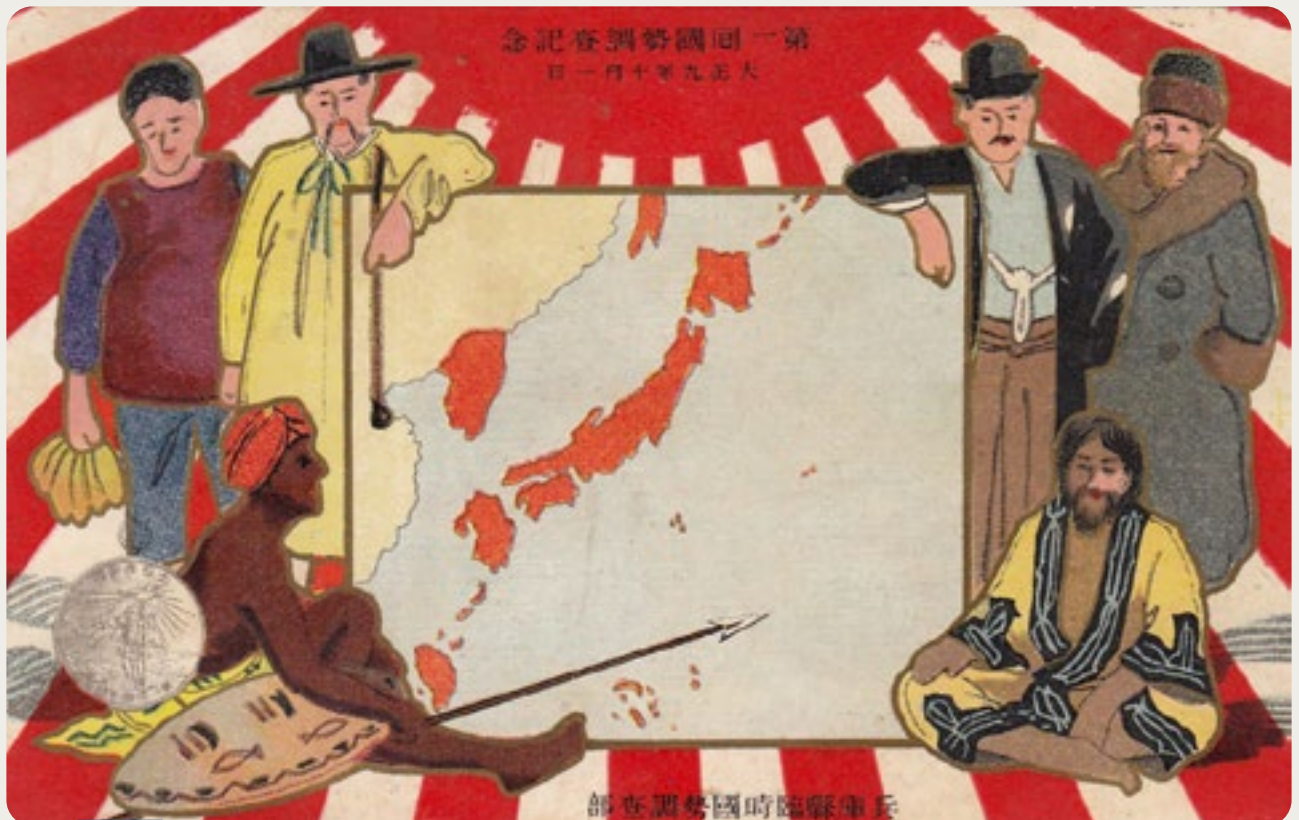
غیراخلاقی هستند.^{۱۵}

به گفته محافظه‌کاران رادیکال، افرادی که در طی جهانی شدن به‌لحاظ اجتماعی و اقتصادی منتفع شده‌اند، مشاوران مدیریت، سرمایه‌گذاران مخاطره‌پذیر، روزنامه‌نگاران، مدیران تلویزیون هستند - کسانی که منافعشان فراتر از مرزهای معین هر کشوری قرار دارد. بر خلاف نخبگان خلاق واقعی ارتگا، نخبگان جهان‌وطنی جدید علاقه چندانی به زیست عمومی ندارند و از خاص‌بودگی فرهنگی به نفع اتحادهای فراملی خود

برای توده، تصمیم‌گیری سیاسی مستلزم چیزی بیش از ارزیابی ضروریات خود او مبنی بر «حس پیش‌پافتاده روزمره»^{۱۶} نیست. چنین اسلوب افراط‌گونه‌ای آشکار می‌کند که محافظه‌کاران رادیکال در دموکراسی معاصر رابطه باج‌گیری سیاسی را بر خود هموار کرده‌اند: تصمیمات سیاسی نه صرف منافع عمومی که در واکنش به بوالهوسی‌ها و امیال توده‌ها اتخاذ می‌گردند.

ژاپن خود را درون بحرانی اجتماعی می‌یابد: قدرت محرز توده‌ها در همین اثنا، گام به گام سنت‌های تاریخی و انسجام فرهنگی خود را از دست داده است. عصر جهانی‌سازی اقتصادی از پایان جنگ سرد نه تنها جریان سرمایه، بلکه تعامل میان جوامع فرهنگی گوناگون را در سراسر جهان از نو تغییر داد - «که منتج به جهانی‌سازی در سطح فرهنگ و ساختارهای اجتماعی شده» است.^{۱۷} چنین امری حاکی از تکوین یک

فرهنگ یا جامعه فراگیر جهان‌وطنی متجانس نیست. محققاً، مطابق با باور محافظه‌کاران رادیکال، برخورداری از زبان، مذهب، تاریخ، آداب و رسوم، قانون، یا فرهنگی واحد در سطح جهانی مقدور نمی‌باشد - زیرا این‌ها همان شیوه‌هایی است که جامعه‌ای را محصور می‌کند.^{۱۸} فرهنگ میان جوامع نسبت به سایر جوامع دیگر وجه تمایز قائل می‌شود، چرا که در تعیینات مکانی و تاریخی نهادینه شده است. با این وجود، جهانی شدن روبرو به تضاد اختلاط فرهنگی دارد:



مقوله‌ای با ضرورت اخلاقی و معنوی است.

طرح محافظه‌کار رادیکال: ناسیونالیسم ارتجاعی به مثابه اخلاق

نتایج حاصله از سوی محافظه‌کاران رادیکال، بسیار با لیبرالیسم نخبه‌گرایی مورد حمایت ارتگاتباین دارد. ماهیت رادیکال ارزش‌های محافظه‌کارانه آن‌ها منبعث از باوری است که نظام‌های مستقر را قابل بازسازی نمی‌دانند. آن‌ها با جنبش‌های محافظه‌کار رادیکال معاصر سایر نقاط در مطالبه خود به‌منظور «ایجاد نهادهای نوینی» سهیم هستند «که سرسپردگی افراد را تحت امر دارند و جملگی آن‌ها را درون کلیتی ارگانیک با گستره‌ای بیش از کلیت‌های موجود، مقید و محصور می‌سازند».^{۱۳۰} در این راستا، روشنفکران محافظه‌کار رادیکال، بی‌درنگ و شینزوآبه‌علی‌رغم تفاخر آن‌ها بر ارزش‌های ملی‌گرایانه ارتجاعی به باد انتقاد می‌گیرند.^{۱۳۱} این رهبران، به دلیل پایبندی‌شان به سیاست‌های اقتصادی نئولیبرال که گمان می‌رفت در حال به پیش بردن ارزش‌های بیگانه‌ولیبیرال «آمریکایی» می‌باشند، به‌قدر کفایت محافظه‌کار محسوب نشده‌اند.^{۱۳۲} طرحی که بر جای باقی می‌ماند تدوین و اعمال مجموعه‌ای از ارزش‌ها به‌منظور ترغیب حس پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی به توده‌ها است. در جایی که استدلال ارتگاممکن است منجر به محافظت از تنوع گفتمان به نفع خلّاقیتی از این قبیل شود، بدیهی است که دستور کار سیاسی محافظه‌کار رادیکال به‌شدت مخالف با چنین بحثی است. طرح آن‌ها برای مداخلات ملی‌گرایانه در محدوده زندگی درونی ژاپنی‌هاست.

از اواسط دهه ۱۹۹۰، کوشش همه‌جانبه‌ای در فرهنگ سیاسی محافظه‌کاری صورت پذیرفته است تا امر آموزش را به‌منزله پایگاهی برای ایجاد ملی‌گرایی در امتداد ارزش‌های سنتی و فرهنگی ارتجاعی مجدداً صورت‌بندی کند.^{۱۳۳} از نظر آن‌ها، با تبعیت از تفکر محافظه‌کارانه رادیکال، دولت مسئول فرهنگ و سنت است - به‌سخنی دیگر، آداب و رسوم مردم، وظیفه سیاست است.^{۱۳۴} روشنفکران محافظه‌کار رادیکال این جنبش را به‌مثابه ابزاری به‌منظور اعمال برنامه آموزش ملی اخلاقی و مدنی مورد ملاحظه قرار می‌دانند: نیشیبه سوسومو و ساکی کیشی، در کنار یاگی هیدتسوگو، استاد دانشگاه نظریه حقوقی در دانشگاه ریتاکو و رئیس سابق تسوکوروکای، کتاب درسی مدنی را نگاشتند که از سوی وزارت آموزش، فرهنگ، ورزش، علم و فناوری^{۱۳۵} در سال ۲۰۰۱ تأیید شد. به‌گفته این گروه، هدف از کتاب‌های درسی مدنی آن‌ها بحث و ترویج aikokushin (ناسیونالیسم یا به‌معنای واقعی کلمه «عشق به کشور») و نیز سایر ارزش‌های سنتی از قبیل مرکزیت خانواده هسته‌ای و امپراتور

صرف‌نظر می‌کنند.^{۱۳۶} اصرارورزی آن‌ها بر پیشرفت یک بازار جهانی، تمایز جوامع و زمینه‌های فرهنگی مختلف را نادیده می‌گیرد و بر خلاف آن عمل می‌کند - و بدین طریق «خصیصه و عادات» اجتماعی‌ای را تضعیف می‌سازد که افراد را با جوامع متمایز هماهنگ می‌کند و پیوند می‌دهد.^{۱۳۸} از دیدگاه نظریه‌پردازان محافظه‌کار، جامعه توده‌ای جهانی شده، فرهنگ و یکپارچگی جامعه و به‌تبع آن، ملت را در هم می‌شکند. نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی معاصر عوض اینکه در زمره تناقضات و ناکامی‌های درونی جهانی شدن نئولیبرال به حساب آیند، در جرگه مسائل مرتبط با ارزش‌های اخلاقی و فلسفه اخلاقی قلمداد می‌شوند.

تحت این شرایط ملموس، می‌توان مسئله محافظه‌کاران رادیکال را این‌گونه بیان کرد: نخست، زمام قدرت اجتماعی تماماً در اختیار توده‌ها قرار داشته است - زمان را نمی‌توان به‌منظور از میان برداشتن تفوق توده‌ها به گذشته بازگرداند. دوم، جهانی‌سازی معاصر، فرهنگ‌های سنتی و ارزش‌های اجتماعی‌ای را تهی کرده است که جوامع را شکل می‌بخشد؛ نتیجتاً، جامعه به‌مثابه یک واحد اجتماعی، بیشتر و بیشتر از هم فرو می‌پاشد. از نگاه ساکی، حس از خودبیگانگی و آناکسی اجتماعی متقابل، منجر به ظهور بنیادگرایی هویت‌گرا، قوم‌گرا و مذهبی در اوایل قرن ۲۱م شده است.^{۱۳۹} به‌نظر او، از خودبیگانگی یک مسئله اقتصادی نیست بلکه برابر است با از دست دادن خصیصه و عادات اجتماعی یا «روح»،^{۱۴۰} یعنی «توانایی ارتباط برقرار کردن خود با دیگران (از طریق عمل) مطابق

با آگاهی اخلاقی یا هنجاری».^{۱۴۱} به‌عقیده محافظه‌کاران رادیکال، حاصل این است که ناسیونالیسم فرهنگی را به‌مثابه مقوله فلسفه اخلاق عمومی و سیاسی پرورش دهیم. نیشیبه توضیح می‌دهد:

«از طرفی، ناسیونالیسم به این موضوع می‌پردازد که فرد چگونه باید خود را به مردم بنمایاند. از سوی دیگر، فضایی است برای گنجاندن فرد در یک گروه یا اجتماع. در کلامی دیگر، ناسیونالیسم مبتنی است بر تمرکزسازی ارزش‌های مشترک در میان توده‌ها؛ و افراد قادرند شخصیت منحصر به فرد

خود را بیابند و احساس تعلق شخصی خود را محفوظ بدارند.»^{۱۴۲}

آن‌ها بر این باورند که ناسیونالیسم می‌تواند توده‌ها را با پیوستن مؤثر فرد به اجتماعی فرضی محاط کند و به‌موجب آن جامعه را حول این هویت و فرهنگ مشترک سامان دهد. برای تثبیت آداب و رسوم اجتماعی، ناسیونالیسم باید تا هسته نفوذ کند - «احساس مذهبی» باید در هسته‌ها شکوفا شود.^{۱۴۳} به‌سخنی دیگر، مفصل‌بندی جامعه توده‌ای از سوی محافظه‌کاران رادیکال در دوران پساجنگ سرد، اعمال ارزش‌های ملی‌گرایانه را درون جامعه، ممکن و عملاً ضروری می‌کند. جامعه متشکل از توده‌ها از دیدگاه آنان مستلزم مداخله در محدوده افراد به‌منزله

نیشیبه با استفاده از طرح وارث ارتگا، ایده موراگامی را فراتر برد: مطابق با دیدگاه او، جامعه توده‌ای، فرهنگ ژاپن را به یکسان‌سازی و یکپارچگی مبدل کرد، یعنی «آرمان شهر توده‌ها». نه تنها ثروت طبقات اقتصادی - اجتماعی را تباہ ساخته بود که به همین ترتیب تمایزات فرهنگی میان توده‌ها و نخبگان خلّاق نیز از میان برداشته شده بود



در جایگاه قدرت سیاسی نهایی^۷ به جای یک نماد است.^{۱۱۸} بدیهی است، شواهد حاکی از آن است که ناسیونالیسم ارتجاعی، بر قلب و اذهان جامعه آموزشی ژاپن فائق نیامده است. دو کتاب درسی مدنی بازنگرانه منتشر شده از جانب تسوکوروکای^۲، ایکوهوشا^{۱۱۹} برای جیوشا^b و گروه انشعابی آن کیوکاشو کایزن نو کای^c (گروه بهبود کتب درسی) را تنها در تعداد محدودی از مدارس راهنمایی مورد استفاده قرار داده‌اند - به ترتیب، اولی در شش مدرسه خصوصی و دومی از جانب حدود ۶ درصد دانش‌آموزان دبیرستانی در سال‌های ۲۰۱۶-۲۰۱۹ مطالعه شده است. علاوه بر این، استفاده از متن ایکوهوشا برای سال تحصیلی ۲۰۲۱^{۱۲۱} تقریباً به نصف کاهش یافته است در حالی که متن جیوشا نتوانست از فیلتر حکومتی عبور کند. با وجود این، کوشش‌های تسوکوروکای برای ارسال مجدد مفاد خود - که آن‌ها از آن با عنوان «کتاب درسی مدنی که ژاپن را نجات می‌دهد»^{۱۲۲} نام می‌برند، - گویای این است

هرچند «مدیریت بحران مهم‌ترین وظیفه یک رهبر است»، اما نه توده دارای آگاهی نسبت به غموض حکومت‌داری است و نه استطاعت پذیرش مسئولیت یا ابراز قاطعیت را در مواجهه با ارزیابی در خصوص مسائل بحرانی از قبیل به کار انداختن قوه قهریه و امنیت ملی دارد

طرح ملی محافظه‌کاران ژاپن مدت‌هاست که به پایان رسیده است. این امر خاصه در سطح نخبگان سیاسی محافظه‌کار صدق می‌کند. در اکتبر ۲۰۰۶، در بحبوحه پوشش گسترده رسانه‌ای و محکومیت قلدی در مدارس، کابینه تازه منصوب آبه، شورای بازسازی آموزش و پرورش را ظاهراً به منظور مقابله با مسئله قلدی دایر ساخت. با این وجود، با پشتوانه گروه‌های لابی محافظه‌کار،^{۱۲۳} به منظور تصویب اصلاحات ملی گرایانه در قوانین بنیادین آموزش و پرورش (FLE) ۱۹۴۷ در اواخر همان سال با حداقل بحث از جانب قانون‌گذاران، مردم یا رسانه‌ها مورد استفاده قرار گرفت.^{۱۲۴} ماده ۲، FLE ۱۹۴۷، «اصول آموزش»^{۱۲۵} را برای ترویج آزادی فردی (در رابطه با دولت) از طریق آزادی آکادمیک^{ee} و با تقویت «روحیه فردیت»^{ff} مشخص کرد، بر اساس این مصوبات، آموزش به عنوان ابزاری برای «پرورش افراد جامع‌الاطراف»^{gg} در نظر گرفته شد که سپس «به ایجاد و پیشرفت فرهنگ»^{hh} کمک کنند. در اصلاحات سال ۲۰۰۶، این بند با «اهداف آموزشی»ⁱⁱ گوناگون جایگزین شد، از جمله: پرورش «احساس اخلاقی»^{jj}، «حس و درک زیبایی‌شناختی»^{kk} و «عشق به کشور و وطن خویش»^{ll}.^{۱۲۵} به عبارت دیگر، FLE ۲۰۰۶ دولت را قادر می‌سازد تا آنچه را که به عنوان «جامع‌الاطراف بودن» به شمار می‌رود، تصریح کند و ظرفیت آن‌ها را به اجرا بگذارد. اخیراً، در سال ۲۰۱۵، وزارت آموزش و پرورش پاره‌ای اصلاحات را در پیش گرفت که شامل ارتقای آموزش اخلاقی از کلاس غیردرسی ویژه به درسی ویژه^{mmm} از سال تحصیلی ۲۰۱۸ و ۲۰۱۹ به ترتیب برای مدارس ابتدایی و راهنمایی در واکنش به رسوایی‌های قلدی مدرسه بود.^{۱۲۶} علاوه بر این، از سال تحصیلی ۲۰۲۲ درس دبیرستانی «جامعه معاصر»ⁿⁿⁿ که مفاهیم علمی اجتماعی و مسائل اجتماعی معاصر را آموزش می‌دهد - با آموزش مدنی

(به نام «عمومی»^{oo}) جایگزین خواهد شد.

به قول رابرت کاکس، «تئوری همواره برای کسی و برای هدفی است.»^{۱۲۷} این مقاله نشان داده است که تخصیص نظریه ارتگا به اهداف ارتجاعی نه به دلیل تفسیری نادرست، بلکه دقیقاً به این دلیل امکان‌پذیر بوده است که نظریه «در موقعیت‌های مختلف اجتماعی و سیاسی، زمینه‌زدایی و زمینه‌زایی شده است».^{۱۲۸} پتانسیل ارتجاعی رادیکال در مواجهه با درهم‌تنیدگی میان یک نظریه سیار و تبار فکری‌ای که در آن گنجانده شده است امکان‌پذیر می‌شود. با پیگیری باسو استیناتو پیرامون مسئله مدرنیاسیون در ژاپن، درمی‌یابیم محافظه‌کاران رادیکال خود را در تبار فکری‌ای قرار می‌دهند تا آفات تغییر اجتماعی رادیکال را به مثابه تهاجم به ارزش‌های بیگانه‌ای بپندارند که از سوی خیانت‌کاران داخلی نهادینه شده و تداوم یافته است. در نظر گرفتن این جریان‌ها به مثابه باسو استیناتو برای گروه روشنفکران

محافظه‌کار رادیکال پس از جنگ سرد به این معنی نیست که این‌ها تنها راه‌هایی است که متفکران ژاپنی، محافظه‌کار و غیره، به لحاظ تاریخی در اثنای مدرنیته اندیشیده‌اند. در اینجا نیز تمایلی به بحث در باب میزان دقت تاریخی در زمینه چنین مفهوم‌سازی‌هایی وجود ندارد. بلکه صرفاً تصریح ساخته است این درهم‌تنیدگی‌های نظری در خصوص مدرنیته، فرهنگ و اخلاق، زمینه مساعدی را فراهم می‌کند که چارچوب‌های مفهومی را می‌توان در آن نشان داد. تفکر در مورد نظریه سیار بدین شیوه برای ما مقدور می‌سازد تا ظرفیت جدید و رادیکال نظریه‌ها و شاید مهم‌تر از همه، طرح‌های سیاسی‌ای را در یابیم که نتیجتاً توانمند شده‌اند.

قدردانی

نسخه قبلی این مقاله در کنفرانس هزاره ۲۰۲۹ ارائه شد. من به تارا ک برکاو، آتسوکو واتانابه، ژان فرانسوا درولت، ری کیلی، اولیویا واسیک، بسمه علی و دو داور ناشناس به خاطر نظرات متفکرانه و بازخورد سازنده آن‌ها مدیون هستم - از شما متشکرم.

اعلامیه منافع متضاد نویسنده

نویسنده هیچ‌گونه تضاد منافع احتمالی را با توجه به تحقیق، تألیف و/یا انتشار این مقاله اعلام نکرده است.

تأمین مالی نویسنده

نویسنده هیچ‌گونه حمایت مالی برای تحقیق، تألیف و/یا انتشار این مقاله دریافت نکرده است.



- ternational Relations 23, no. 618 : (2017) 3.
18. Kenneth Hoover, 'The Political Thought of Jose Ortega y Gasset', *Midwest Journal of Political Science* 10, no.223 : (1966) 2.
19. Sebastian Balfour, 'Riot, Regeneration and Reaction: Spain in the Aftermath of the 1898 Disaster', *The Historical Journal* 38, no.406 : (1995) 2.
20. Dinnin, 'Disoriented Liberalism', 623.
21. Martin Blinkhorn, 'Spain: The "Spanish Problem" and the Imperial Myth', *Journal of Contemporary History* 15, no.8 : (1980) 1.
22. Balfour, 'Riot, Regeneration and Reaction', 407.
23. Dinnin, 'Disoriented Liberalism', 629.
24. Blinkhorn, 'Spain', 17.
25. Balfour, 'Riot, Regeneration and Reaction', 421.
26. Dinnin, 'Disoriented Liberalism', 633.
۲۷. «جدید» برخلاف گروه روشنفکران «لیبرال» موجود معروف به نسل ۹۸ است که به گفته ارتگا به اندازه کافی به موضوع ایدئولوژی و نقش آن در نشاط بخشیدن به اسپانیا توجه نکرده بودند.
- Blinkhorn, 'Spain', 14; Dinnin, 'Disoriented Liberalism', 625.
۲۸. به نقل از ارتگا در:
- Dinnin, 'Disoriented Liberalism', 632.
۲۹. به نقل از ارتگا در:
- Rockwell Gray, 'Ortega y Gasset and Modern Culture', *Salmagundi* 7-6, 35.
30. Jose Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses* (New York: Norton, 63, (1957).
31. Ibid., 16.
32. Ibid., 11.
33. Ibid., 14-13.
34. Gray, 'Ortega y Gasset', 22.
35. Ortega, *Revolt*, 3-22.
36. Ibid., 2-61.
37. Ibid., 112.
38. Ibid., 18.
39. Howard Nelson Tuttle, *The Crowd is Untruth: The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger and Ortega y Gasset* (New York: Peter Lang, 157, (1996).
40. Ortega, *Revolt*, 71 ;17.
41. Ibid., 73.
42. Ibid., 21-120. Emphasis in original.
43. Ibid., 17.
44. Gray, 'Ortega y Gasset', 23.
45. Dinnin, 'Disoriented Liberalism', 633.
46. Blinkhorn, 'Spain', 21-20.
47. Johannes Grosman, "'Baroque Spain" as Metaphor: Hispanidad, Europeanism and Cold War Anti-Communism in Francoist Spain', *Bulletin of Spanish Studies* 91, no.71-755 : (2014) 5.
۴۸. رجوع کنید به:
- Nishibe, Taishū e no Hangyaku (Tokyo: Bungeishunjū, 2014 1983]].
49. Rosch and Watanabe, 'Approaching the Unsynthesizable', 618.
۵۰. هم در گفتمان عمومی و هم در جامعه تحقیقاتی ژاپن، مارویاما به عنوان «تصویر برجسته دموکراسی در ژاپن پس از جنگ» بیشتر مورد تحسین قرار می‌گیرد. کار مارویاما در مورد دموکراسی حول محور این بود که چگونه افراد می‌توانند به باز یکران خود مختار تبدیل شوند که قادر به مقاومت در برابر دولت هستند.
- Andrew Barshay, 'Democracy in Postwar Japan: Reflections on Maruyama Masa and Modernism', *The Journal of Japanese Studies* ۱۸, no. ۲ : (۱۹۹۲) : ۶-۳۶۵.
51. Maruyama Masao, 'The Structure of Matsurigoto: The Basso Ostinato of Japanese Political Life', in *Themes and Theories in Modern Japanese History: Essays in Memory of Richard Storry*, eds. Sue Henny and Jean-Pierre Lehmann (London: Athlone Press, 27 : (1988).
52. Ibid., 28.
53. Rosch and Watanabe, 'Approaching the Unsynthesizable', 610
۱. تمام ترجمه‌ها از ژاپنی توسط نویسنده انجام شده است مگر اینکه خلاف آن ذکر شده باشد. همه نام‌ها با اسم کوچک قبل از نام خانوادگی ارائه شده‌اند.
۲. برای نمونه ببینید:
- Kanishka Jayasuria, 'Authoritarian Statism and the New Right in Asia's Conservative Democracies', *Journal of Contemporary Asia* 48, no.604-584 : (2018) 4.
۳. با این حال، باید به خاطر داشته باشیم که این امر مانع از تشکیل (در سال ۱۹۵۴) و حفظ نیروهای دفاعی، ارتش دائمی بالفعل ژاپن، نشده است.
4. Kōji Nakakita, 'Jimintō no Ukeika: Sono Gei'in wo Bunsekisuru', in *Tettei Kenshō Nihon no Ukeika*, ed. Hotaka Tsukada (Tokyo: Chikuma Shobō), 91.
5. Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (Oxford: Clarendon Press, 332, (1996).
6. Goran Dahl, *Radical Conservatism and the Future of Politics* (London: Sage Publications, 3-2, (1999).
7. Hiroshi Kaihara, 'Contemporary Conservative Thought in Japan: Conservative Views on Morality, History, and Social Issues', *International Relations of the Asia-Pacific* 9, no.: (2009) 2 341.
۸. ذکر این نکته حائز اهمیت است که آن‌گونه که برخی از منتقدان ادعا کرده‌اند، این امر به دنبال احیای اقتدارگرایی نظامی نیست. این محافظه کاران رادیکال معاصر علی‌رغم اهداف ارتجاعی خود، از تعلیق آزادی‌های مدنی دفاع نمی‌کنند.
- Kaihara, (Contemporary Conservative Thought ۳۴۰.
9. Alec Dinnin, 'Disoriented Liberalism: Ortega y Gasset in the Ruins of Empire', *Political Theory* 47, no.5 (October 636 : (2019).
10. Edward Said, 'Travelling Theory', in *World Literature in Theory*, ed. David Damrosch (Chichester: Wiley Blackwell, (2014 115).
11. Sara Salem, 'Intersectionality and Its Discontents: Intersectionality as Travelling Theory', *European Journal of Women's Studies* 25, no.414 : (2018) 4.
- سعید بعدها استدلال خود را مجدداً تنظیم کرد و به این احتمال اشاره می‌کند که خواننده نظریه، عاملی بالقوه است که معنای آن را «عمدی، برنامه‌ریزی‌شده و سرسختانه» از فرمولاسیون اصلی‌اش تغییر می‌دهد.
- Edward Said, 'travelling Theory Reconsidered', in *Reflections on Exile: And Other Literary and Cultural Essays* (London: Granta, 438, (2001).
12. C.f. Kōichi Nakano, *Ukeikasuru Nihon Seiji* (Tokyo: Iwanami Shoten, 2015).
۱۳. استثنای قابل توجه عبارت‌اند از:
- Linus Hagström, 'The "Abnormal" State: Identity, Norm/Exception and Japan', *European Journal of International Relations* 21, no.45-122 : (2015) 1; Karoline Postel-Vinay, 'The Global Rightist Turn, Nationalism and Japan', *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus* 15, no.2017) 10); Shogo Suzuki, 'Japanese Revisionists and the "Korea Threat": Insights from Ontological Security', *Cambridge Review of International Affairs* 9, no.64-339 : (2009) 2.
14. Vibeke Schou Tjalve, ed., *Geopolitical Amnesia: The Rise of the Right and the Crisis of Liberal Memory* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 6, (2020).
15. Nergis Canefe and Tanil Bora, 'The Intellectual Roots of Anti-European Sentiments in Turkish Politics: The Case of Radical Turkish Nationalism', *Turkish Studies* 4, no.48-127 : (2003) 1; and Chenchen Zhang, 'Right-wing Populism with Chinese Characteristics? Identity, Otherness and Global Imaginaries in Debating World Politics Online', *European Journal of International Relations* 26, no.125-88 : (2020) 1.
16. Rita Abrahamsen, Jean-Francois Drolet, Alexandra Gheciu, Karin Narita, Srdjan Vucetic, and Michael C. Williams, 'Confronting the International Political Sociology of the New Right', *International Political Sociology* 14, no.95 : (2020) 1.
17. Felix Rosch and Atsuko Watanabe, 'Approaching the Unsynthesizable in International Politics: Giving Substance to Security Discourses Through Basso Ostinato?', *European Journal of In-*



- pan (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1996).
72. Andrew E. Barshay, 'Postwar Social and Political Thought, 190-1945', in *Modern Japanese Thought* ed. Bob T. Wakabayashi (Cambridge: University of Cambridge Press, 285, (1998).
۷۳. در این دوره معروف به *gyaku kōsu* (مسیر معکوس)، زمانی که مک کارتیسم در ایالات متحده حاکم شد، نیروهای اشغالگر و محافظه کاران ژاپنی به توافق رسیدند که مبتنی بر ضدکمونیسم و ضدرادیکالیسم بود. ببینید: John W. Dower, *Empire and Aftermath: Yoshida Shigeru and the Japanese Experience, 1954-1878* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 307, (1979).
۷۴. همان طور که رتو هافمن اخیراً نشان داده است، پیوند فرا جنگ ایدئولوژی ارتجاعی در چهره‌هایی مانند نوبوسوکه کیشی تجسم یافت که علی‌رغم عدم محبوبیت عمیقش در میان مردم، در سیاست پس از جنگ بسیار تأثیرگذار بود و از بسیاری جهات از جانب نسل جوان محافظه کار از جمله یاسوهیرو تاکاسونه تکرار شده است. Reto Hofmann, 'The Conservative Imaginary: Moral Re-Armament and the Internationalism of the Japanese Right, 1962-1945', *Japan Forum* 33, no.102-77: (2021) 1.
75. Keishi Saeki, *Kokka ni tsuite no Kōsaku* (Tokyo: Asuka Shinsha, 68, (2001).
۷۶. برعکس، این دهه شاهد رشد چشمگیری در مشارکت مدنی بود: زنان رسماً با قانون اساسی پس از جنگ، نقش سیاسی و مناصب سیاسی داشتند. بی‌اعتمادی مردم به حکومت منجر به اعتراضات متعددی علیه اتحاد امنیتی ژاپن و ایالات متحده و ساخت پایگاه‌های نظامی ایالات متحده و تجدید معاهده امنیتی در اواخر دهه ۱۹۵۰ شد. رجوع کنید به: Nick Kapur, *Japan at the Crossroads: Conflict and Compromise after Anpo* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018).
77. Yumiko Iida, *Rethinking Identity in Modern Japan: Nationalism as Aesthetics* (London: Routledge, 128, (2002).
78. Jun Etō, "'Gokko no Sekai ga Owatta Toki'", in *Gendai e no Hangyaku Toshite no Hoshu*, ed. Takeshi Nakajima (Tokyo: Iwanami Shoten, 1970] 2017).
79. Saeki, *Kokka*, 127.
80. Susumu Nishibe, 'Kunigara' no Shisō (Tokyo: Tokuma Shoten, 36, (1997; Susumu Nishibe, *Nihirizumu o Koete* (Tokyo: Nihon Bungeisha, 13, (1989).
81. Yukio Mishima, 'Bunka Bōeiron', *Chūō Kōron* 83, no. 1968) 7).
82. Roy Starrs, *Modernism and Japanese Culture* (London: Palgrave Macmillan, 237, (2011).
83. *Ibid.*, 3-242.
- این درون‌مایه در داستان‌های میشیما عمیقاً بررسی شده است، رجوع کنید به: Yukio Mishima, 'Patriotism', in *Death in Midsummer and Other Stories* (London: Penguin, 1988).
84. Nathaniel M. Smith, "'Fights on the Right" Social Citizenship, Ethnicity, and Postwar Cohorts of the Japanese Activist Right', *Social Science Japan Journal* 21, no. 241: (2018) 2.
85. Barshay, 'Postwar Social and Political Thought', 311.
86. Yonehara, *Nihon Seijishisō*, 293.
87. *Ibid.*, 294.
۸۸. معروف است، [کتاب] ژاپن شماهه یک (۱۹۷۹) از وگل سبک مدیریت «ژاپنی» را به‌عنوان الگویی بالقوه برای شرکت‌های آمریکایی ارائه کرد.
89. Iida, *Rethinking Identity*, 195.
90. Keishi Saeki, 'Amerikanizumu' no Shūen (Tokyo: Chūōkōron Shinsha, 31, (2014).
91. Iida, *Rethinking Identity*, 218.
۹۲. زمین لرزه هانشین در ژانویه ۱۹۹۵ بیش از ۶۰۰۰ نفر را کشت و بیش از ۳۰۰۰۰ نفر را بی‌خانمان کرد و حمله گاز سارین به سیستم متروی توکیو دو ماه بعد که به‌دست گروه مذهبی جدید آخراژمانی Aum Shinrikyō انجام شد منجر به کشته و زخمی شدن بیش از ۵۰۰۰ نفر شد. رجوع کنید به: Iida, *Rethinking Identity*, 8-237; 18-213.
۹۳. رجوع کنید به: Hagström, 'The "Abnormal" State', 133.
94. Toshiya Takahashi, 'Japanese Neo-Conservatism: Coping with China and North Korea', *Security Challenges* 6, no.25: (2010) 3.
۹۵. نسخه بسیار مرتبط دیگر این درون‌مایه، ترند تجدیدنظرطلبی تاریخی ارتجاعی
- 7-616.
54. Atsuko Watanabe, *Japanese Geopolitics and the Western Imagination* (New York: Springer, 31, (2019).
55. Hiroshi Watanabe, *Nihon Seiji Shisōshi: 19-17 Seiki* (Tokyo: University of Tokyo Press, 410, 405, (2010).
56. Susumu Nishibe, *Kokumin no Dōtoku* (Tokyo: Sankei Shimbun, 62, 2000).
57. Ken Yonehara, *Nihon Seijishisō* (Kyoto: Minerva Shobō, (2017) 56.
- فوکوزاوا اغلب به‌خاطر Bunmeiron no Gairyaku (طرح کلی نظریه تمدن) و به‌خاطر نگارش احتمالی سرمقاله ناشناس منتشر شده‌اش *Dastu-A Ron* (نظریه فرار از آسیا) مورد انتقاد قرار می‌گیرد. منتقدان معتقدند که این‌ها سلسله‌مراتبی از نژادها را برای توجیه امپریالیسم ژاپن پیشنهاد می‌کنند. مطالعات اخیر نشان داده‌اند که این متون، پس از جنگ، در شرایطی که اندیشه سیاسی پیش از جنگ در طرحی فکری برای بی‌اعتبار کردن ایدئولوژی‌های میلیتاریستی مورد واریسی دقیق قرار گرفت، به‌طور گسترده خوانده (و نقد) شدند. رجوع کنید به: Pekka Korhonen, 'Leaving Asia? The Meaning of Datsu-A and Japan's Modern History', *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus* 11, no.2013) 50).
58. Felix Rosch and Atsuko Watanabe, 'Introduction: Japan as Potential: Communicating Across Boundaries for a Global International Relations', in *Modern Japanese Political Thought and International Relations*, eds. Felix Rosch and Atsuko Watanabe (London: Rowman and Littlefield, 6, (2018).
59. Yonehara, *Nihon Seijishisō*, 184.
۶۰. به‌نقل از رویاما در: Yonehara, *Nihon Seijishisō*, 190; Cemil Aydin, 'Japan's Pan-Asianism and the Legitimacy of Imperial World Order, 1945-1931', *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus* 6, no.6: (2008) 3.
61. Aydin, 'Japan's Pan-Asianism', 4.
62. Keishi Saeki, *20 Seiki to wa Nani dattanoka: Seiyō no Botsuraku to Gurōbarizumu* (Tokyo: PHP Kenkyūjo, 4-333, (2015).
63. Harry Harootunian, *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life* (New York: Columbia University Press, 126, (2000).
64. Lewis E. Harrington, 'Miki Kiyoshi and the Shōwa Kenkyūkai: The Failure of World History', *positions: asia critique* 17, no.1 60: (2009).
65. Tetsuo Najita and Harry Harootunian, 'Japan's Revolt against the West', in *Modern Japanese Thought*, ed. Bob T. Wakabayashi (Cambridge: University of Cambridge Press, 16-215, (1998).
66. Najita and Harootunian, 'Japan's Revolt', 31-229.
- مطمئناً برخی با این قاب‌بندی مشکل داشتند. مناظره بین مواضع مختلف روشنفکری در سمپوزیوم بدنام غلبه بر مدرنیته در سال ۱۹۴۲ به‌وج خود رسید که مدرنیست‌ها، رمانتیک‌های ضد مدرن و همچنین مکتب کیوتو را گرد هم آورد. رجوع کنید به: Richard Calichman, *Overcoming Modernity: Cultural Identity in Wartime Japan* (New York: Columbia University Press, 2008).
67. Saeki, *20 Seiki*, 334.
- ایده‌های بنیادی این مکتب به‌عنوان یک سنت فلسفی متمایز توسط نیشیدا کیوتو و تانابه هاجیمه مطرح شد. نسل دوم از به‌اصطلاح چهار امپراتور مکتب کیوتو (*Kyoto gakuha shitennō*) - ماساکی کواساکی، ایواو کویاما و شیکتاکا سوزوکی، علاوه بر نیشیتانی - افکار نیشیدا و تانابه را بر گرفتند و آن‌ها را در سیاست بین‌الملل معاصر به کار بردند.
- (*Kyoto gakuha shitennō*) - Masaaki Kōaska, Iwao Kōyama, and Shigetaka Suzuki, in addition to Nishitani - who took Nishida and Tanabe's thoughts and applied them to contemporary international politics.
68. Najita and Harootunian, 'Japan's Revolt', 239.
69. Yonehara, *Nihon Seijishisō*, 212.
70. John. W. Dower, 'Peace and Democracy in Two Systems: External Policy and Internal Conflict', in *Postwar Japan as History* ed. Andrew Gordon (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 3, (1993).
۷۱. درباره بحث‌های سوپرکتیویته نگاه کنید به: J. Victor Koschmann, *Revolution and Subjectivity in Postwar Ja-*



The Journal of Japanese Studies 45, no.54: (2019) 1.

121. 'Rekishu/Kōmin, Ikuhōsha ga kyūhen chūgaku kyōkasho, zenkai saitaku no hansū ijyō gatashaban ni kirikae', Asahi Shim-bun, 11 October 2020.

موجود در:

<https://www.asahi.com/articles/DA3S14654658html>.

آخرین دسترسی ۱۷ نوامبر ۲۰۲۰.

122. Tsukurukai, 'Kyōkasho'.

۱۲۳. مانند سازمان دست راستی نیپن کایگی و Atarashii Kyoiku Kihonho wo Motomerukai که توسط ایدئولوگ های محافظه کار رادی کال مرتبط با تسوکوروکای تأسیس شد.

Hirokazu Ōuchi, 'Kyōiku Kihonhō "Kaitei" to Sono Ato', in Tettei Kenshō Nihon no Ukeika, ed. Hotaka Tsukada (Tokyo: Chikuma Shobō, 157; 154, (2017).

124. Shoko Yoneyama, 'The Era of Bullying: Japan under Neoliberalism', The Asia-Pacific Journal: Japan Focus 6, no.2008 (12).

۱۲۵. Ōuchi, (Kyōiku Kihonhō, ۱۶۰.

126. Ibid., 166.

127. Robert W. Cox, 'Social Forces, States and world Orders: Beyond International Relations Theory', Millennium: Journal of International Studies 10, no.128: (1981) 2.

128. Atsuko Watanabe, Japanese Geopolitics, 74.

a. Nihon wo, torimodosu

b. Nihon Hōsō Kyōkai (NHK)

c. basso ostinato

d. Desastre del 98

e. Revista

f. Hispanidad

g. Taishū e no Hangyaku

h. bunmei kaika

i. yūgō no jidai

j. Kyoto Gakuha

k. Minshuka

l. Taiyō no Kisetsu

m. Gokko

n. Bunka Boeiron

o. Uyoku

p. Kakugo

q. nichijō kankaku

r. bunkateki ikkansei

s. gohō

t. murinriteki

u. kōkyō

v. tamashii

w. shūkyōteki kankaku

x. MEXT

y. ken'i

z. Tsukurukai

aa. Ikuhōsha

bb. Jiyūsha

cc. Kyōkasho Kaizen no Kai

dd. kyōiku no hōshin

ee. gakumon no jiyū

ff. jihatuteki na seishin

gg. jinkaku no kansei

hh. bunka no sōzō to hatten ni kōken suru

ii. kyōiku no mokuhyō

jj. dōtokushin

kk. yutaka na jōsō

ll. waga kuni to kyōdo wo aisuru

mm. tokubetsu kyōka

nn. gendai shakai

oo. kōkyō

بوده است که در این برهه ظهور کرد، اما با تمرکز ویژه بر تاریخنگاری جنگ جهانی دوم، که پیوندهای فکری و سازمانی نزدیکی داشته است. برای تعامل انتقادی درباره این موضوع، رجوع کنید به:

Hitomi Koyama, On the Persistence of the Japanese 'History Problem': Historicism and the International Politics of History (London: Routledge, 2018).

96. Yasusuke Murakami, 'The Age of New Middle Mass Politics: The Case of Japan', The Journal of Japanese Studies 8, no.1 72-29: (1982).

97. Tomonori Kinoshita, 'Keizaigaku ni Okeru Orutega', Kanazawa Gakuin Daigaku Ronsū Shakaikagaku hen 11, no.: (2015) 2 93.

98. Susumu Nishibe, 'Japan as a Highly Developed Mass Society: An Appraisal', Journal of Japanese Studies 8, no.78: (1982) 1.

99. Saeki, 20 Seiki, 168.

100. Nishibe, Kokumin, 299.

101. Nishibe, Bunmei no Teki, 194.

102. Saeki, 20 Seiki, 193.

103. Keishi Saeki, Rinri to shite no Nashonarizumu: Gurōbarizumu no Kyomu wo Koete (Tokyo: NTT Publishing, 6-194, (2005).

104. Nishibe, Kokumin, 441.

105. Saeki, Rinri, 9-198.

۱۰۶. نکته ای در مورد ترجمه: کلمه murinriteki ادغام (تهی) و rinriteki (اخلاقی) است و ترجمه مستقیم «تهی از اخلاق» خواهد بود. همان طور که ترجمه «غیر اخلاقی» hirinriteki است، در اینجا من murinriteki را به معنای بی اخلاقی استفاده می کنم است، که خارج از قلمرو اخلاق است.

107. Saeki, 'Amerikanizumu', 375.

108. Ibid., 3-362.

109. Saeki, Rinri, 261.

110. Saeki, Kokka, 37-36.

111. Nishibe, Kokumin, 344.

112. Nishibe, Daisakkaku, 18.

113. Jean-Francois Drolet and Michael C. Williams, 'America First: Paleoconservatism and the Ideological Battle for the American Right', Journal of Political Ideologies 25, no.31: (2020) 1.

۱۱۴. رجوع کنید به:

Togo, 'The Assertive Conservative Right'.

115. Christian G. Winkler, 'Consistent Conservatism in Changing Times: An Analysis of Japanese Conservative Intellectuals' Thought', Social Science Japan Journal 15, no.101-100: (2012) 1.

۱۱۶. این تهاجم محافظه کارانه از تکرارهای قبلی جدا شد زیرا نه تنها از بالا به پایین از طریق فرآیندهای آموزشی حکومتی - مانند فیلتر کتاب های درسی - انجام شد، بلکه توسط سازمان های جامعه مدنی نیز توسعه یافت. در سال ۱۹۹۷، رهبران افکار محافظه کار مختلف سازمان Atarashii Rekishu Kyōkasho wo Tsukurukai (سازمان ایجاد کتاب های درسی جدید، همچنین معروف به تسوکوروکای) را با هدف صریح ایجاد کتاب های درسی که احساسات ملی گرایانه را به دانش آموزان ژاپنی آموزش دهد، تشکیل دادند. در حالی که کشمکش بر سر سیاست آموزش و پرورش چیز جدیدی نبود، دسترسی گسترده این سازمان به جامعه مدنی و محافل سیاسی، نقطه عطفی را در فشار برای آموزش ناسیونالیستی مرتجع ترویج شده توسط محافظه کاران نشان داده است. برای جزئیات، رجوع کنید به:

Caroline Rose, 'The Battle for Hearts and Minds: Patriotic Education in Japan in the 1990s and Beyond', in Nationalisms in Japan, ed. Naoko Shimazu (London: Routledge, 2006).

117. Kaihara, 'Contemporary Conservative Thought', 8-347.

118. 'Kore ga "Tsukurukai" no Kyōkasho desu!', Tsukurukai.

موجود در:

<http://www.tsukurukai.com/kokai/index.html>.

آخرین دسترسی ۱ نوامبر ۲۰۲۰.

۱۱۹. اولین کتاب های درسی تسوکوروکای که در سال ۲۰۰۱ تصویب شدند، توسط فوسوشا، بخشی از گروه ارتباطات فوجیسانکی، که صاحب روزنامه راستگرایی سانکی نیز می باشد، منتشر شدند. در سال ۲۰۰۷ فوسوشا کتاب های درسی تسوکوروکای را کنار گذاشت و از آن زمان این گروه با جیوشا به نشر کتب پرداختند. 120. Linus Hagstrom and Erik Isaksson, 'Pacifist Identity, Civics Textbooks, and the Opposition to Japan's Security Legislation',

- مقاله منتشر شده در نشریه هزاره پژوهش های بین المللی (۲۰۲۱)





از نظریه تا عمل سیاسی

پاول ادوارد کاتفرید
مترجم: سالومه خوشنوا

جدید» را که از سوگیری در مقابل استبداد شوروی امتناع دارد، از «علوم سیاسی قدیم» که این عدم سوگیری را افضل می‌شمارد، آشکارا متمایز می‌کند. علوم سیاسی قدیم «مصلحت جمعی» و «آنچه برای جامعه خوب لازم است» را تصدیق می‌کرد، اما با علوم سیاسی جدیدی جایگزین گردید؛ زیرا مقهور آفات اخلاقی مشخصی، خاصه تمایز فکت-ارزش شد. «انکار مصلحت جمعی، امروزه خود را به مثابه پیامد مستقیم تمایز میان فکت‌ها و ارزش‌ها بیان می‌کند که بنا بر آن تنها قضاوت‌های فکتی و نه قضاوت‌های ارزشی می‌توانند درست و عینی باشند.»^۲ این نسبی‌گرایی که به سرعت در حال بسط و اشاعه بود، حتی حداقل «خرد جمعی» ای را از میان برداشت که در مدرنیست‌هایی مانند هابز وجود داشت و آن‌ها را مجاز می‌ساخت تا منافع مشترک را فراتر از منافع فردی مجزا فهم کنند. در علوم سیاسی جدید، حتی این معیار محدود و مادی مصلحت نیز نتوانست فائق آید. در آن هنگام حداکثر چیزی که دانشمندان علوم سیاسی می‌توانستند به فردی توصیه نمایند این بود که اثبات کنند چگونه مقذور است «ترجیحات» او با ملاحظه فکت‌های عینی مشخصی برآورده شود.

«اجتناب» از قضاوت اخلاقی، علوم سیاسی جدید را به سردرگمی اخلاقی سوق داد. چنین امری «علم» را بر مبنای این باور که «تمامی خواسته‌ها از شأن یکسانی برخوردارند»، متساویاً به مجاز شمردن جمیع هوس‌ها و امیال منتهی ساخت. علوم سیاسی

پنگل با ارجاعی گویا به تعلق خاطری عمیق و توأم با احترام نسبت به لینکلن و چرچیل، بی‌زاری اشتراوس را از «آن موزخان تساوی‌گرای نابخردی» بیان می‌دارد «که در عوض آشکار ساختن بیشتر عظمت دولت مردان، به خوارداشت آن می‌پردازند»

قبال بحران لیبرال دموکراسی بخشی از همان بحران است. جای شگفتی نیست که علوم سیاسی جدید، چیزی برای گفتن در برابر کسانی ندارد که بی‌درنگ «تسلیم شدن» را، یا به عبارتی، «وانهادن لیبرال دموکراسی» را به جنگ ارجح می‌شمارند.^۱ اشتراوس در مؤخره خود، «علوم سیاسی



قطعه‌ای مشروح و اینک مشهور در باب کسانی به اتمام می‌رساند که او در حال نکوهیدن آن‌هاست: «تنها یک ابله بزرگ، علوم سیاسی جدید را اهریمنی می‌خواند: این علم هیچ مشخصه خاصی برای فرشتگان هبوط کرده ندارد. حتی وام‌گرفته از آرای ماکیاولی نیست، زیرا آموزه ماکیاولی موزون، ظریف و متلون است. نرونی هم نیست. با این وصف، می‌توان درباره آن بیان داشت در اثناپی که روم می‌سوزد، و یولن می‌نوازد و با دو واقعیت تبرئه می‌گردد: آگاه نیست که یولن می‌نوازد و نمی‌داند که روم می‌سوزد.»^۲

می‌توان به سهولت در مؤخره اشتراوس که بی‌شک واکنش‌های شدید هم‌دانشگاهیان را برانگیخت، سایه‌هایی از کارل اشمیت و به ویژه مفهوم امر سیاسی اشمیت را یافت. اشتراوس نیز به مانند اشمیت بر وضعیت بحرانی‌ای تأکید می‌کند که «امر سیاسی» را به منزله تقابل دوست-دشمن برمی‌شمارد. او نیز مانند اشمیت، «امر فوق‌العاده» را از امور عملاً فرعی، از قبیل جمع‌آوری داده‌ها به منظور بررسی «فاقد ارزش» انتخابات آمریکا یا

اشتراوس و اشتراوسی‌ها در به سرانجام رساندن نقطه مقابل آن چیزی توفیق یافته‌اند که موزخ آلمانی ارنست نولته و پیش از او مارکسیست‌ها، معتقد بودند فاشیست‌ها در اروپای بین دو جنگ رقم زده‌اند: «تقلید ضد انقلابی از چپ»

گردآوری اطلاعات آماری در باب میزان مشارکت در انتخابات متمایز می‌کند. مانند اشمیت، اشتراوس آنچه را که «سیاسی» است با آنچه از منظر اخلاقی جدی است، یکسان می‌پندارد، از آن جمله است کشمکش میان جوامع خود-همان‌پندار که در آن، طرف بازنده بهای گزافی برای ناکامی خود خواهد پرداخت. چه تمامی بازندگان از زندگی خود ساقط شوند یا خیر، ناگزیر خواهند بود شیوه زندگی خود را وا نهند، محققاً این همان چیزی است که آن‌ها را به مثابه پولیس مشخص می‌کند. آن‌هایی که از توجه به آنچه در حال وقوع است امتناع می‌ورزند، ابلهان اخلاقی یا به درجاتی بدترند.

شیوه دوم برای تفسیر مختصری از دعوی اشتراوس، دفاع از آزادی جامعه‌ای آزاد است در مقابل جامعه‌ای که از آزادی برخوردار نیست و مقاصد خصمانه دارد. اشتراوس روشنفکران هموند خود را از بی‌طرف ماندن در منازعه‌ای برحذر می‌دارد که در آن فلسفه وجودی آن‌ها در معرض مخاطره است. در ایامی که شأن زندگی عالمانه مورد شبهه قرار گرفته بود آن‌ها چگونه می‌تواستند خود را با اشتغال به اموری ناچیز سرگرم کنند؟ چنانچه طرف دیگر به پیروزی دست یابد، نه دانش‌پژوهان مستقل «بی‌طرف» وجود خواهند داشت و نه روندهای پارلمانی که پژوهش‌های علمی سیاسی حول آن تشکل یابد. همگی برده یک دولت خواهند بود که آزادی را خوار می‌شمارد. با این حال، دانشمندان علوم سیاسی جدید در عوض مهیّا ساختن دانشجویان خود به منظور مواجهه با خطری از این قبیل، به توجیه افراط و تفریط اخلاقی دست می‌زدند. آن‌ها نسل جوان‌تر را نسبت به آنچه بایسته است که به راستی برای آن‌ها ارزشمند باشد، یعنی پاسداشت نهادهای آزاد، از عقل و بینش تهی

با همراهی این «تساوی‌گرایی سهل‌انگارانه»، «تحلیل فاقد ارزش»ی را دخیل نموده که نافی مفروضات کارکرد خود است. زیرا «دموکراسی پیش‌فرض تلویحی داده‌ها است» و بدون بستری دموکراتیک، علوم سیاسی قادر به بالیدن نیست. «قوانین رفتار انسانی» ای که علوم سیاسی مورد ملاحظه قرار می‌دهد تنها در مواردی موضوعیت می‌یابد که انتخابات، احزاب سیاسی و سایر مشخصه‌های دموکراسی قابل تحقق باشد.^۲

مع‌الاسف، با نظر به گفته اشتراوس، علوم سیاسی جدید «با آموزش برابریِ جمیع ارزش‌ها» موجودیت خود را متزلزل می‌سازد. در عوض «آموزش وجود اموری ذاتاً والا و سایر امور ذاتاً پست»، مدعی است جمیع ارزش‌ها و خواسته‌ها از ارزش یکسانی برخوردارند و دانشمندان علوم اجتماعی باید منحصراً متوجه پدیده‌های درخور ملاحظه باشند. اشتراوس ملاحظات انتقادی خود را با





می‌ساختند.

فارغ از سایر تفاسیر، مباحثه‌ای در اینجا وجود دارد که از نگاه اشتراوس، ممکن است بیش از هر چیز سوبیه انتقادی داشته باشد. او در شیوه دفاع از «لیبرال دموکراسی» به‌مثابه متعالی‌ترین ارزش آمریکایی می‌نگارد، ارزشی که بایسته است

تا دهه ۱۹۷۰، متفکران و فعالان محافظه‌کار به تمایز بین «جمهوری خواهی مشروطه» و «لیبرال دموکراسی» پایبند بودند. محافظه‌کارانی که خود را با تمایزی چون راسل کرک، فرانک مایر، ویلیام اف. باکلی و موری ان. روتبارد متصف می‌ساختند مصر بودند ایالات متحده به مثابه یک جمهوری غیربرابری خواه تأسیس شده که قدرت مشروطی را به اتحادیه فدرال تخصیص می‌داد

افتاده است.

حملات اشتراوس به دانشمندان علوم سیاسی به‌عنوان «تحلیل فاقد ارزش» آن‌ها و نسبی‌گرایی اخلاقی مطلق و لاقیدی‌شان نسبت به لیبرال دموکراسی، وابسته به مغالطه‌ای است که اشتراوس و شاگردانش هرگز نتوانستند

به‌تمامی از آن دست بکشند. برخلاف آنچه اشتراوس بیان می‌کند، میان تصدیق در تمایز فکت-ارزش و توصیه برابری در تمام مواضع اخلاقی، هیچ‌گونه ارتباط بایسته‌ای وجود ندارد. تمایز میان فکت‌ها و ارزش‌ها کاملاً محقق است هرچند به اصول امر اخلاقی مطلق اعتقاد چندانی نداشته باشیم. به همان اندازه ممکن است شخصی که تفکیک ناپذیری ارزش‌ها و فکت‌ها را تصدیق می‌کند یک نسبی‌گرای امر اخلاقی باشد. چرا تصدیق رویکرد روش‌شناختی معین به‌منظور استفسار در باب پدیده‌های سیاسی دالی است بر نفی مطلق‌های اخلاقی؟ چنین تصریحی بر استنتاج‌های بی‌اساس که ناشی از تلاش برای منازعه است خطایی مجزا محسوب نمی‌گردد. بلکه نقیصه‌ای است بنیادین در فهم علوم اجتماعی که اشتراوسی‌ها به‌دفعات مرتکبش می‌شوند.

توماس ال. پنگل^۲ در مقدمه‌ای بر مجموعه مقالات اشتراوس، با عنوان تولد دوباره عقل‌گرایی سیاسی^۳، دیدگاه لیبرال دموکراسی را به‌مثابه «شکل حیاتی جمهوری خواهی» مستحکم می‌سازد. اشتراوس برخلاف

تابع سایر ارزش‌ها باشد. «تفاوت کیفی» میان لیبرال دموکراسی و دشمنان آن در کانون مرافعه اشتراوس علیه علم جدید سیاست قرار دارد که بنا به ادعا باور دارد «هیچ‌گونه قضاوت ارزشی، از جمله آن‌ها که از لیبرال دموکراسی حمایت می‌کنند، منطقی نیست.» هرچند اشتراوس موجد «استدلال خدشه‌ناپذیری» نیست که طرف مقابل از تدوین آن عاجز می‌ماند، اما درصد است با اشاره به اینکه حتی «جامعه عقلانی» یا «رژیم غیرایدئولوژیک» تولیداً گویای «اولویت لیبرال دموکراسی» است، استدلالش را به موضع خود نزدیک سازد.^۴ این رژیم پیش‌زمینه نقشی است که علوم سیاسی به ایفای آن می‌پردازد؛ هرچند آن‌هایی که متکی به این رژیم هستند به‌قدر کفایت صادق نبوده‌اند تا اتکای خود را به این رژیم تشخیص دهند. آن‌ها مصرّاً از تمایز نادرست میان فکت‌ها و ارزش‌ها سخن می‌گویند و به‌ویر مراجعه می‌کنند و همین امر منتفعان دانشگاهی را مجاز می‌سازد تا از تعهد خود نسبت به جانبداری از لیبرال دموکراسی آن‌هنگامی طفره برونند که لیبرال دموکراسی به مخاطره



می‌نگریستند. پنگل با ارجاعی گویا به تعلق خاطری عمیق و توأم با احترام نسبت به لینکلن و چرچیل، بیزاری اشتراوس را از «آن مورخان تساوی‌گرای نابخردی» بیان می‌دارد «که در عوض آشکار ساختن بیشتر عظمت دولت‌مردان، به خوارداشت آن می‌پردازند».^۸

پنگل آن هنگام که از عملکرد «اسلوب‌های علمی و آموزشی» شکواییه سر می‌دهد که «احترام از پیش متزلزل را در مباحثه سیاسی زایل ساخته» است، به میراث اشتراوس متوسل می‌شود. پنگل در ادامه از این واقعیت ابراز تأسف می‌کند که در حال حاضر هرگونه انحراف از تساوی‌گرایی قضاوت‌گریز، «نخبه‌گرایانه یا ضددموکراتیک» قلمداد می‌شود. در کمال شگفتی، او این تأسف را با دغدغه‌ای همراه می‌سازد که پیش‌تر از سوی توکوویل ابراز شده بود مبنی بر اینکه دموکراسی مدرن به «استبداد نرم اکثریت» و «ناتوانی فرد مقهور و مرعوب برای مقابله با اقتدار اخلاقی «افکار عمومی» توده‌ها» منتهی می‌شود.

شاید این پرسش پیش آید که چگونه لیبرال‌دموکراسی در همان زمان متحقق گشته است؟ از نظر پنگل، دموکراسی در همان زمان موجب نسبی‌گرایی غیرمشروط و پذیرش گسترده از جانب «افکار عمومی» یک‌دست شده است. وقتی پنگل از «اخلاق‌گرایی هم‌سطح‌کننده‌ای» می‌گوید که «جامه نسبی‌گرایی بر تن می‌کند» و از «اخلاق‌گرایی دموکراتیک معاصر» سخن به میان می‌آورد که «بیش از حد بر فضایل

«منتقدان فیلهلنی لیبرال‌دموکراسی» از قبیل هانا آرنت و نیز برخلاف ماکیاوولی، روسو و نیچه، «هیچ اشتیاق نوستالژیکی نسبت به پولیس و زندگی فعال آن» احساس نمی‌کرد. او از زندگی در رژیم لیبرال‌دموکرات احساس مسرت داشت، هرچند «شاید بیش از هر کس دیگری به‌وضوح ناهماهنگی را در سنت آمریکایی میان آرمانی کهن‌تر، اصیل‌تر اما به‌لحاظ کلاسیک و از حیث مدنی کم‌نفوذتر؛ همراه با نظم نوینی مشاهده کرد که در منتها درجه چیرگی، رواداری و اتکای بر فردیت قرار داشت».^۹ به هر روی، اشتراوس نیز به لزوم امتزاج در «تساهل و احترام به آزادی فردی که از جمله مشخصه‌های بارز لیبرالیسم است» با سایر سنن کهن‌تر پی برد. در بدایت امر، او «گرایش تساهل دموکراتیک را به انحطاط، با این باور سهل‌انگارانه تمیز داد که تمامی نگرش‌ها هم‌شان و متساوی‌اند و متعاقباً بر این باور بی‌پروا نیز صخه گذاشت هر فردی برای رجحان یک بینش اخلاقی متمایز، شیوه زندگی یا گونه انسانی دلیلی اقامه می‌کند که به‌نحوی از انجا نخبه‌گرا یا ضد دموکراسی - و نتیجتاً غیراخلاقی» است.^۷

پنگل به شیوه‌ای اشاره می‌کند که اشتراوس کوشید از طریق آن به مقابله با افراط در دموکراسی بپردازد. او از احیای «آرمان یونانی-رومی متعلق به شهروندانی کنشگر و مفتخری» جانبداری می‌کرد که «با احساسی مملو از احترام آگاهانه نسبت به دولت‌مرد زبده»

۱۹۷۰، متفکران و فعالان محافظه‌کار به تمایز بین «جمهوری خواهی مشروطه» و «لیبرال دموکراسی» پایبند بودند. محافظه‌کارانی که خود را با تمایزی چون راسل کرک^۵، فرانک مایر^۶، ویلیام اف. باکلی^۷ و موری ان. روتبارد^۸ متصف می‌ساختند مصر بودند ایالات متحده به مثابه یک جمهوری غیربرابری خواه تأسیس شده که قدرت مشروطی را به اتحادیه فدرال تخصیص می‌داد. با گذر زمان، این رژیم به دولت مدیریتی بسیار متمرکزی تغییر حالت داده بود که با نظام پیچیده حاکمیت منقسم خود، جایگزین طرح اولیه قانون اساسی شد.^۹

از نقطه نظر این جمهوری خواهی متقدم‌تر، لینکلن، اف‌دی آر و سایر قهرمانان اشتراوسی، تمرکزگرایان و هم‌سطح‌کنندگان هراس‌آوری بودند که بی‌شک نمونه‌های عالی دولت‌مردی برجسته نیستند. در سی سال گذشته، مفهوم اشتراوسی لیبرال دموکراسی، همراه با توالی جنگجو-رهبران جهان-تاریخی خود، به تجدید چهارچوب تشکیلات راست نائل آمده است. نویسندگان «محافظه‌کار» شناخته‌شده‌ای مانند آلن بلوم^{۱۰}، هری جافا^{۱۱}، چارلز کسلر^{۱۲}، ویکتور دیویس هانسون^{۱۳} و رابرت کی‌گن^{۱۴}، دولت‌مردی لیبرال دموکرات و آثار «ترویج‌دهنده دموکراسی» اشتراوسی‌ها را ستایش کرده‌اند و کسانی که به آرای آن‌ها گرویده‌اند، در فهرست «کلاسیک‌های محافظه‌کار» نشنال ریویو^{۱۵} قرار گرفته‌اند.^{۱۶}

اشتراوسی‌ها در روندی دخیل بودند که جنبش محافظه‌کار، خود را با آن در طول جنگ سرد در جایگاه مدافع «ارزش‌های دموکراتیک» - و نه در جایگاه آنچه این جنبش را پیش از تظورش در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ حامی آن قلمداد می‌نمود - بازنگری کرد. در دهه ۱۹۵۰، «محافظه‌کاران» هواخواه تمدن مسیحی بودند که گرفتار پیکاری مهلک با کمونیسم بی‌خدا شدند، یا اینکه خود را در حال نبرد با سوسیالیسم، با تمامی اشکال

دسیسه‌آمیزی که داشت، به‌مثابه سردمداران بازار آزاد تلقی می‌کردند. شاکله‌بندی مجدد پیروان اشتراوس از جهان‌بینی محافظه‌کارانه به‌طور جدی از اواخر دهه ۱۹۶۰ آغاز شد، یعنی هنگامی که اشتراوسی‌ها برای نشریات جنبش محافظه‌کارانه به تدریج دست به قلم بردند. این مؤلفان بر جنگ علیه رادیکالیسم دانشجویی تأکید داشتند، همان پدیده‌ای که بلوم، والتر برنز^{۱۵}، ورنر دانهاوزر^{۱۶} و دیگر اشتراوسی‌ها در کرنل^{۱۷}، به هنگامی تجربه کرده بودند که این دانشگاه به‌دست دانشجویان چپ‌نو در سال ۱۹۶۸ متصرف شد.

با این وجود، ائتلاف‌های سابق وجود داشت. نشنال ریویو، مدرن ایج^{۱۸}، اینترکلیج^{۱۹} همگی درهای خود را پیش از رویداد هجوم اواخر دهه ۱۹۶۰، به روی اشتراوس و شاگردش هری جافا، گشودند. تا قبل از دهه ۱۹۷۰، این نیروی حرکت‌آنی، تدریجاً تغییری برگشت‌ناپذیر را در



نسبتاً آسان‌گیر یا سست جامعه‌پذیری، تأکید می‌ورزد»، درصدد است تا متضمن هر دو مبنا باشد.^۹

ظاهراً پاسخ به این دموکراسی منحنی، لیبرال دموکراسی زورمندتر و ستیهنده‌تری است که با گفتمان نیرومند توأم شده باشد. شاید نزدیک‌ترین دانشگاهیان اشتراوسی قادر باشند به‌واسطه نطق

و خطابه در باب دولت‌مردی دموکراتیک بدان نحوی که قهرمانان آنان را بازمی‌نمایند و به‌طریق تشجیع مناظراتی پرشدت و حدت، به چنین خواسته‌ای نائل آیند. متأسفانه اشتراوسی‌ها، چنان‌که فصول پیشین نشان می‌دهد، هرگز رغبتی به مشارکت در بحث و مناظره پر قدرت با مخالفان بروز ندادند. آن‌ها تصرف و دگرگونی دیپارتمان‌های علوم سیاسی را ترجیح داده‌اند و با مسرت از مباحثه با سرسخت‌ترین منتقدان خود، خاصه آن‌هایی که گرایش‌های راستی دارند، چشم‌پوشی کرده‌اند. البته چنین ملاحظاتی به‌منزله خفیف شمردن آنان نیست، این ملاحظات پرسش‌هایی را پیرامون چگونگی برداشت اشتراوسی‌ها از «مباحثه» در باب لیبرال دموکراسی پیش می‌کشد که آن‌ها درصدد احیای آن هستند. از جمله نشانه‌های تجدیدقوای آن‌ها در قبال رژیم لیبرال دموکرات، بخشیدن راهبرد جدید به جنبش محافظه‌کار آمریکا بوده است. تا دهه

اشتراوسی‌ها با اتخاذ اسلوب خاصی از راستگرایی بی‌آنکه به بیان جهان‌بینی جناح راست بپردازند، شاهکاری به همان اندازه بدیع به ثمر رساندند. آن‌ها شاکله تلفیقی خود را از رتوریک سیاسی بسط و تعمیم داده‌اند و لیبرترین‌ها و بسیاری از چپ‌ها را مبهوت ساختند



آن‌ها تنها اختلافات اندکی را در مواضع سیاسی و اخلاقی مشترک بروز می‌دهند. رویکردی آشکار در هواخواهی از جنگ‌هایی که به‌منزلهٔ پیکارهای دموکراتیک شناخته می‌شد، در همدلی با دولت رفاه «میان‌رو» و جنبش حقوق مدنی وجود داشت؛ تا حدی که همذات‌پنداری با اعطای سهمیهٔ اقلیت‌ها و نگرش منفی نسبت به اسرائیل از اصول مشترک هر دو رویکرد محسوب می‌شود.^{۳۳} نشنال ریویو به‌طور هم‌زمان و بدون هیچ‌گونه حس تناقضی، شاهکار بلوم با نام زوال اندیشهٔ آمریکایی^{۳۴} و بحران در خانهٔ دوپاره^{۳۵} اثر جافا را می‌ستاید که مطالعه‌ای درخشان در باب لینکلن و تأسیس مجدد آمریکا به‌دست او با عنوان ملتی متعهد در برابر طرح برابری جهانی است. هر آنچه هواداران این نویسندگان را از هم مجزا می‌کند، به‌هیچ‌وجه بر جایگاه نمادین هیچ‌یک از آنان در جنبش محافظه‌کار تأثیری نمی‌گذارد.^{۳۴}

یک تذکار اثرگذار در خصوص همین مسئله، مقالهٔ منتقدانهٔ بلندبالایی

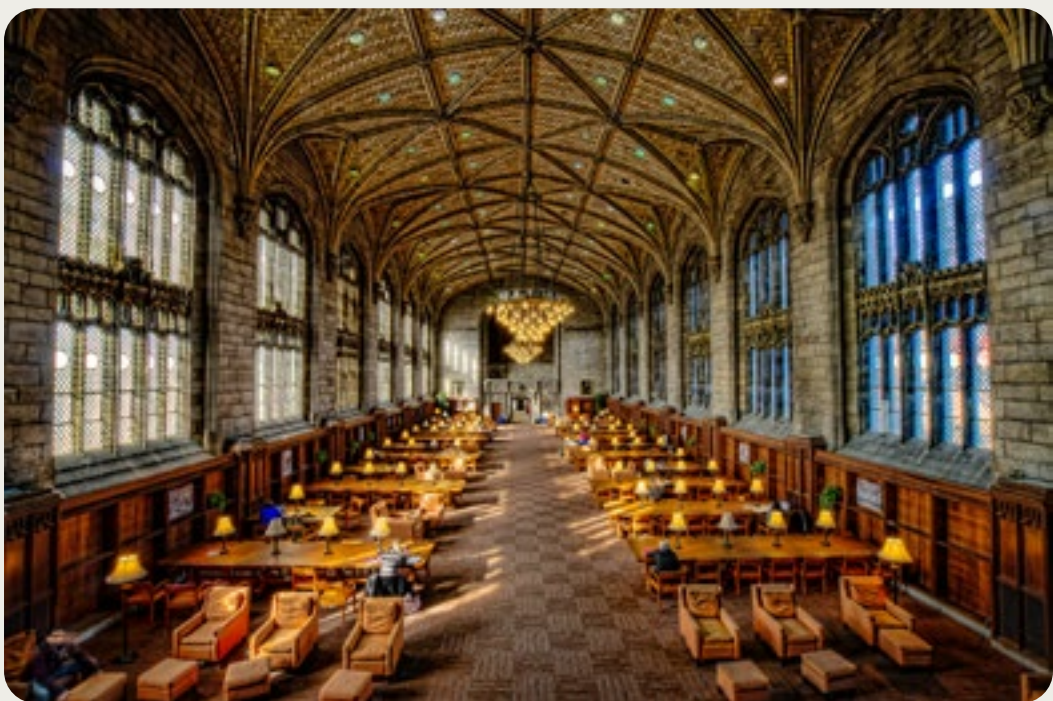
است که در بخش «نقدنامهٔ آثار کلر مونت»^{۳۶} به‌قلم کلیفورد اروین^{۳۷}، یکی از دانشجویان برجستهٔ آن بلوم و استاد علوم سیاسی در دانشگاه تورنتو، نگاشته شده است. این مقاله که انتقاد تند و تیزی است بر تک‌نگاری آن نورتون^{۳۸}، از جانب یک «اشتراوسی کرانهٔ شرقی»^{۳۹} صورت پذیرفته اما در نشریهٔ شاخص جافایی منتشر شده است. آنچه این مقاله را کانون توجهی خاص قرار می‌دهد شکوه‌های چندان قابل‌انتظار دربارهٔ نورتون نیست که به نقض اعتماد افرادی می‌پرداخت که از ایشان آموخته بود و با آن‌ها مرادده اروین، آموزگار او و سایر مشاهیر اشتراوسی خاطر نشان می‌کند. اروین

در واکنش به اتهام نورتون مبنی بر اینکه زوال اندیشهٔ آمریکایی، دلالتی است بر «موضع محافظه‌کارانه در منازعات فرهنگی نوظهور»، این بیانات افشاگرانه را مطرح می‌سازد:

«اما بلوم هرگز محافظه‌کار نبود و او آن کتاب را به‌منزلهٔ خطابه‌ای لیبرالی به لیبرال‌ها نگاشت. مقالات انتقادی آغازین در نشریات لیبرال، سوبیه‌ای جانبدارانه داشت و محافظه‌کاران تنها هنگامی به حمایت از کتاب روی آوردند که لیبرال‌ها به‌واسطهٔ ضدیت با آن، به معرفی کتاب می‌پرداختند. بلوم دموکراتی مادام‌العمر بود که برنامه‌های حکومت^{۴۰} روزولت را به‌منزلهٔ نقطهٔ اوج سیاست لیبرال آمریکایی ارج می‌گذارد. (مقوله‌ای که او در آن با اشتراوس اشتراک داشت رأی هر دو به ادلای استیونسون^{۴۱} بود.) بلوم اندکی پیش از مرگش در پاییز ۱۹۹۲، من را به

ارتباط با تازه‌واردان اعمال کرده بود. ویلیام اف. باکلی، بنیان‌گذار نشنال ریویو، در سال ۱۹۷۱ فاش کرد که جهان‌بینی قدیمی او با دفاع جافا از برابری به‌عنوان «ارزشی محافظه‌کارانه» متزلزل شده است. در میان سایر نتایج عملی، این امر منجر به دیدگاه بسیار مساعد باکلی نسبت به جنبش حقوق مدنی و سرانجام ستایش لینکلن و مارتین لوتر کینگ جونیور از سوی او شد.^{۳۳} خطاست چنین روند تغییری را عمدتاً برگرفته از تازه‌واردان فرض گرفت. این جنبش ذاتاً تسلیم نیروی آرای می‌شد که مقاومت‌ناپذیر به نظر می‌رسیدند.

این توالی وقایع به‌هیچ‌وجه با رقابت بین دو مکتب رقیب اشتراوسی‌ها مختل نشد: یکی حول جافا و مریدانش در کلر مونت^{۴۲} سازمان‌دهی شد و سپس (با تعین مذهب کاتولیک خود) در دانشگاه دالاس^{۴۱} و نهایتاً در کالج هیلزديل^{۴۳} بسط پیدا کرد؛ گروه دیگری نیز وجود داشت که مدعی بودند در دانشگاه شیکاگو تشکل یافته‌اند و از بلوم، منس‌فیلد^{۴۴} و پنگل



خط می‌گیرند. این انشعاب ممکن است در قیاس با مجادلهٔ کلیسای متقدم بر سر ماهیت تثلیث، به نسبت کمتری در زیست سیاسی و فرهنگی آمریکا موضوعیت داشته باشد. نظر به اینکه اولیای مسیحی بر سر مسائل جدی الهیات به محاجه می‌پرداختند، فهم هرگونه مفهوم جامعی در مباحث آنان که منقسم‌کنندهٔ دو مکتب نظری اشتراوسی است، امر آسانی محسوب نمی‌شود.

خواه جافایی‌ها مدعی باشند «برابری دموکراتیک»ی را یافته‌اند که پیش‌تر در مکتوبات حدواسط سیاست ارسطو یا در دین‌خوبی یهودی-مسیحی ترسیم شده است و خواه اشتراوسی‌های شیکاگو بر خاستگاه سکولاریستی لاکی در باب لیبرال‌دموکراسی تأکید کرده باشند یا خیر، این دو مکتب تفاوت‌های ایدئولوژیک چندانی را مشهود نمی‌سازند.



بخشید».^{۱۹}

هرچند لزومی به تلخیص استدلال‌های مخالفی نیست که پیش‌تر مطرح شدند، بجاست دقت نظر به خرج داد که تمامی شکوه‌های تامپسون و بروک موجبات نارضایتی اشتراوسی‌ها را فراهم نیورد. یک ارزیابی نه‌تماماً که کمابیش جانبدارانه از کتاب نومحافظه‌کاری آن‌ها: مرثیه‌ای بر یک اندیشه^{۲۷} به قلم مایکل زاکرت^{۲۸} است، اوبه تازگی در کتابی که با همراهی همسرش به قلم آورده بود مستدل داشت نومحافظه‌کاری و اشتراوسیسم دو جنبش به‌غایت متفاوت‌اند. با این وجود، زاکرت بر اثر تامپسون-بروک تقریظی نوشت که در آن در باب «منزلت احترام و مراقبت فکری» تامپسون در جایگاه مفسر «متون مربوطه» به توضیح پرداخت. با نهایت احترام به زاکرت، تامپسون و بروک در وا‌کاوی شواهد دقت نظر خاصی آشکار نمی‌کنند. آن‌ها شماری از همان شکوه‌هایی را علیه اشتراوس بازگویی کنند که شدیدا درووری^{۳۶} مطرح ساخته است، بی

حمایت از بیل کلینتون ترغیب می‌کرد. او مصر بود تنها حزب دمکرات است که مستمراً با چالش‌های قرن ۲۰م مواجه شده است».^{۱۵} اروین این نکته را خاطر نشان می‌سازد که همانند بلوم و پل ولفوویتز^{۳۲}، در سنت «مقابله با لیبرال‌دموکرات‌ها» پابرجاست و اطمینان دارد: چنانچه اشتراوس زنده بود، از جنگ انتخابی در عراق حمایت می‌کرد: «آیا اشتراوس از قمار تهوورآمیز بسط لیبرال‌دموکراسی با پاکسازی اصطبل‌های شاه آوگیاس از فضولات استبداد و دین‌سالاری اسلامی حمایت می‌کرد؟ - چنانچه او ضرورت درازمدت چنین اقدامی را به‌منظور دفاع از لیبرال‌دموکراسی‌های فعلی در عصر حاضر تروریسم و سلاح‌های کشتارجمعی، می‌پذیرفت - بله!».^{۱۶} اینجا نیز روحیه مبلغی ستهیهند به‌شدت مشهود است، اما محل تردید است بتوان آن را به هر چیزی مرتبط ساخت که مانند جنبش محافظه‌کار آمریکایی به‌نحو محسوسی راستگرا باشد.^{۱۷}

راست‌میانه

اشتراوس و اشتراوسی‌ها در به سرانجام رساندن نقطه مقابل آن چیزی توفیق یافته‌اند که مورخ آلمانی ارنست نولته^{۳۳} و پیش از او مارکسیست‌ها، معتقد بودند فاشیست‌ها در اروپای بین دو جنگ رقم زده‌اند: «تقلید ضدانقلابی از چپ». اشتراوسی‌ها با اتخاذ اسلوب خاصی از راستگرایی بی آنکه به بیان جهان‌بینی جناح راست بپردازند، شاهکاری به همان اندازه بدیع به ثمر رساندند. آن‌ها شاکله تلیفی خود را از رتوریک سیاسی بسط و تعمیم داده‌اند و لیبرترین‌ها و بسیاری از چپ‌ها را مبهوت ساختند. دو شاگرد لیبرترین این رند^{۳۴}، سی. بردلی تامپسون^{۳۵} و یارون بروک^{۳۶}، اشتراوسی‌ها را نظریه‌پردازانی فاشیست‌مآب قلمداد می‌کنند که روزنامه‌نگاران



نومحافظه‌کار و مصمم به ماجراجویی نظامی را متقاعد ساخته‌اند. به عقیده تامپسون و بروک

«روش و آرای فلسفی اشتراوس به عارضه‌یابی و پیش‌آگاهی جامعه غربی از جانب نئوکان‌ها، تقبیح لیبرالیسم روشنگری از سوی آنان، دفاع غیرمعمول آن‌ها از آمریکا و اصول بنیان‌گذاری انقلابی آن، مطالبه آنان در راستای چهارچوب نوینی از دولت‌گرایی مبتنی بر پرودنس ماکیاولیستی، دعوت آن‌ها به اخلاق سیاسی جدید با ترویج ایثار و خدمت به‌منزله والاترین فضایل، اصرارورزی آن‌ها بر اینکه آمریکا خود را وقف دین و ملی‌گرایی کند، مطالبه آن‌ها از حکومت به‌منظور بسامان نمودن نیازهای مادی و معنوی انسان و سرانجام خواسته آنان به‌منظور بازنگری در حق طبیعی کلاسیک و فلسفه سیاسی افلاطونی را شکل

اینکه بینش چندانی از خود بر آن بیفزاید. هرچند سیاست آن‌ها ممکن است متفاوت از سیاست این منتقد پیشین باشد (برخلاف درووری که فمینیست و سوسیال‌دمکرات است، تامپسون و بروک خود را کمابیش کاپیتالیست‌های لسه فر می‌دانند)، تمامی این منتقدان در مقام نظامی‌گرایان جناح راستی به اشتراوسی‌ها نقد وارد می‌کنند.^{۲۰}

از این‌رو، وجهی از خلاصه دعای تامپسون-بروک وجود دارد که احتمالاً اشتراوسی‌ها آن را سودمند تلقی می‌نمایند، یعنی همان ارتباطی که میان موضع آن‌ها و پشتیبانی از مبارزات بین‌المللی بر سر «ارزش‌های جهانی» مفروض شده است. خاصه، هیچ مقوله ذاتاً دست راستی، چه رسد فاشیستی، در خصوص حمایت از این‌گونه مبارزات یا دفاع از پیکارهای پیشین آمریکا بر سر دموکراسی وجود ندارد. آنچه مایکل



نیست؛ دقیقاً به این دلیل که دلبستگی ما متضمن اصولی است که جهانی‌اند، ما نمی‌توانیم نسبت به رفاه سایرین بی‌اعتنا باشیم. بی‌اعتنایی، خاصه نسبت به حقوق دیگران، غیرآمریکایی است.»^{۲۳}

از منظر برنز و نیز از نگاه آلن بلوم، جنگ‌های آمریکایی «تجاری آموزشی» محسوب می‌شوند تا افرادی را که با سرسختی به این تجارب تن در نمی‌دهند متعهد به مطاوعت از ارزش‌های دموکراتیک ما کنند. رهایی‌بخش‌ترین چنین تجارب شاقی، جنگ به‌حق لینکلن علیه جنوب برده‌دار آمریکا بود، مبارزه‌ای که برنز آن را هدفی مقدس قلمداد می‌کند، به‌واقع، مبارزه‌ای که «بایسته است» بیش از هر جنگ دیگری «از ما میهن‌پرست بسازد». برنز لینکلن را «شاعری میهن‌پرست» می‌انگارد و لینکلن در مقام «سخنور و شاعر ما»، چنین است و رواست بدان شیوه‌ای او را نگریند که اروپایی‌ها به نویسندگان بزرگ ملی خود می‌نگرند. چنین امری رسالت مدارس دولتی ما است تا با معطوف ساختن کانون توجهات به لینکلن و مبارزاتش در راستای تحقق آموزه‌های بنیادین حکومت ما مبنی بر اینکه تمامی ابنای بشر برابر آفریده شده‌اند، میهن‌پرستی را به ما بیاموزند.^{۲۴}

برنز نیای نیمه‌تمامی را برای این کشور در پولیس یونان باستان می‌یابد؛ او به کزات رژیم آمریکا را با عنوان «پولیتیا»^{۲۵} متصف می‌سازد که مقصود او بنا بر سنت ارسطو، شیوه‌ای از زندگی و نیز شکلی از حکومت است. یونانیان باستان واقف بودند «میهن‌پرستی به معنای عشق ورزیدن به کشور است و بر اشتیاق به فداکاری، جنگیدن و چه بسا حتی جان باختن در راه میهن دلالت دارد». مضاف بر این، بر آتنی‌ها نیز به‌مانند آمریکایی‌ها که متعهد به رسالت اخلاقی کشور خود هستند «مقرر بود تا شیفته آتن باشند زیرا آن‌ها خود آتن بودند - به‌طریقی، با عشق ورزیدن به شهرشان، به خود عشق می‌ورزیدند - زیرا آتن با دستیابی به امپراتوری، مؤلفه‌هایی را در اختیار آنان نهاد که با آن به بلندآوازی و شکوه‌مندی رسیدند.»^{۲۵}

اما برنز به‌سرعت مشروح می‌دارد «آمریکا جمهوری است، جمهوری است جدای از آتن و اسپارت». ما «سخت‌کوشی و سایر عادات فردی» را پرورش می‌دهیم «که ما را از اسپارتنی‌ها، آتنی‌ها، کورنتی‌ها و سایرین متمایز می‌سازد؛ افزون بر این بزرگی و ترکیب جمعیت ما نیز متفاوت است». ما از تنوع محظوظ می‌گردیم و بر خلاف یونان باستان و شهروندی محدودش، «هر فردی می‌تواند یک آمریکایی شود». این به‌تبع «همان اصولی است که بر تولد ما تحت عنوان یک ملت مقرر گشته و آنگاه در جمهوری‌ای که ما مؤسس و واضح آن بوده‌ایم» لحاظ شده است.^{۲۶} به باور برنز، دقیقاً به دلیل «اصول اولیّه»ی ما که مدافع حریم شخصی و نیز برابری است و به‌تبع نفوذ مسیحیت که امور خدا و سزار را منفک



برنز تحلیلگر بسیار نکته‌دان مسائل قانون اساسی و قضایی است و رساله‌های پرشماری را به ایضاح این مسئله اختصاص داده که چگونه ایالات متحده کشوری است تأسیس یافته و معتقد به این باور مندرج در اعلامیه استقلال که «تمامی ابنای بشر برابر آفریده شده‌اند»

دش^{۲۶}، محقق روابط بین‌الملل، «نالیبرالیسم لیبرال آمریکا» قلمداد می‌کند، یا به‌طور دقیق‌تر، تداوم بسیج برای جنگ‌هایی که باید در راستای ارزش‌های لیبرال دموکراتیک صورت پذیرد ممکن است به مذاق همگان خوش نیاید.

با این وجود، هیچ دلیلی وجود ندارد که «نالیبرالیسم لیبرال» را به‌مثابه تابعی از گرایش راست تاریخی تلقی نماییم.^{۲۷} مبارزه در راستای طرح‌های جهانی و تساوی‌گرا هرگز برای محافظه‌کاران اقتدارگرایی چون آنتونیو سالازار^{۲۸} یا فرانسیسکو فرانکو^{۲۹} در اولویت قرار نداشت. پیکاری از این دست نیز فعالیتی نیست که بتوان آن را با انزواگرایان محافظه‌کار آمریکایی مانند رابرت تافت^{۳۰} ملازم ساخت. نمودی از نظامی‌گری پیش‌رونده است، سیاقی است از جنگ‌خویی قاعده‌مند که ژاکوبینسم فرانسوی، ویلسون‌یسم و جنگ‌های مرتبط با آزادی کمونیستی همگی در ادوار مختلف تمثیلی از آن را به دست داده‌اند.^{۳۱}

دفاع از چنین نظامی‌گری را می‌توان در اثر والتر برنز، شاگرد ممتاز اشتراوس، یافت؛ کسی که استاد بازنشسته جان ام. آلین^{۳۲} در جرج تاون است و پژوهشگری با سابقه در مؤسسه آمریکن انترپرایز^{۳۳} محسوب می‌شود. برنز تحلیلگر بسیار نکته‌دان مسائل قانون اساسی و قضایی است و رساله‌های پرشماری را به ایضاح این مسئله اختصاص داده که چگونه ایالات متحده کشوری است تأسیس یافته و معتقد به این باور مندرج در اعلامیه استقلال که «تمامی ابنای بشر برابر آفریده شده‌اند». برنز در کتاب‌هایش، در دفاع از لیبرال دموکراسی و خلق میهن‌پرستان^{۳۴}، شرح می‌دهد از جمله استنتاج‌های چنین اصل مسلمی اشتغال دائمی به دموکراسی و برابری است: «میهن‌پرستی ما میهن‌پرستی کوتاه‌نظرانه‌ای



۱۹۵۱ یا ۵۲ ستونی در روزنامه نوشت و خواستار خاتمه بخشیدن به سلطهٔ دیرپای حزب دمکرات شد تا مبادا تشدید نارضایتی به طغیان خشم‌آلود افراط‌گرایی جناح راست منتهی شود. معتقدم که می‌توان به‌نحو درستی از این استدلال در مقابل انتخاب مجدد کندی بهره برد.^{۴۸}

هرچند ممکن است نمایانند اشتراوس در قامت فردی چپ‌گرا با اتکا بر مواضع سرسختانهٔ ضد کندی اش دشوار باشد، اما نباید از دغدغه‌های او نسبت به احتمال «طغیان خشم‌آلود افراط‌گرایی جناح راست» چشم پوشید. اشتراوس به‌عنوان پناهنده‌ای از یک جنبش آلمانی که زمانی با راست افراطی یکسان انگاشته می‌شد و در جایگاه فردی که هرگز احساس حاشیه‌گزینی یهودی‌اش را به‌تمامی از دست نداده بود، در خصوص «نارضایتی شدید» معطوف به جناح راست آمریکا بیمناک بود. محافظه‌کاری میهن‌پرستانه و ضد کمونیستی، از آن گونه که پذیرای دغدغه‌های اشتراوس و پیروانش باشد، می‌تواند این پریشانی خاطر را نسبت به افراط‌گرایی راست بکاهد. راست بر ساخته‌ای از این قبیل نه خود را در راست بومی گرا یا ملی‌گرای سنتی مستقر می‌سازد و نه در پیچ و خم‌های پیش‌رونده‌ای محصور می‌ماند که از آن هنگام در مسیر انقلاب حقوق مدنی رو به فراز بود. اما ضد شوروی و قویاً طرفدار صهیونیست می‌ماند. مختصر اینکه چنین راست بر ساخته‌ای شاید لیبرالیسم جنگ سرد با هیاهوی میهن‌پرستانه باشد. مضاف بر این، اقدامات پیش‌روندهٔ متعلق به دههٔ ۱۹۶۰ را صرف‌نظر از قانون حقوق مدنی، قانون حقوق رأی، یا اصلاحات مرتبط به مهاجرت در سال ۱۹۶۵، به‌منزلهٔ گام‌های ضروری در راستای صف‌آرایی لیبرال‌دموکراسی ما در مقابل خطر شوروی، موجه می‌سازد.

مکتوب دیگری که به‌نحو سودمندی حاکی از دموکراسی مبارز و اصلاح‌گر می‌باشد در دیباچهٔ نسخهٔ انگلیسی از نقد اسپینوزا موجود است. در اینجا اشتراوس به دلایلی استناد می‌کند که یهودیان در آلمان نتوانستند مسیر همسان‌سازی را دنبال کنند و بر «ناکارآمدی راه‌حل لیبرال» انگشت می‌گذارد. متأسفانه، «راه‌حل لیبرال در بهترین حالت موجب برابری حقوقی شد، نه برابری اجتماعی؛ راه‌حلی که به‌عنوان مطالبه‌های منطقی، هیچ تأثیری بر احساسات غیریهودیان بر جای نگذاشت». هرچند اشتراوس در اینجا به شرح آن چیزی می‌پردازد که گویی مرادش جمعیتی است به‌شدت ضد یهودی، با این حال خاطرنشان می‌کند یهودیان در اروپای خارج از آلمان، جایی که راه‌حل‌های لیبرال متحقق شده بود، «نتوانستند با همسان‌سازی خود به‌مثابهٔ افرادی با ملت‌هایی که در میان آن‌ها می‌زیستند یا تبدیل شدن به شهروندی همچون سایر شهروندان دولت‌های لیبرال، شأن خود را باز به دست

می‌سازد، آموزه‌های میهن‌پرستانه بیش از پیش برای ما الزام‌آور است. نکتهٔ حائز اهمیت دیگر اینکه بر خلاف دموکراسی باستان، شکل حکومت ما متضمن نمایندگی‌ای است که شهروندان را حتی چه بسا بیشتر از زیست مدنی دور می‌کند. ظاهراً برنز استدلال می‌کند جنگ‌ها خاصه جنگ‌هایی که برای باورهای دموکراتیک جهانی ما به راه افتاده‌اند، ممکن است برای به وجود آوردن شهروندانی جامعه‌باور ضروری باشند. او همچنین بیمناک است که این کشور قادر نخواهد بود تا از کیش و شیوهٔ زیست خود دفاع کند، مگر اینکه ما با صحت ایدهٔ بنیان‌گذاری آن قویاً متقاعد شویم: «آیا آمریکایی‌ها - که ۳۵۹۵۲۸ تن از آن‌ها در راه جنگ برای آن جان باختند - چنانچه در مدارس خود به آن‌ها آموزش داده نمی‌شد که اتحادیه بر اساس چیزی بیش از باور به طبیعت انسان و حقوق منتسب به آن بنیان نهاده نشده است برای اتحادیه می‌جنگیدند؟»^{۴۹} اشتراوسی‌ها آشکارا هواخواه انترناسیونالیسم لیبرالی هستند که در جنگ‌های سرنوشت‌ساز قرن بیستم غالب آمد. توجیه آن‌ها در خصوص رسالت جهانی آمریکایی به دوران کندی و ترومن بازمی‌گردد، اما اشتراوسی‌ها و به‌ویژه جافی‌ها، اشتیاقی رزمجویانهٔ خاصی به آن افزوده‌اند که می‌توان آن را در تجلیل برنز از لینکلن، خطیب دمکرات و رهبر جنگ دریافت:

«جنگ به‌یقین شر است، اما چنان‌که هگل مدعی بود «شر مطلق» نیست. فداکاری محض را می‌طلبد، اما دقیقاً به همین دلیل قادر است فصاحت و بلاغت اعجاب‌آور لینکلن را خلق کند. سخنان او در گتی‌زبرگ^{۴۸} خاصه به آمریکایی‌ها خاطرنشان می‌سازد که هگل گفت مردم در غالب موارد باید آگاه باشند و می‌توان

با مؤلفه‌های جنگ و فداکاری‌هایی که در میادین جنگ از آن‌ها مطالبه می‌شود آگاهشان کرد: بدین معنا که کشور آنان فراتر از «جامعه‌ای مدنی» است و مقصود از آن صیانت از منافع فردی و خصوصی است.»^{۴۸} با تأمل در نامه‌ای که اشتراوس در ۲۳ سپتامبر ۱۹۶۳ به ویلمور کندل^{۴۹} دربارهٔ «حماقت» مربوط به معاهدهٔ پیشنهادی کندی با شوروی مبنی بر منع آزمایش سلاح‌های اتمی نوشت می‌توان شمّه‌ای از این روحیهٔ مجادله‌جویانه را آشکار ساخت. اشتراوس کندی را به‌سان فردی مورد تمسخر قرار می‌دهد که به‌سبب اشتغال بیش از حد ذهنی به «انگاره» چنین رفتاری پیشه می‌کند. اشتراوس مدعی است «ارج‌گذاری مستهجن» کندی نسبت به انگاره، شاید «منبعث از هراس مطلق باشد که متضمن دلیلی به‌مراتب معقولانه‌تر از آن وهم‌باوری خفت‌باری است که این روزها در واشنگتن حکمفرماست». اشتراوس در تفصیل نکتهٔ رهگشای خود، این دیدگاه را می‌افزاید که: «والتر لیپمن^{۵۰} در سال

از منظر برنز و نیز از نگاه آن بلوم، جنگ‌های آمریکایی «تجاری آموزشی» محسوب می‌شوند تا افرادی را که با سرسختی به این تجارب تن در نمی‌دهند متعهد به مطاوعت از ارزش‌های دموکراتیک ما کنند. رهایی‌بخش‌ترین چنین تجارب شاقی، جنگ به‌حق لینکلن علیه جنوب برده‌دار آمریکا بود، مبارزه‌ای که برنز آن را هدفی مقدس قلمداد می‌کند، به‌واقع، مبارزه‌ای که «بایسته است» بیش از هر جنگ دیگری «از ما میهن‌پرست بسازد»



هم رسانده است و چهره‌های مرتبط با مؤسسه همچون چارلز کسلر و ویلیام بنت^{۳۱} اغلب اوقات در شبکه تلویزیونی از جمله برنامه «تودی»^{۳۲} ظاهر می‌شوند.

موضع این مؤسسه درباره اسرائیل مبتنی است بر حمایت بی‌چون‌وچرا از ائتلاف ناسیونالیستی‌ای که این روزها بر این کشور یهودی حاکم است. نقدنامه آثار کلرمونت و سخنرانی‌های جافا قویاً حاکی از جدایی‌ناپذیری «ارزش‌های محافظه‌کارانه» از پیکار علیه «فاشیسم اسلام» و نیز اعلام پشتیبانی قاطعانه از راست اسرائیل می‌باشد. به‌علاوه جافایی‌ها بر نقش بی‌بدیل آموزش عمومی در ترویج «ارزش‌های دمکراتیک» تأکید دارند. جافا و پیروانش فارغ از اینکه خواهان کاهش حضور دولت باشند،

با مسرت از گونه‌ای حکومت قدرتمند جانبداری می‌کنند که گمان می‌رود حامی سیاست خارجی و قواعد ارزشی آن‌ها باشد.^{۳۳}

هرچند اشتراوس به جافا نزدیک بود و در دهه ۱۹۶۰ زمان قابل‌توجهی را با او سپری نمود، هیچ مدرکی موجود نیست

در امور بین‌الملل، اشتراوسی‌ها با نمایاندن موضعی که دست‌کم تا اندازه‌ای به «مبارزه برای دموکراسی» ویلسون بازمی‌گردد، توانسته‌اند دیدگاه‌های خود را به‌وضوح بیان بدارند

نظر به اینکه به‌باور اشتراوس، مسئله یهودیت می‌توانست مانع و رادع خاصی را پیش رو بگذارد، او در خصوص خود لیبرالیسم نیز با اذعان به تداوم میراث‌های ضدسامی نقطه‌نظراتی دارد. از این قرار مقصود او نظریه و عمل سیاسی‌ای است که میان آنچه دولت مجاز است به‌منظور شکل بخشیدن به رفتار انسان صورت دهد و آنچه باید به جامعه مدنی سپرد، تمایزهای آشکاری ترسیم می‌کند. اشتراوس مشخصاً از کاربرد اصول حقوقی لیبرال کلاسیک، یا آنچه آلمانی‌ها Rechtsstaatlichkeit می‌نامند، در عمل سیاسی سخن می‌گوید و ناکارآمدی این اصول را در برانداختن تعصبات هزاران ساله مؤگد می‌سازد. اشتراوس در ملاحظات

خود، بر دیدگاهی راستگرا یا محافظه‌کار کلاسیک دلالت نمی‌کند؛ او گونه‌ای از تفکر را بیان می‌داشت که به جنبش حقوق مدنی و سایر مبارزات مرتبط علیه تبعیض در ایالات متحده دامن می‌زد و تا پایان زندگی اشتراوس تداوم یافتند.

اشتراوس در این دیباچه خاطر نشان می‌سازد که چاره مسئله تبعیض علیه یهودیان، «صهیونیسم سیاسی» بود، راه‌حلی که او علی‌القاعده از آن پشتیبانی می‌کرد. با این وجود، آنچه باید در عین حال صورت می‌پذیرفت، تحمّل‌پذیر ساختن زندگی برای آن یهودیانی بود که مانند اشتراوس گزینه صهیونیستی را قبول نداشتند. بدیل آن‌ها «لیبرال‌دموکراسی»‌ای بود که مؤلف از آن چیزی استوارتر از آزادی مراد می‌کرد، زیرا این اصطلاح برای بورژوازی اروپای قرن نوزدهم یا لیبرترین‌های معاصر فهم‌پذیر می‌نمود. شاید اشتراوس هواخواه دموکراسی قدرتمندی بوده باشد، از نوعی که برای جافا، برنز و بلوم جاذبه داشت. این دموکراسی مجدّانه به اصول جهانی متعهد می‌ماند و خود را در سنت قهرمانان دموکراتیکی تصوّر می‌کند که به لینکلن و امضاکنندگان اعلامیه استقلال بازمی‌گردد.^{۳۴}

این راست‌پالوده یا کمابیش واقعی، صدای پرقدرتی در مؤسسه کلرمونت‌هری جافا یافته است، بنیادی که به تلفیق رویکردی اساساً مداخله‌گرانه به‌منظور مقابله با مخالفان غیردموکراتیک آمریکا در خارج از کشور، با مواضع عموماً مترقی حول مسائل نژادی و مهاجرت روی می‌آورد. پس از گذر سی سال، این بنیاد در جامعه محافظه‌کاران جنبش، حضور مؤثری به



ریاست بر مجلس نمایندگان بود. در تمامی این گزارش‌ها، جانبداری از چپ میانه، سوق‌دهنده تلاش‌ها به‌منظور اتصال اشمیت و اشتراوس به نومحافظه‌کاران و حزب جمهوری خواه است.^{۳۴}

این پرسش برقرار می‌ماند آیا مقوله‌ای در رویکرد سوژه‌های ما نسبت به زندگی سیاسی وجود دارد که این تقریر عمدتاً نادرست را تا اندازه‌ای پذیرفتنی جلوه دهد؟ چنین امری به‌معنای پذیرش کلیت تقریر نادرستی نیست که به‌دلایل حزبی بیان شده است. بیشتر واکاوی پیوندی است

که بین اشتراوسی‌ها و نومحافظه‌کاران مطرح شده است. آیا عللی موجود است که شاید موجباتی فراهم آورند تا آن‌ها را اگر نه تماماً همسان که به‌شدت درهم‌آمیخته در نظر آورد؟

یک مشکل روش‌شناختی با نحوه تفکیک زاگرت‌ها^{۵۸} در انفکاک این دو از این قرار است که اثر آن‌ها به‌سرعت به جزئیات بی‌اهمیت زیست‌نامه‌ای تنزل می‌یابد. آیا حقیقتاً اهمیت‌تی دارد که کلارنس توماس^{۵۹} و ایروینگ کریستول^{۶۰}

اشتراوسی‌ها مضامینی را پیش‌نگری کردند که برای دیدگاه نومحافظه‌کارانه در قبال سیاست و روابط بین‌الملل آمریکا ضرورت داشت. آن‌ها این مواضع را در موقعیت‌های محافظه‌کارانه، پیش از رسیدن نومحافظه‌کاران به قدرت اتخاذ نمودند؛ و بدین طریق بستری را برای توسعه بعدی فراهم آوردند که در آن به ایفای نقش آغازین پرداختند

مستقیماً زیر نظر اشتراوس به مطالعه می‌پرداختند تا به قرابت خاص میان ستاینندگان و افرادی که آن‌ها را تحسین می‌کنند توجهی مبذول دارند؟ توماس جهان‌بینی خود را متعلق به هری جافا می‌داند، در حالی که ایروینگ کریستول، با اینکه دانشش در باب نظریه سیاسی محدود بود، خود را به‌عنوان یک اشتراوسی فاقد صلاحیت اعلام کرد. زاگرت‌ها مدعی‌اند شاید دو مشاور سیاسی نومحافظه‌کار، پل ولفویوتز^{۶۱} و ریچارد پرل^{۶۲}، با دشواری زیاد ذیل عنوان اشتراوسی قرار بگیرند. با این وجود، این به‌معنای عدم هرگونه ارتباط میان مشاوران سیاست نومحافظه‌کار و تفکر اشتراوسی‌ای نیست که این مشاوران تا انتها درجه ممکن ستایش‌گر آن‌اند.

زاگرت‌ها بر این واقعیت تأکید دارند از بیست و شش مؤلفی که در کتاب مجموعه اصلی نومحافظه‌کاری^{۶۳} اثر ایروینگ کریستول گنجانده شده‌اند، تنها دو مؤلف، لئون کاس^{۶۴} و ویلیام کریستول، «مشخصاً متأثر از اشتراوس بودند». ^{۳۵} از این پرسش که «چه میزان تأثیر را باید فرض گرفت تا «مشخصاً متأثر از» چیزی شد؟» چشم می‌پوشیم؛ با این وجود، این مسئله مطرح می‌گردد که کامنتری^{۶۵}، ویکی استاندارد^{۶۶}، نشنال ریویو و سایر نشریات نومحافظه‌کار، آکنده از نوشته‌جات ملقب به اشتراوسی‌ها است. زاگرت‌ها، جان پودهورتز^{۶۷} را که فرزند کوچک خانواده‌ای از اسلاف نومحافظه‌کاری محسوب می‌گردد و ویراستار کامنتری است و همراه با آلن بلوم به امور پژوهشی پرداخته و بلوم مورد تکریم اوست، در کدام دسته قرار می‌دهند؟ با همسر ایروینگ و مادر بیل، گرتروید هیملفالد^{۶۸} که مقالات اخیرش مشحون از ارجاعات مداهنه‌آمیز نسبت به نویسندگان اشتراوسی است، چه کنیم؟ پسرش

که او طرح سیاسی دانشجویش را با جزئیات دقیق آن به تأیید رسانده باشد. آنچه مطرح می‌شود دغدغه اشتراوس در خصوص تعدیل جناح راست و دیدگاه مساعد او نسبت به رژیم لیبرال دمکرات انگلو-آمریکایی و به‌ویژه چرچیل است که ترغیب‌کننده طرح‌هایی از قبیل بنیاد کلر مونت بود. بی‌آموزش و تعلیم و سرمشق اشتراوس، شاید رسالت خود آن‌ها، ولو نه کاملاً غیرقابل تصور، ولی با تأثیرپذیری کمتری صورت می‌پذیرفت.

مقارنت نومحافظه‌کاری

در سال‌های اخیر پرسشی غامض در ارتباط با پیوندهای مطرح‌شده میان اشتراوس و اشتراوسی‌ها و رشد نومحافظه‌کاری به میان آمده است. ویلیام فاف^{۵۳} سردبیر کهنه‌کار «اینترنشنال هرلد تریبون»^{۵۴} باور موردپذیرش عموم را در نقد پرفروش خود از سیاست خارجی جرج دبلیو بوش با عنوان «طنز تلخ فرجامی مشهود»^{۵۵} بیان نموده است. فاف هنگامی که

تبارنامه‌ای برای نومحافظه‌کاران تدارک می‌بیند، به آن چیزی می‌پردازد که باید مبنای آشنایی داشته باشد و به کارل اشمیت و از اشمیت به نازی‌ها بازمی‌گردد. به‌دلیل چنین ارتباط افشاکننده‌ای، «نفوذ آن‌ها (اشتراوسی‌ها) عمدتاً در تأکید بر اولویت دولت به‌منزله جامعه‌ای ملی در تقابل با «دیگران»، توجیه بهره‌گیری‌های قابل‌توجه و افراطی از قدرت به‌منظور تضمین امنیت دولت در مواقع بحران و همذات‌پنداری با لیبرالیسم آمریکایی – خاصه با نمود آن در سال ۱۹۶۸ – به‌مثابه نیروی زوال سیاسی و فرهنگی ملی» وجود داشت.^{۳۳}

مدعیات تبارنامه‌ای فاف فاقد مدرک‌اند. او پاره‌ای از اتهامات خاص را که از رسانه‌ها و دانشگاهیان، به‌ویژه در خلال دولت بوش دوم سرچشمه گرفته‌اند، آن‌ا و از روی ظواهر امر می‌پذیرد. فاف هرگز این تسلسل فکری مورد ادعا را به پرسش نمی‌گیرد که با اشتراوس از نومحافظه‌کاران به فاشیسم اروپایی و در هر صورت به‌نحو غیر مستقیمی به نازی‌ها می‌رسد. این اتهامات اینک تاریخ‌گدشته هستند و می‌توان آن‌ها را در شماری از آثار اتهام‌آمیزی یافت که از دهه ۱۹۹۰ آغاز شدند. در این حملات لفظی، ادعا می‌شود اشتراوس اشمیتی‌ای بی‌پروا بوده، در صورتی که اشمیت از همان اوان جوانی‌اش نازی‌نماینده شده است. گفته‌اند که نومحافظه‌کاران کورکورانه از اشتراوس متابعت می‌کردند تا به‌حدی که اشتراوس آموزه‌های اشمیتی مرتبط با ایدئولوژی نازی‌ها را تداوم می‌بخشید.

در نسخه جان مک کرمیک^{۵۶}، نازیسم توأم با رگه‌های اشمیتی‌ای که اشتراوس آن را القا کرده بود، حزب جمهوری خواه را مبتلا ساخت، آن هم درست هنگامی که نیوت گینگریچ^{۵۷} در سال ۱۹۹۴ در آستانه



بیل، طبق مدّعی نینا ایستون^{۳۶} در گروه پنج نفره، در خلال تحصیلش در هاروارد، پراشتیاق‌ترین اشتراوسی نسل خود محسوب می‌شد.^{۳۶} زاکرت درست می‌گوید که قریب به ائتفاق نومحافظه‌کاران، بیش از اینکه دانشگاهی باشند روزنامه‌نگارند. اما چنین امری فی‌نفسه اثبات‌کننده عدم ارتباط این دو گروه نیست. به‌واقع شاید گویای این امر باشد که آن‌ها در راستای اهداف ایدئولوژیک یکسان در موقعیت‌های حرفه‌ای متفاوتی اشتغال دارند.

به اعتبار آن‌ها، زاکرت‌ها تلاش‌های ناشی‌گرانه متفاوت را به‌منظور انتساب ذهنیت نئونازی به اشتراوسی‌ها و نومحافظه‌کاران به پرسش می‌گیرند. با این وجود، زاکرت‌ها پس از دفاع از اشتراوس در برابر بدنام‌کنندگان، دست به انکار بدیهیات می‌زنند: اینکه شاگردان اشتراوس و شاگردان آن‌ها و نومحافظه‌کاران روابط درهم‌تنیده‌ای دارند که شخصی، قومی و ایدئولوژیک‌اند. بیشترین کاری که می‌توان به‌منظور ابطال این ارتباط صورت داد پافشاری بر این امر است که آنچنان که برخی افراد متصوّر شده‌اند هم این ارتباط، نزدیک نیست.

اشتراوسی‌ها مضامینی را پیش‌نگری کردند که برای دیدگاه نومحافظه‌کارانه در قبال سیاست و روابط بین‌الملل آمریکا ضرورت داشت. آن‌ها این مواضع را در موقعیت‌های محافظه‌کارانه، پیش از رسیدن نومحافظه‌کاران به قدرت اتخاذ نمودند؛ و بدین طریق بستری را برای توسعه بعدی فراهم آوردند که در آن به ایفای نقش آغازین پرداختند. علاوه بر این، اشتراوسی‌ها و به‌ویژه جافا و پیروانش، فضای جنجالی خاصی را در ولتپولیتیک^{۳۷} آمریکایی مرسوم ساختند که خاصه در مدافعان نومحافظه‌کار، بیل کریستول، رابرت کاگان و ویکتور دیویس هانسون^{۳۸} عیان است. این لفاظی‌های پرطمطراق ستیزه‌جویانه تداعی‌کننده گونه‌ای قدرت‌نمایی است که شاخصه اروپا در آستانه جنگ جهانی اول بود.

شاید اینجا نقدی مطرح گردد؛ بی‌اینکه فردی به‌صورت خودخواسته با گزافه‌گویی منتقدی مغرض و پرسودا، فریتز استرن^{۳۹}، مورخ مهاجر آلمانی، همراه شود. استرن که منتقد شناخته‌شده «نالیبرالیسم» است، این روزها نومحافظه‌کاران را به‌مثابه رادیکال‌های دست‌راستی خطرناک مورد حمله قرار می‌دهد.^{۳۷} با این وجود، نه نومحافظه‌کاران و



اشتراوس در ملاحظات خود، بر دیدگاهی راستگرایا محافظه‌کار کلاسیک دلالت نمی‌کرد؛ او گونه‌ای از تفکر را بیان می‌داشت که به جنبش حقوق مدنی و سایر مبارزات مرتبط علیه تبعیض در ایالات متّحده دامن می‌زد و تا پایان زندگی اشتراوس تداوم یافتند

نه اشتراوسی‌ها پاسخی به این اظهارات نمی‌دهند، زیرا چیزی درباره ارزش‌های آن‌ها وجود ندارد تا اینکه استرن مردود اعلامشان کند. اشتراوسی‌ها و نومحافظه‌کاران اهداف مترقیانه‌ای چون رهایی زنان از جوامع مردسالار، گستراندن الگوی جنبش حقوق مدنی آمریکا به کشورهای جهان سوم و نهادینه ساختن اصول حقوق بشر آمریکایی را در همه‌جا به روشی که در آلمان پس از جنگ به انجام رساندیم، پیش برده‌اند. آنچه ملّی‌گرایی نظامی

مربوط به سال‌های بین دو جنگ را به خاطر می‌آورد، ماهیت آموزه‌های آنان نیست. سیاق آموزش آنان است که چنین می‌کند؛ و این یکی از مواردی است که به تقلید از راست نظامی متأخرتر اروپایی و بسیج ایدئولوژیک ایالات متّحده در خلال دو جنگ جهانی پرورانه شده است. اشتراوسی‌ها و به‌طریق اولی شاگردان نومحافظه‌کار آن‌ها مدّعی تسلط بر جهان را برای ملّتی پیش می‌کشند که مطابق با باور آن‌ها قرار است رهنمون‌ساز تّمّه جهان باشد. کارنس لرد^{۳۳} اشتراوسی که همراه با بیل کریستول به مدیریت معاون رئیس‌جمهور دن کوئل^{۳۴} در دولت بوش اول مساعدت رساند، به تئودور روزولت در مقام پیشگامی شایسته برای سیاست خارجی جدید آمریکا اشاره می‌کند. سیاست لرد از خاصیت ناسیونالیسم دموکراتیک برخوردار بود و عاری از نگرانی‌های ضد‌مداخله‌جویانه‌ای بود که در گذشته، آمریکایی‌ها را به ستوه می‌آورد. در اینجا نیز اشتراوسی‌ها الگویی را شکل بخشیده‌اند که نومحافظه‌کاران از متابعت آن احساس مسرت دارند.^{۳۸}

تلاشی منحصراً علمی به‌منظور پیوند اشتراوسی‌ها از طریق معلّمشان به یک سنت اروپایی صورت پذیرفته که این سنت متأثر از بدبینی فرهنگی و برگرفته از هرالده بلوم، مفسّر آلمانی اشتراوس است و بر



آلبرت وهلستتر^{۳۹}، ریاضی‌دان و کارشناس استراتژی سیاسی، با دفاع ضدروشننگری نامحسوس اشتراوس از لیبرال‌دموکراسی آمریکایی شکل بخشیدند. اشتراوس به شاگردانش قبولاند تا با تکریم لیبرال‌دموکراسی

آمریکایی چون «سپری در برابر دام‌های مدرنیت» مواجه گردند. این پرستش دموکراسی، آن‌ها را در مقابل مخاطره «نسبی‌سازی خیر»ی مصون نگاه می‌دارد که به استیصال آمریکایی‌ها در ایستادگی علیه استبداد دامن می‌زد.^{۴۱}

البته امر عجیبی در خصوص این «تناقض» وجود دارد که متضمن ترجیح باستانیان به روشننگری در عین تمایل به پرستش جمعی طرح روشننگری است. اما چنین تناقضی به انحای گوناگون قابل شرح است. نخست،

تفسیر اشتراوس از «باستان» بدان نحوی که بلوم و مفسران فرانسوی او خاطر نشان می‌سازند، به تمامی ضمدردن نبود. به هر منوتیکی خردگرا منضم شده بود و امکان قرائت‌های مغلق از متونی که درون نظام اشتراوسی نهادینه شده بود اشتراوس را مجاز ساخت تا با مؤلفان سیاسی‌ای که مدت‌ها پیش از این درگذشته بودند، به‌مانند معاصران فلسفی مواجه شود.

دوم، ضرورتی ندارد اشتراوسی‌ها به موقعیت‌های پیشامدرن در جهان غرب امروز بپردازند: امروزه ایالت‌متحده با امعان نظر به خصلت تکثرگرایانه و ایدئولوژی حقوق بشر خود، هیچ شباهتی به Volkdemokratie یا پولیس باستانی‌ای ندارد که اشمیت به‌هنگام قیاس دموکراسی با لیبرالیسم در ذهن داشت. اشتراوس و شاگردانش

نیز حقیقتاً از منقضی شدن الگوهای کهن‌تر احساس تأثری نداشته‌اند. در نظر بگیریید که تا چه حد اشتراوس از اینکه لیبرالیسم اروپایی به‌قدر کفایت اقدامی در جهت محافظت از یهودیان در برابر تعصبات برجای مانده از قرون وسطا انجام نداده بود، احساس تأسف داشت. با توجه به چنین دغدغه‌ای، محل تردید است که او پذیرای دموکراسی کمونیتاریان^{۴۰} ارگانیکی می‌شد که اشمیت آن را نقطه مقابل لیبرالیسم تلقی می‌کرد. خارج از اسرائیل، احتمالاً این رژیم نیست که اشتراوس از آن استقبال می‌کرد.

مضاف بر این، دیدگاه اشمیت در باب دموکراسی با آنچه اشتراوسی‌ها «تجربه آمریکایی» به شمار می‌آورند، هیچ‌گونه

میراث وایمار تمرکز دارد. به‌باور بلوم، اشتراوس نیز مانند اریک فوگلین، هانا آرنت و بسیاری دیگر از مهاجران سیاسی این دوره متأثر از تمایز کارل اشمیت میان «لیبرالیسم» و «دموکراسی» بود.

اشتراوس نیز همانند اشمیت، لیبرالیسم را با بورژوازی تن‌آسا یا راحت‌طلبی یکسان می‌انگاشت که در پی مکتب مادی است و دولت را به‌مثابه ابزاری برای محافظت از دارایی‌اش تلقی می‌کند. لیبرال‌ها، بدان گونه که اشتراوس آن‌ها را درمی‌یافت، هیچ ایدئالی به‌منظور پیشرفت و ارتقا، فارغ از آزادی‌های بدیهی خود در راستای افزایش ثروت و حفظ امنیت مادی خود نداشتند. برخلاف چنین اخلاق عافیت‌طلبانه‌ای، دموکرات‌های راستین به‌واسطه انسجام جمعی متفق شدند و مفهوم حکومت

مردمی خود را مشروط به تمایل شهروندان برای سهمیم بودن در تشکیلات اقتصادی مشترک کردند.^{۳۹}

فوگلین، آرنت و اشتراوس همگی تمایز اشمیتی را میان رژیم‌های لیبرال و دموکراتیک بر حسب جهان‌بینی‌هایی که در دوران تبعید به‌تفصیل شرح داده بودند، با توفیق شایان ذکری درهم آمیختند. در دهه ۱۹۷۰، هر سه نفر آن‌ها جایزه معتبر بنجامین لیبینکات^{۴۵} را به‌جهت مشارکت در نظریه سیاسی دریافت کردند. آرنت مفهوم اشمیتی دموکراسی را به‌مثابه شیوه‌ای دفاعی از «ویتا اکتیو»^{۴۶} به‌توسط جامعه‌ای متشکل از افراد برابر، مجدداً مورد استعمال قرار داد که در پی زندگی‌های نظام‌مند به‌دلیل فرجامی مقدر بودند. هرچند فوگلین یک مسیحی ارتدوکس نبود

و پیشینه‌ای لوتری داشت، با این حال خود را به‌لحاظ فکری با کلیسای کاتولیک و آنچه به‌عنوان «سنت آمریکایی» می‌شناخت، نزدیک می‌دانست تا به برداشت خود از «دموکراسی ارزش‌محور و مبتنی بر اخلاق» دست یابد. اشتراوس تغییر مرتبط با خود را در باب لایت‌موتیف اشمیتی به‌هنگامی پیش کشید که خواستار دموکراسی اصلاح‌یافته اخلاقی‌ای شد که مبرای از آفات نسبی‌گرایی و تاریخ‌گرایی بود.^{۴۰}

دو روزنامه‌نگار فرانسوی با نام‌های آلن فراشون^{۴۷} و دنیل ورنه^{۴۸} در روزنامه لوموند تقریظی را عرضه نمودند که کمابیش شباهتی به تقریظ بلوم دارد. به‌باور این مفسران، نومحافظه‌کاران، جهان‌بینی خود را به‌طریق تلفیق سیاست خارجی

همذات‌پنداری اشتراوسی‌ها با سیاست خارجی مداخله‌گرای مترقی، موضعی است قابل دفاع. چرا که با اذعان به این واقعیت می‌توان گفت که آن‌ها سرمشقی هستند از آنچه اندرو باسویچ «نظام‌گری نوین آمریکایی» می‌خواند، به عبارتی آنان نمودی از ستایش شکوه و هیمنه نظامی و تمایل به استقرار ارتش به‌مثابه نشانه‌ای از غرور ملی‌اند



چنین مقوله‌ای ما را به پرسش اصلی در این بخش باز می‌گرداند. چرا حزب انترناسیونالیسم لیبرالیسم به‌جز جناح راست این حزب نمی‌توانند نظامی‌گرا باشند؟ در پیکارهای گذشته آمریکا در راه دموکراسی، مداخله‌جویانی که اصول حقوق بشر را جار می‌زدند، مترقی تلقی می‌شدند. این نگرش اشتراوسی که آن‌ها وارثان ویلسون، اف‌دی‌آر، و ترومن هستند روی هم رفته شاید درست باشد.

همدات‌پنداری اشتراوسی‌ها با سیاست خارجی مداخله‌گرای مترقی، موضعی است قابل دفاع، چرا که با اذعان به این واقعیت می‌توان گفت که آن‌ها سر مشقی هستند از آنچه اندرو باسویچ^{۴۱} «نظامی‌گری نوین آمریکایی» می‌خواند، به‌عبارتی آنان نمودی از ستایش شکوه و هیمنه نظامی و تمایل به استقرار ارتش به‌مثابه نشانه‌ای از غرور ملی‌اند.^{۴۲}

ارزیابی ما از سیاست اشتراوسی نباید به‌مثابه صحه‌گذاری بر آنچه آن‌ها جانبدارش هستند،

مکتوب دیگری که به نحو سودمندی حاکی از دموکراسی مبارز و اصلاح‌گر می‌باشد در دیباچه نسخه انگلیسی از نقد اسپینوزا موجود است. در اینجا اشتراوس به دلایلی استناد می‌کند که یهودیان در آلمان نتوانستند مسیر همسان‌سازی را دنبال کنند و بر «ناکارآمدی راه حل لیبرال» انگشت می‌گذارد



ارتباط‌نهادینی ندارد. به‌سان نومحافظه‌کاران، اشتراوسی‌ها ایالات‌متحده را به‌مثابه کشوری «اصولی» یا «جهان‌شمول» اطلاق می‌کنند که با اعتقاد به حقوق طبیعی اتحاد خود را محفوظ نگاه می‌دارند و این حقوق طبیعی در هر جای این کره خاکی قابل اعمال است. چنین انگاشتی که در آمریکا شیوع یافته است، از هرگونه مفهومی در باب «دموکراسی» در معنای پیشامدرن یا اشمیتی منقطع می‌گردد. در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، اشتراوسی‌ها و متحدان نومحافظه‌کار آن‌ها با راست آمریکایی متأخرتری به نزاع پرداختند که آنان را متهم به قبیله‌گرایی و ضدجهانی‌گرایی در وطن‌پرستی خود می‌کردند. در پرتو این تاریخچه متأخر، چنین استدلالی

دشوار است که اشتراوسی‌ها درصددند تا ایده‌های ارگان‌سیستی را در جامعه عوام‌گرای آمریکایی اعمال کنند.^{۴۳}

به هر طریق، چنانچه فردی از برنز و جافا متابعت کند، این فقدان کارایی با شناساندن ایالات‌متحده به‌مثابه «جامعه‌ای اخلاقی»، ممکن است تا حدودی مرتفع شود. شاید فردی چنین نکته‌ای را با ارتقای «ارزش‌های لیبرال دموکراتیک» به خیر نهایی گوشزد کند. همین خیر است که بینش اخلاقی را به‌منظور مبارزه مسلحانه علیه «رژیم‌هایی» مهیا می‌سازد که ارزش‌های ما را خفیف می‌شمارند. چنین مبارزه‌ای دلیل وجودی‌ای است بر اینکه ایالات‌متحده و بنیان‌گذاری لیبرال آن، دموکراسی واقعی همگانی‌ای را ایجاد کرده است که به هنگام مبارزات آن در راه ارزش‌های روشنگری نمایانده می‌شود.

آلن بلوم هنگامی که «تجربه آموزنده»ی ما را در چارچوب جنگ می‌ستاید در کتاب «زوال اندیشه آمریکایی» این نکته را خاطر نشان می‌سازد.^{۴۴} بلوم مصر است این نسخه آمریکایی Volkdemokratie مبتنی بر فرضیات برابری خواهانه جهانی‌ای است که هر فردی بر روی این کره خاکی می‌تواند و باید بر آن صحه بگذارد. برای آن‌هایی که در رابطه با عدم رواداری اروپای مرکزی و شرقی به خاطرات اجدادی گریز می‌زنند، این جمهوری ستیزگر که به وعظ حقوق بشر مشغول است، چه بسا مطلوب‌تر از هر آن چیزی باشد که احتمالاً ناسیونالیست‌های اروپایی آن را اعمال کنند. با این همه، آنچه کتمان‌ناپذیر می‌نماید بدین قرار است که این جمهوری قهرمان مسلک هیچ‌گونه سنت محافظه‌کارانه یا راست‌گرایانه‌ای را عینیت نمی‌بخشد که فراتر از سواحل خود شکل گرفته باشد و روزنامه‌نگاران بنا به دلایل خود، خوش دارند آن را «محافظه‌کار» بنامند.

فاشیستی یا غیرآمریکایی اند. در امور بین‌الملل، اشتراوسی‌ها با نمایاندن موضعی که دست‌کم تا اندازه‌ای به «مبارزه برای دموکراسی» ویلسون بازمی‌گردد، توانسته‌اند دیدگاه‌های خود را به‌وضوح بیان بدارند. نقش آن‌ها در جایگاه مشاوران سیاسی در دستگاه‌های حکومت جمهوری خواه و حتی دمکرات اثبات می‌کند که با طبقه سیاسی ناهمگام نیستند. نه در زیست اجتماعی و نه در دنیای آکادمیک نمی‌توان آن‌ها را نامعمول توصیف کرد. شاید آن‌ها یا شیف‌تگان نومحافظه‌کار آن‌ها از دسترسی رسانه‌ای خود به‌منظور گرویدن دیگران به آن میهن‌پرستی مدنی پر حرارت مورد نظر خود، نهایت بهره‌را ببرند، اما آن‌ها نیز از اجماعی سخن می‌گویند که از پیش وجود داشت، پیش از اینکه آن‌ها به لحاظ سیاسی بلندآوازه گردند. مباحثه ویلیام فاف مبنی بر اینکه سیاست اشتراوسی، واردات آلمانی بیگانه با فرهنگ سیاسی ماست، مبنایی ندارد. شاید این مسئله یکسره وارونه باشد، به عبارتی این انطباق بسیار خوب عمل می‌کند.

احساسات آن‌ها پیرامون کشورهای که طرف علاقه‌شان هست یا خیر، یا قرائتشان از تاریخ آغازین آمریکا بازخوانی گردد. هرآنچه مورد بحث واقع می‌شود منتسب ساختن ناعادلانه مواضع جناح راست افراطی به اشتراوسی‌ها در امور بین‌الملل است که بر حسب ظاهر در مورد آخری صدق نمی‌کند. حمایت آنان از ملی‌گرایی یهودی شاید استثنا محسوب شود، اما حتی در اینجا نیز دلیل صهیون‌گرایی آنان، ناسیونالیسم قومی نیست بلکه این واقعیت است که اسرائیل از لیبرال دموکراسی‌ای مانند ایالات متحده برخوردار می‌باشد.

گفتنی است همان‌گونه که برخی محاجه کرده‌اند، اشتراوسی‌ها و نومحافظه‌کاران چنان عمل می‌کنند که گویی همواره سال ۱۹۳۸ است، و به‌مانند هنگامی که نخست‌وزیر چیمبرلن در حال مذاکره درباره سرنوشت چکسلواکی با صدراعظم هیتلر بود قرار است به تثبیت [موقت] امعان نظر داشته باشند. اما چنین امری نه بدین معناست که رویکردهایی از این قبیل که منبعت از تعلق خاطر افراط‌گونه می‌باشد

پی‌نوشت‌ها

tism in America, 67-152.
۱۲. نگاه کنید به «Unbuckled» بررسی The Governor Listeth باکلی از مارگو هنتف در New York Review of Books (December ۱۰, ۱۹۷۰): ۱۹. در مجموعه «Did You Ever See a Dream Walking?» (Indianapolis, IN and New York: Bobbs and Merrill, ۱۹۷۰)، باکلی تقریباً ۳۰ صفحه (۳۹۹-۴۲۷) را، با احترام آشکار، به تجدید چاپ دفاع اشتراوس از لیبرال دموکراسی در نقدش از «علوم سیاسی جدید» اختصاص می‌دهد.
۱۳. اگرچه جافایی‌ها با وودرو ویلسون دمساز نیستند، نگرش منفی آن‌ها تا حد زیادی با تصمیم ویلسون برای ورود به جنگ جهانی اول در کنار انگلیس نامرتب است. جافایی‌ها به ویلسون به دلیل «ارتباط آلمانی» او - یعنی به‌خاطر این واقعیت که نوشته‌های قانون اساسی او «ریشه در ایدئالیسم و تاریخ‌گرایی آلمانی دارند» حمله می‌کنند. ویلسون حقوق را محصول تاریخ می‌نگریست تا میراثی جهانی. به نظرات زنالد جی. پستریتو درباره این موضوع در Claremont Review of Books (Winter 29: (2002, and (Summer: 2004 26-25

مراجعه کنید.

۱۴. رجوع کنید به: «Books, Arts, and Manners,” National Review (December, 19 11-102: 2005).

۱۵. رجوع کنید به:

Clifford Orwin, “The Straussians Are Coming,” Claremont Review of Books (Spring 15: 2005).

۱۶. همان، ۱۶:

و
Thomas West’s essay “Leo Strauss and American Foreign Policy,” (Summer 16-13: 2004)

۱۷. تفسیری مفید برای درک ماهیت غیررأستی سیاست خارجی اشتراوسی و همچنین نومحافظه‌کارانه، استیون ام. والت، «آنچه مدخله در لیبی در باره اتحادهای نوکان-لیبرال به ما می‌گوید» در وبسایت Foreign Policy، http://walt.foreignpolicy.com/?sms_ss=email&at_xt=4d87a2d-937a4c31b2%Co

است. به عقیده والت، مدخله‌گران لیبرال، به‌جز اتکای بیشتر به نهادهای بین‌المللی برای تحقق اهدافشان، از نظر درکشان از آمریکا به‌عنوان جامعه‌ای به‌ویژه دمکراتیک با مأموریت جهانی برگردانی، نومحافظه‌کاران شباهت دارند. ممکن است این نکته تازه‌ای باشد (در ۲۱ مارس ۲۰۱۱) که چهره مهم دانشگاهی‌ای در

۱. رجوع کنید به: Essays on the Scientific Study of Politics, ed. Herbert J. Storing (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 327, (1962.

۲. همان، ۳۲۴.

۳. همان، ۳۲۶.

۴. همان، ۳۲۷؛ و

Nasser Behnegar, Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics, 66-149.

۵. رجوع کنید به:

Essays on the Scientific Study of Politics, 25-324.

6. Thomas L. Pangle, The Rebirth of Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss (Chicago: University of Chicago, 1989), xxiv.

۷. همان، xxv.

۸. همان، xxiv.

۹. همان، xxv.

۱۰. رجوع کنید به:

George H. Nash, The Conservative Intellectual Movement in America since 78-67, 1945;

و بحث بر سر حکومت متمرکز و برابری بین هری جافا و ام. ای. بردفرد در:

“Equality, Justice and the American Revolution,” Modern Age, 21.2 (Spring 26-114: (1977,

و
“The Heresy of Equality,” Modern Age 20.1 (Winter 37-627: (1976.

همچنین

Robert Nisbet, The Present Age: Progress and Anarchy in Modern America, reprint (Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2003);

و
Murray N. Rothbard, Egalitarianism as a Revolt against Nature, reprint, ed. David Gordon (Auburn, AL: Mises Institute, 2000).

مرتبط با این بحث هستند. برای درخواستی به بازگشت به مفهوم محافظه‌کارانه قدیمی‌تر از جمهوری آمریکایی، به ستون سندی کابی پت بوکنن (۱۱ مه ۲۰۱۱) «پس از انقلاب» رجوع کنید.

۱۱. برای پاسخی به‌ویژه پرشور به این تغییر در جنبش محافظه‌کار، مراجعه کنید به: Bruce Frohnen, “Has Conservatism Lost Its Mind?” in Policy Review, 67 (Winter 66-62: (1994; and Paul Gottfried, Conserva-

<http://www.blauenarzisse.de/index.php/anstoss-2421/thomas>

23. Walter Berns, *Making Patriots* (Chicago: University of Chicago Press, 8, (2001).

۲۴. همان، ۹۹.

۲۵. همان، ۱۷.

۲۶. همان، ۱۸.

۲۷. همان، ۱۴۳.

28. Walter Berns, *Defending Liberal Democracy* (Chicago: Gateway Edition, 152, (1984).

۲۹. بنگرید به:

Willmoore Kendall: *The Maverick of American Conservatism* (Lanham, MD: Lexington Books, 48-247, (2002).

30. Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, 228.

۳۱. برای شرحی از جهان‌بینی جافا، رجوع کنید به:

The Conditions of Freedom: *Essays in Political Philosophy* (Baltimore and London: Johns Hopkins Press, 2000),

به‌ویژه ادای احترام به اشتراوس در صفحه اول مقاله «برابری چیست؟» ۱۴۹-۶۰ و دفاع از جنگ‌هایی که به نام حقوق بشر به راه افتاده‌اند، «حقیقت درباره جنگ‌ها» ۲۶۲-۶۵.

۳۲. یوتیوب بیل بنت به‌عنوان محقق واشنگتن مؤسسه کلر مونت ببینید،

<http://www.bennettmornings.com/pages/meetourteam/>

و «آشفشان ناسپاس» جوزف تارتاکوفسکی در *Claremont Review of Books* (زمستان ۲۰۰۶): ۹-۸. نگاهی به شماره پاییز ۲۰۱۰ *Claremont Review* باید تأیید کند که اشتراوس‌های کرانه شرقی، از جمله هاروی منزفیلد و جرمی ربکین، به‌خوبی در این نشریه که از سوی اشتراوس‌های رقیب منتشر شده است، حضور دارند. این یکی دیگر از شواهدی است که نشان می‌دهد شکاف بین این دو مکتب به‌شدت مبالغه شده است.

۳۳. نگاه کنید به:

William Pfaff, *The Irony of Manifest Destiny: The Tragedy of American Foreign Policy* (New York: Walker & Company, 174, (2010).

۳۴. یکی از انتقادهای بسیار نافذ تلاش برای پیوند اشتراوس از طریق اشمیت به فاشیسم اروپایی مورد توجه کمی قرار گرفته است. این ممکن است به این دلیل باشد که این مقاله با نیازها یا علایق هیچ‌یک از رهبران بزرگ افکار مطابقت ندارد.

مراجعه کنید به تفسیر پل پیکون و کری اولمن:

«Telos», *Uses and Abuses of Carl Schmitt*, ۱۲۲ (Winter ۲۰۰۲): ۳-۱۲.

نسخه قبلی این مقاله به زبان ایتالیایی در کنفرانسی در رم، «Carl Schmitt: Pensatore Politico del XX Secolo» در ۲۷ نوامبر ۲۰۰۱ ارائه شد.

۳۵. Catherine and Michael Zuckert, *The Truth About Leo Strauss*, ۲۶۶.

در تلاشی سخت برای جدا کردن اشتراوس‌ها از نومحافظه‌کاران، پیتر مینویتز در *Straussophobia* (صفحه ۲۷۷) به ما می‌گوید که «اشتراوس‌های ادعایی» وجود داشته‌اند که با تهاجم عراق مخالفت کرده‌اند و همچنین کسانی که آن را پیش راندند. احتمالاً این تهاجم از حمایت قاطع نومحافظه‌کاران برخوردار بود. با این حال، تنها مخالفتی که مینویتز از کمپ خود پیدا کرد، از طرف ناتان تارکوف و همچنین (دو لیبرال دمکرات فرضی) جرج آناستاپلو و ویلیام گلستن بود. مینویتز اعتراف می‌کند که خودش در آن زمان «مبهم‌گویی» کرده است. بدون شک اگر بیشتر نگاه می‌کرد، می‌توانست اشتراوس‌های بیشتری را شناسایی کند، از جمله *Dissertationsvater* اش هاروی منزفیلد، که از تهاجم حمایت می‌کرد.

36. Nina J. Easton, *The Gang of Five: Leaders at the Center of the Conservative Crusade* (New York: Simon and Schuster, (2001 10-2.

دنیل جی. ماهونی در کتاب مبانی محافظه‌کار نظم لیبرال: دفاع از دموکراسی در برابر دشمنان مدرن و دوستان بی‌اعتدال (Wilmington, DE: ISI Books, (۲۰۱۱)، تمایز قابل‌تأمل‌تری نسبت به تمایز زاکرت‌ها ارائه می‌کند. ماهونی شکاف نظری روبه‌رشد بین «نومحافظه‌کاران قدیمی» دهه ۱۹۷۰ و جانشینان یا حولاتشان را از پایان جنگ سرد مشاهده می‌کند. به‌گفته ماهونی، از دهه ۱۹۹۰، نومحافظه‌کاران و اشتراوس‌ها، همان‌طور که فرانسیس فوکویاما و سناریوی «پایان تاریخ» او را نشان می‌دهد، آمریکا را در شکل سیاسی و اقتصادی کنونی‌اش به‌عنوان نقطه اوج تاریخ بشر جشن می‌گیرند. ماهونی این حال‌گرایی مبتدل را با ارزیابی‌های بدبینانه عصر خود که چهل سال پیش در جدل‌های نومحافظه‌کارانه

روابط بین‌الملل چنین مشاهداتی را منتشر کرده است. بیشتر به‌طور معمول، نومحافظه‌کاران از سوی دوستان و دشمنان به‌طور مشابه نشان داده می‌شوند که در جناح راست افراطی پرچم‌افراز هستند؛ بر خلاف اوپاما و حامیانش که تصور می‌شود مانند آن‌ها به راه‌حل‌های نظامی و رتوریک استثناگرایانه آمریکایی علاقه ندارند. والت تفاوت‌های بین نومحافظه‌کاران و اوپامائی‌ها را درجه‌ای می‌بیند تا نوعی.

18. François Furet and Ernst Nolte, *Fascisme et Communisme* (Paris: Hachette, 85-83, (1998).

Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche* (Munich: Piper, 2000),

به‌ویژه مقدمه.

19. C. Bradley Thompson and Yaron Brook, *Neoconservatism: Obituary for an Idea* (New York: Paradigm Publishers, (2010 10.

۲۰. مشابه حملات پیشین در کتابشان به موضوعاتشان، بحث درباره اشتقاق «موسولینی‌وار» دولت‌داری اشتراوس است؛ همان، ۱۷-۲۱۵.

21. Michael Desch, "America's Illiberal Liberalism," *International Security*, 43-9, 32:3.

۲۲. بیوگرافی لی کانگدون، *George Kennan: A Writing Life* (Wilmington, DE: ISI, ۲۰۰۹)، روشن می‌کند که جرج کنن، متفکر سیاسی آمریکایی، تا چه اندازه ماجراجویی نظامی را با چپ سیاسی یکی می‌دانست. کنن طرح‌های تهاجمی را نه‌چندان با شکوه و عظمت نظامی بلکه با روحیه مبارزی مرتبط کرد که او به انقلاب‌های فرانسه و بلشویک و «جنگ برای پایان دادن به همه جنگ‌ها» ی وودرو ویلسون مرتبط می‌ساخت. همچنین رجوع کنید به:

Richard M. Gamble, *The War for Righteousness: Progressive Christianity, the Great War, and the Messianic Nation* (Wilmington, DE: ISI, 2003); Paul Gottfried, "The Invincible Wilsonian Matrix," *Orbis*, 51.2 (Spring 50-239: (2007,

9 "Antecedents of Neoconservative Foreign Policy," *Historically Speaking*, 1, 12 (January 39-35: (2010).

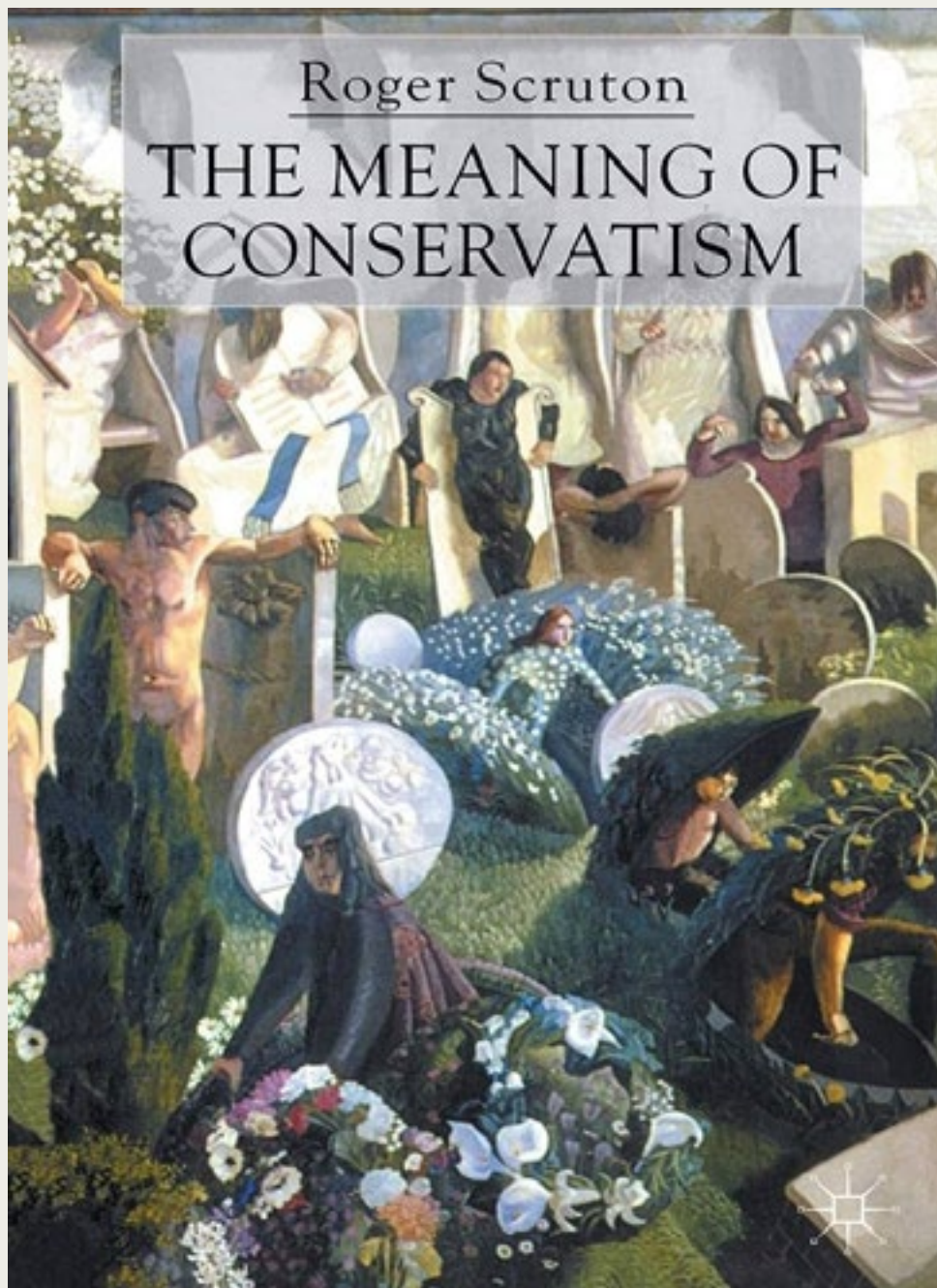
یکی از اولین و تنها ارجاعات به تفاوت بین نظامی‌گری سنتی و تجلی‌دمکراتیک انقلابی آن در جدل جنگ جهانی اول توماس مان است، *Betrachtungen* (Frankfurt) ۱, *Politische Schriften und Reden* (am Main: Fischer Bucherei, (۱۹۶۸)، ۲۰-۳۱. اگر کسی فراتر از شور و شوق دوران جنگ این رساله ۴۰۰ صفحه‌ای نگاه کند، می‌شود به بینش آن نسبت به روحیه جنگجوی «شهروند جمهوری خواه صلح‌طلب و بافضیلت» توجه کند که حقوق بشر و جهان‌وطنی را بر مردمان دیگر تحمیل می‌نماید. تمایز مان (پیش از این توسط فیلسوف ماکس شلر) بین *Gesinnungsmilitarismus* در جوامع سنتی، ارزش دادن به فضایل رزمی، و *Zweckmilitarismus* که از جانب جهان‌وطنان دمکراتیک دنبال می‌شود، بسیار مفید است. برخلاف شکل قدیمی‌تر میلیتاریسم که در آن جنگجویان علی‌رغم اینکه کشورهايشان در حال جنگ بودند، همچنان می‌توانستند «به‌سبب جوانمردانه» رفتار کنند، در شکل به‌روزشده آن، جنگ کارکردی است و تابع «احساس جدید» و «حس تمدنی جهان» مبتنی بر حقوق بشر (همان، ۲۵) مان هر دو شکل سازماندهی نظامی و شور نظامی را «میلیتاریستی» می‌داند، اما پیش‌بینی می‌کند که در صورت پیروزی متفقین در جنگ *Zweckmilitarismus* ممکن است به بیان غالب انرژی نظامی تبدیل شود. مان همچنین مشاهده می‌کند که *Zweckmilitaristen* و *Zivilisationsliteraten* (فرهنگتگانی که درباره ساختن تمدنی جهانی صحبت می‌کنند) از «ریختن خون» خرسند هستند، مشروط بر اینکه در خدمت هدفی مترقی باشد (همان، ۴۷-۴۶). توجه داشته باشید که مان در اینجا نه درباره «مبارزه برای دموکراسی» ویلسون، بلکه درباره روشنفکران کشورهای بی‌طرفی که علیه کشورش جانب‌داری کردند و مهم‌تر از همه، درباره جنگ آلمان با جمهوری فرانسه (رژیمی که به نمادهای ژاکوبینی متوسل می‌شد) نظر می‌داد. اگرچه *Betrachtungen* تا سال ۱۹۱۸ منتشر نشده بود، بخش اولیه احتمالاً در سال ۱۹۱۵ نوشته شده است. مقاله آلمانی من درباره این اشکال متضاد نظامی‌گری ارائه‌شده در رساله مان، «Über die Widersprüche der demokratischen Gesinnungsethik» را در وبسایت *Blaue Narzisse* ببینید.



- می‌توان یافت، مقایسه می‌کند. سؤال این است که آیا این طغیان‌های غم‌افزا و انتقادی هیچ‌وقت جنبه غالب نومحافظه‌کاری بوده است؟ حتی در دهه ۱۹۸۰، نگرانی نومحافظه‌کاری عمدتاً درباره ترسویی غرب در طول جنگ سرد بود. اگرچه ماهونی به تفاوتی واقعی در تأکید اشاره می‌کند، اما درک مداوم بسیار و همچنین تفاوت‌های زیاد بین دو فاز نومحافظه‌کاری شدنی است.
37. Helmut Schmidt/Fritz Stern, Unser Jahrhundert.Ein Gespräch (Munich: Beck Verlag, 20-10, (2010).
- استرن، نومحافظه‌کاران را بر اساس شواهد غیرقطعی، یعنی رد بیشتر انتقادهای استاندارد از اسرائیل در رسانه‌ها و استدلال‌های آن‌ها علیه اقدام مثبت برای اقلیت‌ها، افراط‌گرایان راست می‌داند. ممکن است برای اثبات اتهام اهانت‌آمیز استرن به چیزهای بیشتری نیاز باشد. مشکل این برجسب زدن این است که کسانی که در آن دخیل‌اند، مایل نیستند از پارادایم پخزده «ضد فاشیستی» فراتر بروند. در مروری بر کار من پس از لیبرال‌ایسم در New Republic (۷ ژوئن ۱۹۹۹): ۳۷-۳۸، آلن ولف شکایت می‌کند که من خطرات «فاشیستی» کنونی را به اندازه کافی جدی نمی‌گیرم. برخلاف تصویری که ولف ممکن است منتقل کند، کتاب من از دولت شرکتی فاشیستی یا «انقلاب ملی» موسولینی حمایت نمی‌کند. بلکه صرفاً بر استفاده از اصطلاح «فاشیست» به معنای دقیق خود اصرار دارد.
۳۸. رجوع کنید به: Carnes Lord, The Modern Prince: What Leaders Need to Know Now (New Haven, CT: Yale University Press, 39.15-4, (2004. Harald Bluhm, Die Ordnung der Ordnung (Berlin: Akademie Verlag, 60-259, (2007.
40. همان، ۶۱-۶۲، ۷۲-۷۳.
41. Alain Frachon and Daniel Vernet, "Le Stratège et le Philosophe," Le Monde (16 avril 2003): A11.
42. بنگرید به: George H. Nash, The Conservative Intellectual Movement in America since 1945, second edition, 41-329;
- 9 Paul Gottfried, Conservatism in America: Making Sense of the American Right, 76-59.
43. Allan Bloom, The Closing of the American Mind, 153.
44. Andrew Bacevich, The New American Militarism: How Americans Are Seduced by War (New York: Oxford University Press, 2005).

اسامی:

1. Ernstfall .
2. Tomas L.Pangle .
3. The Rebirth Of Political Rationalism .
4. Vita Activa .
5. Russell Kirk .
6. Frank Meyer .
7. William F.Buckley .
8. Murray N.Rothbard .
9. Alla Bloom .
10. Harry Jaffa .
11. Charles Kesler .
12. Victor Davis Hanson .
13. Robert Kagan .
14. National Review .
15. Walter Berns .
16. Werner Dannhauser .
17. Cornell .
18. Modern Age .
19. Intercollegiate .
20. Claremont .
21. Dallas .
22. Hillsdale College .
23. Mansfield .
24. Closing Of The American Mind .



قانون اساسی و دولت

راجر اسکروتن
مترجم: آرمان امیدوار

را تبلیغ کنند در حالی که از مزایای یک نظم مستقر برخوردار بود که قبلاً هدف اجتماعی‌شان را تعریف کرده بود. (مدیسون قادر بود در کنوانسیون فدرال سال ۱۸۸۷ بگوید: «دولت ما باید منافع دائم کشور را در برابر ابداع تضمین کند»؛ این بخشی از نبوغ مردانی همچون مدیسون و جفرسون بود که آن‌ها را قادر ساخت تا این هدف را برآورده سازند). این مثال، نزاع‌هایی را نادیده می‌گیرد که در تصویب نهایی سرکوب شد و هنوز ادامه دارد و از خونین‌ترین جنگ داخلی‌ای چشم می‌پوشد که تا کنون نظیرش دیده نشده است. این مثال، حقوق و آزادی‌های پیشاپیش قوام‌یافته‌ای را نادیده می‌گیرد که اِتْخَاذِ آگاهانه یک «قانون اساسی» را در مثنی منسجمی ایجاد کرده‌اند. این مثال، منطقی صلاحیت قضائی کامن‌لا را نادیده می‌انگارد که مستلزم آن است تا قانون اساسی آمریکایی محتوی در سندی واحد نباشد، بلکه در چهارصد مجلد پرونده‌های قضائی پیچیده گنجانیده شده باشد. خلاصه چنین مثالی، این واقعیت را نادیده می‌گیرد که قانون اساسی

نوشته ایالات متحده - همچون هر قانون اساسی نوشته شده‌ای - فرمولی انتزاعی است و اهمیت انضمامی‌ای بیش از اعلامیه حقوق بشر و شهروندی ندارد؛ این حتی درست است که اکنون خود معنای این سند ظریف چیزی است که تنها با روند قضائی قابل حکم‌دهی است.^۲ و تفسیر قضایی مباحثی را به شمار می‌آورد - اعم از آگاهانه یا ناآگاهانه - که تاروپود

بورکهارت درخصوص این «مغالطه بزرگ مدرن که یک قانون اساسی را می‌توان ایجاد کرد» قلم زد. به همان سان، صحیح است که از مغالطه مدرن بزرگ‌تری سخن بگوییم مبنی بر اینکه یک قانون اساسی می‌تواند به نحو بی‌پایانی و با همه جزئیات اصلاح شود. عرف‌ها، آداب و رسوم، وفاداری‌ها و سنت‌هایی که بدان‌ها اشاره کردم، حیات جامعه‌ای مدنی را شکل می‌دهند. و با این حال، آن‌ها به‌وضوح استمرار خود را مدیون قدرتی اداره‌کننده‌اند و این قدرت (که قدرت دولت است) بایستی فی‌نفسه حاوی مرجعیتی از چیزی داده‌شده باشد، اگر بناست که از وفاداری‌ها و تعهداتی که از هیچ گزینه منفردی بر نمی‌خیزند محافظت کرده و آن‌ها را تقدیس کنند.

ایجاد یک قانون اساسی

لیبرالیسم که دولت را به‌مثابه ابزاری به هدف آزادی فردی می‌بیند، مقید به لحاظ جامعه مدنی است که مطلقاً منفک از دولت باشد و نیاز

به این مورد یعنی دولت، فقط در حد دخالتی حداقلی در زندگی اجتماع‌ای داشته باشد که این اقتضای هدف آزادی است. بنابراین، بایستی طبیعتاً به این دیدگاه بگراید که قانون اساسی می‌تواند ساخته شود (زیرا چیزی بیش از یک ابزار برای یک هدف نیست و کافی است که هدف را به‌منظور محاسبه مؤثرترین ابزار برای آن فهم کنیم). لیبرال‌ها غالباً به مثال قانون

اساسی آمریکا چونان حجّتی بر این نزاع اشاره می‌کنند و اصلاحات مربوط به قانون اساسی که از سوی دولت آقای بلر پیشنهاد شده است به نظر می‌رسد که بر اساس الگوی آمریکایی است. اما این مثال، مثال بدی است. این مثال از میراث آمریکایی غفلت می‌کند و نیز از شرایط غریبی که منتهی به ترسیم سندی مختص به هم حفظ وحدت و هم برای محافظت از بی‌قاعدگی‌های دولت‌های مشارکت‌کننده اصلی طراحی شده بود. نیز همه آن زبان عرفی را که قبلاً تثبیت کرده بود - خاصه سنت کامن‌لای انگلیسی را نادیده گرفته است که هم سابق بر شکست تاج بود و هم پس از آن باقی ماند. موضع

لیبرالیسم شبیه به نجات سیاسی نظریه ذهن دکارتی است، تلاشی برای بازنمایی ذهن جامعه آن‌گونه که در رابطه‌ای عرضی با بدنش کارکرد دارد و وجدان عظیم لیبرالیسم برای تصدیق این انگاره از خودش، تلاش کرده است تا حیات جامعه را از صورت روحی آن جدا کند و با شگفتی فزاینده‌ای در نتیجه امر، تعمق کند که نه زندگی بلکه مرگ «بدن سیاسی» است



حیات مدنی را معین می‌کند. این تاریخ است و نه کلمات نوشته شده که قانون اساسی آمریکا را آشکار می‌کند و آن بخش از آن که معمولاً

اجتماعی یکتای پدران مؤسس را نادیده گرفته است که جنتمن‌های دانش‌آموخته‌ای بودند و می‌توانستند اسطوره یک قانون اساسی جدید

به‌مثابه کل معین می‌شود، معمولاً چیزی بیش از روئینایی نازک نیست که بر پایه‌ای غیرقابل درک آرام گرفته است.

دولت و جامعه مدنی

اکنون واضح است در حالی که محافظه کاران ممکن است نیاز به ارتباطی سست بین دولت و جامعه مدنی داشته باشند (مثلاً سست‌تر از آنچه در چین کمونیستی وجود دارد) دولت را به‌مثابه هدف و نه وسیله می‌بینند همان‌طور که جامعه مدنی را چنین می‌بینند. دولت در مقام وسیله (در مقام ماشینی اداری یا مبادرتی شغلی یا افسر رفا یا هر چیز دیگری)، چنان دولتی نیست تا شهروندان بتوانند به‌گونه‌ای که به خانواده، ازدواج، هنگ یا باشگاه تعلق دارند بدان تعلق داشته باشند. همچنین اهدافی که دولت قرار است در خدمت آن‌ها باشد

واقعاً قادر به توصیفی مستقل نیستند. این امر درخصوص هدف لیبرال آزادی، یقیناً درست است. طبیعتاً همسایگان فرد ممکن است کمابیش با وی تداخل داشته باشند اما زمانی که توضیحات ملموسی از آرایش سیاسی و اجتماعی به ما داده نشود، نمی‌توان گفت آیا این دخالت کمابیش مطلوب هست یا خیر. «مداخله» مقتضی جامعه‌ای

روستایی در زولولند بزرگ‌تر از هر چیز دیگری است که زمانی در یک شهر شوروی تجربه شد. با این حال، متأسفانه اشتباه خواهد بود آن را از دست‌رفتگی آزادی بنامیم آنجا که تابع این مداخله، دقیقاً همان یک زولو بودن است. و به‌محض اینکه مداخله در کار باشد، فرمی از قاعده و بنابراین یک دولت، هرچند به‌نحو سست قوام یافته باشد، وجود خواهد داشت. بدون برخی حرکات در این جهت، یعنی به‌سمت قدرت قوام یافته، یک شخص نه آزاد است و نه ناآزاد. بلکه همچون بی‌خانمان‌های کومون آنارشستی زندگی می‌کند، در توهمی همیشگی از آزادی که می‌تواند فقط به کنش‌های خودتنها‌انگارانه ترجمان شود.

لحاظ یک دولت به‌مثابه یک هدف نه به‌مثابه یک وسیله به این معناست که اهداف دولت را درون خود، یعنی ناشی از زندگی خودمان و تعاملمان با خود ببینیم. کاملاً طبیعی است دیدن نهادهایی به چنین شیوه‌ای. یک تیم فوتبال را در نظر بگیرید، نهادی که برخی افراد بدان متعلق‌اند و دیگری وفاداری‌شان را بدان گره می‌زنند. تیم این وفاداری را نه به‌مثابه یک وسیله بلکه یک هدف فر مان می‌دهد: همین گروه است که ضمن عمل به این شیوه، با اهمیت خواهد بود.

این وسیله‌ای برای به ثمر رساندن گل نیست (فعالیتی است که خارج از نهاد فوتبال هیچ معنایی ندارد). همچنین وسیله‌ای برای لذت بردن کسانی که آن را نگاه می‌کنند نیست. بلکه چیزی است که فرد ممکن است به‌طریق مختلفی بدان تعلق داشته باشد و منفعت آن دقیقاً در پیوند عضویت نهفته است.

محافظه کاران به‌مثابه حیواناتی سیاسی

قابل تشخیص‌اند که

این تاحدودی بنا به

احترام‌شان به نهاد

(یعنی به دولت به‌مثابه

«امر داده‌شده») و بنا

به بی‌میلی‌شان نسبت

به هرگونه تفکیک کاملی

– چه در نظر و چه در

عمل - بین دولت و جامعه

مدنی است. چنین امری

(همان‌طور که اشاره کردم)

اصلی اساسی از تفکر لیبرال

است که این تفکیک در نظر

وجود دارد و باید در واقع امر نیز

وجود داشته باشد. نویسنده‌ای

مدرن، فاشیسم و کمونیسم را در

زمانه ما با این گفته مقایسه کرده است

که در حالی که اولی کارکردهای جامعه مدنی

را به سطح دولت ارتقا می‌دهد، دومی به دولت اجازه

می‌دهد تا کارکردهای جامعه را ببلعد.^۲ حال چنین شعبده‌های

لفاظانه‌ای ماهیت این رابطه را به غلط بازنمایی می‌کند. در اینجا دو

هستومند در کار نیستند، بلکه یک هستومند است که از جنبه‌های

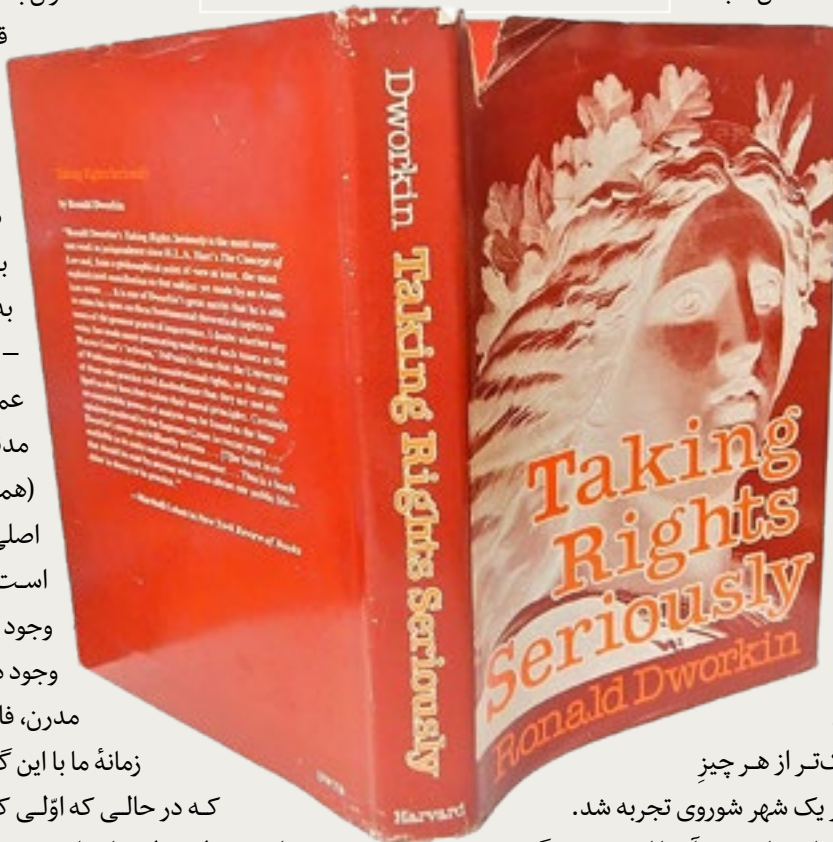
جداگانه‌ای دیده می‌شود. به همین سان، یک هستنده انسانی نیز

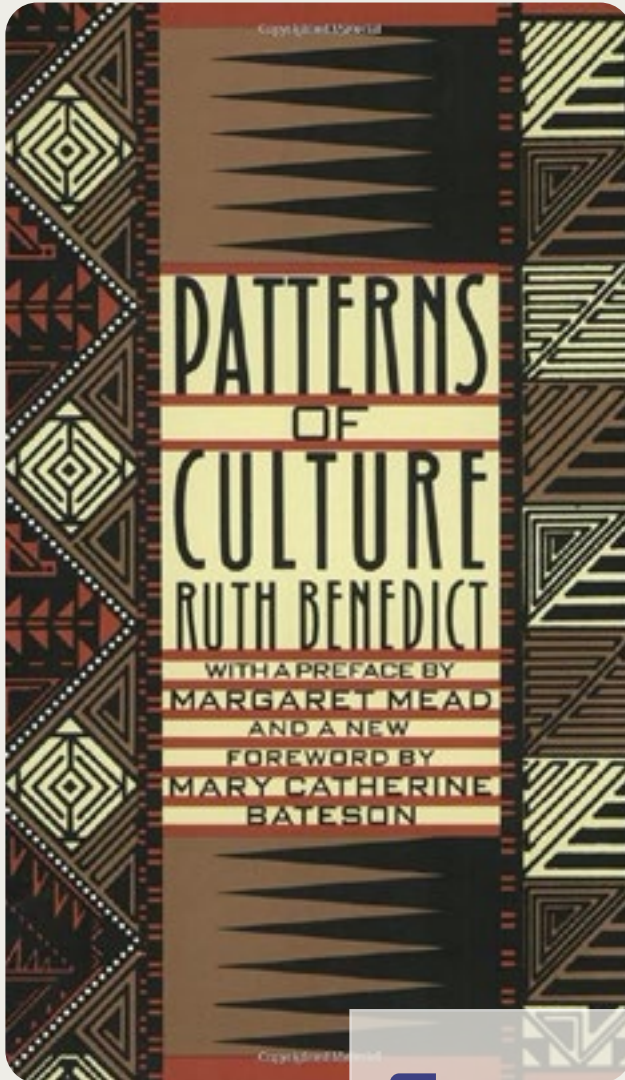
باید دو هستومند باشد – نفس و بدن – اما یک هستومند است که

می‌تواند در دو شیوه مادی و شخصی دیده شود. لیبرالیسم شبیه به

نجات سیاسی نظریه ذهن دکارتی است، تلاشی برای بازنمایی ذهن

شکی نیست که منشور حقوق بشر ایالات متحده، حاوی بسیاری از عقاید اخلاقی است اما کدام اجتماع دارای منافع مشترک و کدام فهم دوجانبه‌ای بین مردم باعث ظهور تعهد سیاسی برای رعایت آن می‌شود؟





جامعه آن گونه که در رابطه‌ای عرضی با بدنش کارکرد دارد و وجدان عظیم لیبرالیسم برای تصدیق این انگاره از خودش، تلاش کرده است تا حیات جامعه را از صورت روحی آن جدا کند و با شگفتی فزاینده‌ای در نتیجه امر، تعمق کند که نه زندگی بلکه مرگ «بدن سیاسی» است. محافظه‌کاران قانون اساسی را در مقام اصل موروثی حیات دولت می‌بینند و دولت به‌نوبه خود نه فقط در مقام محافظ بلکه همچنین در مقام ابزاری از یک هستومند اجتماعی است. دغدغه آن‌ها «بدیل‌ها» نیست - زیرا صحبت از بدیل‌ها نشان می‌دهد که ما در حال بررسی ابزارهای رقیب برای رسیدن به هدفی جهانی هستیم. برای محافظه‌کاران هدف و وسیله یکی هستند: یعنی حیات بدن سیاسی. به علاوه، این امر به همان اندازه‌ای برای یک محافظه‌کار امری غریزی است که برای یک سوسیالیست مقاومت کردن در مقابل قهر مانان حاکمیت «حداقلی» و تشخیص ذات سیاست در قدرت مستقر. تفاوت آن‌ها در تصوّرشان از مشروعیت است که برای محافظه‌کاران نه از نتایج بلکه از خاستگاه‌ها سرچشمه می‌گیرد. دلایلی که محافظه‌کاران بدان‌ها اذعان دارند، نه به آینده فرضیه‌ای یا انتزاعی بلکه به یک گذشته واقعی و انضمامی ارجاع دارند. در گذشته و در گذشته آن گونه که خود را حاضر می‌سازد است که آن‌ها دلایلشان را برای پیگیری قدرت می‌یابند. و این پیگیری باز هم نه به‌مثابه وسیله بلکه به‌مثابه هدف دیده می‌شود، یعنی در مقام ابزاری از هویت سیاسی ایشان. پیگیری قدرت از سوی سیاستمداران به بیانی ساده جزئی و یک جزء ضروری از حیات دولت و سیاسی‌مرد راستینی است که آن کسی است که تمنای شخصی‌اش با نیروهای پایدار اجتماعی همبوندند.

حقوق بشر

چگونه این نگرش نسبت به دولت می‌تواند به دکترین ترجمان شود؟ نخست، محافظه‌کاران از اینکه بنگاه سیاسی خود را بر اساس هر ایده‌ای از حقوق «جهان‌شمول» و «طبیعی» بنا کنند بیزارند. در تضاد با کمونیسم، مفهوم حقوق بشر نقش عمده‌ای ایفا کرد، تا حدودی به این سبب که شیوه‌ای ساده برای تجسم کردن این واقعیت

آشکار عرضه کرده بود - که دولت‌های کمونیست تحمیل شده بر اروپا از سوی اتحاد جماهیر شوروی مشروعیت نداشتند و در واپسین تحلیل ماسک‌هایی بر یک امپراتوری ویرانگر بودند. همان‌طور که مثال به ما یادآوری می‌کند، دولت‌های خوب و دولت‌های بد وجود دارند، یعنی جوامع ستمگر و صلح‌جو؛ و محافظه‌کاران باید بین آن‌ها داوری کنند و آن‌ها منکر خودشان حین استفاده از القابی همچون «عادلانه» و «ناعادلانه» در فرایند نیستند، اما اینکه فکر کنیم که کل تفاوت می‌تواند برحسب یک بدنه ساده از حقوق انتزاعی تلخیص شود که می‌تواند برای همه انسان‌ها مستقل از خاستگاه و تابعیت آن‌ها مشخص

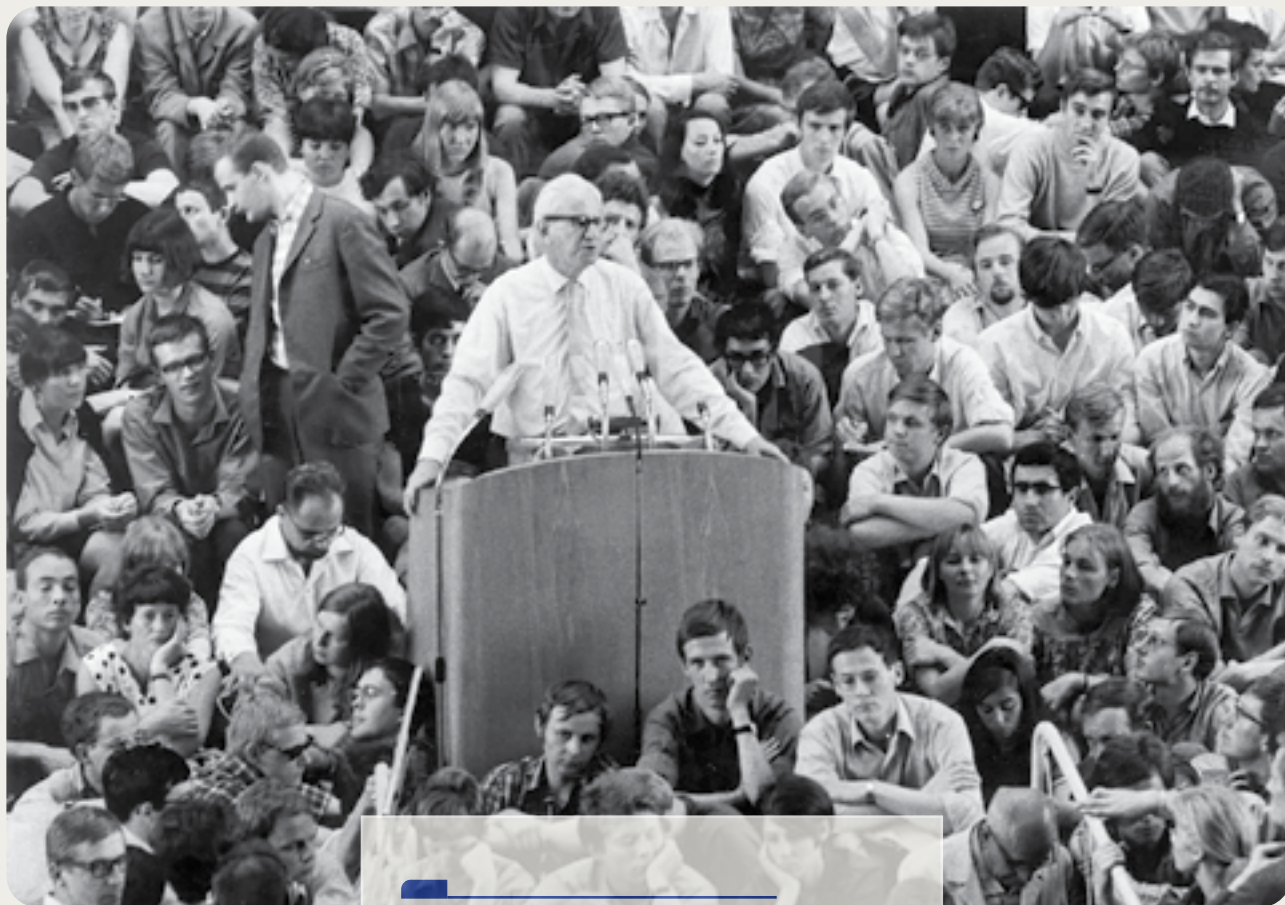
مفهوم «حق» به یک غلبه غیرطبیعی در زبان سیاسی دست یافته است. محافظه‌کاران تمایل دارند به این بگرایند که قدرت دولت را به مثابه تجسم امتیاز تصوّر کند تا منبع موهبت‌ها. یک امتیاز، جزئی از آپاراتوس حاکمیت است و منفک از اعمال اقتدار سیاسی نیست

گردد، نه سیاستی است میسر و نه دکترینی باور پذیر. حق‌ها فقط در جایی وجود دارند که تعهدات وجود داشته باشند و چه کسی این تعهد را فراهم می‌آورد. شکی نیست که منشور حقوق بشر ایالات متحده، حاوی بسیاری از عقاید اخلاقی است اما کدام اجتماع دارای منافع

مشترک و کدام فهم دوجانبه‌ای بین مردم باعث ظهور تعهد سیاسی برای رعایت آن می‌شود؟

مردم بریتانیا، وارثان خوش اقبال سنتی طولانی از حیات اجتماعی و قدرت مستقر بودند، حقوق آن‌ها از طریق فرایندی اهدا و کسب شده بود که در آن ماهیت و هویت یک ملت به ندرت در مخاطره می‌افتاد (و هرگز بیش از آن، هنگامی که دکترین حقوق بشر به برتری ناگهانی نائل آمد در مخاطره نبود). طبیعتاً حقوق آن‌ها که در حقوق عمومی متجسّم شده بود بدن‌ها معیار آزادی و انتظاری از برخورد عادلانه را داده بود که دیگر مردمان بدان نائل نیامده بودند و شاید هرگز





برای محافظه‌کاران هدف و وسیله یکی هستند: یعنی حیات بدن سیاسی. به علاوه، این امر به همان اندازه‌ای برای یک محافظه‌کار امری غریزی است که برای یک سوسیالیست مقاومت کردن در مقابل قهرمانان حاکمیت «حداقلی» و تشخیص ذات سیاست در قدرت مستقر. تفاوت آن‌ها در تصوّرشان از مشروعیت است که برای محافظه‌کاران نه از نتایج بلکه از خاستگاه‌ها سرچشمه می‌گیرد

تمنّایش را نکرده بودند. این به یقین بهترین زبانی نیست که در آن در خصوص جباریت‌های دنیای مدرنی حکم صادر شود که نقایص آن کمتر از قصور ایشان در اذعان به حق‌های «کلی‌ای» است که در دموکراسی مدرن گنجد شده است و بیشتر ناشی از تخریب همه‌رویه‌هایی است که به موجب آن‌ها شهروندان می‌توانند از خودشان علیه استفاده خودسرانه از قدرت سیاسی دفاع کنند.

یک موهبت است که نتیجتاً به گیرنده هیچ پایگاه سیاسی‌ای نمی‌بخشد؛ در حالی که غالباً به‌مثابه یک «حق» دعوی می‌شود، اما کسی که دیدگاه محافظه‌کارانه در خصوص سیاست دارد ممکن نیست که چنین تصویری از آن داشته باشد.

بعلاوه، چنین موهبت‌هایی مشتمل بر انتقال قدرت بدون انتقال مرجعیت هستند (در این خصوص آن‌ها به‌طور روشنی با امتیاز سیاسی تفاوت دارند). در واقع، چنین امری ترسیم‌کننده یکی از کانال‌هایی است که از طریق آن، مرجعیت از قلب سیاست خارج می‌شود و خودش را به صرف قدرت مستضعف بدل می‌کند که چیزی جز حق‌هایش و هیچ تعهد متقابلی ندارد تا عنوانی اصیل برای آن‌ها ایجاد کند.

حال محافظه‌کاران با نیکوکاری تقابلی ندارند و همان‌طور که من بعدها استدلال خواهم کرد، آن‌ها به پذیرش سنجی دولت رفاه مقیدند. با وجود این، ممکن است به دلایلی که مثال نشان خواهد داد، آن‌ها تمایلی به مشارکت در انتقال کلی نیکوکاری به مناصب دولتی نداشته باشند. دولت با پرورش حق «طبیعی» برای خانه، سلامت، ثروت و آسایش، هم اراده فرد و هم اقتدار خودش را از بین می‌برد. دولت بدل به سنجی ماشین می‌شود، یک مرکز توزیع، یک ابزار بیگانه که آنچه

حق‌ها و امتیازها

مفهوم «حق» به یک غلبه غیرطبیعی در زبان سیاسی دست یافته است. محافظه‌کاران تمایل دارند به این بگرایند که قدرت دولت را به‌مثابه تجسم امتیاز تصوّر کند تا منبع موهبت‌ها. یک امتیاز، جزئی از آپاراتوس حاکمیت است و منفک از اعمال اقتدار سیاسی نیست. (بنابراین، عنوان «دوک» یک امتیاز است، فقط اگر فرمی از اولویت سیاسی یا اجتماعی باشد، در غیر این صورت، همان‌طور که هاکلبری فین کشف کرد یک دوک چیز بسیار مخوفی است). از سوی دیگر، موهبت، منفعتی است که به‌طور آزادانه اهدا شده است. موهبت نه در خدمت دولت است، نه منصبی در دولت و نه حتی عضویتی از آن. مثلاً رفاه

اجتماع نیز بر اعمال عقل تکیه دارد.

به همین سان، ارگانیسم اجتماع با فکرتی معقول شکل می‌گیرد. این فکرت، «قانونی اساسی» است که از طریق آن خود-تصویر اجتماع شکل می‌بندد. چنین قانون اساسی‌ای همچون یک اصل عقلانی در مردم پیوندها، تعهدات، امتیازات و وظایف را تشخیص می‌دهد. این نیز بحث کرده، متقاعد کرده و متقاعد می‌شود. از این‌رو، یک

فرایند سیاسی متمایز وجود دارد که فرایند انقلاب نیست و نیز صرفاً قدرت‌جویی نیست. قانون اساسی به حیات اجتماع، استمرار و اراده عطا می‌کند. قانون اساسی تاریخ را در موقف توالی خلق می‌کند. اما دولت متکی است بر اساس ارگانیک آن: اراده و خود-تصویر آن نیازمند استمرار ارگانیسم اجتماعی است. درست همان‌طور که ارگانیسم بر صور قدرت قوام یافته متکی می‌شود. دولت و جامعه مدنی در یکدیگر نفوذ می‌کند. در جداسازی آن مرگ هر دو نهفته است. بنابراین، مشکل بتواند تعجب‌آور باشد که در یک بنده سالم سیاسی، قانون اساسی ضمنی، غیرصریح و کلی باقی بماند. فرض خلاف چنین امری مانند این است فرض کنیم موجودی عاقل بر اساس یک برنامه از دستوراتی که بنا به اشتها و اشتیاق بدنش تغییر نمی‌پذیرد خودش را از بیرون کنترل می‌کند. درست همان‌طور که عقل در زندگی انسان نفوذ می‌کند، پس قانون اساسی نیز در حرکت اجتماع نفوذ می‌کند، اگر ما از قیدی سخن بگوییم که جامعه و دولت را به یکدیگر پیوند می‌دهد این فقط به این سبب است که دوسویگی خاص آن‌ها به درجات مختلف وجود دارد. در قبیله اولیه، جامعه به‌سختی خودش را به صور سیاسی ترجمان می‌کند: همه‌چیز غریزه، ارگانیسم و خارج از تاریخ و تغییر است. در دولت اقتدارگرا جامعه به‌سختی گام بر می‌دارد و در بند قانون اساسی‌ای است که حرکاتش را مختل کرده و زندگی‌اش را بی‌جان می‌کند. این بدن پاکی است که در زنجیر وجدان خود رژه می‌رود. ایدئال شخصیت آرام که در آن عقل و اشتیاق با یکدیگر رشد می‌کنند، در

را در مقام یک حق مستقل تصوّر می‌کند گاهی دهش کرده و گاهی مضایقه می‌کند. نزد محافظه‌کار دولت یک ماشین نیست، بلکه یک ارگانیسم است - و بیش از این می‌شود گفت که یک شخص است. قوانینش آن‌هایی هستند که مربوط به حیات و مرگ، بیماری و احیا می‌باشند. دولت محتوی عقل، اراده و دوستی است. همه شهروندان در فاصله‌ای برابر با آن نیستند، برخی از امتیازاتی برخوردارند که

ممکن است دیگران نداشته باشند، زیرا جوهر آن قدرت است و صورتش اقتدار، هیچ توزیع برابری از اولی در کار نیست و هیچ پاشیدگی‌ای از دومی. در فصل ۸ من این پرسش را طرح خواهم کرد که چگونه و به چه دلیل قدرت بدل به اقتدار می‌شود و آن امتیازاتی که ظهور می‌کند یا باید ظهور کند هنگامی که چنین می‌شود چیست‌اند.

همان‌طور که عقل در زندگی انسان نفوذ می‌کند، پس قانون اساسی نیز در حرکت اجتماع نفوذ می‌کند، اگر ما از قیدی سخن بگوییم که جامعه و دولت را به یکدیگر پیوند می‌دهد این فقط به این سبب است که دوسویگی خاص آن‌ها به درجات مختلف وجود دارد

دولت در مقام شخص

دو بخش اخیر، به استعاره‌ای که در قلب اندیشه محافظه‌کارانه نهفته است، محتوای پنهانی بخشیده است. مردم ارگانیسم هستند: آن‌ها زاده شده، رشد می‌کنند، ضعیف شده و می‌میرند. نگرش‌های ما مشروط به میرایی هستند. میرایی انگیزه و محدودیت‌های ما را قوام می‌بخشد. اما حیوانات صرف نیستیم، ما موجودات عاقل نیز هستیم. این‌طور نیست ما دو موجود باشیم که با یک گره دکارتی به هم وصل شده باشیم، بلکه نیروی ارگانیک ما موضوع یک اصل زنده خاص است و کارکرد مناسب این اصل سعادت ما را قوام می‌بخشد. ما ظرفیتی برای بحث کردن، متقاعد کردن و متقاعد شدن داریم. ما می‌توانیم پیوندها و تعهداتی ایجاد کنیم و حق‌ها و وظیفه‌ها را بشناسیم. ما آگاهی‌ای از خودمان و دیگری داریم و نظامی از ارزش‌ها که اینک از این امر برمی‌آیند. جهان ما آغشته به اراده‌ای است معطوف به گذشته و آینده. عقل حاکی از حیات ارگانیک ماست که آن را از غوطه‌ور شدن در اشتهاهای حال حاضر برمی‌کشد و آن را وارد نقش‌های دراماتیک تأمل خودآگاهانه می‌کند. از این‌رو، همان‌طور که عقل بر حیات ارگانیک متکی است، حیات

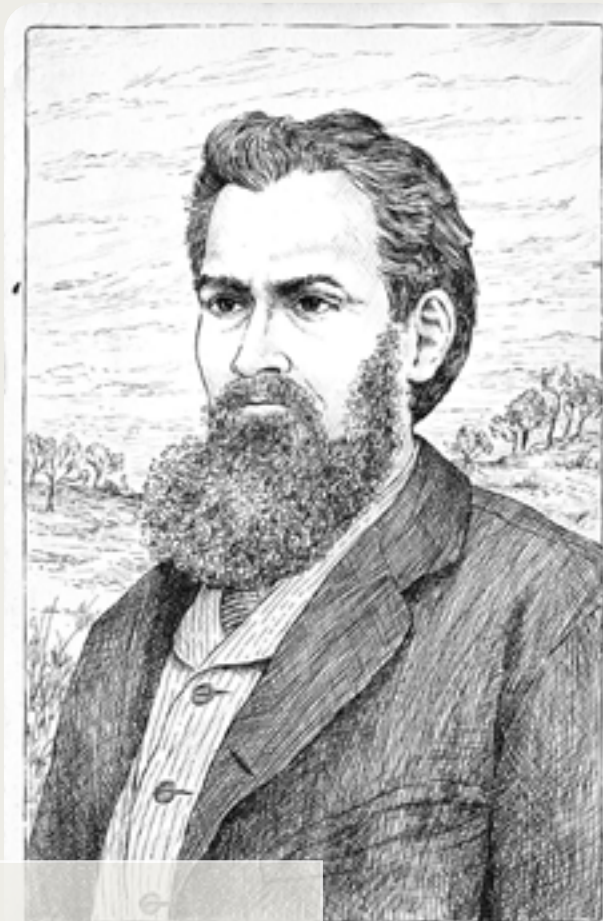


سنخی اصل است که متشجد در رابطه شهروندان در میان خودشان است: این اصل که دعوی یک حق می باشد اعطای آن نیز هست. دکتربین حقوق «طبیعی» تلاشی برای اجتناب از مجازاتی است که همه حق های راستین تحمیل می کنند. لذا جذابیت بی واسطه آن از همین روست و نیز خلأ سیاسی آن.

ذات و هویت

رد کردن زبان «حق های طبیعی»، اتخاذ گامی به سوی ایده برک در خصوص «ذات» ملی است. این ایده که هسته ای از حیات سیاسی در کار است، فعالیت های دولت را ایجاد می کند. این ذات، «قانون اساسی» دولت خواهد بود. یک قانون اساسی چه نوشته شده باشد، چه نانوشته، تنه ای از قواعد نیست. آنچه قواعد عبارت از آن است، فقط می تواند برحسب پس زمینه عرف، عادت، قرارداد و سبک خاصی تفسیر شود که نشان می دهد چیزها چگونه به انجام می رسند. این در رفتار پارلمان بریتانیا هویدا است، آنجا که ناممکن است قاعده را از عرف بدون اعمال خشونت علیه هردو تفکیک کرد. (این برای حاکم مرسوم است از رهبر حزبی که اکثریت را در مجلس عوام در اختیار دارد بخواهد وزیر او باشد. این یک قاعده نیست و حتی عرف نیست. اما در کلیت اعمال حاکمیت مفروض گرفته شده است، انعطاف پذیری

قدرت حاکمیتی در این زمینه را می توان بی درنگ در استفاده از اختیارات جرح پنجم در مورد دولت ملی (۱۹۳۱ تأیید کرد). اگر قانون اساسی صرفاً بدنه ای از قواعد نیست، چگونه ما بناست آن را تشخیص دهیم و چگونه ما قرار است آن را جدا کنیم و اگر اصلاً ممکن باشد چگونه ما قرار است آن را از عرف هایی تفکیک کنیم که جامعه مدنی را شکل داده اند؟ پاسخ به طور خلاصه این است که قانون اساسی مشتمل بر قواعد و عرف هایی است که از طریق آن ها مردم درگیر در اعمال قدرت می شوند: قانون اساسی مشتمل بر آنچه است که قدرت را هدایت می نماید، محدود می کند و مرجعیت می بخشد و بنابراین، خودش را بدو از طریق قانون و از طریق سبک قانون از طریق موضع شهروند بدان گونه ای نمایان می سازد که از سوی قانون تعریف می شود. قانون اساسی می تواند بر طبق منطق درونی خودش تغییر کند و توسعه یابد - منطق سابقه، عمل و انتظار قضایی. گزینه محافظه کار جلوگیری از تغییر نیست - زیرا این یک جنبدگی مربوط به حیات از سوی دولت است - بلکه محافظت از ذاتی است که آن را نجات می دهد و ما را قادر می سازد که بگوییم که مراحل متنوع آن، مراحل زندگی یک بدن سیاسی است. و این ذات قانون اساسی وار، به نوبه خود از ذات اجتماع محافظت می کند. پس دلیل محافظه کارانه در سیاست در اینجا نهفته است. اجتماع سیاسی هنگامی که تخریب می شود، به ندرت احیا می گردد. با این حال، این



قانون اساسی به حیات اجتماع، استمرار و اراده عطا می کند. قانون اساسی تاریخ را در موقف توالی خلق می کند. اما دولت متکی است بر اساس ارگانیک آن: اراده و خود-تصویر آن نیازمند استمرار ارگانیک اجتماعی است. درست همان طور که ارگانیک بر صور قدرت قوام یافته متکی می شود. دولت و جامعه مدنی در یکدیگر نفوذ می کند. در جداسازی آن مرگ هر دو نهفته است

زمانه های مختلف به نحوه های مختلفی حاصل می آید. در عرصه سیاسی، این زمانی حاصل می آید که حیات اجتماعی و صور قانون اساسی به طور هماهنگ وجود داشته باشند. اما صد البته هرگز بدان نمی رسند بلکه فقط بدان نزدیک تر می شوند. به شیوه ای که هیچ الگوی کلی و هیچ هدف بیرونی ای نمایش داده نمی شود.

ما بنابراین، باید به راه هایی نگاه کنیم که در آن جامعه ما به ایدئالش نزدیک تر شده و شیوه های که از آن دور شده است.

من امید دارم استعمارمان به اندازه کافی کار کرده باشد که متقاعد کند. استدلال برای حقیقت آن، ژرف و دشوارند. من بدان ها اشاراتی خواهم کرد و گاهی آن ها را پیش خواهم کشید. هدف من از چنین کاری اثبات فلسفه زیربنایی نیست، بلکه مفصل بندی و پشتیبانی از عناصری حیاتی از اندیشه محافظه کارانه است.^۴ اما در اینجا ما می بینیم که چرا باید زبان «حقوق بشر» را رد کنیم. یک دولت، بیش از هر شخص دیگری، نمی تواند امتیازاتی را بازنمایی کند که به مثابه «طبیعی» القاشان کند. روابط یک دولت با شهروندانش بازتاب دهنده

و مملو از ابهام است. اما همهٔ چنین استدلالاتی بر این اصل متکی‌اند که آن‌ها اساس دموکراسی را انکار می‌کنند، زیرا آن‌ها تصدیق می‌کنند که عقیدهٔ عمومی هدایتی مشروع است، فقط تا آنجا که از سوی قانون اساسی معتبر شود که افراط و تفریط‌های آن را محدود می‌کند. از این رو مشروعیت حاکمیت نمی‌تواند صرفاً با انتخاب دموکراتیک اعطا شود.

به چنین دلیلی است که هنگامی که برک نخست در رسالهٔ بزرگش در باب انقلاب فرانسه تلاش کرد که اصل قانون اساسی را جایابی کند، او نمی‌توانست حق رأی کامل را به‌مثابهٔ جزئی ضروری از آن ببیند یا به‌مثابهٔ دارندهٔ چیزی که ربطی به مشروعیت قاعده داشته باشد. و کاملاً ممکن است که حتی اکنون

تا زمانی که سیاست به‌مثابهٔ یک شغل تلقی شود که در آن مردم با اهتمام و وقاحت فروشنده‌گان برای کسب مقام به تقلاً می‌افتند مجلس عوام باید یک میدان نبرد باقی بماند که بهترین خصیصه در قدرتش برای مصرف‌کردن اعضایش نهفته است

یک شیء زندهٔ آسیب‌پذیر است، پس مقتضای حمایت و تکمیل در دولت قوام‌یافته است و یکی از دغدغه‌های سیاست‌مدار محافظه‌کار نبرد علیه سرایت‌هایی است که دولت را سرکوب می‌کنند و نهادهایی را ریشه‌کن می‌کنند که از آن‌ها تغذیه می‌شود. من باید برخی از این

سرایت‌ها را توصیف کنم و آنگاه بعداً بگویم ماهیت قانون اساسی‌واری را نشان دهم که تا کنون از آن‌ها جان سالم به در برده است. اینجا نه جای خوش‌بینی است و نه جای بدبینی، بیایید انگاره‌ای را وام بگیرید که زمانی توسط یک رئیس هندی برای چنین القایی به کار بسته شد: مردم آب حیات را از فنجان‌های بسیاری می‌نوشند و مال ما شکسته نمی‌شود.^۶

دموکراسی

دوتوکویل دربارهٔ دموکراسی نوشت که «دموکراسی نه‌تنها سبب می‌شود هر انسانی اسلافش را فراموش کند، بلکه اخلاش را از او پنهان کرده و او را از معاصرینش جدا می‌کند؛ بی‌وقفه او را به عقب به‌سوی تنهایی خودش پرتاب می‌کند و او را در نهایت تهدید می‌کند که به‌تمامی در انزوای قلب خویش محبوس شود».^۷ این روشی قوی برای بیان این نکته است و آنی است که تلخی منتشرشده از سوی انقلاب فرانسه را در احساسات همهٔ فرزندان آن منعکس می‌کند، اما حاوی یک حقیقت هست. دشواری بزرگ در یافتن زبانی نهفته است که با آن مردم را متقاعد کنیم منظور دوتوکویل را بپذیرند. قطعه‌قطعه‌شدگی اجتماعی که توسط دوتوکویل پیش‌بینی شده بود به همان اندازه گریز‌پاست که بدخیم است. در حالی که مشروعیت مفروض فرایند دموکراتیک، تصویری از جدایی‌دائمی و واضح است. اگر سیاست‌مداران بخواهند که فرایند دموکراتیک را نقد کنند آن‌ها باید خودشان را در تقابل با نه دموکراسی بلکه فرمی محلی یا تخصصی شده از آن بازنمایی کنند – مثلاً نمایندگی تناسبی یا پارلمان تک‌مجلسی یا همه‌پرسی. اما این صور تخصصی‌سازی‌شده، نمونه‌ای از همان اصلی هستند که آن‌ها بایستی دعوی دفاع از آن را نیز داشته باشند، آن اصلی که در مسائل حاکمیت، عقیدهٔ تحت حاکمیت‌هاست که مشروعیت را بدانچه باید به انجام رسد می‌بخشد. ممکن است بتوان علیه استفاده از فرانودم استدلال کرد بر این اساس که از بیست میلیون انسان نباید خواسته شود که دربارهٔ موضوعی که تقریباً چیزی از آن نمی‌گیرند تصمیمی خظیر بگیرند (مثلاً پیوستن یا نپیوستن به اتحادیهٔ پولی اروپا). ممکن است بتوان علیه نمایندگی تناسبی نیز استدلال کرد، بر این اساس که پارلمانی را ایجاد خواهد کرد که ضعیف، بی‌اراده



این رو، تصوّر می‌شود که تنها حاکمیت یا رویه مشروع آنی است که «انتخاب شده» یا توابع بدان رضایت داده‌اند. با این حال، به محض اینکه فرد شرایط بسیار مصنوعی انتخاب دموکراتیک را در نظر بگیرد بایستی ببیند که این «انتخاب» به‌نوبه خود مفروض گرفته است که شهروندان می‌توانند سنجی مشروعیت برتر را تشخیص دهند که در آن ایشان انتخاب نکرده و نمی‌توانند انتخاب کنند - یعنی رویه‌هایی که انتخاب را دسترس‌پذیر می‌سازد و مردم و مناصبی از

ذات مشروطه کشور ما بی‌تأثیر باقی بماند، آنجا که حق رأی بنا باشد به افراد دارای موقعیت، تحصیلات، ثروت یا قدرت محدود شود - به عبارت دیگر یعنی به آن‌هایی که دارای علاقه‌ای خودآگاهانه به بخت و اقبال ملت هستند. هنگامی که دزرائیلی ناگهان بیرق اصلاحات انتخاباتی را از دست لیبرال‌ها ربود مطمئناً به این دلیل نبود که او حق رأی همگانی را به‌مثابه یک اصل توری [=محافظة کارانه] تلقی کرد. این یک ژست استراتژیک و فرصت‌طلبانه بود. همچنین این امر، این احساس او را ارضا می‌کرد که محافظه‌کاران همان قدر در پایین‌ترین سطح مقیاس اجتماعی قرار دارند که در رأس آن‌اند و این در طبقه متوسط است همراه با تغییرش نسبت به پیش‌داوری دیگران که لیبرالیسم خانه طبیعی‌اش را می‌یابد.

با این حال، دامنه تعهد متعاقب آن به دموکراسی نباید دست کم گرفته شود. این امر در دکترین قیومیت (نظر به انگیزه‌های بلاغی فزاینده در هر انتخابات عمومی‌ای) نجات می‌یابد که در آن برنامه یک حزب سنجی وعده به مردم است و موفقیت در انتخابات معادل

تعهد قراردادی به احترام به آن است. (اگر برنامه، حاوی بیش از یکی از چنین «وعده‌هایی» باشد، آنگاه یک حزب می‌تواند اکثریت را از رأی‌دهندگان کسب کند که همه آن‌ها از اقلیتی ناظر به آن موضوعی که دغدغه آن‌هاست رأی داده‌اند. پس در قبال چه کسی به تعهد خود عمل خواهند کرد؟ این

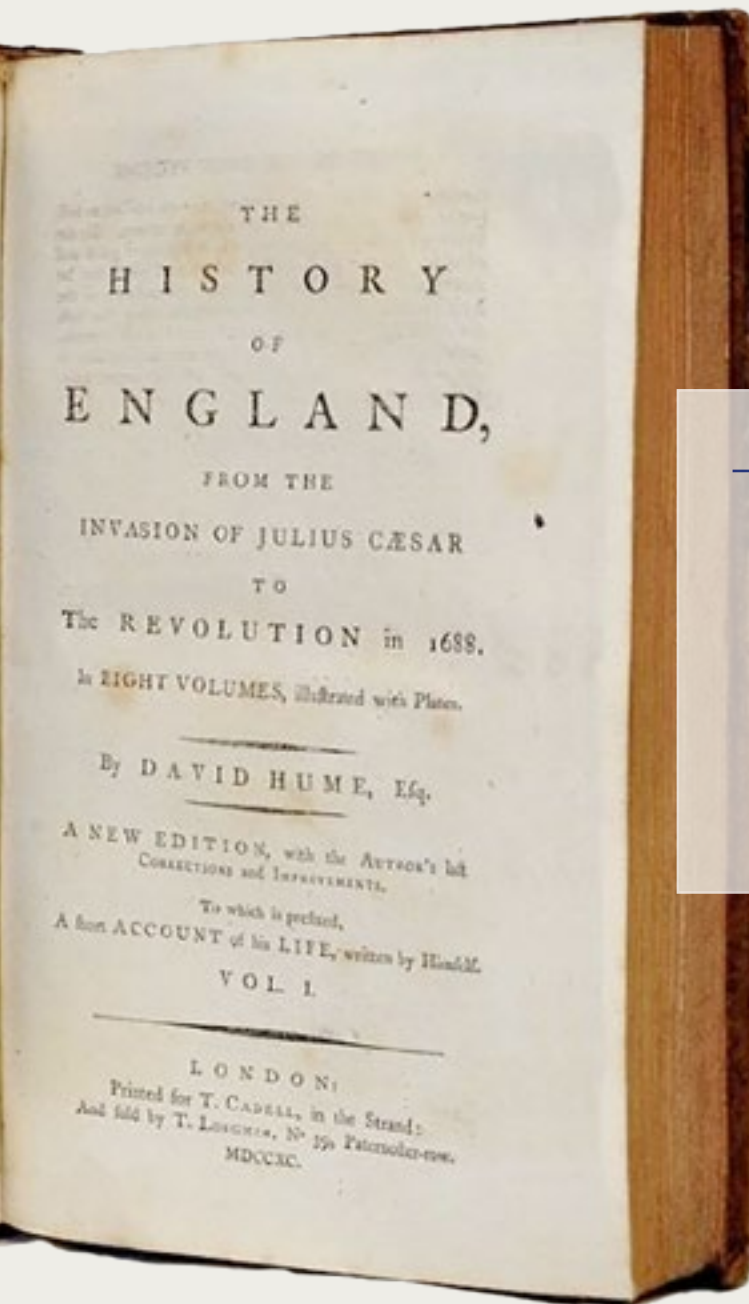
قانون اساسی مشتمل بر آنچه است که قدرت را هدایت می‌نماید، محدود می‌کند و مرجعیت می‌بخشد و بنابراین، خودش را بدو از طریق قانون و از طریق سبک قانون از طریق موضع شهروند بدان گونه‌ای نمایان می‌سازد که از سوی قانون تعریف می‌شود. قانون اساسی می‌تواند بر طبق منطق درونی خودش تغییر کند و توسعه یابد - منطق سابقه، عمل و انتظار قضایی

استثنای عجیبی نیست، بلکه در هرگونه امر احتمالی، کاملاً امری طبیعی است. بنابراین، دیدگاه موفقیت در انتخابات در ایجاد تعهدی شبه‌قراردادی بی‌معناست).

تعهد به دموکراسی را می‌توان در تصمیم اخیر دولت کارگری آقای بلر برای اصلاح مجلس اعیان نیز مشاهده کرد که در آن مسلم‌انگاشته می‌شود مجلس علیاً صرفاً به دلیل روند غیردموکراتیکی که به انجامش رسانیده است، به اصلاحات نیاز دارد. این استدلال، آنجا که جدی گرفته شود، منتهی به براندازی هرگونه نهادی (از قبیل مدرسه، بیمارستان، کالج و صومعه) می‌گردد و سلامت خود را وابسته به امتیازی برای حکومت می‌بیند که مستقل از «قیومیت» اعضایش رشد می‌کند. ایده زیرلایه‌ای در اینجا باز هم عمیقاً یک ایده ضدمحافظه‌کارانه است مبنی بر اینکه مشروعیت فقط می‌تواند در توافق قراردادی یا شبه‌قراردادی باشد و نه در کاربرد تثبیت‌شده. از

آن‌ها محافظت می‌نمایند.

با این حال، دلیل عمیق‌تری برای سوءظن محافظه‌کارانه به روند دموکراتیک در کار است و آن این است که هرچند عادلانه و آزاد است، همواره به نیازها و امیال آن کسانی اولویت می‌بخشد که اکنون در حال



فرانسوی در پی روسو فرض می‌کردند. فقط اگر ما تشخیص دهیم که این قرارداد مشتمل بر زندگان نیست، بلکه مشتمل بر متولّدناشدگان و مردگان نیز هست. ذکر مردگان برای گوش امروزی عجیب به نظر می‌رسد: به هر حال آن‌ها دیگر با ما نیستند و بنابراین، شما ممکن است فرض کنید که هیچ منفعتی ندارند که تحت‌تأثیر کارهای ما قرار بگیرد. با وجود این، برک موضوع را این‌طور نمی‌دید. او باور داشت که مردگان علاقه دائمی به احترام ما به ایشان دارند. علاوه بر این، این امر از سوی قانون به رسمیت شناخته شده است که ما را ملزم به اجرای اراده موصی می‌کند، چه به نفع کسی دیگر باشد چه نباشد.

اما دلیلی بسیار ژرف‌تر وجود دارد دال بر اینکه ما باید مردگان و آرزوهای آن‌ها را در محاسباتمان بگنجانیم. از همان آغاز، احترام به مردگان بوده است که اساسی برای نهادسازی شده است. مدارس، دانشگاه‌ها، بیمارستان‌ها، پرورشگاه‌ها، کلوپ‌ها، کتابخانه‌ها، کلیساها و مؤسسات، حیات خود را در مقام بنیادهای خصوصی وابسته به دارایی یا وصیت کسانی به دست آورده‌اند که دیگر زنده نیستند.

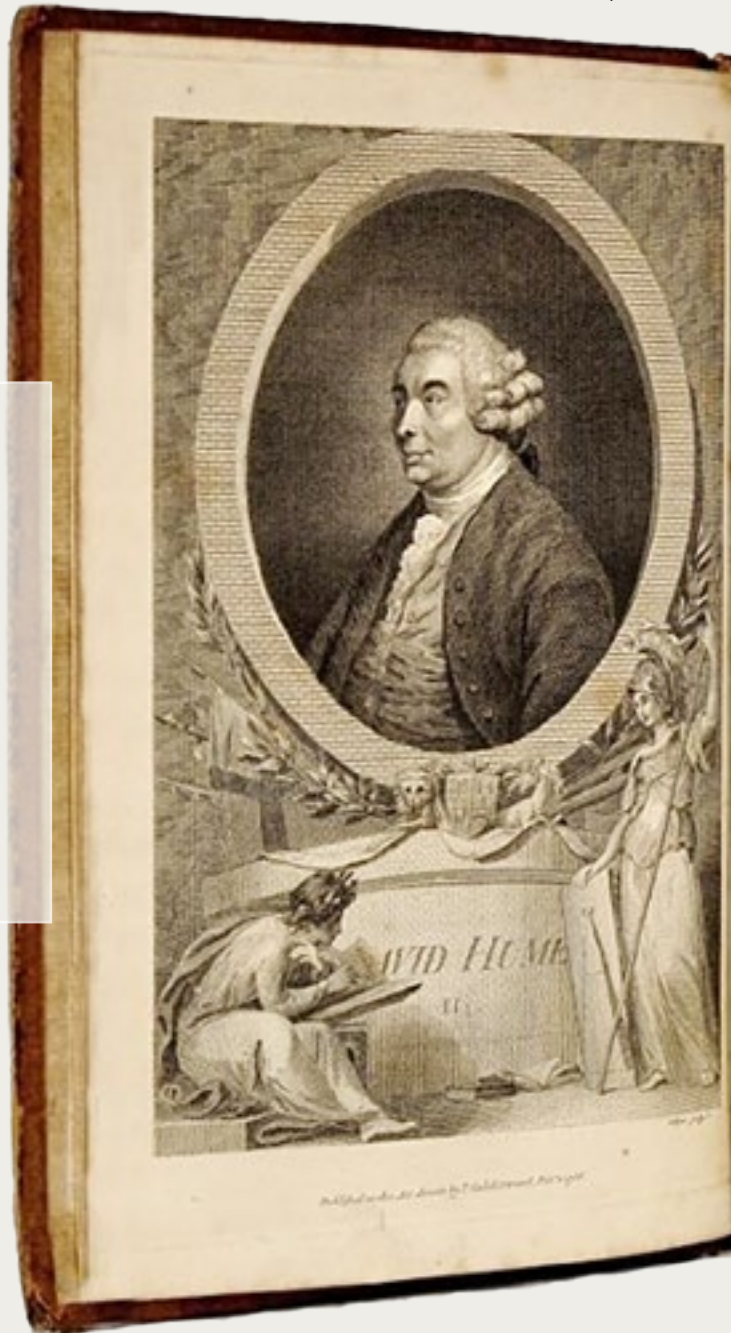
نگاه‌دارندگان بعدی آن دارایی به بیان اخلاقی متولیان موقت بودند. احترام به مردگان استفاده خودسرانه از دارایی‌های آن‌ها را منع می‌کرد و متولیان امر را وادار می‌کرد تا اهدافی را که مؤسسان و اهداکنندگان تعیین می‌کردند در پیش گیرند. متولیان زنده با تکریم مردگان، منافع جانشینان خود را حفظ

نزد محافظه‌کار دولت یک ماشین نیست، بلکه یک ارگانسیم است - و بیش از این می‌شود گفت که یک شخص است. قوانینش آن‌هایی هستند که مربوط به حیات و مرگ، بیماری و احیا می‌باشند. دولت محتوی عقل، اراده و دوستی است. همه شهروندانش در فاصله‌ای برابر با آن نیستند، برخی از امتیازاتی برخوردارند که ممکن است دیگران نداشته باشند، زیرا جوهر آن قدرت است و صورتش اقتدار

می‌کردند. احترام به مردگان، پایه و اساس نگرش امانتداری است که نسل‌های آینده برای حفظ خود به آن وابسته‌اند. شما مردگان را از معادله حذف کنید، درواقع متولّدناشدگان را حذف کرده‌اید و این خطر واقعی دموکراسی تعدیل‌ناشده است.

محدودیت‌های رویه‌ای درخصوص دموکراسی باید از این‌رو به‌گونه‌ای طراحی شوند که صدای مردگان و متولّدشدگان در فرایند سیاسی شنیده شود. اما نه هر مرده و متولّدناشده‌ای: فقط آن‌هایی که به اول شخص جمعی تعلق دارند که قدرت حاکمه بر آن ریاست می‌کند - اجتماع از خلال زمان که برحسب اصطلاحات مدرن معمولاً به‌مثابه یک ملت دیده می‌شود، اصطلاح «ملت» از حیث اتمولوژیک در پیوند با ایده تولّد و تبار است که بدون آن، منظرگاه درازمدت برای دریافت یک جزء از سیاست به نظر غیر ممکن می‌آید.

انتخاب‌اند، بی‌توجه به نیازها و امیال کسانی است که هنوز با ما نیستند و یا آن کسانی که قبلاً مرده‌اند. همان نقطه‌ضعف نظری که قرارداد اجتماعی را متأثر می‌ساخت، انتخاب دموکراتیک را نیز تحت‌تأثیر قرار می‌دهد، یعنی به زندگان و منافع بی‌واسطه آن‌ها امتیازی نسبت به نسل‌های گذشته و آینده می‌بخشد - از این‌رو، تهدید می‌کند که حلال جامعه بلندمدت و چشم‌انداز بلندمدت مورد نیاز برای بقای ملی باشد.



برک، در جدل بزرگ خود علیه انقلاب فرانسه به چیزی شبیه به آن نکات اشاره کرد. اما ارزش آن را دارد که این را در بستری مدرن‌تر قرار دهیم زیرا مهم‌ترین پرسش‌هایی را که اکنون با آن‌ها مواجه‌ایم در بر می‌گیرد. برک استدلال می‌کند که ما می‌توانیم جامعه را به‌مثابه یک قرارداد بنگریم، همان‌طور که انقلابیون



سلطنت

بنابراین، اگر قرار است انتخابات دموکراتیک عقلانی باشد، باید در بستر نهادها و رویه‌هایی صورت گیرد که صدایی به نسل‌های غایب ببخشد. این نهادها و رویه‌ها در عمل نگرش قیومیتی را بر نمایندگان ترغیب می‌کنند که به موجب آن خواسته‌های بی‌واسطه افراد زنده، می‌توانند به نفع آینده بلندمدت جامعه، تعدیل یا منحرف شوند. یکی از این نهادها همان‌طور که به‌طور سنتی تصور می‌شود پادشاهی است. پادشاه که با رأی مردم انتخاب نمی‌شود نمی‌تواند صرفاً به‌مثابه بازنمایاننده منافع نسل حاضر فهم شود. پادشاه یا ملکه، در این موضع زاده می‌شود و همچنین آن را به جانشینی که به‌طور قانونی تعیین شده است منتقل می‌کند. اگر پادشاه اصلاً صدایی داشته باشد دقیقاً به‌طریقی بیناسلی فهم می‌شود که لازمه فرایند سیاسی است. پادشاهان در معنایی بسیار واقعی صدای تاریخ‌اند و آن شیوه بسیار تصادفی که ایشان در آن، به منصب می‌رسند بر بسترهای مشروعیتشان در تاریخ یک مردم، یک مکان و یک فرهنگ تأکید دارد. این به‌معنای گفتن این نیست که پادشاهان نمی‌توانند دیوانه، غیر معقول، خودخواه یا نابخرد شوند. در عوض این به‌معنای گفتن این

است که آن‌ها اقتدار و نفوذ خود را دقیقاً مدیون این واقعیت هستند که برای چیزی غیر از امیال حال حاضر رأی‌دهندگان سخن می‌گویند، یعنی چیزی که برای استمرار و اجتماعی که کنش رأی‌دهندگان مفروض می‌گیرد حیاتی است. از این‌رو، آن‌ها اگر شنیده شوند، به‌مثابه محدودکننده فرایند دموکراتیک شنیده می‌شوند درست به‌همان شیوه‌ای که این فرایند بایستی محدود شود اگر بناست در قانون‌گذاری معقول صادر شود.

مجلس اعیان

ما در بریتانیا از تعدی دیگر و جالب‌تری از اصل وراثت به دل فرایند سیاسی برخوردار بوده‌ایم، یعنی از طریق وجود یک وراثت تالار دومی در پارلمان. این تالار اکنون تخریب شده است. اما استدلالاتی که علیه آن غالب شده‌اند آن قدر ضعیف و گیج‌کننده‌اند که شایسته است در اینجا چیزی درباره فضیلت‌های این نهاد گفته شود تا مبادا این نهاد بدون سوگواری از چشم‌انداز سیاسی محو شود.

مهم‌ترین ویژگی همتایان ارثی، آن‌گونه که به‌طور سنتی فهم می‌شد، این بود که منصب سیاسی دست‌به‌دست با موقعیت اجتماعی ارتقایافته می‌چرخید و همراه با عنوانی بود که مستقیم یا غیر مستقیم به قطعه‌ای از قلمرو ملی پیوسته بود. مردم به همتایان علاقه داشتند، نه به‌خاطر ثروتی که به آن‌ها وابسته بودند، زیرا در واقع حفظ آن‌ها در



غریزه محافظه‌کار جلوگیری از تغییر نیست - زیرا این یک جنبدگی مربوط به حیات از سوی دولت است - بلکه محافظت از ذاتی است که آن را نجات می‌دهد و ما را قادر می‌سازد که بگوییم که مراحل متنوع آن، مراحل زندگی یک بدن سیاسی است. و این ذات قانون اساسی‌وار، به‌نوبه خود از ذات اجتماع محافظت می‌کند

سطحی که انتظار می‌رفت بسیار پرهزینه بود و گاهی به همین دلیل پرهیزی (مثلاً از سوی وینسون چرچیل) رد می‌شد، بلکه به‌خاطر رمانتیک بودن و وقار این عنوان. همان‌طور که به‌طور سنتی تصور می‌شد، این عنوان نه به یک فرد بلکه به یک خانواده اعطا می‌شد: این عنوان از پدر به فرزند انتقال می‌یافت و تعیینی دائمی از موقعیت اجتماعی یک خانواده بود در حالی که آن را

با قدرت سیاسی واقعی ارتقا می‌داد.

نتیجه این می‌شد که اتاق فوقانی پارلمان، عمدتاً متشکل از افرادی بود که منافع آن‌ها منافع کوتاه‌مدت یک انسان زنده نبود، بلکه منافع بلندمدت یک خانواده بود. و اولین منفعت در میان چنین منفعت‌هایی تمایل عمیق به استمرار اجتماعی-سیاسی بود. یک امتیاز موروثی تنها در صورتی می‌تواند حفظ شود که چیدمان سیاسی و اجتماعی که آن را اعطا می‌کند حفظ شود. بنابراین، به ناگزیر یک مجلس عالی موروثی خود را نگهبان یا متولی یک میراث سیاسی-اجتماعی و تا این حد ترمزی بر فرایند دموکراتیک می‌بیند. اگر ما تصور کنیم که فرایند دموکراتیک به چنین ترمزی نیاز دارد، آنگاه این استدلالی قوی به نفع مجلس عالی موروثی است.

وراثت به‌خودی‌خود برای ایجاد آریستوکرات‌هایی که شایسته این



سوءاستفاده نیز قرار گرفته است. حکمت ناگفته‌ای که تا همین اواخر در کشور ما رواج داشت، این بود که می‌توان با ایجاد توازن، میان تالارهای آریستوکراتیک و دموکراتیک در مقابل یکدیگر که هر کدام قدرت اصلاح زیاده‌روی‌های دیگری را دارند سوءاستفاده را به حداقل رسانید.

برای درک نقایص دموکراسی کنترل‌ناشده، ما نیاز داریم که آن را با برخی بدیل‌ها مقایسه کنیم. استدلال من به سمتِ آلترناتیو سنتی آریستوکراسی متمایل است، اما بیایید در باب منظورمان از این بدیل روشن باشیم. این اصطلاح از یونانی می‌آید و به‌طور لغوی به معنای «حکومت بهترین‌ها» است. اما این آن چیزی نیست که در تاریخ ما منظور شده است و نه آن چیزی است که بتواند به مثابه یک نسخه

سیاسی معنادار باشد. هیچ روش شناخته‌شده‌ای برای تضمین «حکومت بهترین‌ها» وجود ندارد. بسیاری از روش‌ها برای حصول و اعطای قدرت سیاسی در مسیر تاریخ بشری آزموده شده و همه آن‌ها در لحظاتی، «حکومت بدترین‌ها» را حاصل آورده‌اند و این درخصوص دموکراسی نیز صادق است، همان‌طور که در نمونه آلمان می‌دانیم. آنچه که در دموکراسی ارزشمند است، این است که چنین خطاهایی می‌توانند تصحیح شوند. کشف اینکه ما به افراد اشتباهی رأی داده‌ایم، در نهایت منتهی به اخراج آن‌ها از قدرت می‌شود و این قوی‌ترین استدلال به نفع دموکراسی و دلیل حفظ رویه‌های دموکراتیک در قلب سیاست است: یعنی اینکه آن‌ها ما را قادر می‌سازند تا از شر حاکمان خود رها شویم.

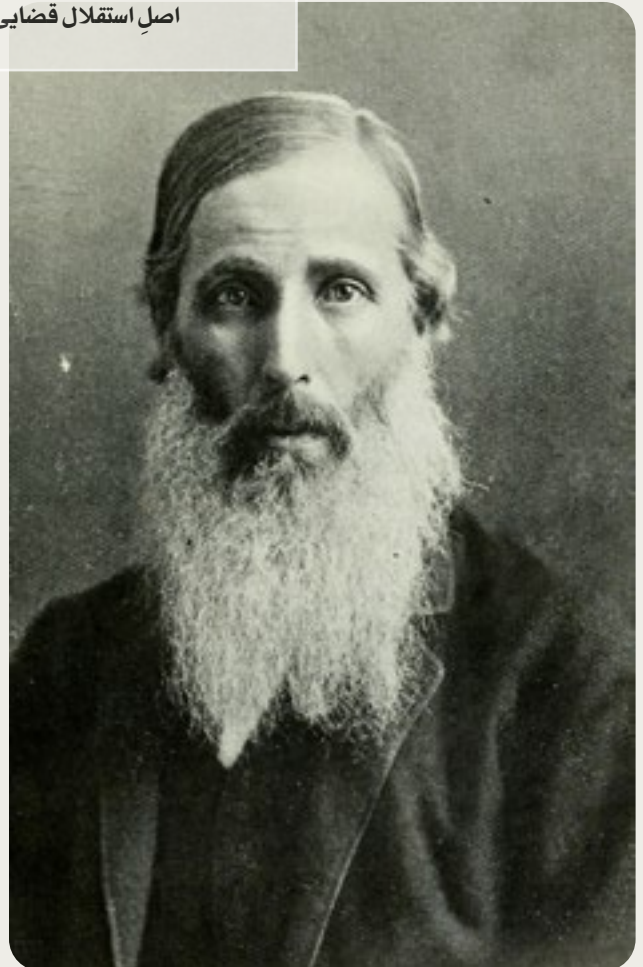
منصفانه است که بگوییم در اکثر موارد، آریستوکرات‌های موروثی از حاکمیت در اروپا برخوردار نبوده‌اند و نسبتاً یک گروه ممتاز بین حکم‌کننده و حکم‌شونده را تشکیل می‌دهند. با وجود این، آریستوکراسی، در معنای عادی این اصطلاح، مفهوم خاصی از منصب دولتی و وظیفه عمومی و همچنین فرهنگی را به همراه دارد که بر تمایز به‌جای برابری تأکید می‌کند. حتی اگر به خود اشراف چندان با عنوان مردم یا حاکم اشاره نشود، برای جایگاه موروثی‌شان این امر ضروری است که آن‌ها باید بر حسب منصب عمومی، یعنی حق‌ها و مسئولیت‌های آن بیندیشند و تمایز را در همه صور آن پرورش دهند. محافظه‌کاران تمایل دارند که باور داشته باشند این امر انتقال روح عمومی و فرهنگ عالی را تسهیل می‌کند، در حالی که یک طبقه سیاسی را به کشور اعطا می‌کند که می‌تواند هر زمانی فراخوانده شده و اوقات فراغت کافی دارد تا خدماتش را ارائه دهد. وجود این طبقه به عرصه عمومی جدایی و منزلت چیزی دائمی می‌بخشد و در همان حال ذوق و تزکیه و دانش را در مقام صفاتی مشروع برای آن کس که تمناى منصب دارد مشخص می‌سازد - صفاتی که به

امتیاز باشند کفایت نمی‌کند. اگر بخواهیم یک طبقه سیاسی موروثی شایسته از وراثت منصب به دست بیاید، به شرایط بیشتری نیازمندیم، همان‌طور که اگر بخواهیم نخبگان سیاسی شایسته از رأی اکثریت بیرون بیایند نیز به شرایط بیشتری نیاز داریم. با وجود این، اصل وراثت که همان‌طور برک آن را چنین نامید، یکی از معدود راه‌های اثبات‌شده برای تقرّر دیدگاهی بلندمدت در قلب سیاست است.

اعتراف می‌کنم که این پاسخی به این پرسش نیست - یعنی تقریباً تنها پرسشی که در حال حاضر مورد بحث است - که چرا حادثه تولد باید حق قانون‌گذاری ایجاد کند؟ بنابراین، هیچ پاسخی به پرسش در کار نیست، همان‌طور که هیچ پاسخی به این پرسش نیز در کار نیست: چرا باید انتخابات دموکراتیک حق قانون‌گذاری را انتقال

دهد؟ زیرا حق قانون‌گذاری وجود ندارد. قانون‌گذاری یک امتیاز است که در نظام‌های سیاسی مختلف به‌طور متفاوتی اعطا می‌شود. البته این امتیازی است که می‌توان از آن سوءاستفاده کرد و بارها هم تحت نظام‌های آریستوکراتیک و هم نظام‌های دموکراتیک مورد

دولت بربر دولتی است که در آن تفکیک «روند ناشی از قانون» (اراده دولت) از اراده یک فرد یا یک حزب غیرممکن است. در چنین دولتی قانون هیچ مرجعیت مستقلی ندارد و فقط قدرت تفویض شده است. قانون اساسی بریتانیا ما را از بربریت تا حدودی به دلیل سه اصل استقلال قضایی، حفظ می‌کند



عاملان آن اجازه می‌دهد هرچند در دامنه کوچک، خود را با صاحبان عنوان و بزرگان بسنجند. آریستوکرات‌تشنه مشروعیت است. او لازم است که امتیازاتی را تقویت کند که به‌مثابه سرنوشت همراه او هستند، اما دیگران برای آن می‌جنگند و به دستش می‌آورند. از این رو، آریستوکرات‌ها از تداوم فرهنگ تعالی سود بسیاری می‌برند.

صدا البته جامعه آریستوکراتیک کهن از بین رفته است، اما چشم‌انداز فرهنگی و روح عمومی آن، برای مدتی جامعه‌ای را نجات داد که ایجاد کرده بود. این چشم‌انداز دانشگاه‌ها و مدارس ما را جانی بخشید که از طریق بی.بی.سی. انتشار یافت و چیرگی‌اش تا همین اواخر بر حیات ملی‌مان ماندگار بود. این، چشم‌انداز «نخبه‌گرایی» است – اگر بخواهیم از واژه‌ای استفاده کنیم که بسیار مورد سوءاستفاده قرار گرفته است. به عبارتی، دغدغه این چشم‌انداز این بود از دستاوردهای دشوار و انحصاری محافظت کند و تضمین کند آن‌ها

با جایگزین‌های ارزان‌قیمت و تقلبی آشکار، رقیق نمی‌شوند. این چشم‌انداز، بر اساس قضاوت انتقادی، سلیقه و تمایز اجتماعی بوده است. و از نهادهای فرهنگی و آموزشی‌ای حمایت می‌کرد که نسلی از نخبگان را در مقام فرایند طبیعی‌شان داشتند. هیچ‌کسی نمی‌تواند انکار کند که این چشم‌انداز فرهنگی ملی، به‌سرعت به شیوه‌های تفکر دموکراتیک توهین‌آمیز بدل شد یا اینکه اصلاحات برنامه‌های درسی و فلسفه‌های آموزشی‌ای ظهور کردند که به‌صراحت آرمان نخبه‌گرایانه را مردود می‌شمردند. نتیجه این امر از کف دادن جدی

دانش و تقلیل استانداردها در سراسر رسانه‌های ارتباطی بوده است. ممکن است برای جلوگیری از این تقلیل خیلی دیر شده باشد. با این حال، تلاش برای انجام این کار، هدفی از سیاست محافظه‌کارانه را مشخص می‌سازد. و این هدفی است که از آنچه منتقدان آن تصور می‌کنند محبوب‌تر است.

با وجود این، بیاید به موضوع مجلس اعلا برگردیم، اگر نهادی وجود دارد که مناصب و مسئولیت را اعطا می‌نماید و برای واجد شرایط بودنش فقط به نوعی هدیه وراثت احتیاج دارد، چگونه می‌توان آن را آشکارا به‌مثابه مضر به حال سلامت دولت محکوم کرد؟ گفتن اینکه اصل وراثت (حتی هنگامی که با ایجاد دائمی همتایان اصلاح می‌شود) آناکورنیستی [=نابهنگام] است، عملاً گفتن چیزی نیست؛ فقط نیاز به

نیم‌نگاهی به وضعیت سیاست بین‌الملل است که بفهمیم همین امر درخصوص دموکراسی نیز صادق است. و این استدلال که اصل وراثت، منصب و مسئولیت را به‌طور تصادفی بدون در نظر گرفتن شایستگی شخصی که آن‌ها را دریافت می‌کند اعطا می‌نماید، تکرار اعتراض به هر حالت ترجیحی است. آیا می‌توان تصور نمود که توانایی مجذوب کردن رأی دهندگان (همان‌طور که هیتلر انجام داد) ارتباطی با تناسب اندام برای مناصب دولتی دارد. در واقع عجیب است که با گوش دادن به بحث‌های حاضر در مجلس عوام فکر کنیم که نویسنده تریولوس و کریسید زمانی بدان تعلق داشته است. اما زمانی که فرد فعالیت‌هایی را به یاد می‌آورد که اکنون برای رسیدن به آنجا انجام داده است، دیگر جای تعجبی نیست.

مجلس اعلائی که عضویت خود را از کسانی می‌گیرد که شایستگی سیاسی و اجتماعی‌شان خدشه‌ناپذیر است، یک ویژگی قابل توجه دارد که همیشه در انجمنی از اعضای منتخب، غایب است – یعنی خصیصه اوقات فراغت. اوقات فراغت احتجاج را به مکالمه بدل می‌سازد. در مجلس اعلائی ما، دیدگاه‌ها و منافعی مطرح شده است که ضمن اینکه برای عوام فریب بی‌فایده‌اند، باید در تقلا برای قدرت از آن‌ها گذشت. به علاوه، همتایانی همچون لردهای قانون که منصب آن‌ها در نتیجه آموزش آن‌هاست از مزیت بزرگی برخوردار بوده‌اند که باعث ایجاد مکالمه و از بین رفتن احتجاج می‌شود. آن‌ها روز را در باب همه مسائلی به سر برده‌اند که به‌تنهایی صلاحیت تصمیم‌گیری در خصوص آن را دارند. در واقع، این لردهای قانون‌اند که نه با بدنه‌ای از برانگیخته‌شدگان، بلکه با جمعی از شنوندگان سخن می‌گویند که در بسیاری از قوانین به‌نحو درهم‌آلوده یا انتقام‌جویانه ایستاده‌اند. حضور آن‌ها در مجلس اعلا، اقتدار آن‌ها را در امور دولتی افزایش می‌دهد و همان‌طور که بحث خواهیم کرد، برای تفکر محافظه‌کارانه ضروری است

که اقتدار آن‌ها چیرگی بیابد.

در سال‌های اخیر حزب محافظه‌کار به تاکتیک‌های تهاجمی رقبایش با ژست‌های اصلاحات و تصحیحی پاسخ داده‌اند که بیشتر شبیه مماشات به نظر می‌رسد تا آمادگی برای جنگ. دلایلی برای این امر وجود دارد. مهم‌ترین آن‌ها این است که سیاست محافظه‌کارانه در نهایت نیازمند اجماع احساس است که فراتر از وفاداری حزبی می‌رود. با وجود این، جدای از سیاست (و سیاست در اینجا گسترده و ظریف است) مهم است که بدانیم که موضوع مربوط به ذات است و محافظه‌کاران بایستی یک موقف اتخاذ کنند. اصلاحات مربوط به لردها هم باید برای تقویت قدرت آن و هم برای حفظ تفکیک آن محاسبه شود. بجز در دفاع پرحرارت خود از مجلس اعلا، دو اصلاح

چرا باید انتخابات دموکراتیک حق قانون‌گذاری را انتقال دهد؟ زیرا حق قانون‌گذاری وجود ندارد. قانون‌گذاری یک امتیاز است که در نظام‌های سیاسی مختلف به‌طور متفاوتی اعطا می‌شود. البته این امتیازی است که می‌توان از آن سوءاستفاده کرد و بارها هم تحت نظام‌های آریستوکراتیک و هم نظام‌های دموکراتیک مورد سوءاستفاده نیز قرار گرفته است. حکمت ناگفته‌ای که تا همین اواخر در کشور ما رواج داشت، این بود که می‌توان با ایجاد توازن، میان تالارهای آریستوکراتیک و دموکراتیک در مقابل یکدیگر که هر کدام قدرت اصلاح‌زیاده‌روی‌های دیگری را دارند سوءاستفاده را به حداقل رسانید



پیچیده منافع جدید و تثبیت شده به شیوه‌ای سازگار با تداوم اجتماعی تکامل یافته‌اند. دموکراسی، چونان مؤثرترین ابزار این امر تلقی شده است. متأسفانه دموکراسی نامی بر آرمانی است که خود قدرت آن را به رسمیت نمی‌شناسد: قدرت به دنبال اجبار و حکومت است. وجه غالبی از اصل دموکراتیک، توازن پارلمان را بر هم می‌زند و باعث ظهور سیاست‌مدار «شغلی» می‌شود، یعنی فرصت‌طلبی که می‌خواهد تا جایی که ممکن است در نهادی پیشرفت کند که شأنت ظاهری کافی را حفظ می‌نماید تا پیگیری را ارزشمند سازد. اما قدرت‌های واقعی در کشور نسبت به این نمایش پر زرق و برق، بی‌تفاوت می‌مانند و اهداف خود را بی‌وقفه پی می‌گیرند که اغلب خارج از کنترل پارلمان است. تا زمانی که سیاست به مثابه یک شغل تلقی شود که در آن مردم با اهتمام و وقاحت فروشندگان برای کسب مقام به تقلا می‌افتند مجلس عوام باید یک میدان نبرد باقی بماند که بهترین خصیصه در قدرتش برای مصرف کردن اعضایش نهفته است. حتی اکنون نیز می‌توان نوعی از سیاست را متصور شد که سخی «شغل» نیست؛ سیاستی که به دنبال کردن آموزش و منصب نزدیک‌تر است تا به معامله در بازار. اما هدف قرار دادن چنین سیاستی به معنای تضعیف عرضه کردن سیاست است.

استقلال قضایی

چگونه محافظه‌کاران با قانون اساسی روبرو شده و چگونه و به چه دلیلی آن‌ها اقدام به دفاع از آن خواهند کرد؟ توصیف کل قانون اساسی بریتانیا که در هر صورت اکنون به سختی معقول است، پس

از موجی از اصلاحات ناخوانده، غیرممکن است. در عوض پیشنهاد می‌کنم که جزء کوچکی از آن را در نظر بگیرید تا نشان دهم که چگونه نگرش محافظه‌کارانه ممکن است خودش را در پیچیدگی‌های قدرت نشان دهد. من مقوله استقلال قضایی را بررسی خواهم کرد. دعوای پارلمانی غالباً بر سر این موضوع هستند اما همیشه بی‌ثمرند، زیرا هیچ سیاست‌مداری تا کنون به فکر راه‌حلی برای رفع این گره قانون اساسی نبوده است. با وجود این، استقلال قضایی مانعی بر سر راه سیاست‌های چپ است. در واقع، یک بحث مد روز وجود دارد که از آنجایی که تصمیم قضایی بر اساس ایدئولوژی «طبقه متوسط» بنا شده است بایستی به‌طور خودکار در مسیر قانون‌گذاری ای قرار بگیرد که در پی آسیب زدن به منافع شخصی آن طبقه است. در چنین جایی که این

را نه برای کاهش قدرت، امتیاز یا منزلت آن، بلکه برای بازگرداندن آن ضروری می‌دانست.^۸ (این دو اصلاح - یعنی لغو رأی نیابتی و ایجاد اشراف انتصابی - از آن زمان با آرامش انجام شده است). اصلاحاتی که اخیراً از سوی حزب کارگری جدید آقای بلر پیشنهاد شده است، به نظر می‌رسد که برای دستیابی به نتیجه معکوس طراحی شده است - بازسازی لردها به مثابه نوعی برنامه گپ‌وگفت تلویزیونی که در آن شأن‌ها کنار گذاشته شده و نظرات برای «صحت سیاسی» شان ارزیابی می‌شوند، نه به خاطر حقیقتشان.

وهم دموکراسی

این امیدی محافظه‌کارانه بوده است که نهادهای وراثتی ما در معیت اصل انتخاب دموکراتیک باشند بدون منطبق کردن قدرتی با حزب که متعلق به دولت است. برخی سیاستمداران، مجلس عوام را به مثابه تالار مباحثه ملی فهمیده‌اند که تضمین‌کننده آزادی‌ها و مدافع مردم علیه قدرت‌هایی است که در کارند. این مروارید که اطراف شن و ماسه عقیده عمومی رشد کرده، غالباً صحیح است این عقیده را برای ارگانیکسم اجتماعی بی‌ضرر کرده است. اما این یک مروارید فرهیخته است. آنجاست، چون قانون اساسی آن را در آنجا قرار داده است و هیچ حقی ندارد که قانون اساسی برایش قائل نشده باشد. اما در دسته‌ای از رشدهای سرطانی، شروع به غرق کردن صدفی کرده که آن را در برگرفته است و بدین‌سان نهاد حاکمیت را به سوی یک رویش ناهنجار از فرایند سیاسی سوق داده است که مخدوش و محدودش می‌سازد. سرطان اصلی کابینه بوده است - حلقه‌ای درونی از وزرا که کاملاً توسط نخست‌وزیر منصوب می‌شوند که درخصوص همه مسائل در خفا تصمیم‌گیری می‌نمایند و وانمود می‌کنند که به هم پارلمان و هم پادشاه/ملکه پاسخگو هستند در حالی

که در واقع به هیچ کس حتی به خودش پاسخگو نیست (همان‌طور که مجلدهات مضحک اخیر از خاطرات اعضای سابق آن نشان می‌دهد). هیچ ناظر بیرونی‌ای نمی‌تواند این نظام حکومتی را تحقیر نکند و همه محافظه‌کاران باید به‌طور غریزی با آن مخالف باشند. زیرا این سیاستمداران را قادر می‌سازد تا از آنچه در دموکراسی بد است بهره‌برداری کنند - یعنی توسل به عقیده اکثریت، بی‌تفاوتی به محدودیت‌های قانون اساسی و ترفیع دروغ‌های راحت بر حقایق ناراحت‌کننده - در حالی که از آنچه خوب است، یعنی پاسخگویی، مشورت و حاکمیت پارلمان اجتناب کنند.

مشکل، از دست دادن تعادل ارگانیک است. نهادهای پارلمانی ما از نیاز به آشتی دادن قدرت‌های رقیب جهت حل و فصل بردارهای

پادشاهان در معنایی بسیار واقعی صدای تاریخ‌اند و آن شیوه بسیار تصادفی که ایشان در آن، به منصب می‌رسند بر بسترهای مشروعیته‌شان در تاریخ یک مردم، یک مکان و یک فرهنگ تأکید دارد. این به معنای گفتن این نیست که پادشاهان نمی‌توانند دیوانه، غیرمعقول، خودخواه یا نابخرد شوند. در عوض این به معنای گفتن این است که آن‌ها اقتدار و نفوذ خود را دقیقاً مدیون این واقعیت هستند که برای چیزی غیر از امیال حال حاضر رأی‌دهندگان سخن می‌گویند، یعنی چیزی که برای استمرار و اجتماعی که کنش رأی‌دهندگان مفروض می‌گیرد حیاتی است



قبیل مشاجرات منجر به توصیه‌هایی می‌شود، تقریباً چیزی از فرایند قضایی باقی نمانده است - فقط محاکمه‌های خودسرانه‌ای است که از سوی بزرگان محلی انجام می‌شود. خلاصه قوانین و مقررات جمهوری خلق چین، در ابتدا شامل یک مجلد متوسط بود که هر سال منتشر می‌شود، اما اواخر دهه ۱۹۵۰ بسیار نحیف شده بود. انتشار آن در سال ۱۹۶۴ متوقف شد. در آن زمان، قانون به طور کامل به دستورات حزبی و عرف محلی تبدیل شده بود. زیرا طوری که هر لنینیست خوبی می‌داند از بین رفتن دولت مستلزم از بین رفتن قانون است.

اکنون دولت برای سوسیالیست همان چیزی است که برای یک لیبرالیست است. هدفی «عدالت اجتماعی» است، یعنی بیانی که تا اینجا برای هر چیزی به کار می‌رود، جامعه‌ای را توصیف می‌کند که ما نداریم و بسا به همان اندازه نیز نخواهیم. به طور طبیعی، حزب کارگر قدیم تردید داشت که خود را با این دیدگاه معرفی کند، زیرا از بازنمایی شدن به مثابه نگرشی منحصرأ سوسیالیست یا حتی ضد محافظه کارانه دور بود. احترام باقی مانده برای قانون اساسی بریتانیایی وجود دارد که هم احترام خود شهروند به قانون و هم میل عاجل گروه‌های ذی نفع جدید - یعنی اتحادیه تجاری، دستگاه‌های حاکمیت محلی و «کوانگوکراسی» - به جزئی از وضع مخرب سیاسی شدن را بازتاب می‌دهد. از این رو، ظهور حزب کارگر جدید، در مقام یک حزب، وقف نه عدالت اجتماعی بلکه ترقی طبقه‌ای شده است که از عدالت اجتماعی در مقام آرم شرکتی‌اش استفاده می‌کند.

برای محافظه کاران، موضوع ساده است، آن‌ها اگر یوم‌های برابری‌انگاری را بیانگر هیچ ایده انضمامی‌ای از واقعیت آینده نمی‌دانند. در مقابل قانون اساسی نظامی را نمایش می‌دهد که ما در آن به طور روز به روز زندگی می‌کنیم. ابقای آن نظم یک هدف معقول است، اما «عدالت اجتماعی» چنین هدفی نیست.

استقلال قضایی پدیده‌ی پیچیده‌ای است که ریشه در حوزه‌ای مبهم از سیاست دارد آنجا که واقعیت و افسانه با هم تبانی می‌کنند. یعنی دارای تاریخ و اسطوره‌ای است مقتضی هر دستگاه ریشه‌یافته‌ای که به قانون اساسی مربوط است. در واقعیت این نه می‌تواند مطلق باشد نه خود ابقاگر. مرسوم است که به پیروی از مونتسکیو، قوای دولت را به سه قوه مجریه، مقننه و قضائیه تقسیم کنند. اگرچه غریزه، غریزه‌های صحیح است اما هیچ نظریه روشنی برای حفظ آن وجود ندارد. صدا البته این نه لازم است و نه مطلوب که فرایند اجرایی، وضع قانون و اجرای عدالت همه در دستان بدنه‌ای واحد باشند. اما این سه کارکرد نمی‌توانند متمایز شوند و به یک معنا اراده آن‌ها یکسان و همان است. برای مثال، کابینه بریتانیا اگر بخواهد قوای مقننه و اجرایی خود را از هم جدا کند نمی‌تواند حکومت کند. به علاوه، یک بدنه قانون‌گذار، ناتوان خواهد بود مگر اینکه بتواند قضات را وادار کند قوانینش را به کار ببندند. بنابراین، رئیس قوه قضائیه، باید در برابر قوه مقننه پاسخگو باشد، لذا صدراعظم باید در مقابل تاج و تخت پاسخگو باشد و در برابر

اراده تاج و تخت آن گونه که از طریق پارلمان ارتقا داده شده است. در اینجا، ما یکی از مزایایی را می‌بینیم که از اسطوره‌های مونارشی سرچشمه می‌گیرد: اینکه قدرت بسا هم یکی باشد (همان طور که به خاطر حاکمیت باید چنین باشد) و هم در عین حال بسیار (همان طور که اطاعت مدنی ایجاب می‌کند). اما پس چگونه ما واقعیت قانون اساسی در خصوص استقلال قضایی را توصیف کنیم.

هرآنچه ما استقلال قضایی می‌نامیم امری نسبی است. در بریتانیا این سه دلیل اصلی دارد. نخست، اینکه رویه و استنباط حقوقی خودبنیاد باقی می‌ماند. در واقع، برتری عدالت در حقوق اسکاتلندی و انگلیسی (که به طور متناقضی توسط جیمز در تلاشش برای به راه انداختن قوه قضائیه بیان شد)، مستلزم این است که هیچ حکم پارلمانی در واقع، نمی‌تواند شیوه استنباط حقوقی را کنترل کند. این عنصر استقلال قضایی در هر کشوری وجود دارد که در آن تصمیمات قضایی از طریق اعمال اصول انتزاعی شواهد و عدالت طبیعی، اتخاذ می‌شوند، یعنی اصولی که همه مردم، حتی سیاستمداران، باید در تعهدات روزانه خود بپذیرند.

در وهله دوم، تصمیمات قضایی توسط پارلمان قابل تغییر نیستند، بلکه فقط با فرایند حقوقی قابل تغییرند. (در شرایط عادی) هیچ قانونی عطف به ماسبق وجود ندارد. با این حال، باید به خودمان یادآور شویم که بالاترین دادگاه تجدیدنظر در این سرزمین، یعنی مجلس اعیان نیز نهادی پارلمانی است و این تنها یک کنوانسیون قانون اساسی است که از قضاوت هم‌تایان که دارای منصب قضایی نیستند جلوگیری

می‌کند.

قاعده مشروطه‌ای وجود ندارد که بر این موضوع حاکم باشد؛ اما تا آنجا که انگیزه این عمل مستقل از اصل حاکمیت بریتانیا ظهور می‌کند، یعنی تا آنجا که غیر از قانون اساسی نیست، بلکه علیه آن است، بیانگر اتوس دولت به‌مثابه ابزار است. من به تلاش برای بازسازی ملت از طریق قانون موضوعه و به قانون موضوعه جایگزین هر آنجا که برای کامن‌لا ممکن است، حتی در بی‌اعتنایی به عدالت طبیعی، اشاره می‌کنم. هنگامی که این امر روی می‌دهد، این بر قانون موضوعه است که قاضی باید سر خم کند.

اما در قانون اساسی منطبق با دنیای واقعی، اطاعت تبدیل به چیزی پیچیده و خلاقانه می‌شود که به‌هیچ‌وجه نباید به‌مثابه بندگی مبادی آداب در مقابل قاعده فهم شود. غالباً توجه شده است که ذهن قضایی به جست‌وجوی نه‌کلمات بلکه روح قانون واداشته شده است و (با همه اعتراضات لازم به اطاعت) روح قانون را تنها تا گستره پارلمان در نظر نمی‌گیرد. بنابراین، پارلمان جزئی از آپاراتوس دولت است نه خود دولت. نتایج این امر برای مردم بریتانیا بسیار عظیم است. قضات قادرند قانون‌گذاری‌های سختگیرانه، مطلق یا مغشوش را در پرتو اصول موجود خودشان بازتفسیر کنند. برای یک قاضی طبیعی است تا در پی ابزارهایی باشد که مردم را به دادوستدهای آزادانه انتخاب‌شده خودشان وادارد و یا آنگاه که کسی عامدانه تشویق شده است تا به ضرر خویش عمل کند الزامی را استنباط کند. قانون‌گذاری‌ای که برای غلبه بر چنین نارسایی‌های قضایی‌ای طراحی شده است، باید سخت‌گیرانه باشد و با آن دقتی تدوین شده باشد که در زمانه پیش‌فعالی طبیعتاً تاحدودی نادر است. قوانین آشکارا ناعادلانه - قوانینی همچون قانون اجاره‌بهای ۱۹۶۸ که قصد دارد قراردادهای را به ضرر یکی از طرفین بازنویسی کند، لوایح سلب مالکیت و ملی‌سازی، اساسنامه‌ای که تلاش می‌کند ذهنیت گناهکارانه را از جرائمی که ممکن است مجازات شدیدی در پی داشته باشند حذف کند - همه و همه باید با دقت بیشتری تنظیم شوند تا به دلیل صلاحیت قضایی از میان نروند.

اکنون این رویه به توازن بین قدرت قضائی و پارلمانی بستگی دارد و محافظه‌کاران احتمالاً وزن خود را به قدرت اول اضافه کنند. زیرا بر تأمل قضایی هیچ غرض حاکمی چیرگی ندارد جز دنبال کردن عدالت در چارچوب یک نظم اجتماعی مفروض در حالی که تأمل پارلمانی، اگر هدفمند باشد، محتوی تهدیدی بالقوه برای آن نظم اجتماعی است. این توازن می‌تواند با مقدار اغراق‌آمیزی از قانون اساسنامه‌ای و تلاشی مرتبط برای محدود کردن ظرفیت قانون‌گذاری قضات تغییر کند. طبیعتاً ممکن نیست که از اساسنامه صرف نظر کرد؛ هرگونه مدیریتی بر آن متکی است. اما در انگلستان اساسنامه معمولاً یک امر مشورتی بوده

در نهایت، قانون ما مدون نشده است (یا هنوز مدون نشده است). این قانون متکی بر نظامی از قانون مشترک یا سابق است که با اساس نامه (=حقوق موضوعه) محدود شده، گسترش‌یافته یا اصلاح شده است. بنابراین، قانون اغلب از طریق تأمل قضایی و نه سیاسی تکامل یافته و زمانی که ناگهان به نظر می‌رسد که مجلس مسائل را پیش برده، ساده کرده یا روشن ساخته است - مانند تدوین قوانین اموال، قانون سرقت یا قانون مسئولیت متصرفات نمونه‌ای سال ۱۹۵۷ - این ممکن است به این دلیل باشد که نظمی در استنباط حقوقی دیده یا استخراج شده است که قبلاً وجود داشته است. ذهن حقوقی مستقیماً بر حقایق جامعه اعمال شده است و در این فرایند تصویری ماندگار از ملت در قانون سرزمین گنج‌نایده است، تصویری که غالباً از سوی لرد دنینگ در نکوهش‌های خود بر پارلمان به‌شکلی تحریک‌آمیز مورد استناد قرار می‌گیرد.

دولت بربر دولتی است که در آن تفکیک «روند ناشی از قانون» (اراده دولت) از اراده یک فرد یا یک حزب غیر ممکن است. در چنین دولتی قانون هیچ مرجعیت مستقلی ندارد و فقط قدرت تفویض شده است. قانون اساسی بریتانیا ما را از بربریت تاحدودی به دلیل سه اصل استقلال قضایی، حفظ می‌کند. تعیین صلاحیت‌هایی وجود دارند. در زمان جنگ، رویه‌ها ممکن است بی‌چون‌وچرا باشند و قانون‌گذاری ممکن است، عطف به ماسبق باشد (که این نیز در نتیجه جنگ است).

اما این‌ها وضعیتهای نامتعارف‌اند. آنچه دغدغه بسیار بزرگ‌تر محافظه‌کاران است، حرکت به سمت تابع کردن حوزه قضایی کامن‌لای ما نسبت به قوانین حقوق رومی یا ناپلئونی است که در این قاره حاکم شده است و اصول انتزاعی را به‌جای پرونده‌های انضمامی چونان منبع مرجعیت قضایی تشخیص می‌دهد. این خاستگاه واقعی مقاومت محافظه‌کارانه در برابر اتحاد اروپا است - نه برای اینکه حاکمیت

پارلمان را تخریب می‌کند (زیرا این کار قبلاً توسط سیستم حاکمیت پارلمان انجام شده است)، بلکه برای اینکه مهم‌ترین منبع مرجعیت بریتانیا را که عبارت است از کامن‌لا، زیر پا می‌گذارد.

تفوق قانون موضوعه

روشی کاملاً عادی وجود دارد که از طریق آن می‌توان فعالیت قوه قضائیه را کنترل کرد؛ در حالی که این روشی است که ظاهراً مشروطه (=مربوط به قانون اساسی) است. ظاهرش گمراه‌کننده است. هیچ

بنابراین، اگر قرار است انتخاب دموکراتیک عقلانی باشد، باید در بستر نهادها و رویه‌هایی صورت گیرد که صدایی به نسل‌های غایب بیخشد. این نهادها و رویه‌ها در عمل نگرش قیمومیتی را بر نمایندگان ترغیب می‌کنند که به موجب آن خواسته‌های بی‌واسطه افراد زنده، می‌توانند به نفع آینده بلندمدت جامعه، تعدیل یا منحرف شوند



کسانی که به قوه قضائیه تحت صلاحیت لامن لا، در مقام یک نیروی محافظه کار مشکوک اند، مطمئناً برحق اند. قاضی ای که تحت انضباط حقوق انگلیسی عمل می کند، کاری جز احترام به چیدمان اجتماعی ای که در قانون بیان شده است ندارد. در اجرای عدالت او کینه را می زداید و به طور مستقیم بخشی از وضع موجود را باز می گرداند. اخلاق عدالت اجتماعی ممکن است ایجاب کند که کل طبقات جامعه به دلیل امتیازات، موفقیت، استعداد، برتری فکری یا مادی شان مجازات شوند. نه قانون اساسی و نه اخلاق عدالت طبیعی نمی توانند چنین قانونی را به رسمیت بشناسند. از این رو، به طور غیر مستقیم ظرفیت قانون گذاری قضات مانع شکل گیری دولت برابری طلب شده است.

حاکمیت و حزب

خطر بیشتری برای استقلال قضایی در کار است، همان طور که در خصوص همه موضوعاتی در کار است که به طور متوازن در دل قانون اساسی از سوی نیروهای ژرف تاریخی نهفته اند. این خطر در بی احترامی به قانون اساسی نهفته است که طبیعتاً باید در معیت هرگونه اکتویسیم سیاسی باشد. سیاستمدارانی که هدفشان تغییر نظم مستقر است نمی توانند هدف خود را گشوده بر تعیین صلاحیت از جانب قانون اساسی موجود تلقی کنند. آن ها فقط تا آنجایی به قانون اساسی احترام می گذارند که در خدمت هدفشان باشد، در غیر این صورت آن ها در پی نادیده گرفتن آن یا کنار گذاشتن هستند. به همین دلیل است که سیاستمداران به نحو فزاینده ای تمایز حاکمیت و حزب را کمرنگ می کنند. حال قوه قضائیه، نسبت به پارلمان پاسخگو است و از طریق پارلمان نسبت به تاج و تخت پاسخگو است. برخی از افسران پارلمان مانند دادستان کل و لرد صدراعظم - وظیفه میانجیگری روابط را بین کسانی که قانون را وضع و آن هایی که آن را اجرا می کنند، به عهده دارند. اما چنین افسرانی، افسران تاج و تخت هستند که از طریق تاج و تخت در برابر منافع دولت پاسخگو هستند. سیاست دموکراتیک ایجاب می کند (اگرچه این چیزی بیش از یک کنوانسیون قانون اساسی نیست) که آن افسران از طریق حزب مسلط منصوب شوند، اما مستقیماً پاسخگوی آن حزب نیستند. بنابراین، مهم است بفهمیم زمانی که این افسران مجبور به عمل در پاسخ به فشار حزب شوند، تهدیدی برای قانون اساسی ایجاد می شود، همان طور که در خصوص لرد صدراعظم این امر به طور فزاینده ای اتفاق می افتد. برای محافظه کاران ضروری است که مهاجمان استقلال قضایی را به چالش بکشند که طرف صحبتشان نه اقتدار دولت بلکه نفوذ یک حزب باشد. آن ها خودشان را در خصوص منظورشان بسیار سردرگم تر خواهند دید.

این امر ما را به جنبه ای از قانون اساسی می رساند که مهم ترین دغدغه محافظه کاران است و باید باشد: ماهیت پارلمان و نقش سیاست های



است و همان قدر با سابقه قضایی محدود شده است که با دلایل دولت. اکنون با بوروکراسی اروپایی که به تولید دستورات عملیاتی اختصاص یافته است که باید به مثابه قانون در هر حوزه قضایی تابعه ای گنجانیده شوند حقوق موضوعه (=اساسنامه) در حال کشتن کامن لا است.

سوسیالیست ها از این نتیجه استقبال می کنند، همان طور که طبقه جدید بوروکرات های رفاهی استقبال می کنند. سیاستمدارانی که به دنبال «عدالت اجتماعی» هستند، نسبت به کسانی که نوع «طبیعی تر» را ترجیح می دهند بی صبر هستند. بنابراین، آن ها به دنبال قوانینی هستند که از صلاحیت قضایی مصون باشند و آن ها باید در توالی ای سریع بیانند که زمان را برای اجتماعی که در آن تغییرات را بررسی می کنند ممنوع سازند. تلاش برای اجرای آموزش همه جانبه را در نظر بگیرید که در برابر آن قضات در هر جا که می توانستند به ارائه راه حل ادامه دادند. به ناچار، در تب تغییراتی که بدان ها دامن زده شده است، قوه قضائیه بایست در مقام یک نیروی محافظه کار عمل کند، زیرا قضات در پی آن اند که احکام پارلمان را با نظام حقوقی تثبیت شده و از این رو (به طور غیر مستقیم) با نهادهایی که تحت قوانین موجود هدایت می شوند، هماهنگ کنند. بنابراین، سیاستمداری که در پی نابودی نهادها بوده است، مایل است ظرفیت قانون گذاری را از قضات حذف کند و آن را به طور کامل در اختیار پارلمان قرار دهد، خاصه در مجلس عوام، جایی که قوه قضائیه نه نماینده ای مستقیم دارد و نه نفوذی آشکار.



باید کمال خود را در جامعه بجویند و اینکه آن‌ها باید خود را جزوی از یک نظم بیابند که بزرگ‌تر از خودشان است، در این معنا که از هر چیزی که بتواند از طریق توافقات داوطلبانه خودشان ایجاد شود، فراتر برود. آن‌ها باید خودشان را به‌مثابه وراثت‌تربیتی تلقی کنند نه خالق آن تا بتوانند از آن (از تصویر «عینیت» آن) مفاهیم و ارزش‌هایی را مشتق کنند که خود-هویت را معین می‌سازد. آن‌ها گسترش زمان خود را از تولد تا مرگ به‌مثابه مفادی از ثبات مدنی خواهند دید؛ دنیای آن‌ها با ایشان متولد نشده است و زمانی که آن را وداع می‌گویند با آن‌ها نمی‌میرد.

طبیعی است نتیجه‌گیری کنیم قانون اساسی‌ای که منطبق با دیدگاهی محافظه‌کارانه است، جایی برای اصول استحقاق ارثی باز می‌کند و یقیناً هیچ اشکالی در آن نمی‌یابد. وراثت ارتباط بین خانواده و مالکیت را تقویت می‌کند و ضمن اینکه جزئی از ماهیتی بشری است، جزئی از سیاست «طبیعی‌ای» است که غرض محافظه‌کاران است. در اینجا ما جنبه‌ای از قانون اساسی (امتیاز وراثتی) را می‌بینیم که نخست در خصیصه جامعه مدنی و دوم در اقتضای سیاست مالی بازتاب می‌یابد. در اینجا ممکن نیست که «مسائل دولتی» را از همه ویژگی‌های پایدار حیات مدنی‌ای جدا کنیم که با آن‌ها در پیوند است. برای اینکه شیوه دقیقی را بفهمیم که محافظه‌کاران در آن بسا باور به اصل وراثت را فرمول‌بندی کنند (یا هر جنبه دیگری از قانون اساسی را) ما همواره باید درباره موضوعات بسیار جدی‌تر و دقیق‌تر از سیاست‌گذاری بی‌واسطه بحث کنیم. ما در ملتی زندگی می‌کنیم که چنان قوام یافته است که دولت و جامعه با یکدیگر حرکت کنند و به هدف مشترک حاکمیت ملی نظر دارند. پیش‌بینی سیاست آینده برای ملت ما هم

به‌مثابه استمرار بیرونی آن در سیاست و هم انسجام درونی آن در حیات اجتماعی است. همان‌طور که مثال حاکمیت موروثی نشان می‌دهد و همان‌طور که قبلاً استدلال کردم ممکن نیست که این دو را از هم تفکیک کنیم. با وجود این، در موضوعات خاص مربوط به حاکمیت، این سیاست‌گذاری لیبرال بوده است که تفکیک بین دولت و جامعه را تقویت کرده است.

مثلاً بحث تفویض اختیار را در نظر بگیرید. این امر در حال حاضر تا حدی توسط دولت بلر انجام شده است و عواقب غیرقابل محاسبه‌ای دارد. یک ارگان‌سیسم سیاسی لزوماً باید یک مرکز و یک پیرامون داشته باشد تا زمانی که پیرامون با همان قدرت و قدرت مرکز اداره نشود ملت از هم می‌پاشد. در پادشاهی جدید انگلیسی ما که بر هژمونی شمال لندن بنا شده است چه چیزی مانع از آن می‌شود که نورسومبرین‌های ناراضی از حق بومی خود برای استقلال دفاع کنند؟ چه چیزی شهر نفت‌خیز یارموث را از خودگردانی بازمی‌دارد؟ چه کسی بر جمهوری

حزبی در تعیین امور آن. حال این برک بود، یعنی محافظه‌کاری که ارتباط جناحی‌اش با راکینگهام و بیگز بود که برای اولین بار از دوستان پارلمانی خود در مواجهه با تعدید اصلاحات قانون اساسی خواست تا خود را در قالب یک حزب سازماندهی کنند. برخی ممکن است تصور کنند که این تقسیم‌بندی به احزاب هم با محافظه‌کاری بیگانه است و هم موازنه قانون اساسی را ویران می‌کند. اما من شک دارم که چنین باشد. برک به‌یقین در شهود خود درست می‌گفت که سیاست حزبی سنگری در برابر تگه‌تگ شدن زندگی سیاسی است که در غیر این صورت ممکن است تحت فرایند دموکراسی ایجاد شود. از طریق نفوذ حزب، رأی‌ها نه به‌مثابه بیان خواسته‌های فردی (برای این یا آن خصیصه زندگی ملی) بلکه عمدتاً به‌مثابه یک ژست وفاداری به یک سبک حکومتی صادر می‌شوند؛ و تداوم حزب به‌مثابه نزدیک‌ترین جایگزین برای تداوم ملت احساس می‌گردد. اما نتیجه این امر این است که سیاست حزبی باید جدی گرفته شود: یک حزب محافظه‌کار که دائماً با اقدامات شدید اصلاحات بیهوده مواجه می‌شود، باید

در زمان تصدی قدرت به‌اندازه مخالفانش قدرت داشته باشد تا این اقدامات را لغو کنند. نه به این دلیل که چنین رفت و برگشتی در سیاست‌گذاری داخلی امری سالم است، بلکه به این دلیل که این تنها راه پایان دادن به آن است. این وسیله‌ای است که برای وادار ساختن احزاب در به رسمیت شناختن یک آرمان مشترک برای اینکه آن‌ها بار دیگر نه به «جنبش‌ها»

بلکه به جناح‌هایی تبدیل شوند که به یک اندازه متعهد به منافع ملی و به قدرت قانون اساسی هستند و در این یا آن نگرش در مسائل دولتی متضادند. که هیچ‌کدام به‌اندازه میل مشترکشان برای قدرت نیست. تصویر ترکیبی‌ای که آن‌ها شکل خواهند داد باید حاوی قطعات محافظه‌کارانه بزرگی باشد. به‌منظور حصول این امر، مهم است که حاکمیت و حزب تفکیک شوند و همان قدر به اولی قدرت داده شود که برای دومی فرض شده است و به‌ویژه قدرت به آن جنبه‌هایی از حاکمیت اعطا شود که در حوزه صلاحیت پارلمان نیستند.

جامعه مدنی و دولت

برای فهم آنچه در مسائل قانون اساسی مد نظر است و من مطرح کرده‌ام ما بایستی دوباره با تأملات قبل‌ترمان بازگردیم و از ماهیت جامعه مدنی و نزدیکی آن با دولت بحث کنیم. این پایه‌ای برای دیدگاه محافظه‌کارانه درباره چیزهاست (که من پیشنهاد کرده‌ام) که افراد

همان نقطه ضعف نظری که قرارداد اجتماعی را متأثر می‌ساخت، انتخاب دموکراتیک را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد، یعنی به زندگان و منافع بی‌واسطه آن‌ها امتیازی نسبت به نسل‌های گذشته و آینده می‌بخشد - از این رو، تهدید می‌کند که حلال جامعه بلندمدت و چشم‌انداز بلندمدت مورد نیاز برای بقای ملی باشد



که طی آن زندگی اقتصادی کشور به سرعت در حال فروپاشی است. در حالی که محافظه کاری در فلسفه‌ای جهانی از طبیعت بشری و از این‌رو بر مبنای دیدگاهی تعمیم‌یافته از رفاه اجتماعی پایه‌گذاری شده است، هیچ سیاست بین‌المللی واحد، هیچ قانون اساسی یا مجموعه‌ای از قوانین منحصر به فرد را که بتوان بی‌توجه به سنت‌های جامعه، بدان تحمیل کرد و قرار باشد که بر جامعه حاکم باشند به رسمیت نمی‌شناسد. بنابراین، «محافظه کاری اروپایی» در مقام یک موضع سیاسی بی‌معنا است - مگر صد البته به معنای حفظ اتحادهای نزدیک و روابط تجاری یا شاید چیزی وحشی‌تر مانند احیای امپراتوری رم مقدس و حاکمیت کلیسا باشد.

موضوعاتی که اخیراً مورد بحث قرار گرفته‌اند، مربوط به قانون اساسی‌اند، اما آن‌ها دیدگاهی در خصوص نظم مدنی را نیز بازتاب می‌دهند. در عوض مباحثی در کارند که از احساسات عمومی بر می‌خیزند و با این حال، در پی ابرازی در تصمیماتی از نوع قانون اساسی هستند. این در خصوص همه احساساتی صادق است که ایده مفصل‌بندی ناشده ملیت را تشکیل می‌دهند و بر حاکمیت، ضرورتی برای تقریر یک تعیین حقوقی از شهروندی در مقام امری مربوط به قانون اساسی را تحمیل می‌کند. این قانون اخیراً به‌طور نسبی و تحت فشار مهاجرت جهانی تدوین شده است. بسیاری از بریتانیایی‌ها که هرگز در مورد قوانین ملیت و قوانین مهاجرت نشنیده‌اند، احساس شدیدی نسبت به چیزی دارند که زمانی «گوه بیگانه» نامیده می‌شد و مطمئناً حتی در خصوص کسانی که به «جامعه چندفرهنگی» وفادارند نمی‌توان شک کرد که جامعه ما برخلاف آمریکا از آن نوع نیست، لذا مهاجرت نمی‌تواند صرفاً موضوع تعمق منفعلانه از جانب شهروندی حال حاضر باشد. شاید هیچ نشانه‌ای بزرگ‌تر از قدرت لیبرالیسم (قدرتی که نه از اجماع عمومی، بلکه از قدرت سیاسی نخبه لیبرال برآمده است) در کار نباشد که این امر را برای هر کسی به‌جز لفاظان غیرممکن کند تا استدلال کند انگلیسی‌ها، اسکاتلندی‌ها و ولزی‌ها، ادعای پیشاپیشی درباره مزایای تمدنی دارند که نیاکان‌شان خلق کرده‌اند و به ایشان این حق را می‌دهد تا مزایای آن را برای خود محفوظ نگاه دارند. اما در حالی که این اصلی دیرین از قوانین بریتانیا است که برانگیختن نفرت (و در نتیجه نفرت نژادی) یک جرم کیفری جدی است، روشن نیست که این احساسات غیرلیبرال باید نفرت تلقی شوند یا اینکه با آن‌ها باید به شیوه‌ای بالادست چونان رفتار شود که چنین به شمار آیند. در مقابل، آن‌ها احساساتی هستند که به نظر می‌رسد به ناگزیر از آگاهی اجتماعی بر می‌خیزند: آن‌ها مشتمل بر پیش‌داوری طبیعی، فرهنگ عمومی و میلی به همراهی با هم‌نوعان خود هستند. این به‌سختی دلیل کافی برای محکوم کردن آن‌ها در مقام «نژادپرست» است - اتهامی که تعریفی در قانون و اینک [نیز] هیچ دفاعی در برابر آن وجود ندارد. مَثَم به نژادپرستی شدن، به معنای مقصر بودن است: این دستاورد بزرگ تفکر لیبرال درباره ملیت است. یکی از مهم‌ترین دلایل محافظه کارانه



برکستون حکومت خواهد کرد، وقتی به نظر می‌رسد آداب و رسوم آن، اسلوب و زبان آن، به نظر کاربست کمی بر قوانین و ستمینستر دوردست دارد؟ و چه کسی انگیزه‌ای برای سرپیچی از شورش به رهبری ناپلئون ناتینگ هیل خواهد داشت؟

علاوه بر این، دولتی که از مرزهای خود مطمئن باشد، نیازمند حاکمیتی در دل آن سرحدات است و نیز تصمیمات خودمختاری که از سوی مردم آنجا به‌مثابه برخاسته از خودشان و بیانگر زندگی جمعی خودشان تشخیص داده شود. از نظر قانون اساسی این به معنای خودمختاری قانون‌گذارانه است. مطمئناً برای یک محافظه کار سخت است کناره‌گیری عجیب و داوطلبانه از حاکمیت را بپذیرد که استدلال می‌کند قوانین بریتانیا بهتر است در بروکسل وضع شوند تا در خانه. در حال حاضر، قوانین اروپا که قصد تجاری دارد، تا حد زیادی به نفع شرکت‌هایی است که در تجارت بین‌المللی مشغول هستند. در واقع، این برآمده از نوع تفکری است که تصور می‌کند رفاه اقتصادی کل سیاست و هدف راستین قانون است و چیزی است که رفاه مردم را با مزایای شرکت چندملیتی این همان می‌سازد. همان‌طور که تصمیمات نشأت گرفته از اروپا شروع به بازتاب بیشتر ایدئولوژی اعضایش می‌کند، چیزهای زیادی بر انگلیسی‌ها تحمیل می‌شود که آن‌ها را دوست ندارد اما آن‌ها قادر به رد آن نیستند مگر از طریق گسست کل معاهداتی



چنین چیزی در نظر گرفت. قانون اساسی در بدنه جامعه نفوذ می‌کند درست همان‌طور که تصویر شخص از خودش در طبیعت ارگانیکش نفوذ می‌کند. قانون اساسی بر اساس حقی «طبیعی» بنا گذاشته نمی‌شود، زیرا حق‌هایی را اعطا می‌کند همان‌طور که مزایایی را اعطا می‌کند تا در ازای آن‌ها اطاعت را مطالبه نماید. وحدت بین دولت و جامعه، نیازی به فرایند دموکراتیک ندارد؛ در واقع، در حال حاضر دموکراتیزه‌سازی تهدیدی بر وحدت آن است. اما تهدیدی بزرگ‌تر در میل لیبرال به بازسازی قانون اساسی وجود دارد طوری که با هیچ نظم اجتماعی خاصی مطابقت ندارد و به هیچ هویت تاریخی خاصی پاسخ نمی‌دهد. من استدلال کرده‌ام که محافظه‌کاران باید در مقاومت در برابر این تلاش به دنبال این باشند تا قدرت دولت را خارج از محافل تغییر گمانه‌زنانه، خاصه خارج از آشفتگی عقیده‌ای عوام قرار دهند. از این‌رو، آن‌ها باید از قوه قضائیه، مجلس اعیان و هر نهاد مستقلی حمایت کنند که از طریق آن‌ها روند سیاسی به‌طور ضمنی و بدون جناح اجرا شود. برای محافظه‌کار جنبش قانون اساسی باید بیانگر جنبش احساسات اجتماعی باشد و نه اغراض فرصت‌طلبانه طبقه کوچکی از سیاست‌مداران شغلی. اما اگر محافظه‌کاران به آن طبقه تعلق دارند باید محتاطانه و جسورانه بجنگند و در هر نقطه‌ای که پیوند جامعه از آن‌ها حمایت می‌کند موضع بگیرند و به هیچ حزبی اجازه ندهند وفاداری را غصب کنند، زیرا وفاداری از نظم اجتماعی نشأت می‌گیرد و متعلق به هیچ حزبی نیست، بلکه فقط متعلق به دولت است. اما اکنون ما باید نه دولت را به‌خودی‌خود بلکه اراده به دولت را در نظر بگیریم که همان قانون است.

در عصر ما قطعاً باید تلاش برای خنثی کردن دستگاه سانسور و ارباب باشد که عملاً توسل به هویت ملی را خاموش کرده است. در تمامی مسائلی که ذکر کردم، وظیفه لیبرالیسم این بوده است که دولت و جامعه را از هم تفکیک کند. ایده محافظه‌کارانه قانون اساسی در مقام چیزی کلیت‌یافته و ضمنی تنها با کنار هم گذاشتن این دو می‌تواند عملی شود. دلیل اینکه چرا موضوعاتی مانند واگذاری اختیارات، خودمختاری قانون‌گذاری، مهاجرت و مواردی از این دست، اولین نگرانی محافظه‌کاران است این است که نشان‌دهنده نبردهایی است که می‌توان در آن‌ها برنده شد. کشش مغناطیسی در اینجا به قوی‌ترین حالت خود رسیده است؛ فقط لازم است قانون اساسی در دل زمینه آن قرار بگیرد.

بدترین جمهوری، بیشترین قوانین را دارد. این سخن تاسیتوس حتی بر انگلستان نیز کاربست‌پذیر است که جوزف دومستر درباره آن نوشت: «قانون اساسی راستین انگلیسی آن روح عمومی تحسین‌برانگیز است که همه چیز را هدایت کرده و نجات می‌دهد در حالی که آنچه نوشته شده است هیچ است.»^{۱۱} اما همان‌طور که من تلاش کرده‌ام نشان دهم، ایدئال دومستر که به‌طور اجتناب‌ناپذیری با گذشت زمان و پیچیدگی مدیریت مدرن تغییر یافته است، هنوز در بریتانیا کار می‌کند. دانستن نقاطی که قانون اساسی ناگفته «ژرف» هنوز در آن‌ها خود را نشان دهد کفایت می‌کند. زیرا آن‌ها مکان‌هایی هستند که محافظه‌کاران باید در آن نقاط بجنگند.

نکات نتیجه‌گیرانه

قانون اساسی نه کتاب قواعد است و نه می‌توان آن را به‌مثابه

پی‌نوشت‌ها

v. Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, bk ii, pt ii.
 ۸. Walter Bagehot, The English Constitution (ed. R. H. S. Crossman, London 1963), ch. iii.
 دفاع بخت از مجلس اعیان مجادله خوبی است که بسیار بالاتر از سطح بحث‌های اخیر است.
 ۹. De l'esprit des lois (۱۷۴۸).
 که به‌هیچ‌وجه نتوانسته آن را قابل فهم‌تر کند.
 ۱۰. دیدگاه لیبرال در این موضوعات به‌اختصار توسط Sidgwick, Elements of Politics, London ۱۸۹۱, p. ۲۹۵, بیان شده است؛ او از «ایدئال جهان‌وطنی» دفاع می‌کند، که بر اساسش «کار (کار) حکومت) حفظ نظم در قلمرو خاصی است که علل تاریخی در آن دخیل بوده‌اند، اما به‌هیچ‌وجه تعیین نمی‌کند که چه کسی در آن قلمرو ساکن خواهد شد یا بهره‌مندی از مزایای طبیعی‌اش را به هر بخش خاصی از نژاد بشر محدود سازد». گویی «علل تاریخی» می‌توانند قلمرویی را مشخص کنند بدون اینکه در عین حال افرادی را که در آن ساکن هستند مشخص کنند! تصور اینکه چه مفهومی از حاکمیت یا مشروعیت را می‌شود از بن قانونی چنین دور از احساسات سیاسی مردم عادی استخراج کرد، دشوار است.
 ۱۱. De Maistre, op. cit.

۱. Burckhardt, op. cit. , مقدمه.
 این دیدگاه در واقع باید به دومستر در Essai sur le principe générateur des constitutions politiques در Oeuvres complètes, Lyons ۱۸۸۴, vol. ۱. منسوب شود. دومستر، پس از «متعالی» شناختن التزام به قانون اساسی، به این نتیجه رسید که پس باید کار خدا باشد. این گذر از دل‌بستگی به التزام متعالی تا اعتقاد به موجودات متعالی، اهمیت سیاسی بسیاری دارد. در فصل ۸ به آن باز می‌گردم.
 ۲. جالب توجه است که کتاب درسی اصلی قانون اساسی آمریکا (نوشته ادوارد کوروین)، قانون اساسی و معنای امروزی آن نام دارد. از سال ۱۹۲۰ سیزده بار بازنویسی شده است. به عبارتی، مطالعه قانون اساسی آمریکا، نه با سرعت علم، بلکه با سرعت قانون پیش می‌رود.
 ۳. هربرت مارکوزه (H. Marcuse) در Reason and Revolution, London and New York ۱۹۴۱.
 ۴. این فلسفه با عباراتی که نیاز به بازیابی دارند در فلسفه حق هگل و فلسفه تاریخ توضیح داده شده است. بقایایش در بوزانکت و اوکشات باقی مانده است. این ایده به قدمت جمهوری افلاطون است.
 ۵. شرح این منطق دشوار است. بحث جالبی (که عمدتاً از موضع دیدگاه لیبرال به قانون اساسی انجام شده است) را می‌شود در Taking Rights, R. Dworkin, London Seriously ۱۹۷۷. یافت.
 ۶. رجوع کنید به Ruth Benedict, Patterns of Culture, New York ۱۹۳۴.





مانیفست محافظه‌کاری

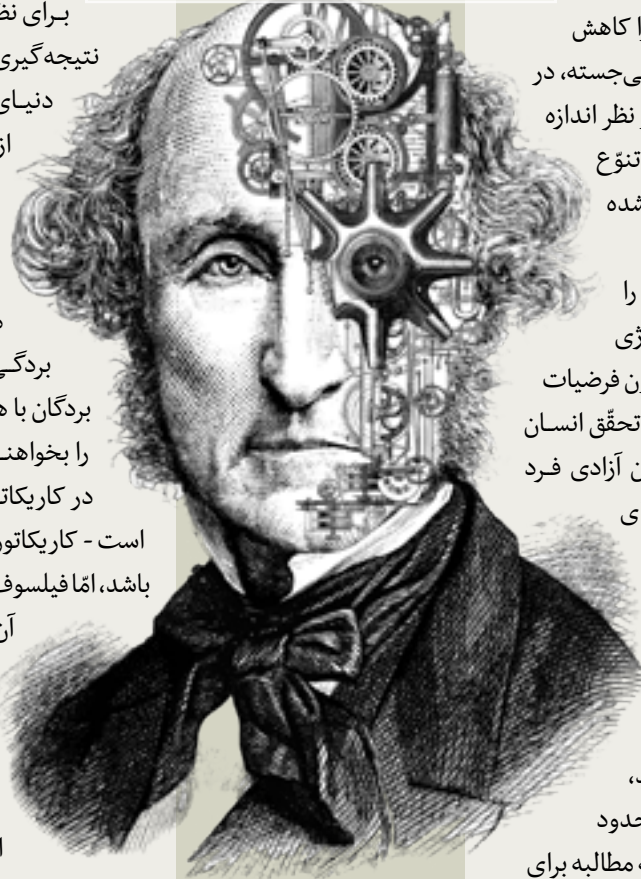
راجر اسکروتن
مترجم: یارمیس پرهام

فرد آزاد و خودشکופا، هم زیربنای دیدگاه میلتن فریدمن در باب نظم خودانگیخته در مالکیت خصوصی است و هم شبیحی است از کارل مارکس در خصوص کمونیسم تمام و کمال که در آن آزادی همگان با ناپدید شدن هم‌زمان مالکیت خصوصی و نهادهای بورژوازی (که به‌آسانی می‌توان در دو اصل عدالت پیشنهادی رالز مشاهده کرد) تضمین می‌شود. و از یک انسان‌شناسی فلسفی ناقص ناشی می‌گردد: عیوب این انسان‌شناسی را نمی‌توان بدون کنار گذاشتن برخی از اصول اساسی دیدگاه لیبرال اصلاح کرد.*

پس منظور از آزادی افراد چیست؟ من دو نوع پاسخ لیبرال را به این پرسش متمایز خواهم کرد که به ترتیب آن‌ها را لیبرالیسم مبتنی بر «میل» و «خودمختاری» می‌نامم. نخستین استدلال می‌کند مردم تا حدی آزاد هستند که بتوانند خواسته‌های خود را برآورده کنند. این روش، البته، یک مشکل بزرگ است. با این حال، مهم‌تر از آن، چنین پاسخی هیچ دلالتی در مورد ارزش آزادی ندارد و در نظر گرفتن آن به‌عنوان مبنایی

برای نظریه سیاسی، به خطر بی‌بهره‌ترین نتیجه‌گیری می‌انجامد. با این معیار، شهروندان دنیای جدید باشکوه هاکسلی الگویی از آزادی ارائه می‌دهند: زیرا آن‌ها در دنیایی زندگی می‌کنند که صراحتاً برای ارضای هر آرزویی طراحی شده است. لیبرالیسم مبتنی بر میل می‌تواند موجه‌ترین بردگی را توجیه کند، فقط به شرطی که بردگان با هر روشی وادار شوند تا شرایط خود را بخواهند. نقص لیبرالیسم مبتنی بر میل در کاریکاتورسازی آن از ماهیت انسانی نهفته است - کاریکاتوری که ممکن است برای هاینز جَدَّاب باشد، اما فیلسوف پساکانتی تنها با بیشترین آکراه باید آن را بپذیرد. به‌وضوح، اگر قرار است آزادی یک ارزش بدیهی باشد، باید چیز بیشتری در مورد نوع عاملیتی گفت که آن را ایجاد می‌کند. «این چیز بیشتر» چیزی است که من با کلمه خودمختاری خلاصه خواهم کرد. لیبرالیسم مبتنی بر خودمختاری استدلال می‌کند که ما هستنده‌های ساده‌هائز نیستیم که به‌مثابه تکانه‌های الکتریکی به حرکت درمی‌آیند، بلکه هستنده‌های پیچیده‌تر کانت هستیم که انگیزه‌های آن‌ها با کنشگری هم‌جانبه عقل

لیبرالیسم در همهٔ انحاء خود، احترام به هستی فردی را در بر می‌گیرد، تلاشی است برای ایجاد فضای اخلاقی و سیاسی در اطراف هر فرد که با خواسته‌های زندگی اجتماعی سازگار است. به این ترتیب، اغلب تصویری شده است که بر نوعی برابری خواهی دلالت دارد



لیبرالیسم اصطلاحی با معانی متعدّد و با حدّی مشترک است. از یک لحاظ نشان‌دهندهٔ بینش (و همچنین نظریهٔ) دولت و کارکردهای آن است، در کاربرد دیگر، نشان‌دهندهٔ نقطه‌نظر اخلاقی است که گاهی تا سطح «نظریه» نیز بالا می‌رود، اما در بیشتر موارد حفره‌های پنهانی دارد. در زندگی روزمره، اصل راهنمای آن مدارا است، هرچند همان‌طور که منتقدانش کوتاهی نمی‌کنند، رواداری‌اش نسبت به غیرلیبرال‌ها

به‌سرعت از میان می‌رود. لیبرالیسم در همهٔ انحاء خود، احترام به هستی فردی را در بر می‌گیرد، تلاشی است برای ایجاد فضای اخلاقی و سیاسی در اطراف هر فرد که با خواسته‌های زندگی اجتماعی سازگار است. به این ترتیب، اغلب تصویری شده است که بر نوعی برابری خواهی دلالت دارد. زیرا بنا بر ماهیت خود، لیبرالیسم برای تمام افراد احترامی یکسان قائل است. این جانب‌داری خود نوعی عدم تحمّل با بزرگ‌تر کردن محیط پیرامون یک فرد است و فضایی را کاهش می‌دهد که همسایه‌اش از آن تمعّ می‌جسته، در حومه‌ای کاملاً لیبرال‌گونه، باغ‌ها از نظر اندازه مساوی است، حتّی اگر با بیشترین تنوع ممکن از تزئینات باغچه‌ای آراسته شده باشند.

بدیهی است چنین دیدگاهی را که می‌توان آن را به‌عنوان ایدئولوژی رسمی جهان غرب توصیف کرد، بدون فرضیات گسترده در مورد ماهیت انسان و تحقّق انسان متصوّر نیست. به‌ویژه که در آن آزادی فرد به‌عنوان مشروعیت بی‌چون‌وچرای عرف اجتماعی و نهادهای سیاسی مطرح شده است. همان‌طور که معروف است، این معیار در کاربرد آن پیچیده و شاید حتّی متناقض می‌باشد. هر غریزه‌ای که ما را به احترام به آزادی یک فرد سوق می‌دهد، ما را نیز به خاطر آزادی همسایه‌اش محدود می‌کند. به‌علاوه، به نظر می‌رسد که مطالبه برای

«رفتار برابر»، اغلب آن‌چنان به نگرش لیبرال فشار می‌آورد که بزرگ‌ترین مداخله در طرح‌های بی‌معنای انسان سرمایه‌دار عادی و فردگرای مالکیت‌خواه را بی‌بهره می‌سازد که فرضاً ایدئولوژی‌اش بر همین مبنا قرار گرفته است. نباید نادیده انگاشت که تأکید یکسان بر



فهم پذیر می باشد.

اکنون می خواهیم، به تعبیر خودم، یک تقابل آشنا ایجاد کنم: بین دیدگاه اول شخص و سوم شخص نسبت به اعمال انسان، بین دیدگاهی که من نسبت به فعالیت های ارادی ام دارم و دیدگاهی که ممکن است دیگری نیز نسبت به آن ها داشته باشد. در ارتباط با هر دیدگاه، نوعی

عملی، شکل و باز تغییر شکل می دهد. ما انتخاب ها و نیت ها و همچنین خواسته هایی داریم. ما بر اساس ارزشمندی کنش می کنیم و با دنبال کردن آنچه برایش ارزش قائل هستیم، دلیلی می یابیم که هم پیچیده است و هم رفتار ما را توجیه می کند. به نظر می رسد چنین رفتاری نه از اجبار خودسرانه یک میل گذرا، بلکه از خود به مثابه منشأ و منتفع نهایی رفتار عقلانی ناشی می شود.

به قول دورکین، هر فرد لیبرال می خواهد به صورت جداگانه بر اساس فهم خود از خیر، کار و زندگی کند (ایده ای که در واقع با لیبرالیسم رالز و دورکین مشترک است). ما می گوئیم که میل نیست، بلکه خودمختاری است - ساختار خاص انگیزه ای که کنشگر عقلانی کانتی را مشخص می کند - و لیبرال مایل به تحقق آن است.

پس لیبرالیسم مبتنی بر خودمختاری استدلال می کند که ما کنشگرهای منطقی، یا خود هستیم و این ویژگی وضعیت ما را مشخص می کند. تحقق فرد، تکمیل در رفتار مستقل و از طریق آن است. بنابراین، برای احترام به فرد باید جایی برای اعمال این خودمختاری بگذاریم. انجام ندادن، صرفاً انکار وجود اوست - زیرا مانع شکوفایی مرکز عقلانی است که خود یا ذات او در آن قرار دارد.

بی درنگ روشن است که لیبرالیسم مبتنی بر خودمختاری

در تبیین ارزش آزادی یا یافتن دلیلی برای ارتقای آزادی فردی در آزمون نهایی نظم سیاسی، مشکلی ندارد. در واقع، احترام گذاشتن به آزادی، به معنای تهدید کردن موجودیت افرادی است که نظم سیاسی به خاطر وجود آن ها موجود است و در نظر آن ها باید در رنگ های منصفانه مشروعیت ظاهر شود.

ما همچنین می توانیم ببینیم که چگونه مفهوم حق در نظریه

لیبرالیسم، محوری می شود. حقوق، حوزه حریم خصوصی ای را تعریف می نماید که فرد در آن زندگی می کند - حوزه ای که برای حفظ استقلال او باید محافظت گردد. آزادی او ممکن است در هر مورد محدود شود، با این تفاوت که محدود کردن حقوق او به معنای کاهش وجود اوست. این همان معنایی است که از این ایده (به قول دورکین) که حقوق برنده هستند، منظور می شود، فرد با استناد به حقوق خود به استقلال خود استناد می کند و ارزش مطلق وجود خود را در تراز اندیشه قرار می دهد. اگر قرار است تئوری لیبرالیسم مبتنی بر خودمختاری مجاب کننده باشد، مستلزم تفصیلی گسترده است. برای اهداف فعلی، باید فرض کنم که کلیات آن قابل فهم است و دیدگاه کلی اش در قبال عامل انسانی - به مثابه هستنده ای که انتخاب عقلانی محرک اوست -



لیبرالیسم مبتنی بر میل می تواند موجه ترین بردگی را توجیه کند، فقط به شرطی که بردگان با هر روشی وادار شوند که شرایط خود را بخواهند. نقص لیبرالیسم مبتنی بر میل در کاریکاتورسازی آن از ماهیت انسانی نهفته است - کاریکاتوری که ممکن است برای هابز جذاب باشد، اما فیلسوف پساکانتی تنها با بیشترین اکره باید آن را بپذیرد

توجیه وجود دارد: برخی توجیحات کنش من ممکن است دلایلی برای انجام آن باشد و برخی ممکن است صرفاً دلایلی برای انجام آن. برای مثال: ممکن است یک قبیله نشین به منظور پرستش خدای جنگ به رقص بپردازد. از نظر انسان شناس ناظر (کسی که با اصول کارکردگرایی متقاعد می شود)، رقص معنای کاملاً متفاوتی دارد: برای او رقص وجود دارد

تا روحیه را ارتقا ببخشد و در زمان خطر بر انسجام قبیله بیفزاید.

در این مثال، توجیه سوم شخص نمی تواند بخشی از استدلال اول شخص رقصنده باشد. آن گونه اندیشیدن به رقص توأمان به معنای بیگانگی نسبت به آن و وانهادن خاصیت آنی و بایستگی انگیزه است. دلیل اول شخص (چون خدا خواسته است) در اینجا برای دیدگاه شخص سوم مبهم است؛ با اتحاد رقصنده در رقص خود، فاصله میان کنشگر و کنش از بین می رود. به طور کلی، می توان گفت، بسیاری از اعمال ما توجیحات کاملاً مجزایی از دیدگاه اول و سوم شخص دارند و آنچه ممکن است از یکی از این منظرها منطقی در نظر آید، چه بسا از دیدگاهی دیگر به کلی غیرقابل درک باشد.

من معتقدم که منشأ مخالفت فراوان بین لیبرالیسم و فایده گرایی



به نظر من، فرد لیبرال در این باور که دیدگاه اول شخص می‌تواند چنین مقیاس و معیاری را به وجود آورد، عمیقاً برخطاست. با این حال در این باور که چشم‌انداز کنشگر خودمختار اجتناب‌ناپذیر است، حق با اوست و این یکی از اولین وظایف باشنده سیاسی است تا اطمینان حاصل شود که به بهترین شکل ممکن متحقق گردد.

شاید این نکته به وضوح از طریق تضاد بین لیبرالیسم و دیدگاه سیاسی دیگری که مانند فایده‌گرایی، با دیدگاه سوم شخص پیوند خورده یا باید پیوند بخورد، آشکار شود: دیدگاه محافظه‌کاری، چنان که در صفحات قبل ذکر شد. محافظه‌کاران در نگرانی نسبت به اثرات بلندمدت آداب‌ورسوم اجتماعی و نهادهای سیاسی، شبیه انسان‌شناسان کارکردگرا هستند. آن‌ها حکمت را در آن تعصبات فطری و تسلی‌بخشی می‌بینند که مردم با آن زندگی خود را هدایت می‌کنند و در قبال پذیرش اصلاح‌های ناهنجار می‌ورزند که پنداری با تن در دادن به آن تعصبات و نیز هر آنچه در تناسب با آن باشد، سعادت‌شان ارتقا می‌یابد.

لیبرالیسم، اما اساساً تجدیدنظر در نهادهای موجود است و همواره در پی همسویی نهادها با الزامات جهانی دیدگاه اول شخص می‌باشد - به اعتقاد من، این معنای واقعی قرارداد «فرضی» رالز است که برای شناسایی دیدگاهی خارج از وضع حال طراحی شده است. ترتیباتی که از طریق آن می‌توان نهادها را بررسی و در صورت لزوم اصلاح یا مردود نمود. این تجدیدنظرگرایی نه تنها به نظریه سیاسی لیبرال، بلکه به تأکید فردگرایانه‌ای مرتبط می‌گردد که رفتار روزمره افراد لیبرال‌اندیش را هدایت می‌کند. لیبرالیسم در تمامی اقسام خود و در هر سطحی متضمن این پرسش است: «چرا باید دست به آن اقدام بزنم؟» چنین پرسشی از نهادهای سیاسی، قوانین حقوقی، آداب‌ورسوم اجتماعی - حتی از اخلاقیات نیز - پرسیده می‌شود و تا آنجا که هیچ پاسخی موجود نباشد تا دیدگاه اول شخص را مجاب سازد، ما مجاز به آغاز تغییر هستیم.

به‌طور کلی، دو قسم پاسخ وجود دارد که لیبرالیسم با آن‌ها مدارا می‌کند: پاسخی بر حسب دلیل اول شخص برای کنش و پاسخی بر حسب حقوق بشر. در احترام گذاشتن به حقوق، شما به دلیل اول شخص دیگران با اعطای خودمختاری به آن‌ها که در آن دلایل غالب‌اند، احترام می‌گذارید. گرایش اجتناب‌ناپذیر نظریه لیبرال به ایده حقوق طبیعی را می‌توان در این دید که من نمی‌توانم دلیلی برای محدود کردن رفتارشان به شما عرضه کنم، مگر اینکه قادر باشم نشان دهم که دلیل عینی الزام‌آوری برای احترام به حقوق دیگران برای شما وجود دارد. اگر چنین دلیلی موجود نباشد، پس هیچ حقوقی «طبیعی» نیست - هیچ کدام در مشورت کنشگر

در همین تقابل نهفته است. دیدگاه لیبرال از آزادی انسان صرفاً تعمیم دیدگاه اول شخص است؛ ایده توجیه آن با ایده دلیل اول شخص محدود شده است. توجیه هر محدودیتی باید شامل دلیلی باشد که می‌تواند به عامل کنش ارائه شود؛ دلایلی که من از آن تبعیت می‌کنم و ارزش آزادی دقیقاً در این واقعیت نهفته است که در هر دیدگاه اول شخصی فرض شده است.

در مقابل، فایده‌گرایی، جهان را چنان که هست می‌بیند و نه فقط آن‌طور که به نظر کنشگر می‌آید (البته، اینکه در نظر کنشگر چگونه است، بخش بسیار مهمی از چگونگی آن می‌باشد). فایده‌گرا از مسئله فرد فراتر می‌رود و معنای اعمال خود را در موفقیت یا فاجعه بلندمدت آن‌ها می‌بیند، اقداماتی که از این منظر توجیه‌پذیر هستند، ممکن است به‌طور طبیعی برایش غیر منطقی یا غیر مجاز به نظر برسند. زیرا چه‌بسا توجیه فایده‌گرایانه هیچ انگیزه‌ای را برای اقدام مشخص نکند، حتی ممکن است انگیزه‌ای برای خودداری را

تبیین نماید. و ملاحظه‌ای که هیچ انگیزه‌ای ندارد، دلیلی برای من کنشگر ایجاد نمی‌کند. به این دلیل است که دیدگاه اول شخص حداقل تا حدی در برابر دلایل سوم شخص غیرقابل نفوذ است، فایده‌گرایی به‌عنوان توضیحی از عقل عملی شکست می‌خورد. و تضاد آن با ارزش‌های لیبرال از این واقعیت ناشی می‌شود

لیبرالیسم مبتنی بر خودمختاری استدلال می‌کند که ما هستنده‌های ساده‌ه‌ابز نیستیم که به مثابه تکانه‌های الکتریکی به حرکت درمی‌آیند، بلکه هستنده‌های پیچیده‌تر کانت هستیم که انگیزه‌های آن‌ها با کنشگری همه‌جانبه خرد کاربردی، شکل و باز تغییر شکل می‌دهد



که برای دیدگاه لیبرال، دیدگاه اول شخص حاکم است و همچنین به قدر کفایت به‌خودی‌خود مجهز است تا معیار نظم سیاسی و معیار یک جامعه عادلانه را ایجاد نماید.



خودمختار تأثیر بیشتری نسبت به تمایل احتمالی او برای پذیرش آن‌ها ندارد.

با این فرض است که لیبرال قادر است به موضع محافظه کار حمله کند. در وهله نخست، استدلال او باید مبتنی بر «تغییر نقش و رویکرد»



من بر این باور نیستم لیبرال مستحق (ب) است، باور ندارم که بتواند به روشی کاملاً ساده بدان گونه‌ای که تصوّر می‌کند، در تغییر برهان این نقش و رویکرد موفق عمل نماید.

نشان دادن چنین امری دشوار است. اما من یک نظریه لیبرال نمایشی را در نظر خواهم گرفت و امیدوارم که استدلال من تعمیم خود را به منصفه ظهور برساند. خاستگاه این نظریه در اصل از کانت است و توصیفی موجز اما به‌ظاهر اجتناب‌ناپذیر از دیدگاه اوّل شخص عرضه می‌دارد که به نظر می‌رسد وضعیت ما را روشن سازد. من استدلال خواهم کرد این تئوری تضادی را حمل می‌کند که این تضاد جزء لاینفک ایده لیبرال خودمختاری است و همچنین مسئول تنش‌هایی است که در به‌کارگیری نظریه لیبرال پدیدار می‌شود. من از محافظه‌کاری اصلاح‌شده‌ای دفاع می‌کنم که به‌مثابه دیدگاه بدیل و معقول‌تر در مورد شرایط انسانی است و دیدگاه اوّل شخص از آن نمو می‌یابد.

بر مبنای نظریه کانتی، تنها در صورتی مقدور است دلیل اوّل شخص برای کنش وجود داشته باشد که محرک کنش باشد. بدین علت که یک دلیل، دلیل من است مرا برمی‌انگیزاند. در انتخاب کنش گمان می‌کنم که خود «من» از عقل الهام می‌گیرد و همچنین توسط آن محدود می‌شود، تا عقل به‌تنهایی برای انتخاب من محدودیت‌هایی ایجاد کند اما کنه این گمان، فکر خود من است، به‌عنوان کنشگر آغازگر کنش، من کنش می‌کنم، نه صرفاً به دلیل این یا آن میل دست به کنش زده‌ام، بلکه به این دلیل که انتخاب کرده‌ام. از دید کانتی، در همین اندیشه، قیود الزام نهفته است؛ نه فقط، چه کنم، بلکه چه باید بکنم، یا مسیر

خوب کنش چه خواهد بود؟ اگر یک کانتی معتقد است که باید به یک هستنده خودمختار اجازه داد تا «تصوّر خود» را از خیر شکل ببخشد، به این دلیل است که این همان چیزی است که استقلال او بدان نیاز دارد.

این اقدام به‌منظور ایجاد محدودیت‌های هدف واقعی انجام می‌شود. اما فرد کانتی استدلال می‌کند که هستنده مختار، با تفکر استقلال خود - که عقل محرک اوست - وادار به پذیرش اصل راهنمای عقل عملی‌ای می‌شود که امری مطلق است و اهداف او را محدود می‌کند. این امر مطلق دارای سه گونه امر اقلع است که از طریق خودپنداری ما به‌عنوان کنشگرهای عقلانی بر ما

تحمیل شده و به نظر می‌رسد که هر یک از این انواع، متضمن سوبه‌های جداگانه در چشم‌اندازی است که از آن به بعد به‌مثابه «جهانی‌گرایی لیبرال» شناخته می‌شود؛ ما باید فقط بر اساس آن ملاحظاتی دست به کنش بزنیم که بر هموعان خود نیز تحمیل می‌کنیم، باید باوجود عقلانی‌نیتها به‌عنوان وسیله بلکه به‌عنوان هدف رفتار کنیم، باید طوری رفتار کنیم که در اعمال خود به آن «ملکوت غایب» پی ببریم که در آن هستندگان خردمند، آزاد و برابر تحت قانون خرد، تابعان و

ما انتخاب‌ها و نیت‌ها و همچنین خواسته‌هایی داریم. ما بر اساس ارزشمندی کنش می‌کنیم و با دنبال کردن آنچه برایش ارزش قائل هستیم، دلیلی می‌یابیم که هم بیچیده است و هم رفتار ما را توجیه می‌کند. به نظر می‌رسد چنین رفتاری نه از اجبار خودسرانه یک میل گذرا، بلکه از خود به‌مثابه منشأ و منتفع‌نهایی از رفتار عقلانی ناشی می‌شود

باشد. او می‌پرسد «چرا باید دست به این اقدام بزنم؟» و محافظه کار باید اثبات کند که (الف) لیبرال برای انجام آنچه مورد بحث است دلیل اوّل شخص دارد - به‌عبارتی، می‌توان او را به‌طور عقلانی به موافقت با آن واداشت، یا (ب) اینکه او با تعهد خود در احترام نسبت به حقوق عینی دیگران مقید به انجام این کار باشد. بدون توسل به (ب)، استدلال «تغییر

نقش و رویکرد» که در جنگ تباه‌کننده لیبرالیسم علیه بشریت فطرتاً ناپردبار، بسیار قدرتمند ظاهر شده است، صرفاً به قسمی شکاکیت رادیکال و مردودشماری خودمحورانه نوکر مآبی و انکار تمام موجودیت واقعاً سیاسی تقلیل می‌یابد. لیبرال با کمک (ب) می‌تواند از دیدگاه اوّل شخص که پیش‌فرض دیدگاه اوست، شمایی از شرایط سیاسی بدیل، قوانین و نهادهایی را به دست دهد که مقوله‌ای فراتر از میراث عرفی و مرسوم و پیش‌دآوری و شرایط احتمالی تاریخ بشوند. اما از آنجایی که



حاکمان همسان هستند.

در اینجا و اکنون ندارد. به عقل پاسخ می‌دهد، اما صرفاً به این دلیل که جهان کنش که منتزع شده دیگر در مقابل مطالبات عقل ایستادگی نمی‌کند. «خود متعالی» عامل تغییر در دنیای واقعی نیست، در این صورت دلایلی که بر آن تأثیر می‌گذارد چگونه می‌تواند او را به انجام این کنش در اینجا و اکنون، برانگیزد؟ اگر من خود را به‌مثابه یک خود متعالی بشناسم، بنابراین، خود را عاری از انگیزه‌های منسجم می‌دانم. از دیگر سو، اگر فکر خود را به‌مثابه یک «خود تجربی» محفوظ نگاه دارم - کسی که تابع شرایط و انگیزه‌های میل است، دیگر نمی‌توانم با فرآیند انتزاع از آن به درک وضعیتی مسئله‌ام برسم. این فرآیند - که در واقع ممکن است مرا به جایی برساند تا حقوق دیگران را به رسمیت بشناسم - من را از انگیزه‌های محروم می‌سازد که به آن ضرورت می‌بخشد.

پس تا آنجا که در وضعیتم باقی می‌مانم، باید مفروض‌بودگی تاریخی اهداف و طرح‌هایم را بپذیرم و از حذف خود تا جایی که اهمیت آن‌ها به هیچ کاسته شود، امتناع بورزم. مختصر اینکه انتزاع کانتی مرا دعوت

به‌طور کلی، می‌توان گفت، بسیاری از اعمال ما توجیهات کاملاً مجزایی از دیدگاه اول و سوم شخص دارند و آنچه ممکن است از یکی از این منظرها منطقی در نظر آید، چه بسا از دیدگاهی دیگر به کلی غیرقابل درک باشد

است مشکلاتی جدی برای موضع لیبرال پیش‌بینی شود، زیرا که بیان کانت در تضاد با خود قرار گیرد.

در حال حاضر می‌توانیم شاهد ظهور برخی از تضادهای عملی لیبرالیسم باشیم: «گویی» ملکوت غایب است، که به جهانی از برابری واقعی اشاره می‌کند، با مقاومت سرسختانه‌ای به واسطه حق فردی - و تحکمی که باید دیگران را به‌مثابه هدف

قلمداد نمود - مواجه می‌شود. من معتقدم که نوزیک چنین مقوله‌ای را برملا ساخته که نامحاطان به بر این باور است می‌تواند از مطالعه این سه صورت‌بندی، دومین امر ضروری را جدا کند، نه تنها برای ما فاش می‌سازد که سوسیالیسم و لیبرالیسم متساویاً از یک ایده واحد - ایده اول شخص - به دست می‌آیند، که تعارض مابین آن‌ها هرگز قابل حل نیست. من معتقدم تاریخ «سوسیالیسم واقعی» چنین مقوله‌ای را عیان می‌سازد و تاریخ «لیبرالیسم واقعی» نیز آن را آشکار می‌کند.

مشکل اصلی، چنان که من مشاهده می‌کنم، از این قرار است: کانت می‌خواهد از این فرض که عقل محرک ماست، یا دست کم چنین تصویری داریم به این نتیجه برسد که ما نیز با یک اصل عینی حقوق برابر محدود شده‌ایم. به‌منظور تحقق چنین امری، او با روش انتزاعی پیش می‌رود. او گمان می‌کند که من با تنزل دادن «شرایط تجربی» خود - با حذف هر ملاحظه‌ای که مرا به «اینجا و اکنون» متصل می‌سازد - از منظرگاه عقل، گامی به پیش برمی‌دارم. بر این گمان است صرفاً بدین طریق قادرم به آن موضع «بیرون از طبیعت» برسم که در آن تنها به ندای عقل پاسخ دهم. از این منظر است که قانون جهانی و یکسان‌ساز عقل هویداست. با این حال، چنان که کانت اذعان می‌کند، با انتزاع از شرایط «اقتضایی» یا «تاریخی» خود، من نیز از شرایط کنش خود انتزاع می‌کنم - و به‌ویژه از خواسته‌ها و علایقی که در ابتدا برای من مسئله کنش را مطرح می‌کرد و تا آنجا که «صرفاً انگیزه‌ای از طریق عقل» وجود دارد، تنها چنین «خود متعالی» می‌تواند آن را نشان دهد.

اما اکنون تضاد آشکار است. واضح است که یک خود متعالی، خارج از طبیعت و خارج از «شرایط تجربی» کنشگر انسانی، ظرفیتی برای کنش



می‌کند تا خودم را موضوع یک معضل حل‌ناشدنی بدانم: یا من یک خود متعالی هستم، مطیع عقل، در این صورت نمی‌توانم کنش کنم، یا می‌توانم کنش کنم، در این صورت انگیزه‌ها بخشی از اوضاع و احوال و تاریخ من هستند و صدای عقل که همیشه از افق دنیای تجربی به گوش



با این حال، به نظر من ملاحظاتی که مطرح ساختم عموماً قابل اجرا هستند، در حالی که من آن‌ها را به دلیل شفافیت در قالب یک ایراد متعارف به نظریه اخلاقی کانت ارائه کرده‌ام، جزئیات آن نظریه به این موضوع بستگی ندارد. بلکه از تعارضی ناشی می‌شوند که در ایده اصلی دلیل اول شخص معتبر برای کنش وجود دارد: برای اینکه چنین دلیلی معتبر باشد، باید از شرایطی که من را متمایز می‌کند جدا شود و باید پشتوانه عقلانی خود را از ملاحظاتی استخراج نماید که از وضعیت کنونی من منتزع می‌شود. در عین حال، نمی‌تواند هیچ نیروی انگیزشی داشته

می‌رسد، بی‌پاسخ می‌ماند. این فرض که من یک کنشگر عینی و تاریخی تغییر هستم و در عین حال ملزم به شناسایی حقوق دیگران می‌باشم، به تضاد تبدیل می‌شود.

گفته خواهد شد حتی اگر چنین ملاحظاتی نشان دهد که تضادی ناشی از تلاش کانتی برای توجیه حقوق از دیدگاه اول شخص برمی‌آید نمایانگر چیزی بیش از این نیست. آن‌ها هیچ دلیل کلی‌ای به منظور اینکه لیبرالیسم مبتنی بر خودمختاری باید در توجیه حقوق طبیعی ناکام بماند، فراهم نمی‌آورند.



هستم، در این صورت نمی‌توانم وارد دنیای واقعی کنشگری شوم، یا وارد آن جهان می‌شوم، در این صورت این «ملاحظات» صرفاً «فرضی» نمی‌توانند کنش من را مقید کنند و بار دیگر، دیدگاه اول شخص که این سایه عدالت طبیعی را در جهان فرا می‌افکند، نسبت به خواسته‌های مبهم خود بی‌تفاوت می‌ماند.

اگرچه هیوم هرگز خود را با اصطلاحی که من انتخاب کرده‌ام بیان نکرد، اما می‌توانیم اصرار او را بر اینکه «عقل برده شهوات است و باید باشد»؛ به‌مثابه حمله او به ایده عقل عملی به‌طور کلی و به‌عنوان رد دیدگاه اول شخص، به این دلیل که مملو از توهم است و به‌عنوان رد عقل‌گرایی در نظر بگیریم. از نظر هیوم، نگرش صحیح نسبت به جهان بشری باید دیدگاه سوم شخص را اتخاذ کند که در آن به نظر می‌رسد مردم غرق در پیشامدهای زندگی اجتماعی هستند و به احساساتی که به شرایط متغیر هستی پاسخ می‌دهند، کنش می‌کنند.

دیدگاه اول شخص که با تصویری از عقلانیت، «من» را تملق می‌گوید، وضعیت من را نادرست نشان می‌دهد. تنها توجیهی که می‌توان برای موضع فضیلت‌مندانه یافت که به من توصیه می‌گردد - موضع عدالت است که من در آن به شناخت مؤثر حقوق دیگران دست می‌زنم - و این موضع با منافع بلندمدتی حاصل می‌آید که به‌طریق تمایل ما به سلوک مطلوب با یکدیگر به نوع بشر اعطا شده است. اما این توجیه دلیل اول شخص برای کنش نیست.

با این حال، حتی اگر نتیجه‌گیری من را بپذیریم (و می‌دانم پیش از اینکه وادار به انجام این کار شویم، باید چیزهای بسیار بیشتری مطرح شود)، نیازی به رد کامل لیبرالیسم نیست. در واقع، ما نمی‌توانیم لیبرالیسم را کاملاً رد کنیم، بدون اینکه دیدگاه اول شخص را نیز کنار بگذاریم، چیزی که انجام آن نه ممکن است و نه مطلوب. من معتقدم کانت درست می‌اندیشد، اینکه استدلالی که او را به امر مقوله‌ای و به فرض مسلم یک

«خود متعالی» می‌برد، صرفاً یک تکه از فلسفه نیست، بلکه تداوم یک آزمایش فکری است که کنش‌های موجود، عاقل را تحت الشعاع قرار می‌دهد. هر یک از ما این‌گونه فکر می‌کنیم که از خود نمی‌پرسیم چه کنیم؟ بلکه می‌پرسیم باید چه کنیم؟ و شخص نمی‌تواند بدون از دست دادن تمام تصوّرات خیر از پرسیدن آن پرسش دست بکشد. بنابراین، برای حفظ خودمختاری باید از دیدگاه طرح مسئله تکلیف، محافظت گردد. آزمایش فکری کانتی، به‌شکلی جدایی‌ناپذیر از شرایط ما به‌عنوان هستندگانی مستقل است که ارزش‌ها و نیت‌هایی در تمایل به خواسته‌ها دارند.

باشد - و از این‌رو، نمی‌تواند بخشی از استدلال اول شخص من باشد - مگر اینکه مستقیماً از شریایکی که من را وادار به کنش می‌کند ناشی شود و باید به انگیزه‌ای برای من در اینجا و اکنون اشاره داشته باشد. این تضاد بین آن دو شرطی است که توضیح دادم و این تناقضی است که به همان اندازه ممکن است در ساخت‌گرایی کانتی رالز تشخیص داده شود. در مورد رالز شکل زیر را به خود می‌گیرد: مسلماً هنگام انتخاب از پشت پرده جهل، من اصول انتزاعی عدالت را انتخاب می‌کنم. وقتی تقیّدات از بین می‌رود چه چیز مرا به آن انتخاب مقید می‌سازد؟ یا مقید



ما همچنین می‌توانیم ببینیم که چگونه مفهوم حق در نظریه لیبرالیسم، محوری می‌شود. حقوق، حوزه حریم خصوصی‌ای را تعریف می‌نماید که فرد در آن زندگی می‌کند - حوزه‌ای که برای حفظ استقلال او باید محافظت شود. آزادی او ممکن است در هر مورد محدود شود، با این تفاوت که محدود کردن حقوق او به معنای کاهش وجود اوست

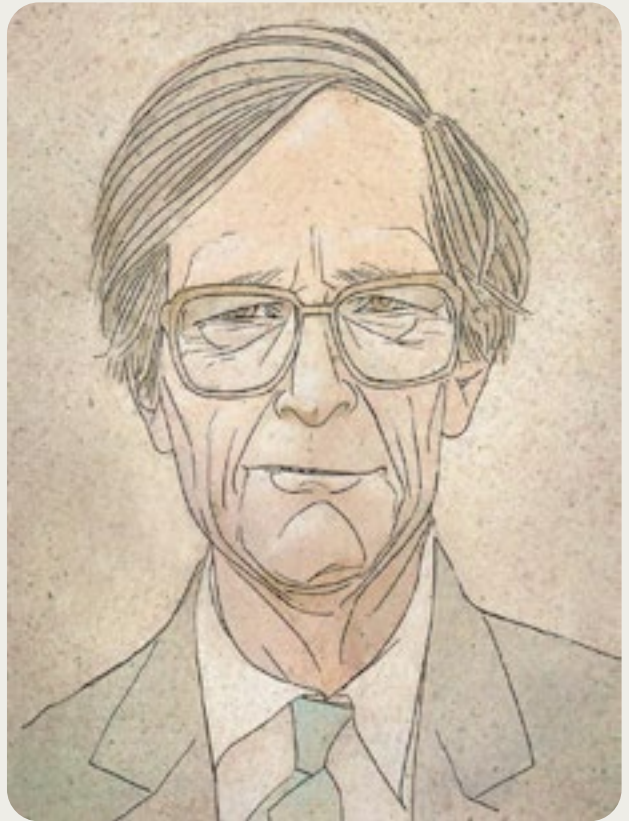


اما در این دست‌آوردهای نهایی که لیبرالیسم ما را به آن سوق می‌دهد، توهم چنین قانونی رو به اضمحلال است و صرفاً مستلزم یک پرسش بیشتر می‌باشد، یک «چرا»ی دیگر برای اینکه عمارت به ویرانگی بنشیند و برای اینکه لیبرال‌ها با شیخ شکاکیت ناسازگار به تقابل برخیزند.

با حرکت به سمت دیدگاه سوم شخص نمی‌توان مشکل را حل کرد؛ زیرا انجام این حرکت به معنای پشت سر انداختن انگیزه است. در حالی که ممکن است دلایل بسیار خوبی وجود داشته باشد که چرا باید با توجه به حقوق دیگران انگیزه داشته باشم - اما علی که حتی به خوشبختی من مربوط می‌شود، این انگیزه را ایجاد نمی‌کنند. زیرا آن‌ها دلیلی برای من نخواهند بود.

با این حال، دیدگاه سوم شخص می‌تواند به ما در مورد این مشکل چیزی بیخشد. در نظریه خودمختاری کانتی امری اجتناب‌ناپذیر وجود دارد. غیر ممکن است که من یک خود متعالی باشم، اما اگر بخواهم متحقق شوم لازم است این توهم را داشته باشم که هستم. چنانچه می‌خواهم به هر نحوی از انجا کامیاب شوم باید به جهانی متعلق باشم که در آن بتوان این توهم را حفظ کرد. از این رو، طرح‌های من نیز برای من ارزشمند هستند و تمایلات من با چشم‌اندازی از خیر تلفیق می‌شوند. بنابراین، توجیه سوم شخص برای دیدگاه اول شخص - توجیهی که چون توهم آن دیدگاه را تشخیص می‌دهد، نمی‌تواند از سد دیدگاه اول شخص عبور کند. از این رو، انسان‌شناس محافظه‌کار به روی لیبرال لبخند می‌زند، تنها دغدغه‌اش این خواهد بود که تمایل لیبرال مبتنی بر زیر سؤال بردن هر واقعیت معینی از جامعه است و ممکن است او را کاملاً رها نکند و این یک نگرانی واقعی است. اگر هیچ نقطه‌ای وجود نداشته باشد که لیبرال بتواند آنچه داده شده است را رها کند و بدون توسل به توهمات ماورایی، ارزشی را در جهان بیابد، آنگاه لیبرال هرگز آرام نمی‌گیرد، حداقل تا زمانی که هر قانونی را زیر پا نگذارد و هر نهادی را با «چرا»ی ویرانگر خود متلاشی نسازد. کسی که تعهد را تغییر می‌دهد، باید همه چیز را تبدیل کند، سپس با جهانی عاری از مصنوعات اجتماعی روبرو می‌شود که اصلی‌ترین آن‌ها خود اخلاق است.

من نمی‌توانم کاری جز اشاره به چشم‌اندازی که این دیدگاه سوم شخص مطرح می‌سازد، صورت دهم. اما به نظر من، این دیدگاه محافظه‌کارانه است و به معنایی که در این صفحات بیان شد، اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. در نظر بگیرید که کدام مؤلفه سبب می‌شود مردم، جهان را در چهارچوب ارزش ببینند و نتیجتاً دیدگاه استعلایی را بسط ببخشند که لیبرال نیازمند آن است. مردم در شبکه‌ای از دل‌بستگی‌ها زاده می‌شوند، آن‌ها با نیروهایی پرورده و محافظت می‌گردند که نه می‌توانستند با کارکرد آن موافق باشند و نه تمایلی به آن‌ها داشتند. وجود آن‌ها با تعهدی از عشق و قدردانی همراه است و در پاسخ به این امر است که آن‌ها شروع به شناخت قدرت «باید» می‌کنند. این «باید» انتزاعی و جهانی نظریه لیبرال نیست - یا دست کم هنوز نیست - بلکه «باید» ملموس و بی‌واسطه در تعلقات خویشاوندی است. این «باید» تقوا است که حقانیت بی‌چون و چرای مرزهای اجتماعی، محلی، گذرا و



با این وجود، این استدلال اثبات می‌کند که این دیدگاه قطعی نیز یک توهم سیستماتیک است. حفظ توهم در زندگی روزمره ضروری است. اما در یک مفهوم مهم، نمی‌تواند خود را محفوظ بدارد. کانت درصدد اعتبار بخشیدن به دیدگاه اول شخص در درون بود تا با آن یک نظام انتزاعی از قانون طبیعی استخراج کند. با انجام این کار (همان‌طور که او بارها اذعان کرد) با مانعی غیرقابل گذر مواجه شد. به نظر می‌رسد که دیدگاه اول شخص نمی‌تواند بر خود صحنه بگذارد. بهترین کاری که می‌تواند انجام دهد این است که معصومانه از این موضوع بی‌خبر بماند، به گونه‌ای صلح‌آمیز ادامه دهد گویی عضوی از ملکوت غایبات است و این واقعیت سترگ و هیومی را از خود پنهان کند که تنها دلیل آن برای احترام به حقوق دیگران است و این همان چیزی است که می‌خواهد. اول شخص [من شناسا] باید خیرخواهی خود را از خود پنهان کند تا خود را مقید بداند. کانت به درستی استدلال می‌کند، زیرا این اندیشه است که من به وظیفه مقید هستم و این ایده را بیدار می‌کند که من آزادم. بنابراین، لیبرالیسم که به درستی دیدگاه اول شخص را به مثابه قطعیت شرایط ما محترم می‌شمارد، باید از خود این پرسش را بپرسد: چگونه می‌توان این دیدگاه را محفوظ داشت؟ اگر بحث تغییرپذیری نقش او اغلب تکرار شود، ناگزیر خود را انکار خواهد کرد. در یک نقطه، کسی که می‌پرسد «چرا باید این کار را انجام دهم؟» از هر عرف و قانونی، باید این پرسش ویرانگرتر را به خود تحمیل کند که «چرا من باید کاری انجام دهم؟». زیرا تا زمانی که بتواند نگاه اول شخص به کنش را حفظ کند، ممکن است خود را با نوعی پاسخ آسوده سازد: پاسخی در چهارچوب قانون طبیعی کانتی که به او احترام به حقوق دیگران را توصیه می‌نماید.



به پادشاه یک پاسخ طبیعی و ساده‌ترین راه ممکن برای ادا کردن بدهی و تعهدی است که هر هستنده سیاسی در آن متولد شده است و چه راه معقول‌تری برای اداره مردم، جز محبت آن‌ها؟ در عین حال، از دیدگاه اول‌شخص، وفاداری به پادشاه مبهم است. قسمی تعصبی آنی و ناندیشیده است که دلیلی جز خود ندارد. جست‌وجوی ادله - در شخصیت حاکم، به‌عنوان مثال - به‌معنای باز گذاردن راه برای تردید و شک است. از این‌رو، زمانی که فرد لیبرال پرسش خود را پیش می‌کشد، نهاد پادشاهی رفته‌رفته دستخوش بهت و هراس می‌شود. به موازات این امر، پرسشی را که او مطرح می‌سازد غیرقابل امتناع است.

آن هنگام که حقوق دانان قرون وسطایی مانند فورتسکیو از قانون لیبرالیسم مشروطه حمایت می‌کردند، به این منظور بود که پادشاه را با قوانین خود ملزم سازند - به عبارتی، بدین منظور بود تا وابستگی مطلق را تابع اراده حاکم و نظم و انضباط یکسان‌کننده یک حق انتزاعی کنند. با یک‌سری مصالحات، هم دل‌بستگی، و هم نظم و انضباط بر جای مانده است و تردیدی باقی نمی‌ماند که نتیجه ثمربخش بوده است. اما اینکه هر یک از این دو هنگامی که لیبرالیسم در نهایت به پیروزی می‌رسد می‌توانند دوام

من معتقدم که منشأ مخالفت فراوان بین لیبرالیسم و فایده‌گرایی در همین تقابل نهفته است. دیدگاه لیبرال از آزادی انسان صرفاً تعمیم دیدگاه اول شخص است؛ ایده توجیه آن با ایده دلیل اول شخص محدود شده است. توجیه هر محدودیتی باید شامل دلیلی باشد که می‌تواند به عامل کنش ارائه شود؛ دلایلی که من از آن تبعیت می‌کنم و ارزش آزادی دقیقاً در این واقعیت نهفته است که در هر دیدگاه اول شخصی فرض شده است

آوردند یا خیر، محل تردید است. من معتقدم بهترین چیزی که می‌توانیم به آن امید داشته باشیم این است که لیبرال‌ها رفته‌رفته ایدئولوژی خود را جدی قلمداد کنند و نتیجتاً با محافظه‌کاری از در مصالحه وارد شوند. آن‌ها ممکن است این سازش را «توازن بازاندیشانه» بنامند، همان‌گونه که رالز می‌گوید و در نتیجه تصور کنند که این کار بخردانه است، درست به همان شکلی که اول شخص مفرد همیشه معقول است. اما مسلماً معقول نخواهد بود و بهترین چیزی که می‌توان به آن امید داشت این است که با این ابزار و ابزارهای مشابه، عقل‌گرایی لیبرال در نهایت به تعصبی که متعلق به او نیست، رضایت دهد.

۸۵- رجوع کنید به استدلال‌های ارائه‌شده توسط P. T. Bauer، در مخالفت در مورد توسعه، لندن، ۱۹۷۲.

۸۶- این گرایش برای مارکسیست‌ها طبیعی است اما به‌طرز شگفت‌آوری در مورخ منصف نیز فراوان است. مثلاً دیوید تامسون، اروپا از زمان ناپلئون، لندن ۱۹۵۷، در هیچ‌کجای اثر ولتر در مورد لویی چهاردهم یا در توسیدید، کوچک‌ترین اشاره‌ای به این دیدگاه وجود ندارد که تاریخ دارای جنبش است. نشانه مؤرخان بزرگ این است که تاریخ نیست که آن‌ها را فرسوده می‌سازد بلکه این مردم و جوامعی هستند که آن را تشکیل می‌دهند.

۸۷- دو اصل عدالت ارائه‌شده توسط رالز را می‌توان در نظریه عدالت او یافت. op, cit, briefly، آن‌ها می‌دانستند که هر فرد دارای حق برابر برای گسترده‌ترین آزادی اساسی است و نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی تنها در صورتی ممکن است وجود داشته باشد که معقولانه انتظار داشته باشیم موقعیت کمینه‌ای، مزیت را بهبود بخشد. نقل قول از دورکین Dworkin از جدی گرفتن حقوق است. op, cit.

به‌لحاظ تاریخی مشروط را به رسمیت می‌شناسد. چنین «باید»ی ذاتاً تبعیض‌آمیز است، نه تنها برابری و آزادی کمتر را که صرفاً ادعای مطلق مفروض‌های بومی را به رسمیت می‌شناسد. عقلاً تا زمانی که به این ادعا پی نبرند، انگیزه‌ای برای ارزش یافتن در جهان انسانی ندارند. با این وجود، تدریجاً، به همان نحوی که آن‌ها عدم قیاس بین تمایلات عشق و مورد ناقص عشق را تشخیص می‌دهند، شبیح جهان‌واهی استعلایی نیز به آرامی می‌بالد. لیبرالیسم مرهمی است که با آن تلاش می‌کنند تا ناامیدی اولیه را التیام بخشند. کفاره گناه نخستین است: وابستگی.

از این‌رو، به باور من چنانچه استدلال‌هایی برای لیبرالیسم موجود باشد، استدلال‌های مستحکم‌تری برای محافظه‌کاری وجود دارد. زیرا ما باید نهاد، آداب و رسوم و پیوندهای محلی‌ای را محفوظ نگاه داریم که از طریق آن‌ها دیدگاه اول شخص لیبرال می‌بالد. در عین حال، این تعلقات که نه بر اساس عدالت انتزاعی، بلکه در «تقوای طبیعی» امثال وردورث تشکل یافته است، با وجدان لیبرالی که آن‌ها رقم می‌زنند، رو به تحلیل می‌گذارد. آن‌ها دیگر قادر نیستند مانع «چرا»ی عقل باشند، به همان نحوی که والدین نمی‌توانند در قبال سرکوفت‌های شماتت‌بار کودک ممانعتی به عمل آورند.

دفاع هگلی از خانواده‌ای که من به آن اشاره داشتم بسیار بیشتر از آنچه مطرح نمودم نیازمند توضیح است. اما، با شرح تناقض لیبرالیسم - اینکه محکوم به تباهی شریطی است که می‌پروارندش - متمایلیم شمایی سیاسی از نهاد سلطنت ارائه دهم.

در ذهن من شگئی وجود ندارد که از نظرگاه سوم‌شخص، سلطنت منطقی‌ترین شکل حکومت است. تجسم دولت را در یک انسان آسیب‌پذیر، گرفتار در خودسری و مفروض‌بودگی وفاداری سیاسی را به تصویر می‌کشد، بنابراین وفاداری را به عاطفه تبدیل می‌کند. دل‌بستگی

یادداشت‌ها:

به حقایقی توجه کنید که در مورد آن تردید ایجاد می‌کند، اما از آن‌ها عبور می‌کند. بنابراین، پری اندرسون، در دودمان دولت مطلق، صص ۹۸-۲۷ ممکن است درباب که شاخه اشراف لهستانی معروف به اشلاختا szlachta، برای سال‌های متمادی احساس اقتصادی خود را نسبت به تمایز اجتماعی داشتند و با این حال، این واقعیت هیچ توضیحی از نظریه‌ای که در تأیید آن استناد شده است، دریافت نمی‌کند. (ر.ک، همچنین به تاریخ سامورایی‌ها در ژاپن).

۸۲- ای پی تامپسون، ساخت طبقه کارگر انگلیسی، لندن ۱۹۶۳، ۱۹۶۸ rev. edn، p. ۱۱
۸۳- البته محافظه‌کاران آمریکایی بیشتر با اروپایی‌ها پیوند خورده‌اند تا با ایده آمریکایی مشروعیت، به‌عنوان مثال نگاه کنید به محافظه‌کاری انسان‌گرایانه ایروینگ بابیت و پل المر (به‌ویژه به اشرافیت و عدالت، مور، نیویورک ۱۹۱۵).

۸۴- رجوع کنید به چارلز موری، از دست دادن زمین، سیاست اجتماعی آمریکا ۱۹۵۰ - ۱۹۸۰، نیویورک ۱۹۸۴.





دین در پیل

ویلیام اف. باکلی جونپور
مترجم: اشکان امیدوار

«من همه اعضای هیئت علمی دانشکده را در مقام عضوهای یک بدن متفکر فرامی‌خوانم که اعتبار و قدرت آموزه‌های شکر فِ مسیح را در مبارزه بر سر مرگ و زندگی مان علیه نیروهای ماتریالیسم خودخواه بازتشنیص دهند. اگر ما این نبرد را ببازیم، ضمن قضاوتِ خردهای جاری خارج از کشور، دانشوری و نیز دین از میان خواهد رفت.»

رئیس چارلز سیمور، سخنرانی تحلیف، ۱۶ اکتبر ۱۹۳۷

تمایل ندارد. واضح است که نمی‌توان از شمارش تعداد اعضای هیئت علمی معتقد در مقابل آن‌هایی که معتقد نیستند بصیرتی نسبت به این مشکل یافت. برخی از مربیان به موضوعاتی می‌پردازند که ارتباط علمی کمی با دین دارند. برخی از آن‌ها نفوذ بیشتری نسبت به بقیه دارند. برخی کلاس‌هایی را تدریس می‌کنند که به‌طور طبیعی تعداد زیادی دانشجو را جذب می‌نمایند. این در حالی است که برخی دیگر به‌ندرت بیش از نیم‌دوجین یا بیشتر را مخاطب قرار می‌دهند. سودمندترین استدلال کسانی که اتمسفر جانبدار مذهب در ییل را ستایش می‌کنند این است دانشگاه یک دپارتمان دین بزرگ دارد که شامل تعداد زیادی از افراد بانفوذ و قوی با باورهای قویاً حامی مسیحیت در هیئت علمی آن دانشکده است و نیز یک «سنت دینی» قوی و فراگیر دارد.

این اظهارات تا حد زیادی درست است. و در عین حال، ییل به بیان تعاونی نه‌جانبدار مسیحیت است و نه حتی من باور دارم که نسبت به دین بی‌طرف است.

برای شروع نمی‌توان با شمارش تعداد دروس ارائه شده در دین، هدف مسیحی کالج را ارزیابی کرد. صدا البته جالب است که چنین دوره‌هایی ارائه شوند، زیرا این امر حداقل به‌مثابه یک نشانه رسمی است که دانشگاه دین را به‌عنوان یک زمینه مهم یادگیری و شایسته تلاش علمی دانشجو به رسمیت می‌شناسد. اما مهم است که به یاد بیاوریم که دانشجویی ممکن است در مسیحیت برجسته باشد ولی جانبدار مسیحیت نباشد درست همان‌طور که او می‌تواند در



در ارزیابی نقش مسیحیت و مذهب در ییل من چنین ایدئالی در سر ندارم که دانشگاه باید متشکل از گروهی از دانشوران باشد که انحصاراً یا حتی بدواً دغدغه‌شان گسترش کلمه خداوند باشد. من احساس نمی‌کنم که ییل باید با دانشجویانش به‌مثابه نامزدهای بالقوه مدرسه الهی رفتار کند. گفته شده است کسانی هستند که «می‌خواهند از ییل یک حوزه علمی لعنتی بسازند»، ممکن است که عده‌ای هم باشند، اما من خودم را جزو این افراد نمی‌دانم. ولی می‌توانیم بدون پیش رفتن تا این حد این سؤال را مطرح نماییم که آیا ییل احترام دانش‌آموزان متوسطه را به مسیحیت تقویت می‌کند یا از بین می‌برد. صدا البته دانشجویانی هستند که چونان دانشجویانی قوی‌تر از هر نهادی ظاهر می‌شوند و دانشجویان دیگری که دین را هر جا که فرستاده شوند رد

خواهند کرد. اما اگر اتمسفر یک کالج به‌نحو مستغرق‌کننده‌ای سکولار باشد، اگر اعضای بانفوذ هیئت علمی گرایش داشته باشند که تمایلات مذهبی را از بین ببرند یا دانشجو را متقاعد کنند که مسیحیت چیزی جز ترس از ارواح یا سحر قرن بیستم نیست، سیاست‌گذاری دانشگاه به‌درستی موضوعی از دغدغه آن والدین و فارغ‌التحصیلانی می‌شود که ایمان فعالانه مسیحی را نیرویی قدرتمند برای خیر و سعادت شخصی می‌دانند. پس من ییل را یک مؤسسه آموزشی غیر مذهبی تصور می‌کنم که انحصاراً علاقه‌ای به تبلیغ مسیحیت ندارد. پس این پرسش باید پیش کشیده شود که آیا وزن فعالیت آکادمیک در ییل تمایلی به تقویت یا واژگونی مسیحیت دارد یا خیر یا به هیچ‌یک از این دو و هیچ‌یک دیگری

مطالعات شرق دور برجسته و ضدشرقی باشد.

همچنین تعداد دانشجویانی که تحت تأثیر دپارتمان دینی یک دانشگاه هستند یا از تسهیلات دینی دانشکده سود می‌برند نیز نکته مربوطی است. پروفیسور کلارنس پی. شید از بیبل در برنامه رادیویی «بیبل اخبار را تفسیر می‌کند» در ۱۵ اگوست ۱۹۴۸ بر افزایش چشمگیر علاقه مذهبی پس از جنگ ابرام داشت، اما افزود: «هفته گذشته من با یک روحانی در یک دانشگاه بزرگ دولتی صحبت کردم که اظهار می‌داشت همه تأثیرات مذهبی در دانشگاه او به‌طور قابل توجهی بیش از ده درصد دانشجویان در حال تحصیل را تحت تأثیر قرار نداده است. رقم خود من نیز برای وضعیّت دانشگاه در مقیاس کلان ملی پانزده درصد بوده است.»

پس درجه‌ای که یک کالج، طرفدار مسیحیّت باشد، چندان متکی بر دوره‌های دینی‌ای که عرضه می‌کند یا حتی تعداد دانشجویانی که چنین دروسی را انتخاب می‌کنند نیست، بلکه بر جهت‌یابی و جهت‌گیری‌ای متکی است که دانشجویان از سوی مربیان در این

دوره‌ها و به‌ویژه در دیگر دوره‌هایی دریافت می‌کنند که با ارزش‌های مذهبی سروکار دارند یا باید داشته باشند.

دپارتمان دین

حتی همچون نمازخانه، ارقام خالی از حضور دوره‌های دینی، راهنمای قابل اتکایی درخصوص ارزش کار ارائه‌شده نیستند.

در بیبل دوره دینی‌ای که مداوماً بالاترین تعداد دانشجویان را به خود جذب می‌کند نامش جنبه‌های تاریخی و ادبی عهد عتیق است. آقای لاوت،

کشیش دانشگاه که بسیار مورد تحسین است این دوره را تدریس می‌کند. اما او در واقع اصلاً ایمان مسیحی را تبلیغ نمی‌کند و یا در واقع اصلاً دین تدریس نمی‌کند. حتی عنوان دوره فراخوانی برای فهم مسیحیّت یا حتی همدلی با آن نیست. به یقین هر دو را دارد اما او ظاهراً احساس می‌کند که صحبت از طرف مسیحیّت در مسیری که چنین بی‌علاقه تعیین شده است گستاخی خواهد بود. به بیان دقیق حق با اوست، اگرچه بانی مسیحیّت تا حدی از رفتاری رنج می‌برد که بر کتاب مقدّس به‌مثابه «یک بنای یادبودی بر سر مزار مسیحیّت» تمرکز دارد. باید اذعان داشت که علاقه شخصی آقای لاوت به دین می‌تواند بی‌سروصدا مسری باشد و غالباً بوده است. در طول سال‌ها بسیاری از دانشجویان به‌تنهایی در جست‌وجوی دین، تحت تأثیر ایمان و نیکی او، بوده‌اند. برخی از این‌ها کارشان به مدارس الهی ختم شده است.

منظور من این است که یک دوره درباره کتاب مقدّس تأثیری بیش از آنی از جانب مسیحیّت ندارد که یک دوره درباره کتاب سرمایه دال بر تأثیری از جانب مارکسیسم باشد. توجه به کلاس‌های دکتر لاوت فی‌نفسه فریبنده است، زیرا جدای از دلالت بر یک علاقه به دین که حاکی از آن است، از جانب بسیاری از دانشجویان مقطع کارشناسی چیزی بیش از جست‌وجویی ثمربخش برای یافتن یک «خیر» نیست. به‌نحو بدی، باور مشهور این است که از یک دانشجوی در این دوره کمتر از اغلب دانشجویان دیگر در این دانشگاه انتظار برود؛ که این مورد در دیگر دانشکده‌ها نیز صادق است:

«تمام آنچه در کاتالوگ‌ها می‌درخشد از حیث ذهنی طلای قابل احترامی نیست و دوره‌های درسی در دین همان‌طور که هر ناظر باتجربه‌ای می‌داند غالباً «گسیختگی‌ها» یا «پراکندگی‌ها» هستند ... صرفاً بر اساس نمرات‌اند که به‌ندرت گرفتن نمره الف در دین به‌دشواری فلسفه، زیست‌شناسی یا اقتصاد است؛ با این حال خداوند، خداوند داوری و نیز رحمت است.»

ما به بزرگ‌ترین دوره در دپارتمان دین، یعنی فلسفه دین که توسط پروفیسور تی.ام. گرین تدریس می‌شود می‌رویم. در حالی که پروفیسور گرین یک مسیحی با تعریف بسیار گسترده‌ای است (یعنی او هنگامی که پرسیده می‌شود آیا او به اولوهیّت مسیح باور دارد یا خیر، به‌طور مبهمی پاسخ می‌دهد.) دوره او عمدتاً یک بررسی کاملاً غیرجزمی از فلسفه‌های دین است. آقای گرین در احترام

درجه‌ای که یک کالج، طرفدار مسیحیّت باشد، چندان متکی بر دوره‌های دینی‌ای که عرضه می‌کند یا حتی تعداد دانشجویانی که چنین دروسی را انتخاب می‌کنند نیست، بلکه بر جهت‌یابی و جهت‌گیری‌ای متکی است که دانشجویان از سوی مربیان در این دوره‌ها و به‌ویژه در دیگر دوره‌هایی دریافت می‌کنند که با ارزش‌های مذهبی سروکار دارند یا باید داشته باشند



آقای لاتورف است، یک مسئول منصوب طرفدار سرسخت مسیحیت که غالباً در مدرسه الهیات تدریس می‌نماید اما ارتباط با دانشجویان کارشناسی را با ارائه یک دوره در خصوص تاریخ مسیحیت حفظ می‌نماید. متأسفانه تعداد ثبت نام در این دوره بسیار کم است. آقای والتون (از دپارتمان فلسفه) که یک کاتولیک رومی است، دوره‌ای را در خصوص فلسفه اسکولاستیک تدریس می‌کند که حتی کمتر از آن استقبال می‌شود.

پس حتی اگر فرض کنیم که یک دپارتمان مذهبی قوی نشان‌دهنده رواج دین در محیط دانشگاه است، متوجه می‌شویم که در دانشگاه ییل حتی درون خود دپارتمان دین، تعصب هوادار مسیحیت قابل توجه در کار نیست. این دانشگاه توسط دانشوران توانمندی کار می‌کند که بسیاری از دانشگاه‌ها با خوشحالی می‌توانند به کادر آموزشی خود اضافه کنند. به عبارت دیگر، از حیث آکادمیک این دانشگاه هر آن چیزی است که فرد می‌تواند آرزو کند، اما برای دانشجویانی که در پی پشتیبانی فکری و الهام‌بخش برای ایمانشان هستند ضرورتاً محلی برای نومی‌شدی شدید است.

فراموش نکنیم که حتی اگر دروس ارائه‌شده توسط دپارتمان دین منتهی به ایمان فعال در مسیحیت شود باز هم این حقیقت باقی می‌ماند که کمتر از ده درصد از بدنه دانشجویی این دوره‌ها را در این دپارتمان انتخاب می‌کنند. ما همچنین باید به یاد داشته باشیم که ییل تعدادی از «مطالعات موردنیاز» برای دانشجویان فنون لیبرال راه‌اندازی می‌کند. دانشجو باید یک دوره کامل یک ساله را در هر یک از رشته‌های زیر بگذراند مگر اینکه بتواند به این یا آن دلیل استثنایی معافیتی دریافت کند: (۱) انگلیسی، لاتین یا یونانی، (۲) زبان

خود به اخلاق مسیحی متزلزل نیست اما در نهایت فرض بر این است که غالب مردم چنین‌اند. بنابراین، در حالی که برخی دانشجویان از رویکرد آقای گرین به مسئله‌اش و احترام او به مسیحیت متأثر شده‌اند، این عقیده گسترده وجود دارد که آنچه او تدریس می‌کند اخلاق است نه دین.

تقریباً همین را می‌توان در خصوص دوره‌های پروفسور شرودر (رئیس دپارتمان دین) با عناوین درباره مسائل اندیشه دینی و توسعه اندیشه دینی در تمدن غرب نیز گفت. آقای شرودر که یک مسئول منصوب است، به‌طور همدلانه‌ای بر حرکت به سمت خیر تأثیر می‌گذارد اما نه از طریق ابزار دینش. آقای شرودر در حالی که به مسیحیت و آنچه عرضه می‌کند احترام می‌گذارد، در پی متقاعد کردن دانشجویانش برای باور داشتن به مسیح نیست، بیشتر به این دلیل که او آن‌طور که من می‌فهمم قادر نیست به‌طور کامل خودش را قانع کند.

در ردیف بعدی آقای گودناف، محقق مشهور یهودیت است که دروسی از جمله انواع تجربه دینی و یهودیت و مسیح را تدریس می‌کند. آقای گودناف زمانی یک مسئول جماعت‌گرا بود و در کمال تعجب تعدادی از افرادی که ظاهراً از نزدیک با دانشگاه آشنا هستند اظهار داشتند که «او یک جماعت‌گرای خوب به حساب می‌آید».

با این حال، من حداقل یک مورد را به یاد دارم که آقای گودناف خود را در حضور دانشجویان در مقام «هشتاد درصد آدنیست و بیست درصد اگنوستیک» دسته‌بندی کرده است. جای تعجب نیست که تأثیر مسلط یک محقق از افناعت‌کنندگی‌اش این است که شاگردانش را از دین دور کند. یعنی موضوعی که او تدریس می‌کند. سه چهارم مربی دیگر در دپارتمان دین وجود دارند که مهم‌ترین آن‌ها



که حیاتی‌ترین نقش را در تمدن ما ایفا کرده و می‌تواند حیاتی‌ترین نقش را در زندگی ما نیز ایفا کند.

علوم اجتماعی

... علوم اجتماعی و علوم انسانی با اعتبار بیشتری داوری‌های ارزشی را پیش می‌کشند؛ وقتی که این‌ها نادیده گرفته شوند یا با دین دشمنی کنند، آسیب اغلب جبران‌ناپذیر خواهد بود.

تا اینجا باید روشن شده باشد که دپارتمان دین منبعی برای نفوذ فراگیر مسیحی در بیبل نیست، یعنی تأثیرش بر اکثریت قریب به اتفاق دانشجویان ناچیز است و اینکه دانشگاه دین را به‌مثابه حوزه‌ای ضروری برای انسانی‌دانش آموخته به رسمیت نمی‌شناسد. پس برای پیگیری تحقیقات خود لازم است به دیگر دپارتمان‌ها در بیبل رجوع کنیم و نگرش‌هایی را در مورد دین مورد بحث است بررسی قرار دهیم. توجه ما به‌طور طبیعی به علوم اجتماعی است که سال‌به‌سال اکثریت دانشجویان کارشناسی را به خود جذب می‌نماید و برای تثبیت نگرش عمومی دانشگاه نسبت به مسیحیت بسیار تلاش می‌کند.

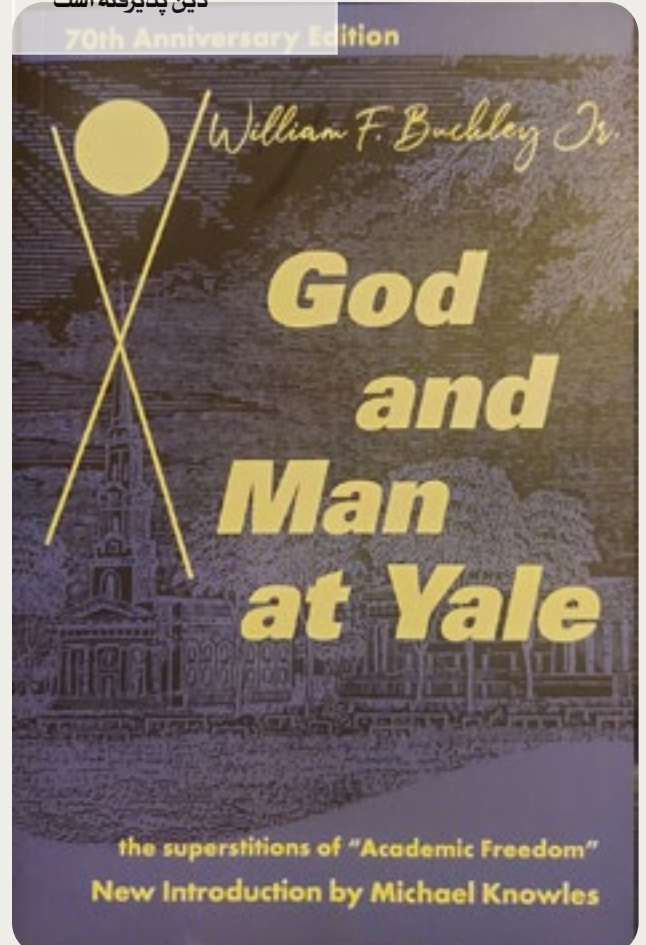
ما طبیعتاً بیشتر به رشته‌های تحصیلی‌ای علاقه‌مندیم که به‌طور افزون‌تری با دین سروکار دارند. بدیهی به نظر می‌رسد که دیدگاه‌های یک استاد فیزیکی درباره مسیحیت بسیار کمتر از دیدگاه یک استاد فلسفه یا جامعه‌شناسی اثرگذار است، زیرا به دلیل ماهیت موضوعات خود استادان باید زمان زیادی را به بحث درباره دین اختصاص دهند. چند کلمه قبل از هر چیزی درباره اقتصاد و حاکمیت. مربیان در این دپارتمان‌ها غالباً فرصتی برای اشاره به مسیحیت ندارند. اما ارزش‌های دینی به‌خودی‌خود، نسبت به دیگر علوم مربوط به اندیشه و رفتار انسان برای ایده‌های مطالعاتی کمتر محوریت دارند. در دوره‌های تاریخ فرصتی برای ارزیابی هم اعتبار و هم ارزش شخصی دین موجود است، به‌رغم نظر شمار زیادی از مورخین که بیشتر مستعد وقایع‌نگاری هستند تا تعمیم دادن. مثلاً در دپارتمان تاریخ بیبل بسیاری از دانشجویان متأثر از تمایلات مذهبی پروفیسور باومر هستند که درس تاریخ فکری اروپا را تدریس می‌کند. همچنین باید به پروفیسور مک که یک مسیحی بی‌پرده است اشاره کرد که نگرش‌هایش در سخنرانی‌هایش درباره شکسپیر آشکار می‌شود.

اما ما جست‌وجوی خود را در درجه اول به ارزیابی تأثیراتی محدود می‌کنیم که از دپارتمان‌های جامعه‌شناسی، فلسفه و روان‌شناسی نشئت می‌گیرند. صدا البته به‌ویژه ما در اینجا دغدغه‌مان آن آموزگاران در دل این دپارتمان‌هاست که فعلاً نه دین را تحقیر یا تشویق می‌کنند. ما بی‌درنگ متوجه می‌شویم آموزگاران که به‌وضوح طرفدار مسیحیت هستند را نمی‌شود به راحتی در بیبل پیدا کرد؛ زیرا در حالی که آن‌ها بدون شک وجود دارند، ظاهراً تمایلی ندارند، شاید به نفع «عینیت [= ابژکتیویته]»، اعتقادات خود را اعلام کنند. بنابراین، ما بر آن آموزگاران و متن‌هایی از ایشان تمرکز می‌کنیم که

مدرن، (۳) تفکر صوری (ریاضیات، منطق یا زبان‌شناسی)، (۴) علوم آزمایشگاهی، (۵) زبان‌های کلاسیک، ادبیات و تمدن، (۶) ادبیات مدرن، هنرهای زیبا و موسیقی، (۷) انسان‌شناسی، اقتصاد، جغرافیا، علوم سیاسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، (۸) تاریخ، فلسفه و دین و (۹) علوم طبیعی یا فیزیکی.

لازم به ذکر است که گروهی که شامل دین می‌شود امکان انتخاب دوره‌ای در تاریخ یا فلسفه را می‌دهد. آمارها نشان می‌دهند که اکثریت قاطع دانشجویان، از این گزینه‌های بدیل استفاده می‌کنند. بنابراین، دانشگاه اصرار دارد که دانشجو دوره‌ای را در علوم آزمایشگاهی در یک زبان مدرن و در تمدن کلاسیک بگذراند، اما تاریخ و فلسفه را به‌مثابه بدیل‌های دین پذیرفته است. دانشگاه با چنین کاری به عبارتی جایگاه برابر، مثلاً گرامر و تلفظ فرانسه یا اسپانیایی را با تعلیماتی مردود می‌شمارد

آمارها نشان می‌دهند که اکثریت قاطع دانشجویان، از این گزینه‌های بدیل استفاده می‌کنند. بنابراین، دانشگاه اصرار دارد که دانشجو دوره‌ای را در علوم آزمایشگاهی در یک زبان مدرن و در تمدن کلاسیک بگذراند، اما تاریخ و فلسفه را به‌مثابه بدیل‌های دین پذیرفته است





تا اینجا باید روشن شده باشد که دپارتمان دین منبعی برای نفوذ فراگیر مسیحی در ییل نیست، یعنی تأثیرش بر اکثریت قریب به اتفاق دانشجویان ناچیز است و اینکه دانشگاه دین را به مثابه حوزه‌ای ضروری برای انسانی دانش‌آموخته به رسمیت نمی‌شناسد

تردید در مورد تحقیر دین، به‌ویژه مسیحیت باقی نگذاشت. کلاس او به‌طور مداوم یکی از بزرگ‌ترین کلاس‌ها (و به‌عقیده من بزرگ‌ترین کلاس) در دانشگاه ییل و نفوذ او بسیار گسترده بود. برای نشان دادن دیدگاه‌های مختلف در مورد درستی رویکرد و تکنیک‌های آقای کندی شاید شایسته باشد بحثی را مرور کنیم که در بهار ۱۹۴۹ به‌مدت یک هفته در دانشگاه ییل به راه افتاد و باعث شد که مخالفان و شاگردان آقای کندی برخیزند و شمارش شوند. این امر

به آقای کندی نیز فرصت داد تا از خود و رویه کلاسی خود دفاع کند. بدین مبحث در مروری‌های ویراستارانه که من نوشته‌ام و در ییل دیلی نیوز در ۹ مارس ۱۹۴۹ منتشر شده است پرداخته شده است. نقل تقریباً کاملی از آن به شرح زیر است:

برای یک رهیافت منصفانه

سال گذشته، یک دانشجوی کارشناسی بطری آبجویش را روی میز سرازیر کرد و با حال و هوایی از پایان‌بینی گفت: «خب به هر حال

آشکارا یا پنهان با دین دشمنی دارند، چه از طریق «رفتار خاموش»، چه مخالفت فعالانه و چه تحقیر خودخواهانه. دپارتمان تاریخ و به همان اندازه جامعه‌شناسی، از دوره‌ای پیشتیبانی می‌کنند با عنوان دنیای معاصر. این عمدتاً پویایی و تلون مرئی آن پروفیسور رالف ترنر است که هر سال دوبرابر سال قبل از شرکت‌کنندگان را در بزرگ‌ترین دوره‌های دپارتمان تاریخ (تاریخ آمریکایی-اروپایی) از دانشجویان کارشناسی جذب می‌کند. آقای ترنر قاطعانه ادئیست [=خدانا‌باور] است. او یک دانشور قابل است و با وجود این، یعنی یک شمایل‌شکن خوداینثارکرده است که به خدا و کسانی که به او ایمان دارند رحمی نمی‌کند و برای ارزش‌هایی که اکثر دانشجویان در مقطع کارشناسی بدان‌ها احترام گذاشته‌اند، اندک احترامی قائل نیست.

بسیاری از دانشجویان ییل به تأثیر آقای ترنر می‌خندد و او را در نهایت به‌مثابه یک متعصب بااستعداد و متلون طبقه‌بندی می‌کنند. برخی دیگر به‌نحو تأثیرپذیرتری و از این رو آن‌هایی که دلیلی برای نگرانی درخصوص آن‌ها وجود دارد، عمیقاً از بی‌خدایی متعصبانه آقای ترنر مشوش می‌شوند و سالی که با او سپری می‌کنند پر از سوءظن و تردید درباره دین است که ممکن است برای یک عمر آن را حفظ کنند. من بحثی را درخصوص سودمندی شگاکتیت به بعدها موکول می‌کنم. در حال حاضر کافی است بگویم حضور آقای ترنر از سوی دانشگاه ییل پشتیبانی می‌شود و دانشجویان بسیاری را در ییل هر ساله در چنین اسلوبی خطاب قرار می‌دهد به‌گونه‌ای که تعدادی از آن‌ها را با تحقیر بی‌امان کل تاروپود مسیحیت، از دین دور می‌کند.

دپارتمان جامعه‌شناسی مشکل خاصی را برای کل اهداف ما ایجاد می‌کند. به جرئت می‌توان گفت که اکثریت قاطع پرسنل آن، دین را چیزی جز یک پدیده فرهنگی نمی‌دانند که ناشی از نبوغ انسانی است تا چونان یک ماده آفیونی برای معنادارتر جلوه دادن زندگی و نوید دادن زندگی پس از مرگ - صدالبته به دروغ - خدمت می‌کند.

باید خاطرنشان کرد که فرد نیازی به ناباوری به خدا برای کسب علوم‌مقام در حوزه جامعه‌شناسی ندارد. شمار روزافزونی از جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان محقق به یک خدای شخصی باور دارند، بدون هیچ‌گونه شرمساری، بدون نقض اصول اولیة علمشان و بدون مانعی بر سر عینیت. اما اتمسفری که به نظر می‌رسد در دپارتمان ییل تحت حمایت فکری دانشوران مشهوری همچون پروفیسور رالف لینتون حاکم است، این است که دین در بهترین حالت یک خرافه مفید است. بسیاری از مرییان باور دارند که این مشخصاً خود را به خواب‌زدنی مضر است.

پروفیسور ریموند کندی را تا قبل از قتل غم‌انگیزش در بهار ۱۹۵۰ می‌توان در مقام عضوی از دپارتمانی که بزرگ‌ترین تأثیر را بر بیشترین تعداد دانشجویان داشت معرفی کرد. آقای کندی با تدریس جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی پایه، دوره‌ای را که یکی از الزامات دانشجویی در دانشگاه ییل است برآورده می‌کند، هرگز جایی برای



و دوره‌هایش همواره بیش از حد مجاز است. این تا حدودی به دلیل درخشش سخنوری او، علاقه به رشته خود و صلاحیت عمومی او در پرداختن به آن است. اما تا حدودی نیز در نتیجه دغدغه مداوم او برای سرگرم کردن دانشجویانش نیز هست. ارجاعات به اندام تناسلی در کلاس درس به همان اندازه در یک شام کارشناسی مؤثرند که در شام مردان عذب؛ و کنایه‌های تند و تیز به موضوعات مقدس از تریبون به همان اندازه لذت بخش‌اند که جعبه‌های صابون هایدپارک. آقای کندی هرگز تصدیقی اجباری در این باب ندارد که خدا وجود ندارد، در عوض باورهای او یک فرضیه مفصل‌بندی‌ناشده را صورت می‌بخشند. تمسخر و دهن کجی همیشه مؤثرتر بوده است. او می‌گوید «این مکان برزخ، تنها چیزی که درباره‌اش می‌دانم این است شعله‌هایش به اندازه جهنم داغ نیستند. اینجا همانجایی است که همه فلاسفه یونان همراه با کودکان تعمیم‌نا یافته قرار دارند». «همه آنچه من درباره بهشت می‌دانم این است که آنجا باید فوق‌العاده شلوغ باشد». «کشیش‌هایی که ارتش‌های مدرن را همراهی می‌کنند، قابل‌مقایسه با طبیب‌های جادوگری هستند که قبایل را همراهی می‌کنند.» «دین موضوعی از اشباح و ارواح و احساسات است.»

«یک روحانی امروز همتای مدرن یک طبیب جادوگر است.» «بعد از روزها مباحثه من به این یسوعیان (یک‌بار

باور به خدا غیرعلمی است. شما از روح‌ترسندگان، باید دوره کندی را بردارید تا سر از این چیزها دریاورید. شما از زمانه عقب‌اید.»

صدالبته این درست است که اگر این دانشجو باهوش‌تر می‌بود و کمتر زودباور، می‌توانست از هر جامعه‌شناس معتبری بپرسد که «آیا یک جامعه‌شناس باید وجود خدا را باور نداشته باشد؟» پاسخ منفی خواهد بود. در عوض در مقام یک ... جامعه‌شناس پیل او می‌گفت که «این وظیفه انسان‌شناس است که با دین به‌مثابه یک عامل اجتماعی مهم به‌نحو بی‌طرفانه‌ای برخورد کند. هیچ اجباری بر تصدیق عدم وجود خدا نیست همان قدر که هیچ اجباری بر تصدیق ارزش یک شکل حکومت بر دیگر اشکال نیست. این نهاد دین است نه اعتبار آن که موضوع مقتضی است.»

پروفسور کندی که سال‌به‌سال برای چندصد دانشجوی سال اول و دوم در جامعه‌شناسی سخنرانی می‌کند، «فرقه‌ای ضد دین» ساخته بود. ائتلاف نفیس است این را بیان کنیم که او حق دارد اعتقادات خود را داشته باشد. به همین ترتیب، بدیهی است که او در تضعیف دین از طریق طنزهای ناپسند از حیث اخلاقی، از خلال کنایه‌های محتاطانه و اشارات عاطفی مرتکب بی‌عدالتی و تحمیل بر دانشجویان خود و دانشگاه شده است.

«جیم جنگلی» – یعنی «جیم جنگلی خوب و قدیمی» – همواره یک کلاس درس سرگرم‌کننده را فراهم می‌آورد

هر دوی آن‌هایی که خود را دشمن یا خنثی نسبت به دین معرفی می‌کنند، کهنه‌ترین و واپسگراترین تصورات را درباره وضعیت دینی معاصر و خلق و خوی فکری مسیحیت لیبرال مدرن و یهودیت آشکار کردند



در مسیر مانیل) گفتم «به شما می‌گویم که چگونه می‌توانید من و بقیهٔ جهانیان را یک‌شبه به دین درآورید. شراب را پس از تقدیس برای تجزیه و تحلیل شیمیایی بفرستید سپس ببینید که آیا از آب انگور هوموگلوبین گرفته‌اید یا نه». این‌ها بدون شک خنده‌دارند. باب هورپ و بنت کرف نیز همین‌طورند. سؤال این است که آیا این نوع تجارت آشکارا غیرعقلانی، مغرضانه و غیرعینی و در برخی موارد مضر برای یک مدرس دانشگاه کسب و کار مناسبی است...

شکایت ما جنبه‌ای مزاد هم دارد. با نادیده گرفتن مسئله وجود خدا و مطلوب بودن یک کد اخلاقی مسیحی برای هدایت رفتار انسان به نظر می‌رسد که استفاده از تکنیک‌های مخرب برای تضعیف اصول مسیحیت ناعادلانه است. این درست است که بیشتر دانشجویان تحت تأثیر قرار نگرفته‌اند. از دیگر سو، برخی که تأثیرپذیرتر و انعطاف‌پذیرترند، پس از گذراندن دورهٔ آقای کندی ایمان خود را به خدا از دست می‌دهند. اگر دانشجویی با اعتقاد به خدا به بیل بیاید و با اطمینان از اینکه همهٔ مسیحیان دچار توهم شده‌اند آنجا را ترک کنند، این اعتقاد باید ناشی از ارزیابی روشنفکرانه‌تری از الهیات باشد تا آنچه او از جامعه‌شناسی دریافت می‌کند.

تعدادی از دانشجویان و اعضای هیئت علمی به دفاع از آقای کندی شتافتند و دیگران طرف نظرات من را گرفتند. چندین نفر از اعضای هیئت علمی و مدیریت به‌صورت محرمانه به من نامه نوشتند و محکومیت آقای کندی و افشای تعصبات او را تأیید کردند. چند نمونه از مکاتبات در ضمیمهٔ B آمده است. سرانجام آقا کندی در دفاع از خود صحبت کرد و اصرار داشت که او ضد دین نیست، بلکه صرفاً بی‌طرف است، همان‌طور که همهٔ جامعه‌شناسان باید باشند. از اتهامات دیگر اوست که به‌سادگی اقرار به بی‌گناهی کرد در حالی که هرگز با هیچ‌یک از نقل‌قول‌های منتسب

به او مخالفت نکرد. به‌طور خلاصه، ترسیمی که در اینجا آمد در خدمت اشاره به رهیافتی به دین است که هر ساله در بیل تحمل شده و هنگامی که به‌طور عمومی پخش شد نظرات بسیاری را برانگیخت. به‌اندازهٔ کافی جالب توجه است که به‌جز دفاع خود آقای کندی از خودش که در آن هرگونه سوگیری علیه دین را رد کرد، اشخاص بسیار زیادی نیز که از او دفاع نمودند (به‌استثنای تعداد اندکی) به‌دلایل بسیار چنین کردند، اما نه بر اساس بستری که خود آقای کندی به غلط مژم به ایجاد یک «فرقه ضد دینی» شده بود. در عوض استدلال‌های مدافعان او، حول امتیاز آقای کندی برای نگاه داشتن عقاید خود، امتیاز «تزلزل عقاید» دانشجویان و امثالهم بود. به این استدلال‌ها به موقع خود خواهیم پرداخت در حال حاضر بگذارید بر آن دانشی



تکیه کنیم که آقای کندی برای سال‌های متمادی در دانشگاه بیل نگاه داشته بود و یک دوره پایه را در یکی از مهم‌ترین زمینه‌های علوم اجتماعی تدریس می‌کرد و تحقیری بی‌دریغ درخصوص دین به‌طور کلی و مسیحیت به‌طور خاص را عیان می‌کرد. بنا به اطلاعات شخصی‌ام، او بدین‌سان ایمان تعدادی از دانشجویان را که بی‌خیال وارد این دوره به امید یادگیری جامعه‌شناسی شده بودند ویران کرد و با این تصور که ایمان به خدا و رویکرد علمی به مسائل انسانی دافع یکدیگرند رهایشان ساخت.

ما بی‌درنگ متوجه می‌شویم آموزگاران که به‌وضوح طرفدار مسیحیت هستند را نمی‌شود به راحتی در بیل پیدا کرد؛ زیرا در حالی که آن‌ها بدون شک وجود دارند، ظاهراً تمایلی ندارند، شاید به نفع «عینیت»، اعتقادات خود را اعلام کنند

سوگیری این کلاس درس در این دوره پایه با کتاب‌های درسی که همدلانه با دین برخورد می‌کردند جبران نشد. تقریباً در همهٔ کتاب‌هایی که به این اختصاص یافته بودند که با دین در کل به‌مثابهٔ یک پدیدهٔ فرهنگی برخورد کنند، علاقه‌ای بیشتر یا کمتر از اکولوژی یا رژیم غذایی در کار نبود. پروفیسور مارگارت مید در تحلیل متون دانشگاهی و دین در زمینهٔ انسان‌شناسی فرهنگی بیان می‌دارد که دو نمونه از اثرات مواجههٔ انسان‌شناختی با رفتار دینی - هنگامی که به‌مثابهٔ الگو فرض می‌شوند - بر اساس دیدگاه‌های جامعهٔ خود ما می‌توانند در میدلتاون و پرین‌ویل در ایالات متحده یافت شوند که هر دوی آن‌ها دین را به‌مثابهٔ جزئی از فرهنگ مطالعه می‌کنند. هیچ‌یک از آن‌ها هیچ بحثی دربارهٔ باورهای دینی و نگرش‌های مردم میدلتاون و پرین‌ویل نمی‌کند یا اندک احساسی نسبت به دین را نشان نمی‌دهد.

هر دو کتابی که او به آن‌ها اشاره دارد همراه با کتاب‌هایی که خصیصه کاملاً مشابهی دارند در جامعه‌شناسی پایه ییل مورد استفاده‌اند. سوگیری‌های آقای کندی در حالی که بیش از هر یک از همکارانش پر زرق و برق بود، با لحن کلی اعضای دپارتمان در مقام یک کل مغایر نبود. از آقای لینتون یاد شد؛ دیگران یقیناً با تأثیر کمتری به دانشجویی که در جامعه‌شناسی تحصیل می‌کند، این تصوّر قطعی را انتقال می‌دهند که دین در بهترین حالت، در این دپارتمان محل احترام نیست و در بدترین حالت موضوع حملات بی‌امان است.

دپارتمان فلسفه

رئیس دپارتمان فلسفه در مقام دانشوری برجسته و مردی ممتاز، ادب‌یستی بسیار جدی و اشاعه‌دهنده است. آقای براند بلانشارد در میان دوره‌هایش، دوره‌های پایه‌ای درخصوص فلسفه تدریس می‌کند و سوگیری‌هایش را آزادانه و صریح هم در کلاس و هم بیرون از آن بیان می‌نماید. یکی از معروف‌ترین و مؤثرترین آموزگاران در دپارتمان فلسفه، یعنی مردی که دانشوری، اصالت و شخصیتش بسیار مورد توجه است، آقای پل وایز یک اگنوستیک است. اگرچه او با دانشجویان مذهبی، همدلی می‌کند و نسبت به آن‌ها منصف است اما او یکی از مورد تأییدترین شمایل‌شکن‌های دین مسیح است: «مسیح یک پیامبر کوچک بود ... مردی با خلق و خوی خشن ... مردی با دسته‌ای از عقاید که با آن‌ها انطباق نداشت ... او در

شمار روزافزونی از جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان محقق به یک خدای شخصی باور دارند، بدون هیچ‌گونه شرمساری، بدون نقض اصول اولیه علمشان و بدون مانعی بر سر عینیت. اما اتمسفری که به نظر می‌رسد در دپارتمان ییل تحت حمایت فکری دانشوران مشهوری همچون پروفیسور رالف لینتون حاکم است، این است که دین در بهترین حالت یک خرافه مفید است

جایی که با ملایمت موعظه می‌کرد با خشونت پاسخ می‌داد». این سخنان افراطی اما گویا از آموزه‌های آقای وایز است؛ زیرا او فلسفه خاص خودش را خلق کرده است. یک فلسفه تنومند که در آن هیچ جایی برای خدای شخصی وجود ندارد به‌جز چونان یک آسودگی برای اشخاص خاصی که او را به‌مثابه پیشرانی مفید به‌سمت خیر می‌دانند. مجهزترین فرد برای چالش با سکولارها در این دپارتمان پروفیسور رابرت ال. کالهن است که مقامی منصوب است و در مقام یک محقق، دانشور و انسانی بسیار مورد احترام می‌باشد. او بیشتر وقت خود را به مدرسه الهیات ییل اختصاص می‌دهد اما یک دوره را در سطح مدرسه کارشناسی هر ساله تدریس می‌کند به‌عنوان تاریخ فلسفه. متأسفانه مانند بسیاری از دانشوران جانبدار مسیحیت آقای کالهن اعتقاداتش را عمدتاً برای خودش نگه می‌دارد و حتی تلقی‌اش از فلسفه عبری-مسیحی (که در یک سخنرانی آن را پوشش

می‌دهد) این را ناممکن می‌کند؛ اما دانشجوی با علم به اینکه آقای کالهن همان‌طور که گاهی خودش می‌گوید یک پارسون (= کشیش بخش) است، استنباط می‌کند که آقای کالهن خودش مسیحی است یا خیر. رفتار غیر مستقیم با دین را تا حدودی می‌توان با تمایل دکتر کالهن به کیهان‌شناسی، متافیزیک، معرفت‌شناسی و در نتیجه به حداقل رساندن اخلاق و سیاست توضیح داد. اما نتیجه این است که یک نیروی فلسفی بالقوه قدرتمند، علمی و طرفدار مسیحیت در ییل از دست رفته است. مطمئناً او در مدرسه الهیات بسیار قدردانی شده و مباحثش مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما بسیاری از دانشجویان کارشناسی این موضوع را فاجعه‌ای بزرگ می‌دانند که آقای کالهن پادزهر بسیار مورد نیاز را در دپارتمان کارشناسی فلسفه ارائه نمی‌کند. تعمیم درخصوص متون درسی مورد استفاده در دوره‌های فلسفه پایه در ییل به دلایل متعددی دشوار است. نخست اینکه احتمالاً به درجه‌ای بیشتر از بسیاری از کالج‌ها ییل مطالعه گسترده در منابع اولیه را تشویق می‌کند. این صدالبته به‌معنای غفلت نسبی در برخی از بخش‌های کتب درسی در معنای معمول است. باز هم دوره فلسفه پایه، از یک دوره عمومی به سه درس، یکی در منطق، یکی در اخلاق و دیگری در «مسائل فلسفه» رسیده است. در درس منطق به دین توجه چندانی نمی‌شود که این امر انتظار می‌رود، آنجا که موضوعات پیش رو قیاس، استقراء، روش علمی و نمادگرایی است.

دوره اخلاق پایه که به‌طور مشترک توسط آقای گرین که در بالا از وی در مقام یک مربی دینی بسیار همدل با مسیحیت ذکر خیر رفت و آقای هندل که او نیز دلسوز دین است تدریس می‌شود. با این حال، به‌نحو شگفت‌آوری یکی از متون درسی‌ای که این افراد مورد استفاده قرار می‌دهند کتاب مقدمه‌ای انتقادی بر

اخلاق از فیلیپ ویلریت است.

پروفیسور پیتز ای. برتوچی این متن را به شرح زیر خلاصه می‌کند: «در مجموع دانشجویان خوش‌شانس خواهد بود اگر حین اتمام کتاب تشخیص دهد که روش انتقادی در نشان دادن اینکه باور به خدا نه می‌تواند اثبات و نه رد شود دال بر محدودیت‌های خودش است نه ایجاد گزاره‌هایی معنادار درباره دین».

دوره پروفیسور شریدر با عنوان مسائل فلسفه عمدتاً از منابع اولیه ری‌دینگ استفاده می‌کند اما از کتاب مسائل فلسفه از برتراند راسل در مقام نزدیک‌ترین معادل یک کتاب درسی استفاده می‌نماید.

من فراموش نمی‌کنم که هیچ دوره تمرین یا صادقانه‌ای در فلسفه نمی‌تواند بدون قرائت‌هایی از برخی فلاسفه شگاک مشهور و برجسته پسا‌روشنگری تدریس شود. دانشجوی باید با هیوم، کانت، راسل و دیگران آشنا شود؛ اما هنگامی که او آن‌ها را در متون اصلی



می‌خواند، مسئولیت هدایت و توضیح معلم بسیار عاجل‌تر می‌شود. پرسش من این است که آیا چنین هدایت و توضیحی در این سه دوره فهرست‌شده در بالا که برنامه دپارتمان را در «تفکر صوری» قوام می‌بخشد فراهم می‌آید؛ در عوض دلیلی وجود دارد که باور کنیم مربیان در این دوره‌ها مخالفت یا تلاش برای رد بسیاری از شگاکان را واهی می‌دانند. دوره تاریخ فلسفه آقای کالهن که قبلاً بدان اشاره شد به‌معنای یک درس پایه است و جالب است که او از میان سه متن انتخاب می‌کند که خودش یکی از آن‌ها را نوشته است و در عین حال ارزش کلی فلسفی آن‌ها را می‌ستاید. یعنی «تلقی» (او از دین) با یک سوءفهم اساسی معیوب می‌شود... تصوّر مؤلف از دین چنان ساده است که انگار سخره‌گویی محض است».

نکته آخر درباره آقای رابرت کوهن است، کسی که هر دو دوره فلسفه را در برنامه مطالعاتی هدایت‌شده (که برای دانشجویان خوش‌آبیه‌ای که انتخاب و یک دوره مطالعاتی تجویز شده برای دو سال نخست را

دنبال کنند) تدریس کرده است. با عنوان صور عقل، این دوره در سرتاسر سال نخست موضوع قرائتی را به کار می‌بندد که به‌شدت طبیعی‌انگارانه است. در خلال دومین سال این دوره، یعنی معیارهای ارزش، به مقدار زیادی از ادبیات مذهبی و کتاب مقدس استفاده می‌شود. آقای کوهن خودش یک طبیعی‌انگار و یک آگنوستیک است و دوره‌اش را به‌مثابه «آتشی که ایشان [مؤمنان] از آن عبور می‌کنند» توصیف کرده است. در عین حال او بر این باور خود تأکید دارد که شگاکیت‌انگاری خودش نمی‌تواند یک فلسفه بسنده باشد و این را برای شاگردانش مؤکد می‌سازد.

برای مابقی، فیلسوفانی از همه طیف‌های اعتقادی وجود دارند، در حالی که اتمسفر آن‌قدرها هم مشوّق کلی دین نیست مثلاً به‌اندازه دپارتمان جامعه‌شناسی به‌طور کلی نسبت به دین دلسردکننده نیست. یعنی

به هیچ معنا نمی‌توان نتیجه گرفت که روح این دپارتمان یا طرفدار مسیحیت است یا به‌طور قابل‌توجهی نسبت به مسیحیت مدارا می‌کند. نظر من این است که با در نظر گرفتن تمام دروس در این دپارتمان سوگیری به‌طور کلی سکولار است و در برخی موارد به‌نحو سراسری متخاصم با دین است.

دپارتمان روان‌شناسی

از منظرگاه دانشجویان، به نظر می‌رسد که دپارتمان روان‌شناسی ییل به‌اندازه دپارتمان‌های فلسفه یا جامعه‌شناسی قوی نیست. مطمئناً تا آنجا که به دین مربوط می‌شود آن‌قدرها صراحت وجود ندارد. به این معنا که اغلب روان‌شناسان ییل به‌سادگی به مذهب اشاره نمی‌کنند، مثلاً محبوب‌ترین استاد روان‌شناسی آقای دوب است که ایشان در

دوره روان‌شناسی اجتماعی هیچ اشاره‌ای به دین نمی‌کند. به نظر می‌رسد که این رفتار بی‌صدا با نگرش بسیاری از کتب درسی پایه در این زمینه هماهنگ است. در دوره روان‌شناسی پایه (روان‌شناسی عمومی) متونی از دورکوس، شافر، راج و کلاینبرگ، چهار متن از هفت متنی هستند که در خلال این دوره مورد بحث در اینجا به کار می‌روند. (سه مورد دیگر روان‌شناسی از مون؛ خوانش‌های بیرونی در روان‌شناسی از هارتلی و دیگران؛ و روان‌شناسی دینامیک از سیموندز هستند).

نه ال. اف. شافر و نه دورکوس و جی. دبلیو. شافر چیزی برای گفتن درباره دین ندارند و دانشجویانی که آن‌ها را می‌خوانند همان‌طور که پروفیسور گوردون دبلیو. آلپورت اشاره دارد «اصلاً... تصویری از اینکه دین هیچ سهم مهمی در انگیزه‌ها و علایق بشریت دارد پیدا نمی‌کنند» (ایتالیک از من است).

زندگی و روان‌شناسی از راج به دین فقط طی یک عبارت اشاره می‌کند که به‌نحو بی‌شرمانه‌ای تمسخرآمیز است: «جالب است بدانیم وقتی بخشی از مغز او که فنولوژیست‌ها، تصوّر می‌کنند مرکز دین است تحریک می‌شود، مرد پای خودش را تکان می‌دهد».

روان‌شناسی اجتماعی کلاینبرگ، به‌عقیده پروفیسور آلفورت، «به‌سمت موضع غیردوستانه‌ای می‌چرخد». تصویری که دانشجو از این کتاب می‌گیرد فوق‌العاده ناخوشایند است. اگرچه ۱۷ ارجاع به دین در نمایه وجود دارد، مدخل‌های مربوط به چنین موضوعاتی مانند سببیت دین

مایایی، عجیب و غریب بودن شمن‌ها، «اسکیزوفرنی مصنوعی از نوع کاتاتونیک» که ویژگی خود-انجذابی عرفان در هند است و پیشنهادی است مبنی بر اینکه بودایی‌ها ممکن است با شکاف شخصیتی خودخواسته از اسکیزوفرنی جلوگیری کنند. دین، عمدتاً به‌مثابه یک عقب‌نشینی در نظر گرفته می‌شود و از هورنی ضمن تأیید نقل‌قول می‌شود «دین که چنین امکانی [یعنی عقب‌نشینی] را عرضه می‌کند، قدرت و جذابیت خود را برای اکثریت از دست می‌دهد... در مجموع تصویر کلاینبرگ از فعالیت دینی، تصویری عجیب، خرافه‌ای، انزواطلبانه و درکل پیشاعلمی است».

من متون درسی ارائه‌شده در دوره‌های پیشرفته را تجزیه و تحلیل نکرده‌ام، اما دوره پایه در اکثر دپارتمان‌های ییل به‌طور کلی با کمک و مشارکت فعالانه سیاست‌گذاران دپارتمان سازماندهی می‌شود و بنابراین، بازتاب‌دهنده حال‌وهوای دوره‌های پیشرفته‌تر نیز هست.

در ارزیابی تأثیر سکولار یا مذهبی بر یک رشته روان‌شناسی، تأکید بر دین در تمامی دوره‌هایی که دانشجو شرکت می‌کند بایستی ارزیابی شود؛ اما با نادیده گرفتن رشته روان‌شناسی، کسانی هستند که علاقه عمومی به این رشته گسترده دارند و دیگری نیز هستند که به‌دنبال این اند‌الزامات برنامه درسی را به‌روشی برآورده کنند تا کمترین رنج را ببینند و همچنان دیگری نیز هستند که «مزه‌سنج دوره‌های» نامطلوب‌اند



که به نظر می‌رسد همیشه در مواردی که ذکری از دین به میان می‌آید یا اصلاً ذکر نشده است، دانشجو فرض می‌کند موضوع نه مهم است و نه مرتبط. و مشروط به رفتاری که با دین از طرف دست‌کم یکی از نویسندگان کتب درسی دریافت می‌نماید که در دانشگاه ییل تحقیق می‌کند، احتمال بیشتری دارد دانشجو دین را یک «توهم پیشاعلمی» در نظر بگیرد.

قبل از رها کردن دین در برنامه درسی، باید اشاره کوتاهی به سهم قابل توجهی در دانشگاه ییل و جاهای دیگر در تکیه گسترده آکادمیک بر نسبت گرای، عمل‌گرایی و فایده‌گرایی کرد. آموزه‌های جان دیویی و پیشینیاناش به ثمر نشسته است و مطمئن‌اند هیچ دپارتمانی در ییل وجود ندارد که آلوده به این حکم مطلق نباشد که هیچ حکم مطلق در کار نیست، یعنی هیچ حق ذاتی‌ای و هیچ حقیقت نهایی‌ای در کار نیست. پذیرش این نکات که در دوره‌هایی در تاریخ و اقتصاد، در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی و در روان‌شناسی و ادبیات ظهور می‌کند هرگونه تصوّر معقولی از موجود برینی مهربان همه‌توان و هدفمند را ناممکن می‌سازد که قوانین تخطی‌ناپذیر را طرح کرده و به مخلوقاتش حقوقی گریزناپذیر را اعطا نموده و قواعدی تغییرناپذیر برای رفتار بشری داشته باشد.

فعالیت‌های فوق‌برنامه

[فعالیت‌های فوق‌برنامه] نمی‌توانند به اندازه کافی پیش بروند و این باور که وجود آن‌ها مسئولیت نهاد دینی را ایفا می‌کند منشأ اصلی ضعف است.

در رأس فهرست موسوم به «نشانه‌های فعالیت دینی در ییل»، کار فوق‌برنامه‌ای با ماهیت کم‌وبیش مسیحی قرار می‌گیرد که توسط دانشجویان کارشناسی به انجام می‌رسد. به نظر می‌رسد که برنامه مذهبی فوق‌برنامه در دانشگاه ییل بسیار برجسته‌تر از مثلاً هاروارد است و کسانی که به دنبال نشان دادن سویه مذهبی ییل هستند این واقعیت را بیشتر بیان می‌کنند. نخست باید به دوایت‌هال، مقر انجمن مسیحیان دانشگاه ییل اشاره کرد، دوایت‌هال بدون تردید یک کندوی زنبور عسل در بیشتر ایام سال است. از طریق درآمد حاصل از موقوفه خود و درصد کمی از وجوه جمع‌آوری شده از دانشگاه، یک ماه در سال تحت حمایت انجمن بودجه داریو است. پنج کارمند تمام‌وقت شامل یک مقام منصوب، دو منشی فارغ‌التحصیل و دو منشی روحانی در میان کارکنان آن هستند.

هسته دوایت‌هال کلیسای مسیحی است که در ۱۷۵۷ تأسیس شد و از آن زمان با عنوان کلیسای مرکزی برای دانشجویان پروتستان در ییل کار خود را ادامه داده است. تعداد اعضای دوایت‌هال زیاد است. درخواست مستقیم از عضویت دانشجویان سال اول در اوایل سال تحصیلی انجام می‌شود و انجمن از «کابینه دانشجویان سال اول» حمایت مالی می‌کند که به آن‌ها مسئولیت‌ها و کارهای



قطعاً در گروه‌های جامعه‌شناسی و تاریخ چنین است. اینکه آیا کل دپارتمان، حال‌وهوای این نویسندگان متون درسی را بازتاب می‌دهد یا خیر را من نمی‌توانم مطمئن باشم اما هیچ شهادی بر فهم یا تلقی‌ای همدلانه از دین در دوره‌های پیشرفته نشنیده‌ام هرچند با چندین دانشجو که در این رشته‌ها تحصیل کرده‌اند مصاحبه کرده‌ام. علاوه بر این، پژوهشگر نگرش دینی یک دانشگاه هرگز اهمیت دروس را یکسان نمی‌داند. دروس پایه از همه مهم‌تر است؛ دوره پایه از همه حیث از همه دوره‌ها مهم‌تر است، بدو به‌خاطر تعداد دانشجویانی که در آن شرکت می‌کنند. در ارزیابی تأثیر سکولار یا مذهبی بر یک رشته روان‌شناسی، تأکید بر دین در تمامی دوره‌هایی که دانشجو شرکت می‌کند بایستی ارزیابی شود؛ اما با نادیده گرفتن رشته روان‌شناسی، کسانی هستند که علاقه عمومی به این رشته گسترده دارند و دیگرانی نیز هستند که به دنبال این الزامات برنامه درسی را به روشی برآورده کنند تا کمترین رنج را ببینند و همچنان دیگرانی نیز هستند که «مزه‌سنج دوره‌های» نامطلوب‌اند. دانشجویان در این گروه‌ها، در اکثر موارد بیش از یک سال در یک رشته اقامت نمی‌کنند و این یک ساله نیز همیشه در دوره پایه سپری می‌شود.

بعید است دانشجوی روان‌شناسی پایه یاد بگیرد که «ایمان تاریخی مسیحی امروز و در طول اعصار تأثیر عظیمی بر شخصیت انسان داشته است»، مگر اینکه تأثیر متون درسی به شدت از پلتفرم سخنرانی خنثی شود - که این طور نیست. حتی بیش از این همان‌طور



فلسفه مسیحی کافی‌ترین، فراگیرترین و مساعدترین برای فهم است رها نمی‌کنند (ایتالیک از متن اصلی است). چنین تصوّر سودانگارانهای از مسیحیت، همراه با این نوع خودمحو‌سازی و سرباز زدن قاطعانه از اعلام مسیحیت به‌مثابه دین واقعی که بر اساس آن چیزی است که همه رهبران واقعی مسیحی آن را اعلام می‌کنند (و بنابراین منطقاً خود را متعهد به این گزاره می‌کنند که ادیان دیگر نادرست هستند) نمونه‌ای در تقلب در دین است تا جایی که چیزی جز مبنایی برای «محبوب‌ترین شیوه زندگی من» نمی‌شود. غرایز، خوب‌اند و زندگی خوب برای چنین افرادی اجتناب‌ناپذیر است اما تا زمانی که آنچه را که آن‌ها ادعا می‌کنند می‌تواند از صمیم قلب توسط یک ملحد پذیرفته شود ما واقعاً به‌هیچ‌وجه به دین نرسیده‌ایم. سردبیر سابق ات و ریتاس حتی خود را در مقام یک مسیحی طبقه‌بندی نمی‌کند، اگرچه او مناسب می‌دید مجله‌ای را که تابعی از انجمن مسیحی دانشگاه ییل است ویرایش کند. ویراستار حاضر یک اگنوستیک شناخته‌شده است. یکی دیگر از مؤسسات در ییل که از برخی جهات افشاگر است شماس‌های مقطع کارشناسی نامیده می‌شود. هر سال ۲۱ نفر از جوانان توسط اسلاف خود با توصیه و موافقت روحانی دانشگاه انتخاب می‌شوند تا در مقام پیشوا در نمازخانه باتل برای مراسم یکشنبه در طول سال خدمت کنند، به‌طور دوره‌ای در کارهای سازمانی کلیسا شرکت و هفته‌ای یک‌بار از منبر نمازخانه دوايت سخنرانی کنند. هیچ



اداری مختلفی در ارتباط با سازماندهی فعالیت‌های سال اول سپرده می‌شود. دوايت‌هاال سازمانی با اعتبار اجتماعی است و این به‌طور طبیعی در ییل تعداد آن را افزایش می‌دهد. کارمندان آن عموماً مذهبی هستند و اخیراً برخی از آن‌ها اعتکاف‌های مذهبی دوره‌ای خود را آغاز کرده‌اند. این مؤسسه به اعضای خود فرصتی برای انجام کارهای اجتماعی در میان فقرای نیوهیون عرضه می‌دارد. در سال‌های اخیر گروه‌های سمینار در منازل اعضای مختلف هیئت علمی راه‌اندازی شده تا با دانشجویان علاقه‌مند در باره کتب و جنبش‌های دینی گفت‌وگو کنند. ساختمانی که سازمان در آن مستقر است دارای امکانات تفریحی فراوان است یک اسنک‌بار، دستگاه کوکاکولا، گرامافون، سالن استراحت. این گروه از بدنه‌ای از دانشجویانی حمایت مالی می‌کند که با یکدیگر در مقام گروه «دیکسول» یک تیم را تشکیل می‌دهند و خودشان را وقف روابط بین‌انژادی می‌کنند؛ یک مجله فکری تحت عنوان ات و ریتاس از دوايت‌هاال، منتشر می‌شود؛ پروژه‌های موقت اتخاذ شده و مثلاً تحقیقی در امکان‌های یک سیستم افتخار صورت می‌گیرد؛ و هر روز ظهر مراسم نمازخانه ۲۰ دقیقه‌ای برگزار می‌شود که در آن هفته‌ای یک بار یک سخنران دوره کارشناسی منبر را اشغال می‌کند.

با این حال، محققی بی‌طرف نمی‌تواند نتیجه‌گیری کند که تأثیر مذهبی دوايت‌هاال، با اهمیت کلی آن در محوطه دانشگاه تناسبی ندارد. در حالی که شکی نیست بعضی از اعضای آن اساساً به تمرین و تقویت دین خود می‌پردازند، اما تعداد بیشتری از آن (و منظورم این نیست که انگیزه‌های آن‌ها حقیر است) از دوايت‌هاال به‌مثابه بالشتکی برای برخی از انرژی‌های اضافی خود استفاده می‌کنند. تکرار می‌کنم که بیشتر این انرژی‌ها به‌خوبی و پربار مصرف می‌شوند. هیچ جایزه‌ای سزوارتر از آنی نیست دانشجویانی برنده شوند که چندین ساعت در هفته را صرف اجرای یک برنامه تفریحی برای کودکان نیوهیون می‌کنند. در عین حال این کار هیچ نیازی به ارتباط با دین ندارد. مرا به چالش می‌کشند که چرا آن انگیزه‌ها نامربوط‌اند: کار خیر به انجام می‌رسد. به یک معنا این درست است اما این فعالیت نمی‌تواند به‌مثابه یک کار دلالت‌گر بر فعالیت دینی در ییل به شمار آید مگر اینکه فرد بخواهد تصدیق کند که همه فعالیت‌های خیر از انگیزه مذهبی بر می‌آیند و من مطمئن‌ام که این تعمیم با ناباوری‌ای که شایسته آن است روبرو خواهد شد.

مجله دوايت‌هاال، ات و ریتاس هیچ سر مقاله مخلص‌ی برای مسیحیت ندارد. در واقع، عضویت در هیئت تحریر آن نیازی به اظهار ایمان، حتی به ضعیف‌ترین عقاید مسیحیت ندارد. درست است که شماره نوامبر ۱۹۴۹ ات و ریتاس حاوی نوعی بیانیه ایمانی توسط ویراستاران بود که فلسفه مسیحی را انتخاب کردند اما به‌عنوان «یک اعتقاد شخصی به جای یک خط‌مشی ویراستاری» چنین کردند. بعداً آن‌ها به خوانندگان خود یادآوری کردند که آن‌ها اعتقاد خود را مبنی بر اینکه



اعلام می‌شود، ما اعتقاد داریم این نماینده یک گروه مذهبی فعال باشد. اینکه وقتی جوخه‌ها با لباس‌های خاکستری و گل می‌خک در راهروی باتل رژه می‌روند به تصویر ترکیبی از جوامع ارشد در راهپیمایی شباهت دارند یا خیر، یک بررسی اضافی است.

دانشجویان کاتولیک در بیل که می‌خواهند در فعالیت مذهبی نقش داشته باشند می‌توانند خود را از تسهیلات باشگاه سن توماس مور بهره‌مند سازند که هر از چند گاهی سخنرانی‌هایی ارائه می‌کند و گاه‌گاه خبرنامه‌ای را منتشر می‌سازد. یهودیان می‌توانند به بنیاد هیلل به ریاست خاخام‌شان بپیوندند که به‌عنوان مشاور ایشان عمل می‌کند. این بنیاد خدمات مذهبی برگزار، سخنرانی‌ها را معرفی و دوره‌هایی در زبان و فرهنگ عبری برگزار می‌کند. هیچ‌کدام از این دو گروه از هیچ‌گونه پرستیژ اجتماعی برخوردار نیستند و به‌طور طبیعی تعداد اعضای آن‌ها بسیار کمتر از دوایت‌هال است که متناسب با تعداد بسیار کمتری از دانشجویان کاتولیک و یهودی در دانشگاه بیل می‌باشد. باتیست‌ها، جماعت گرایان، اسقف‌گرایان، لوتری‌ها، متدیست‌ها و پرسبیتریان‌ها کار فرقه‌ای خود را انجام می‌دهند.

علاوه بر فعالیت‌هایی که توسط مراکز مذهبی تأسیس شده در بیل حمایت می‌شوند گاهی اوقات پروژه‌های ویژه‌ای نیز وجود دارد. محبوب‌ترین آن‌ها در سال‌های اخیر کنفرانس بینا-ادیان بود که در بهار ۱۹۴۹ برگزار شد. این کنفرانس کمابیش از سوی دوایت‌هال، سنت توماس مور و بنیاد هیلل حمایت مالی شد اما زاییده فکر دانشجویی به نام اف. گولدتویت شریل پسر اسقفی رئیس کلیسای اسقفی در آمریکا

کار قابل‌تصویری نباید صریح‌تر از این باشد که کاندیداها به خدا ایمان داشته باشند، زیرا در نهایت، مردم برای پرستش او در نمازخانه باتل جمع می‌شوند.

پیش از این، شماس‌ها با رأی مردمی محوطه دانشگاه انتخاب می‌شدند و نتیجه آن این بود که شماسانی به‌زودی به چیزی بیش از یک مسابقه محبوبیت تبدیل نشدند. این وضعیت چندین سال پیش غیرقابل‌تحمل شد و روحانی دانشگاه جلوی انتخاب شماس را گرفت و با این حال به‌رغم اصلاحات حداقل در چهار سال گذشته چندین ملحد و آگنوستیک به‌عنوان پیشوا انتخاب شدند.

صاحب کرسی گریسون ان. الیس ضمن اشاره به این ناهنجاری فوق‌العاده در سرمقاله‌ای در روزنامه بیل دیلی نیوز برای شماره ۱۴ مارس ۱۹۵۰ با عنوان «همه چیلون‌های خدا کفش هستند» نوشت: هنگامی که انتخاب شماس‌های دوره کارشناسی برای سال ۱۹۴۹ انجام می‌شد از مرد برجسته‌ای در آن کلاس پرسیده شد که آیا می‌خواهید در باتل راهنما باشید یا خیر، به او که در واقع یک خداناباور بود چنین اجازه‌ای داده شده بود، زیرا که او هیچ اقراری به باور دینی خاصی نکرده بود. او با اطمینان از اینکه این واقعیت بی‌اهمیت است این پست را پذیرفت. بدون شک این اتفاق استثنایی بود. با این حال، به‌طور کلی در گذشته به نظر می‌رسد که پیش‌نیازهای لازم برای شماس در مقطع کارشناسی در تمایزات سیاسی-اجتماعی و نه مذهبی فرد نهفته است.

هنگامی که انتخاب هیئت مدیره ۱۹۵۱ پس از تعطیلات بهاری



سازمان‌هایی مانند دوايت‌هال يا حضور در کنفرانس‌های مذهبی، گاه‌گاهی و یا موردی از این دست، آموزش داد. حتی سبک‌سرتین دانشجو هم به تخصص احترام می‌گذارد و به اساتید و کتبش است که برای تخصص رجوع می‌کند. در هیئت عملی است که او در پی صراحت مرجعیت برای یک زمینه یادگیری، یعنی برای مجموعه‌ای

از ارزش‌هاست. کانن برنارد ایدینگزبل که به‌نظر من در موضوع آموزش و پرورش فصیح است حین نوشتن برای مجلهٔ لایف که در ۱۶ اکتبر ۱۹۵۰ منتشر شد، نوشت:

«آن‌ها [یعنی مدارس و دانشکده‌های ما] به‌راحتی دین را نادیده می‌گیرند آن‌ها بدان‌ها به‌مثابهٔ یک سرگرمی جزئی نگاه می‌کنند که باید توسط کسانی انجام شود که آن را سرگرم‌کننده می‌دانند که فرد در صورت تمایل آن را نادیده می‌گیرد. بدیهی است این دیدگاه به‌سرعت به

جوانان منتقل می‌شود. اگر به کودکی در مدرسه دربارهٔ تعداد زیادی از چیزها آموزش داده شود - به‌مدت ۲۵ ساعت در هفته، هشت یا نه ماه از سال، به‌مدت ده تا شانزده سال یا بیشتر - اگر در تمام این مدت هرگز مسائل دینی به‌طور جدی مورد توجه قرار نگیرند کودک فقط می‌تواند دین را در بهترین حالت به‌مثابهٔ یک سرگرمی بی‌ضرر ببیند که توسط عده‌ای بر گلف یا کاناستا ترجیح داده می‌شود.

علاوه بر این، اینکه تلاش‌های فوق‌برنامه جایگزین نامناسبی برای ارائه و راهنمایی در کلاس درس است باید برای تعداد زیادی از مدیران آموزشی که با این وجود به گروه‌های مذهبی در مقطع کارشناسی و فعالیت‌های پراکنده به‌مثابهٔ شواهدی از «انگیزه» که مؤسسات آن‌ها به دین دارند اشاره می‌کنند یک واقعیت شناخته شده باشد. تعمیم کانن بل برای ییل کاربست‌پذیر نیست، چرا که نمی‌توان درباب مؤسسه‌ای که از یک ادارهٔ بزرگ دین حمایت می‌کند گفت که دین را «نادیده می‌گیرد». با این حال، با توجه به تأثیر کلی دپارتمان دین، با توجه به تعداد اندک دانشجویانی که خود را در معرض هر دوره‌ای قرار می‌دهند که دین را آموزش می‌دهد می‌توان گفت این وضعیت بدتر است، زیرا در حالی که دین ارائه می‌شود و دانشگاه آن را در مقام یک حوزهٔ مطالعاتی در نظر می‌گیرد که ادعای یک بدنهٔ آموزشی را دارد، بی‌اعتنایی دانشگاه بسا ناخواسته دین را تقریباً به جایگاه یک دوره در اسطوره‌شناسی یونانی تقلیل می‌دهد. اگر علاقه‌مندید دین را مطالعه کنید. شما چیزی دربارهٔ تاریخ جهان و چیزی دربارهٔ سنت‌های فرهنگمان یاد می‌گیرید. اگر شما بیشتر بخواهید تسهیلات بسیاری را که در زندگی فوق‌برنامه باز است خواهید یافت.

از منظرگاه دانشجویان، به نظر می‌رسد که دپارتمان روان‌شناسی ییل به اندازهٔ دپارتمان‌های فلسفه یا جامعه‌شناسی قوی نیست. مطمئناً تا آنجا که به دین مربوط می‌شود آن قدرها صراحت وجود ندارد. به این معنا که اغلب روان‌شناسان ییل به سادگی به مذهب اشاره نمی‌کنند

بود که یکی از اعضای تعاونی ییل نیز هست. یک کمیتهٔ روبان آبی تشکیل شد و سه سخنران اصلی در سه شب متوالی سخنرانی کردند. برای پروتستان‌ها اسقف نورمن بی‌نش از ماساچوست؛ برای کاتولیک‌ها جورج ان. شوستر رئیس کالج هانتر و برای یهودیان لوئیس ال. اشتراوس از کمیسیون انرژی هسته‌ای سخنرانی کرد. متأسفانه همهٔ سخنگویان

مراقب بودند مخالفتی با هیچ ایمانی که در آنجا مشارکت کرده است نداشته باشد، تا نقطه‌ای که خود آن‌ها به عقیدهٔ خود (در مقام همکاران ریاست آن کنفرانس) و به عقیدهٔ خود آن اعضایی که بعداً برای موضوع حیات پس از مرگ گرد آمدند، انگیزهٔ اندکی برای دین ایجاد کردند. با وجود این، به‌مثابهٔ جزء و ذره‌ای از کنفرانس گروه‌های بحث شبانه‌ای به ریاست رؤسا، کشیشان و خاخام‌های مختلف ایجاد شدند و این گروه‌ها عمدتاً تمرینش تلقی می‌شدند.

به نظر من این کنفرانس خیرهایی داشت و یقیناً گواه تلاش برگزارکنندگان است. این کنفرانس تبلیغات سخاوتمندانه‌ای دریافت کرد و تعداد قابل‌توجهی از دانشجویان به این روند علاقه‌مند شدند. سال بعد دوايت‌هال از سه سخنرانی توسط اسقف استفان سی. نیل از انگلستان پشتیبانی کرد. او یک خطیب باشکوه است و جامعه را به معنویت واقعی تشویق نمود.

اما چنین کنفرانسی اموری بی‌سابقه هستند و اگرچه گاه‌گاهی به‌مثابهٔ یک محرک عمل می‌کنند و حتی با فعالیت‌های مذهبی غیردرسی ترکیب می‌شوند اما نمی‌توانند رفتار مستمری که با مسیحیت و دین در کلاس درس و متون درسی ارائه می‌شود هم‌اوردی کنند. حواس پرتی‌های متنوع و گوناگونی مانع انجام کارهای تحصیلی دانشجویان در دوران دانشگاهی می‌شود. کارهای ورزشی و غیرورزشی، انواع مزاحمت را ایجاد می‌کنند و حتی در ییل جایی که یک رژیم تحصیلی سختگیرانه وجود دارد، بسیاری از دانشجویان بدون اینکه چیز زیادی یاد بگیرند، گذر می‌کنند. حتی با این حال، بنا به تجربهٔ من، نگرش‌های پایهٔ دانشجو مشروط به زندگی اجتماعی، گپ زدن در رختکن، مناظره‌ها، کنفرانس‌ها و مواردی از این دست نیست. دیسپلین‌ها و ارزش‌های او از ساعاتی که حالا مهم نیست چقدر اندک‌اند حاصل می‌آید که در کلاس و کتبش ایجاد می‌شود. این درست است که بسیاری از دانشجویان به‌راحتی در معرض تأثیرات کلاس درس قرار نمی‌گیرند و از این رو نظریات بنیادینی را که با خود به دانشگاه آورده‌اند تغییر نمی‌دهند - صدا البته گاه به‌دلیل اعتقاداتی که آن‌ها را از محیط‌های قبلی‌شان یعنی از مدارس ابتدایی یا احتمالاً از خانه‌ها و تجربه‌های شخصی‌شان به همراه دارند، از نظر فکری و عاطفی عمیقاً ریشه‌دار و از این رو پایدار هستند. اما من نمی‌توانم بر این واقعیت بیش از حد تأکید کنم که نه دین و نه هر چیز دیگری را می‌توان به‌نحو پویا یا کاملی در کالج با قرار گرفتن در معرض



است». آن‌ها نتیجه گرفتند که «در بسیاری از نهادهای اکثریت هیئت علمی‌ای که با ایشان حرف زده‌اند دشمن دین‌اند یا نسبت بدان بی‌تفاوت‌اند». در خصوص اعضای هیئت علمی، مشاوران بیش از آنچه انتظار دارند از خامیت آن‌ها نسبت به مسائل دینی شگفت‌زده می‌شوند. هر دوی آن‌هایی که خود را دشمن یا خنثی نسبت به دین معرفی می‌کنند، کهنه‌ترین و واپسگراترین تصوّرات را درباره‌ی وضعیت دینی معاصر و خلق و خوی فکری مسیحیت لیبرال مدرن و یهودیت آشکار کردند. به نظر می‌رسد که بیشتر آن‌ها به خاطرات درهم و برهم دوران کودکی تکیه می‌کنند تا به ایشان بگویند دین چیست و آشنایی آن‌ها با ادبیات و سخنگویان زنده دین لیبرال برای افراد فرهیخته و باهوش به‌طرز عجیبی ناچیز بود. گه‌گاه اعضای هیئت علمی دین را به مثابه «خرافات»، «بی‌شبهگی ماقبل علمی» و «عصای عاطفی» که «هم بی‌فایده و هم خطرناک» است محکوم می‌کردند. گروه بزرگ‌تری معتقد شده بودند که عقیده‌ای انسان‌گرایانه یا طبیعت‌گرایانه برای انسان مدرن کاملاً کافی است.

نظری که در خصوص دانشگاه‌های دولتی ارائه شده است، به همان اندازه بر دیگر نهادهای آموزشی از جمله ییل نیز کاربست‌پذیر است:

«فارغ از عدالت نیست که آن‌ها را چونان بی‌دین تلقی کنیم، آنگاه که آن‌ها دانشجویان سال اولی مشتاق ارزش‌های ایدئالی را دریافت کرده که مردان و زنان باهوش می‌توانند به آن‌ها ایمان داشته باشند و چهار سال بعد آن‌ها را خنثی، شکاک یا کلبی‌مسلك بیرون می‌فرستند... تخریبی که از سوی روشنفکران استاد ایجاد شد... بسیار بیش از آن چیزی که است که دانشگاه در حمایت شایسته از موعظه‌های دانشگاهی، سازمان‌های مذهبی، گروه‌های بحث و گفت‌وگوی Y.M.C.A. به انجام رسانیده است.»

به‌علاوه، تنها در کلاس درس نیست که معلمان به‌نحو مؤثری سوگیری‌های خود را نسبت به دین در میان می‌گذارند:

«... در میان دانشکده‌های دانشگاه تمایل گسترده‌ای به توهین به دین در داخل و خارج از کلاس وجود دارد و این نگرش توهین‌آمیز به فارغ‌التحصیلان بی‌شماری القا شده است. فقط باید در هر مؤسسه‌ای با دانشجویان کارشناسی دین بحث کرد... برای یافتن تأیید کافی بر این ادعا... در دستان یک مدرس، «یک مرجع شناخته‌شده»، در زمینه‌ای تخصصی، توهین به سلاخی شرورانه بدل می‌شود که دانشجویان در برابر آن دفاع اندکی دارد یا اصلاً بی‌دفاع است. تا کی ما آن دسته از متخصصانی را که به مهارت‌های خود مجهزند و بی‌دقت



دانشجویانی که به دانشکده با اعتقادات قوی دینی می‌آیند، نقشی فعال در یکی از... فعالیت‌های یک یا چند مورد از... فعالیت‌های کارشناسی خواهند داشت. با وجود این، اکثریت در پی این‌اند که آنچه را بگویند که مراجع به‌مثابه امری مهم داوری می‌کنند اگر دین به نقش یک نمایش فرعی نه‌چندان مهم تنزل داده شود، اگر نقش آن در سنت فکری و عاطفی ما نادیده گرفته شود و اگر اعضای هیئت علمی خواه عمدی و خواه ناخودآگاهانه نسبت به مسائلی که نهایت اهمیت را دارند که هیچ رشته‌ای نمی‌تواند از آن بگریزد و دین بر اساس آن‌ها چیزهای بسیاری برای گفتن دارد بی‌تفاوت باشند، آنگاه جای تعجب کمی است که اکثریت دانشجویان با این فرض که دین اهمیتی ندارد راه خود را بروند و چه بسا در غیاب پاسخ با مشکل روبرو شده و اندکی ناراحت شوند. این نگرشی نسبت به دین است که به عقیده‌ی شانزده تن از دانشوران قابل احترام، در بسیاری از دانشگاه‌ها و کالج‌های آمریکا حاکم است. این افراد تحت حمایت سه بنیاد و شوراهای ملی به دعوت مدیریت کالج‌ها، گفت‌وگوهای با دانشکده‌های ۵۳ کالج و دانشگاه داشتند. اگرچه مشاوران احساس کردند که «در بسیاری از اقصا، نشانه‌هایی وجود دارد - که برخی از آن‌ها غیرمنتظره‌ترین نشانه‌ها هستند - که نشان می‌دهند جایگاه دین در نتیجه بازارزبایی



می‌رسد که این امر تنها در برابر مقاومت سخت احتمالاً تأثیرگذارترین و مطمئناً بهترین سیاست‌گذاران عمومی در آموزش و پرورش است. این تلاش گسترده برای تحلیل وضعیت اسفبار آموزش و پرورش در نیم‌قرن اخیر عیان شده است. اولین مورد توسط هاروارد پشتیبانی شد. پس از مشاوره‌های جامع هزینه‌ای بالغ بر شصت هزار دلار و کاری سه ساله این پروژه در سال ۱۹۴۵ و تحت‌عنوان آموزش عمومی در یک جامعه آزاد منتشر شد.

در این اثر جامع، از دین تنها چند بار ذکر رفته است و آنگاه صرفاً برای اشاره به ارتباط تاریخی مسیحیت با دموکراسی و اومانیسم. اهمیتی که مربیانی که پیش‌نویس این سند را به دین پیوست کرده است، از سوی واعظان آن‌ها مبنی بر ارزش آموزشی کلوپ و ارکستر شادی هاروارد نمادین‌سازی می‌شود، در حالی که «چیزی درباره کلیسا یا خانه بروکس که مدت‌ها مرکز خدمات دینی و اجتماعی بود، نمی‌گوید». این گزارش زمانی صریح خواهد بود که بگوید:

«ما اصلاً از اهمیتی اعتقاد مذهبی در زندگی کاملاً خوب غافل نیستیم اما با توجه به صحنه آمریکا با انواع ایمان و حتی بی‌ایمانی آن ما در ارائه آموزش دینی به‌مثابه بخشی از برنامه درسی احساس موجه بودن نمی‌کردیم.»

رئیس لآوری از کالج ووستر در نقدش حداقل به یکی از اشتباهات این بیانیه اشاره می‌کند وقتی می‌گوید:

«به همین ترتیب، سیاست ممکن کنار گذاشته می‌شود، زیرا دموکرات‌ها و جمهوری خواهان وجود دارند. فیزیک کنار گذاشته شود، زیرا دیدگاه‌های متفاوتی درباره پرتوهای کیهانی وجود دارد. یا ورزش کنار گذاشته شود زیرا برخی هاروارد را دوست دارند و برخی بیل. بر اساس این نظریه هر موضوعی که آنقدر زنده است که بتواند بیش از یک دیدگاه عمیق یا گسترده را مطرح کند، موردی مشکوک در برنامه درسی

است.» این گزارش قاطعانه دین را به‌مثابه منبع بالقوه «هدف و ایده وحدت‌بخش» مورد نظر در آموزش کنار می‌گذارد: «دیدگاه فرد هر چه که باشد دین اکنون برای اکثر کالج‌ها یک منبع وحدت‌فکری کاربست‌پذیر [یا مطلوب، یعنی چیزی که این گزارش در سرتاسر خود بر آن اصرار دارد] نیست». هنوز مقداری آسایش قرار است که از تعیین اهداف این گزارش حاصل آید: دانشجو باید یاد بگیرد «که به‌طور مؤثر بیندیشد تا اندیشه را ارتباط با دیگران قرار داده و دوری‌های مرتبطی انجام دهد تا در میان ارزش‌ها تمایز قائل شود» (ایتالیک از متن اصلی است).

و بدخواهانه دین را تمسخر می‌کنند در مقام متخصصانی شایسته تلقی خواهیم کرد.

بیش از هر مشکل دیگری در کالج‌ها در بیست و پنج سال گذشته این مسئله سکولاریسم دانشکده‌هایشان، هیئت علمی‌ها و دانشجویانشان بوده که مانعی بر سر بازگشت به دین بوده است.

درباره «احیا»ی دین که پس از جنگ از کشور جاروب شده، مطالب بسیاری نوشته شده است. تحلیل‌گران اصرار دارند که بخش اعظم این موضوع حول محیط کالج متمرکز شده است. پروفیسور مریمون گانینگیم کتابی به نام کالج در پی دین است نوشته است؛ و در صحنه محلی پروفیسور کلارنس پی. شید از بیل برنامه‌ای را تحت‌عنوان «افزایش فعالیت‌های مذهبی در دانشگاه» روی آنتن برده است. در واقع، ما شاید بر تاج یک موج سوار باشیم. وضعیت دین غالباً میل دارد که به اقتضای زمان شکل بگیرد؛ و زمانه حاضر و شاید نه هیچ زمانی قبل از این، به بازگشت به سمت خدایی هدایت می‌شود که چنین قاطعانه از سوی آشوب‌سازان جهان رد شده است. من خوانده‌ام که دوره شکاکیتی که پس از جنگ‌های انقلابی در این کشور به وقوع پیوست شاهد بیل بودیم که در آن برای چندین سال کمتر از ده درصد از بدنه دانشجویی (در آن زمان حدود صد نفر)

آشکارا دین خود را اعلام کردند. اما فقط این مسئله وقت بود که تیموتی دیوایت موعظه کرد «... و همه کفرها دزدانه در حرکت بودند و سر آن را مخفی می‌کردند».

شاید ما شاهد یک حرکت مردمی در بازگشت به دین باشیم. اما این بسیار قابل بحث است. پروفیسور کانینگیم پس از اختصاص چند صفحه به نشانه‌های تشویق‌کننده احیای علاقه مذهبی در کالج‌ها متأسفانه نتیجه می‌گیرد «سکولاریسم آن‌قدر گسترده است که کسی نمی‌تواند به‌آسانی به این نتیجه برسد اتمسفر کالج‌ها بیشتر از ۱۹۰۰ مسیحی است».

به‌طور واضح‌تر در بخش بعدی پروفیسور کانینگیم می‌گوید «جبهه مذهبی» بسیاری از کالج‌ها را در معرض دید قرار می‌دهد که در آن‌ها من بیل را برمی‌شمارم: «اگر ما توجه‌مان را صرفاً بر علاقه دانشگاهی به دین

و برنامه‌های آموزشی، عبادت و فعالیت متمرکز کنیم بسا امیدوارم باشیم به این نتیجه برسیم فضای دانشگاه از نظر کیفیت مذهبی است و دانشجویان هوای پاکی را تنفس می‌کنند. اما وقتی توجه خود را گسترش دهیم تا همه علایق سازمانی و همه جنبه‌های زندگی دانشگاهی را در بر بگیرد، باید اجباراً بپذیریم که لحن آموزش عالی سکولار است و تأثیر کلی بر اکثریت دانشجویان اگر نگوئیم ضد‌مذهبی دست کم غیر‌مذهبی است [ایتالیک اضافه شده است]. [برای مروری بر اظهارات آقای کانینگیم در باب مذهب در دانشگاه بیل بنگرید به ضمیمه E]. اگر واقعاً شاهد احیای دینی هستیم به نظر

گه‌گاه اعضای هیئت علمی دین را به‌مثابه «خرافات»، «بی‌شبهگی ماقبل علمی» و «عصای عاطفی» که «هم بی‌فایده و هم خطرناک» است محکوم می‌کردند. گروه بزرگ‌تری معتقد شده بودند که عقیده‌ای انسان‌گرایانه یا طبیعت‌گرایانه برای انسان مدرن کاملاً کافی است



رئیس لآوری با دقت به این موضوع اشاره می‌کند:

«... این سند خواستار ایده‌های پیشرو و یک کیفیت در زندگی بشری است که مذهب بدون توجه به زمان به‌طور قابل‌توجهی آن را پرورش داده است. بنابراین، به‌سختی می‌توان مسیحی را سرزنش کرد اگر ایمان خود را نه بیگانه بلکه درواقع عامل شکل‌دهنده و تکمیل‌کننده آن نوع آموزشی که هاوارد توصیف می‌کند ببیند...». دومین سند تأثیرگذاری که بدان ارجاع می‌دهم، گزارش کمیسیون ریاست جمهوری آموزش عالی [ایالات متحده] است. در حالی که این گزارش اساساً بسته‌ای بسیار بحث‌برانگیز از ایده‌های سیاسی و اقتصادی است که به‌دنبال افزایش مزایای آموزشی، یارانه‌های بیشتر دانشجویان و سه برابر شدن ثبت‌نام در دانشگاه‌ها در ده سال آینده است، این سند به‌نحو غیرمستقیم ضربه‌ای جسمانی به دین وارد می‌آورد که بدان مرتبط است و آن قدری نیست که بدان اذعان کند. صفحاتی صرف بحث دربارهٔ ایدئال‌های دموکراتیک می‌شود و بیشتر از میراث فرهنگی ما ایجاد شده‌اند این گزارش آنجا که آموزش و پرورش مدنظر است یک پیروزی دیگر برای سکولارهاست. رئیس لآوری خاطر نشان می‌کند که

«این جای تعجب خاصی ندارد، کمیسیون مجلس دست سنا را باز نمی‌گذاشت یا سنگ‌بنای آن را نمی‌گذاشت، بنابراین هیچ تعهدی برای اتحاد در دعا نداشت. ظاهراً به‌مثابهٔ شایعه‌ای این واقعتاً را

منتقل می‌کند که «دین نیروی اصلی در ایجاد نظام ارزش‌های انسانی است که دموکراسی بر آن استوار است». این گزارش تقریباً به‌طور خطرناکی به تولید شهروندانی می‌پردازد که می‌توانند اهداف اجتماعی خاصی را تحقق ببخشند «که به‌رغم همهٔ صحبت‌های رابرت دربارهٔ شهروند آزاد، خودانضباطی او و دانستنِ قدر طیف گسترده‌ای از ارزش‌ها» خطرناک است. زیرا معیار اخلاقی‌ای که شهروند خواهد داشت اگر او از استلزامات این گزارش پیروی کند همان معیارهای سودانگاری و نسبی‌انگاران‌های هستند که بشریت را به‌سوی آن آشفتگی‌ای کشانیده است که اکنون در آن است. یک کمیسیون متشکل از مردانی است که به‌وضوح بیش از این می‌خواهند. اما حتی در یک گزارش اقلیت یا در یک ضمیمه آن‌ها جرئت نکرده‌اند بیش از این بگویند. باز هم ما نباید تعجب خاصی کنیم. ما عادت کرده‌ایم که ایدئال‌های آمریکایی را نجیبانه بنویسیم بدون دقت تاریخی یا صراحت متداول در تشخیص اینکه آیا این آرمان‌ها عمدتاً از ذهن و وجدانی که به خدا و برخی معیارهای ابدی اعتقاد داشته است رشد کرده‌اند یا نه. تقریباً ظریف‌ترین شکل خودفریبی ما عادت دوستانهٔ ما دربارهٔ «میراث فرهنگی» است که میراث اصلی را کنار گذاشته است» [ایتالیک افزوده شده است].

در ۶ اکتبر ۱۹۵۰ ای. ویتنی گریسولود در مقام شانزدهمین رئیس دانشگاه ییل در مراسمی ساده و چشمگیر تأیید شد که مراسم تحلیف



محض است. قصور در اشاره به دین در یک سخنرانی تحلیف که در آن به دیگر میراث‌های فرهنگی اشاره می‌شود غیرقابل توضیح است. «... اظهارات رؤسای کالج‌ها که موضوع دین را حذف می‌کنند ممکن است صرفاً نشان‌دهنده ناقص بودن رفتار آن‌ها باشد اما

به‌سختی می‌توان تصوّر کرد که چنین اظهارات آشکارا مهمّی همچون سخنرانی تحلیف عمداً ناقص باشد.»

صدالبته می‌توان اهمیّتی بیش از حد را به یک سخنرانی تحلیف اسناد داد. رئیس سیمور در ۱۹۳۷ درخواست روشنی برای بازگشت به ارزش‌های مسیحی کرده بود. اما این سکولاریسم مفرطی را که خصیصه معرف ییل دست‌کم در خلال چهار سال اخیر مدیریت وی است از بین نبرد:

«رئیس سیمور [گفته بود] ییل وقف اعتلای رهبران معنوی شده است. اگر نتوانیم راه‌های مختلفی را کشف کنیم که جوانانی که به سراغ ما می‌آیند بسا ارزش‌های معنوی را بیاموزند، چه با مثال

زندگی خودمان و چه از طریق متقن بودن استدلال‌های فلسفی‌مان به اعتماد خود خیانت می‌کنیم. راه ساده و مستقیم، از طریق حفظ و ارتقای دین مسیحیّت در مقام بخشی حیاتی از زندگی دانشگاهی است.»

چرا که به هر حال این سیاست‌های رئیس دانشگاه است که مهم است: «به هر حال هیچ ناظری از صحنه کالج نمی‌تواند از این واقعیت صرف که بسیاری از کالج‌ها در حال حرکت هستند لذّت کامل نبرد. این حرکات یا بایستی معنادار باشند و یا اینکه بدتر از بی‌معنایی باشند.»

ارادات رئیس سیمور به مسیحیّت و قدرشناسی علمی او از ارزش‌های دینی برای همه ثبت شده است. چیزی که من آن را شکست مسیحی کردن ییل می‌نامم به‌دلیل عدم همدردی یا عدم درک دین از سوی او نبود، بلکه به‌دلیل انبوه «آزادی آکادمیک» بود که در پنجاه سال گذشته بسیاری از معلّمان را از بین برده است و بسیاری دیگر را پس از این. درخصوص آقای گریسوولد، سردبیران مجله فارغ‌التحصیلان ییل به مناسبت ارتقای وی به ریاست دانشگاه گفته‌اند: «... اینجا برای آقای ویتنی گریسوولد. خداوندی که به او عابدانه ایمان دارد او و دانشگاه‌اش را برکت دهد». شایعه بر این است که او نیز یک مرد مذهبی است. در هر صورت، اهمیّتی ندارد که او در مراسم تحلیف خود چه گفته یا نگفته است، اگر کارزاری جدی برای بهبود وضعیّت دین در محیط دانشگاه به انجام رساند.

ریاست دانشگاه را به‌مدّت دوپست و پنجاه سال مشخص کرد. طبق عرف، رئیس جدید یک سخنرانی تحلیف ایراد می‌کند. یک خطابه که در نوع خود جالب است، زیرا معمولاً به‌مثابه بیانیه اساسی سیاست آموزشی او تفسیر می‌شود.

هیچ قضاوتی در سیاست‌گذاری‌های رئیس گریسوولد و هیچ پیش‌بینی‌ای در مورد نیات او در این تاریخ اولیّه وجود ندارد ما در این زمان کاری نمی‌توانیم انجام دهیم جز آنکه همان دعایی را بکنیم که دوستانش در مجله فارغ‌التحصیلان کرده‌اند: خداوندی که به او عابدانه ایمان دارد او و دانشگاه‌اش را برکت دهد - دانشگاهی که توسط مردان کلیسا تأسیس شد که متولیان آن برای دوپست سال منحصراً خادمین انجیل بودند و جلسات مشارکتی‌شان حتّی امروزه با دعا گشوده می‌شود و هر نمادی از ایشان آن را متعهد به پیش بردن نبرد خدا می‌کند.

«نمادهای» مسیحی ییل که دائماً مورد استناد قرار می‌گرفتند صریح و بدون ابهام بودند. همه‌چیز مطابق با منشور کانکتیکات در سال ۱۷۰۱ بود که به رئیس و همکاران ییل آزادی ایجاد مدرسه‌ای دانشگاهی را داد

که «در آن جوانان بتوانند در هنرها و علوم آموزش ببینند و از طریق برکات خدای متعال جهت استخدام عمومی هم برای کلیسا و هم برای دولت مدنی مفید باشند». در واقع از چهار مردی که در آن بعد از ظهر صدایشان را بالا بردند سه نفر روحانی بودند، یکی از آن‌ها اسقف ریاست کلیسای اسقفی آمریکا بود. سرودهایی خوانده شد و یک پاورقی به برنامه اضافه شد در خصوص دعوت به جای اعضای جماعت.

سنّت‌ها و اتمسفر هیچ تأثیر آشکاری بر تفکّر رئیس گریسوولد نداشت آن‌گونه که در سخنرانی وی آشکار باشد. او به سهمی در زندگی خوب که برای نسل‌های بسیاری در مقام ویژگی متمایز آموزشی مسیحی تلقی می‌شد اشاره‌ای یا ادای احترامی بدان نکرد. او از دین سخنی به میان نیاورد. این چیزی بیش از یک حذف محض بود، زیرا رئیس مخاطبان خود را به توجّه به سه «نیروی حیاتی» در ییل که توسط «سنّت‌های قدرتمند» پشتیبانی می‌شوند فراخواند. مسیحیّت از جمله مواردی نبود او بدان‌ها اشاره کرد و همین امر باعث می‌شود که آقای گریسوولد، ولو او را منحصراً در مقام یک مورّخ لحاظ کنیم، درباب اهمیّت نسبی سنّت‌های ییل به‌نحو گنهکارانه‌ای مرتکب اشتباهات شگفت‌انگیزی شود.

قصور در اشاره به دین در یک سخنرانی آموزشی می‌تواند دال بر اشتغال به امور دیگر باشد. قصور در اشاره به دین در یک سخنرانی با چنین اهمیّت برجسته‌ای همچون سخنرانی تحلیف، اهمال‌کاری

چیزی که من آن را شکست مسیحی کردن ییل می‌نامم به‌دلیل عدم همدردی یا عدم درک دین از سوی رئیس سیمور نبود، بلکه به‌دلیل انبوه «آزادی آکادمیک» بود که در پنجاه سال گذشته بسیاری از معلّمان را از بین برده است و بسیاری دیگر را پس از این



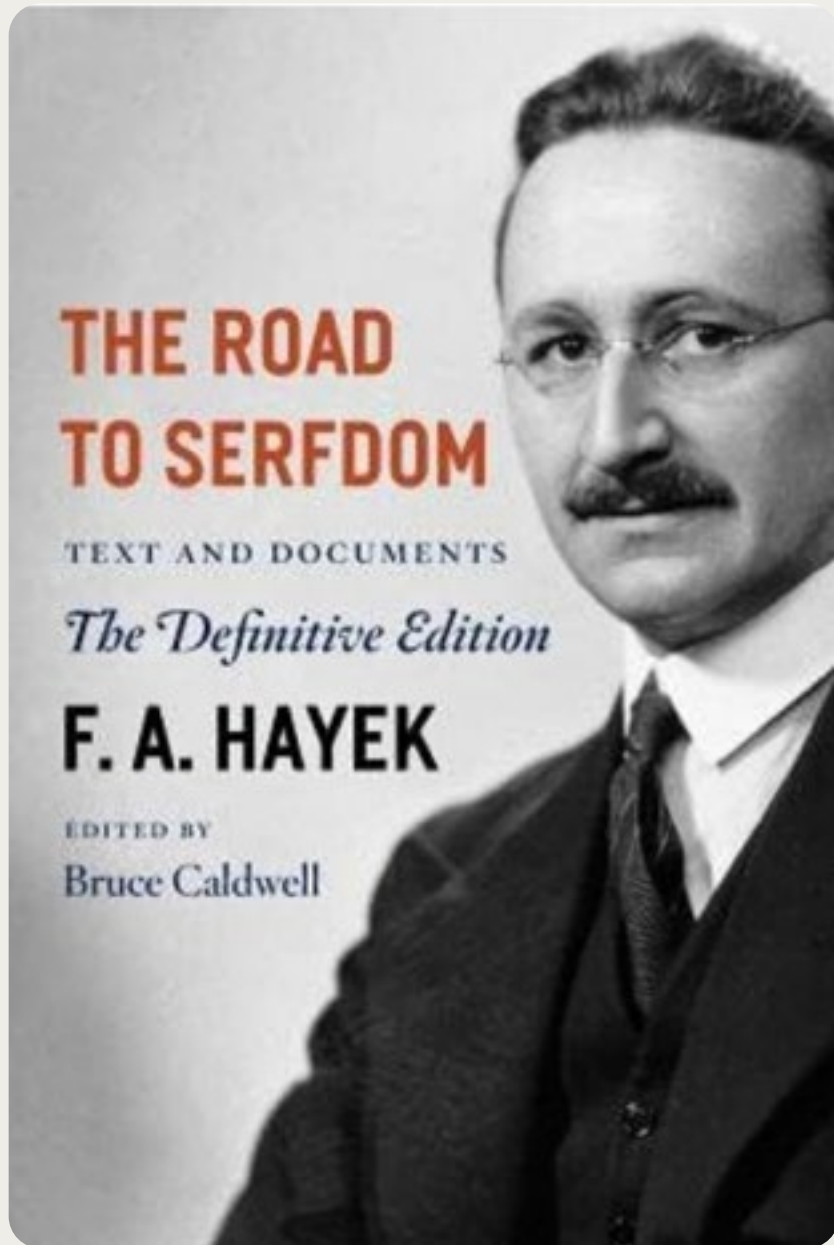


بخش چهارم

محافظه‌کاری

قسمت پنجم:

لیبرال‌های محافظه‌کار



جنبش روشنفکری محافظه‌کاری جدید در آمریکا

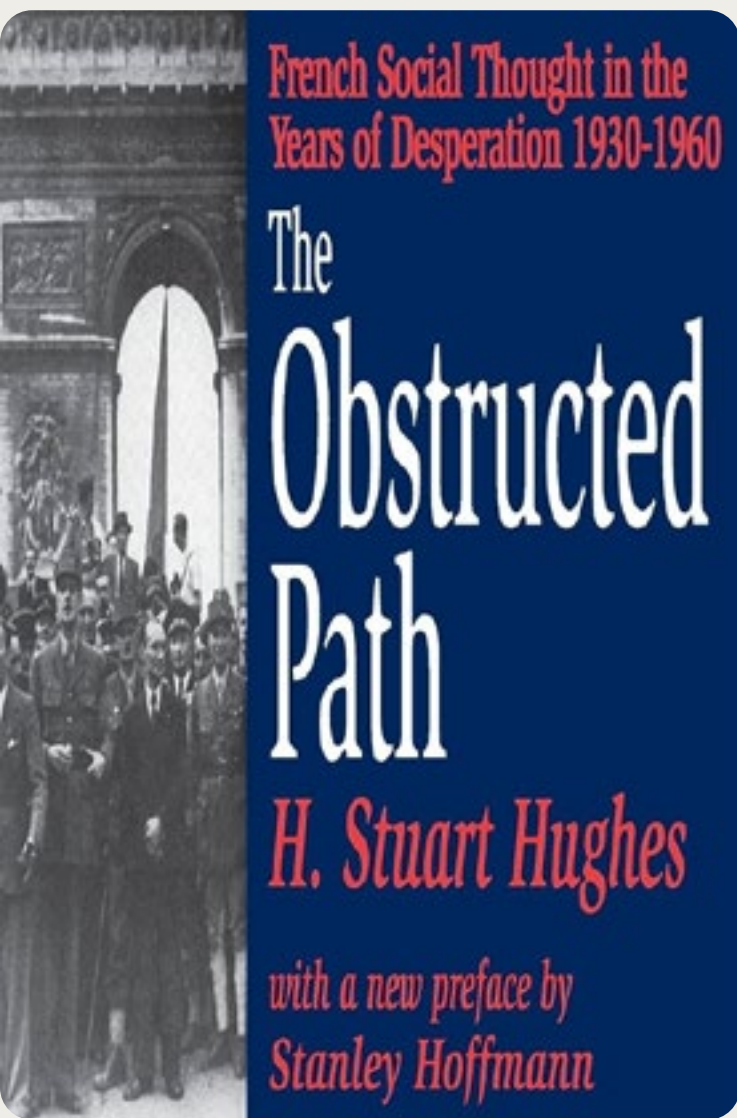
جورج نیش
مترجم: امیرعباس وطن‌خواه

«محافظه‌کاری راستین» خلاص کرده و به این بسنده کنیم که آن جریانی که به این نام در آمریکای پسا جنگ مشهور شده تبیین نماییم.

در سال ۱۹۴۵، هیچ نیروی فکری محافظه‌کاری که منسجم و مورد بررسی قرار گرفته شده و آگاه از خود باشد در ایالات متحده وجود نداشت. نهایت چیزی که وجود داشت فغان‌هایی بود از سر و آخواهی و اعتراض که نسبت به آینده کشور عمیقاً بدبین بود. به تدریج، در طول اولین دهه پس از جنگ، این اعتراضات و فغان‌ها تکثیر شد، مخاطب پیدا کرد و شروع کرد به تولید یک جنبش روشنفکری. در آغاز تولد، جریان راست چیزی منسجم و یگانه نبود بلکه سه جناح درون آن قابل تفکیک از هم بوده و این امر چیزی روشن بود. جناح نخست، «لیبرال‌های کلاسیک» یا «لیبرترین‌ها» بودند که در برابر تهدیدی دست به مقاومت زدند که دامنه وسیع دولت برای آزادی، بنگاه‌های خصوصی و فردگرایی داشت. دومین جناح که هم مستقل از جناح نخست بود و هم در رقابت با آن پا به عرصه ظهور نهاد، «نومحافظه‌کاری»

موضوع نوشته اخیر محافظه‌کاری به مثابه یک جنبش فکری روشنفکری در آمریکا در یک دوره خاص است. هدف ما البته نه واکاوی همه انواع محافظه‌کاری و نه حتی آن نوع محافظه‌کاری است که در دوران فتودالی در قرون وسطا وجود داشت بلکه مراد و مقصودمان بررسی آن نوع محافظه‌کاری است که در قامت «مقاومت» در برابر نیروهای چپ‌گرا، انقلابی و در مقابله با جریاناتی که ویرانگر همه آن چیزهایی شناخته می‌شود که محافظه‌کاران در این زمان و مکان خاص آن را شایسته تشویق، دفاع، و حتی جان باختن در راه آن می‌دانسته‌اند. با این‌همه، باز هم ممکن است خواننده‌ای دقیق بر چنین کاربردی از این واژه ایراد بگیرد. او ممکن است این سؤال را مطرح کند که چگونه می‌توان کسی را محافظه‌کار نامید در حالی که او در واقع یک لیبرال در معنای قرن نوزدهمی کلمه

است؟ آیا می‌شود سلطنت‌طلبی مهاجر اروپایی را مندرج تحت گرایش «راست آمریکایی» تعریف کرد؟ چگونه می‌توان کسانی را روشنفکر محافظه‌کار نامید که خود آن‌ها، خود را نه محافظه‌کار می‌دانند و نه روشنفکر؟ امیدوارم یک پاسخ برای همگی این پرسش‌ها کفایت کند. من مفهوم محافظه‌کار را بر افراد متنوعی اطلاق می‌کنم، زیرا یا خود ایشان خود را محافظه‌کار نامیده‌اند یا دیگری که خود را محافظه‌کار می‌نامند آن‌ها را بخشی از جنبش فکری محافظه‌کاری لحاظ کرده‌اند. من کسانی را محافظه‌کار محسوب می‌کنم که عملاً متعلق به جریان محافظه‌کاری آمریکایی پسا جنگ هستند. واقعیت اینجاست که از سال ۱۹۴۵ به بعد اشخاص با تفکرات متنوع در همه جور آدمی در جنبش روشنفکری محافظه‌کاری آمریکا مشارکت داشته‌اند و من قصد دارم تا تصویری از این واقعیت را ارائه دهم. بر همین اساس، قصد ندارم تا هیچ‌گونه تعریف موجز و جامع و مانعی از محافظه‌کاری عرضه کنم. حتی خود محافظه‌کاران آمریکایی نیز بر سر یک تعریف مشترک اتفاق نظر نداشته‌اند. در واقع، همین تلاش آن‌ها برای تعریف کیستی و چیستی خود یکی از شالوده‌های اصلی تفکر آن‌ها از پایان جنگ به بعد بوده است. از همین رو، بایستی جنبش مزبور مورد واکاوی قرار گیرد و در پیچیدگی پرسش برانگیز آن، در قالب سخنان بنیان آن و در جهت یافتن گرایش‌های مختلف اما درهم‌تنیده آگاهی محافظه‌کارانه تحقیق و تفحص کرد. بنابراین، به اندازه کافی [سند] در دست داریم که خود را از وسواس تعریف



یا «سنت‌گرایی» بود. اینان سرخورده از جنگ و رژیم‌های توتالیتر، خواهان بازگشت به سنت‌های دینی و اخلاقی و نفی نسبی‌گرایی بودند. جریان سوم، مبارزان اوانجلیک ضد کمونیست بودند. اینان عقیده داشتند که غرب درگیر نزاعی بزرگ با دشمنی کینه‌توز است که به کمتر از فتح تمامی جهان راضی نخواهد شد.

خیزش لیبرتاریسیسم

در سال ۱۹۴۴ کتاب کوچکی به نام راه بردگی در بریتانیا منتشر شد و به سرعت طوفانی به پا کرد. نکته جالب توجه اینکه کتاب مذکور نه به قلم یک انگلیسی‌زبان بلکه به قلم یک اتریشی به نام فردریش فون هایک نگاشته شده بود. او اقتصاددانی بود که به انگلستان مهاجرت کرده و با مشاهده بحران‌های عمیق اروپای مرکزی در دهه ۱۹۳۰ تبعه بریتانیا شده و در مدرسه اقتصادی لندن تدریس می‌کرد.

هم‌زمان که اروپا درگیر جنگی تمام‌عیار بود، هایک نگرانی‌های بسیاری در مورد افزایش تمایل به برنامه‌ریزی اقتصادی دولتی و پیامدهای آن برای آزادی فردی داشت. متعاقب آن، جدل‌نامه‌ای نگاشت و آن را «به سوسیالیست‌ها از هر حزب و گروهی که باشند» نام نهاد. تز هایک ساده بود: برنامه‌ریزی به دیکتاتوری ختم می‌شود و هدایت فعالیت‌های اقتصادی منحصراً به معنی زوال و تباهی آزادی خواهد بود. مراد وی از برنامه‌ریزی، ایجاد تمهیداتی برای آینده چه از جانب فرد و چه از سوی دولت نبود؛ بلکه اشاره داشت به «هدایت مرکزی فعالیت اقتصادی مطابق یک نقشه واحد یا برنامه‌ریزی علیه رقابت». بر اساس استدلال او چنین کنترل فراگیری به‌طرز مشخصی من‌عندی، بوالهوسانه و در نهایت موجب انهدام آزادی خواهد بود. کنترل اقتصادی فقط کنترل یک قسمت از زندگی انسانی نیست که بتواند جدای از بقیه قسمت‌ها باشد؛ در دست گرفتن زمام ابزارهایی است که ما برای رسیدن به مقاصدمان بدان احتیاج داریم. هر آنکه تسلط بر ابزارها را در اختیار گیرد این را هم تعیین می‌کند که به‌سوی کدام هدف باید رفت و کدام ارزش‌ها بالاتر و کدام فروتر است؛ مخلص کلام اینکه مردم به چه چیزی باید باور داشته باشند و برای چه چیزی باید تلاش کنند.

مطابق این نگاه، هر نوع اقتصاد اشتراکی به‌طور ماهوی تمامیت‌خواه است. «سوسیالیسم دموکراتیک» یک توهم و چیزی غیر قابل اجرا است. هایک برآمدن نظام‌های فاشیستی را که تجسمی از وحشت او بودند نه واکنشی علیه گرایش‌های سوسیالیستی بلکه تالی و نتیجه‌گیریناپذیر آن‌ها می‌دانست. کتاب او نه یک ائتفاق آکادمیک بلکه سخن او یک اعلام خطر بود. از نظر وی، «راه سوسیالیسم که بریتانیا در پیش گرفته، همانی است که پیش‌تر آلمان در پیش گرفته بود: راه بردگی». در اندیشه

هایک اما در برابر این مسیر و بدیل این روند راه دیگری بود که مدت‌ها رها شده و آن چیزی نبود جز فردگرایی و لیبرالیسم کلاسیک. اصل اساسی این روش عبارت بود از اینکه «در نظم دادن و رونق‌بخشی به امور بایستی تا جای ممکن بیشتر از نیروهای خودانگیخته اجتماعی بهره گرفت و تا جایی که مقدور است از کاربرد اجبار پرهیز کرد». البته او تأکید

داشت که مراد و منظور وی بیهوده کردن دولت نمی‌باشد. وی به‌صراحت منکر این بود که لیبرالیسم مقبولش همان لسه‌فر باشد. در مقابل، او تعبیر «حاکمیت قانون» را پیش می‌نهاد. دولت در تمامی فعالیت‌هایش باید تحت قواعدی عمل کند که پیش‌تر ساخته و پرداخته و اعلان شده است. تحقق چنین مقصودی اغلب مستلزم فعالیت‌های نیرومند دولت است تا زمینه رقابت و دوام کارکرد جامعه آزاد را تقویت کند. ذیل چنین نظامی، محدودیت ساعات کار، رعایت قواعد بهداشت و حتی قواعد مربوط به حداقل دستمزد و داشتن

عواقب و تالی‌های

اعتقاداتی که در

آن دوره باب شد از

قبیل نشانیدن ایده

پاکی انسان به جای

گناه نخستین، اعتبار

قطعی دادن به

طبیعت، حجیت

بخشیدن به عقل و

به علوم ماتریالیستی،

و دادن اصالت به

انسان‌گرایی از نگاه

ویور فاجعه‌ای

تمام‌عیار بود

بیمه قابل اعمال است. اما باید به هوش بود که اجرای چنین مداخلاتی همواره باید نخبهان و پاسدار رقابت، ابتکار و مالکیت خصوصی باشد و قواعد بازی در خصوص همه به یکسان اجرا شود. بسیاری از منتقدان کتاب، به بالا گرفتن جدال توأم با هیجان و گاهی نکته‌سنجی‌های شگرف یاری رساندند. در مقاله‌ای در صفحه اول نیویورک‌تایمز بوک ریویو، هنری هازلایت که یک کهنه‌سرباز بود، بیان داشت که راه بردگی یکی از مهم‌ترین کتاب‌های نسل ماست که از حیث قدرت و دقت استدلال قابل قیاس با کتاب درباره آزادی جان استوارت میل است. جان دانوپورت در نشریه فورچون، کتاب را یکی از بزرگ‌ترین «بیانیه‌های لیبرالی عصر ما» توصیف کرد؛ یک بازخوانی نافذ از ایمان به فردگرایی که بزرگ‌ترین ایمان در تمدن مسیحی غربی است. مارتیمر اسمیت پیش‌بینی کرد که کتاب هایک می‌تواند یک مرحله برجسته در یک عصر بحرانی، همچون کتاب حقوق بشر تامس پین بشود.

مواجهه لیبرال‌های آمریکایی (لیبرال در معنای چپ یعنی حامیان حزب دموکرات) ولی از نوع دیگری بود. آن‌ها از این کتاب نه‌فقط خشمگین بلکه وحشت‌زده شدند. یکی از منتقدان چپ میانه اظهار کرد که این کتاب او را تکان داده است و گفت که این یکی از نگران‌کننده‌ترین کتاب‌هایی است که در سال‌های اخیر منتشر شده است. دلیل نگرانی چپ آمریکایی تا حدی به‌وسیله خود هایک در مقاله‌ای در سال ۱۹۵۶ بیان شد. بر اساس این تحلیل، در حالی که در بریتانیا تعارض آزادی/برنامه‌ریزی در

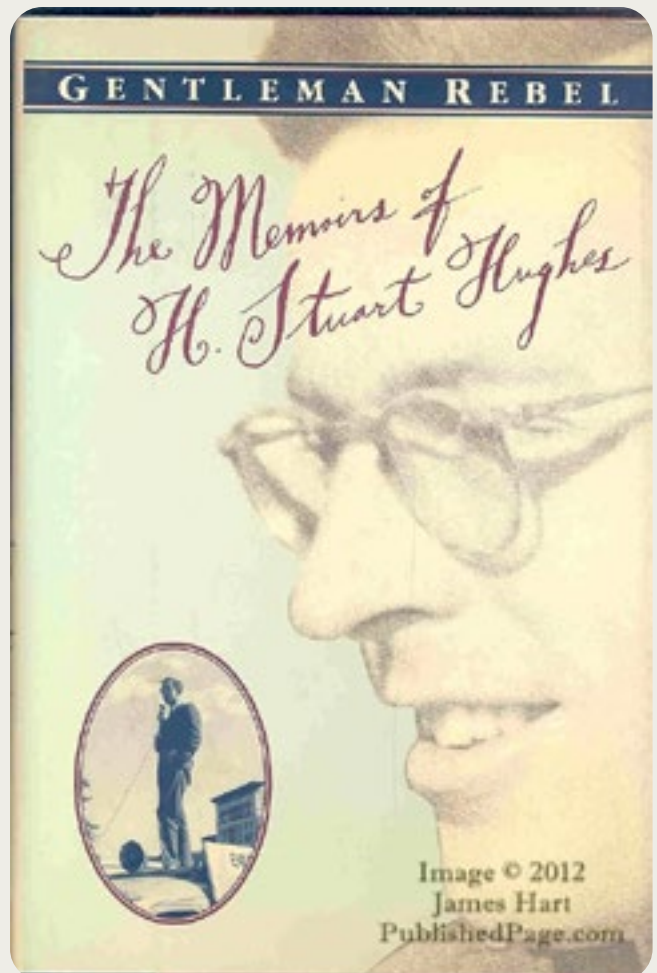


ناراضایتی باکلی پرداخت و گفت که ممکن است مشکلی نداشته باشد که دانشجویان با دیدگاه‌های اقتصادی چپ به‌عنوان بخشی از یک برنامه درسی متعادل آشنا شوند؛ «اما جای نگاه مخالف و نقل قول‌هایی از روپک، فون میزس، هایک، فرانک نایت، والتر لیپمن و سایر باورمندان به اقتصاد آزاد در کتاب‌ها و کلاس‌های ییل کجاست؟».

در سال ۱۹۵۵ یعنی همان سالی که نشریه محافظه‌کار نشنال ریویو تأسیس شد، حیات مجدد لیبرتاریانیسم در آمریکا وضعیت تازه‌ای را تجربه می‌کرد. اگر لیبرال‌های کلاسیک و فردگرایان از آنچه به زبان آنان محله‌های یهودی‌نشین روشنفکری بود، خلاصی پیدا نکرده بودند، لاقلاً از سرداب‌های آن سر بیرون آورده بودند. بسیاری از رهبران فکری آن‌ها شادمانه از وضع جدید خود مطلع شدند. در سال ۱۹۵۲ بزرگداشتی برای هایک با عنوان «تولد دوباره لیبرالیسم در معنای کلاسیک در دو سوی آتلانتیک» برگزار شد. یک سال بعد، یک نویسنده و دانشگاهی محافظه‌کار اتریشی به نام اریک کوهنت-لدیهن، «رستاخیز» لیبرالیسم را اعلام کرد. در سال ۱۹۵۴ هایک کتاب تحریک‌کننده‌ای به نام کاپیتالیزم و مورخان آن را ویراستاری کرد. این کتاب با تکیه بر تاریخ‌نگاری اقتصادی در بریتانیا، یک ضدحمله سنگین علیه «افسانه‌ای که می‌گوید وضع طبقه کارگر بر اثر ظهور سرمایه‌داری بدتر شده است» صورت داد. نویسندگان مقالات این مجموعه بر این تأکید داشتند که انقلاب صنعتی متقدم هرگز دوره استعمار و آزار ناشی از سرمایه‌داری نبوده است. فرانک چودورو گفت که نباید از این کتاب انتظار توفیق فراوان و فوری داشت اما همه چیز مایه امیدواری است: «ده سال پیش اصلاً ممکن نبود که سخن زیادی پیرامون کالای آزادی به زبان آورد. اصل چاپ کتابی با چنین موضوعی صرف‌نظر از کیفیت آنکه از برهوت ۱۹۴۴ بیرون آمده چیزی است که باید بابت آن شکرگزار بود زیرا چیزهای بیشتری در حال آمدن است. سوسیالیست‌ها در زمینه فکری در آینده با مخالفت‌های بیشتر و بیشتری روبرو خواهند شد».

اگر لیبرالیسم کلاسیک در سال ۱۹۵۵ خود را همچون یک نیروی فکری مهم و آینده‌دار تحکیم و تثبیت کرد اما به ریشه‌کن کردن مخالفان خود اقدام نکرد. همچنان اقلیتی در میان درس‌خوانده‌های آمریکایی است و نیز تا حدودی یک جنبش شاخه‌شاخه است. به‌رغم تعارض عامشان با سوسیالیسم، اقتصاد کینزی و دولت رفاه روشنفکران لیبرتاریان در این توافقی ندارند که فعالیت‌های دولت تا کجا مانع و معارض آزادی فردی و اقتصاد بازار نیست. واضح است که شکاف بارز و مشخصی میان ضد دولت‌گرایی شورمندان چودورو و فون میزس با نگرش معتدل‌تر هایک وجود دارد که خود را از لسه فر خالص جدا می‌کند و درباره نیازمندی به فعالیت نیرومند دولت در ایجاد حاکمیت قانون و ساماندهی

۱۹۴۵ موضوعی آشنا بود، آمریکا در وضعیت پرهیجانی باقی مانده بود. برای بسیاری از روشنفکران آمریکایی، آرمان «نوع جدیدی از جامعه که به‌شکلی عقلانی ساخته شده باشد» همچنان جدید، ضعیف و با محک تجربه عملی بسیار سست به نظر می‌آمد. این‌گونه بود که نقد چنین شیوه‌ای حمله به مقدسات محسوب می‌شد، حتی اگر این در نگاه هایک یک توهم بود. با وجود این، در آمریکا هم آکادمی از موافقان این ایده یکسره خالی نبود. در سال ۱۹۵۱ دانش‌آموخته جوانی از دانشگاه ییل ویلیام اف باکلی، کتابی منتشر کرد که از حیث برانگیختن احساسات از کتاب راه بردگی هم پیشی گرفت. کتاب خدا و انسان در ییل - که نقدهای گاه خشمگینانه‌ای را برانگیخت - احتمالاً مناقشه‌آمیزترین کتاب در تاریخ محافظه‌کاری از ۱۹۴۵ به بعد و اهمیتش برای این جنبش بسیار زیاد بوده است. نویسنده در این کتاب چنین نوشت که فردگرایی، فلسفه اقدام آزاد، مالکیت خصوصی و حکومت با اختیارات محدود، در دانشگاه ییل «در حال مرگ است و حتی نزاعی هم بر سر آن نیست». باکلی با تحلیل مفاد کلاس‌ها و کتاب‌های درسی کوشید نشان دهد که اثرگذاری خالص اقتصاددان‌های ییل تشویق اقتصاد اشتراکی است. جان چمبرلین در مقدمه‌ای که بر این کتاب نوشت، به تکرار



بازار آزاد استدلال می‌کند.

برای اینکه سرمایه‌داری موفق عمل کند تا چه اندازه به دولت نیازمندیم؟ آیا باید یک امر مطلوب طلایی تعریف کنیم یا در این مورد انعطاف‌پذیر باشیم و نرمش به خرج دهیم؟ لیبرترین‌ها به این پرسش‌ها پاسخ‌های متفاوتی می‌دهند.

با همه این‌ها و به‌رغم اشکال وارد کردن‌های چپ و انشقاق‌های درونی راست، جنبش لیبرالیسم کلاسیک، لیبرتاریانیسم و فردگرایی از میانه دهه ۱۹۵۰ تأثیراتی به‌جای گذاشته است. چرا چنین تأثیری گذاشته است؟ چه چیزی باعث شد که به‌رغم ابهام‌هایی که دارد در دهه‌های پس از جنگ ناپدید نگردید؟

در این زمینه دو عامل دخیل بودند. نخست اینکه حوادثی در آمریکا باعث شد که این اندیشه از میزانی از اعتبار و احترام برخوردار بماند. سیاست‌های سوسیالیستی «برنامه جدید» روزولت چیزی متعلق به دیروز بود و بسیاری از آمریکایی‌ها در انتخابات بعدی نشان دادند که با تبدیل آن به سیاستی دائمی موافق نیستند. مشکل کسری بودجه‌ای که سیاست‌های کینزی به بار می‌آورد، موجب شد که نزاع اقتصادی چپ و راست همچنان زنده بماند. اگر کتاب‌هایی مثل راه بردگی و خدا و انسان در بیل با استقبال گسترده‌ای مواجه شدند تا اندازه‌ای به این دلیل بود که جمعیت کثیری به درستی و صدق راه و روش جریان رقیب به‌ویژه از نظر کارآمدی اقتصادی شک داشتند.

عامل دوم مربوط به خارج از آمریکا بود.

در اوایل دهه ۱۹۵۰ دیگر بر بسیاری آشکار می‌نمود که شوروی «خدایی است که شکست خورده است». تعجبی نداشت اگر در طول جنگ سرد با این دولت توتالیتار، بسیاری از آمریکایی‌ها دریافتند که باید دوباره بر آرمان‌های ملی خود تأکید بورزند. چنین بود که سنت قدیمی فردگرایی آمریکایی از زیر گرد و خاک بیرون آمد. در انگلستان هم حزب کارگر که پس از جنگ در مصدر امور قرار گرفت، در ۱۹۵۱ شکست خورد و کار را به چرچیل

سپرد. آیا معنای این وقایع این نبود که دست نامرئی تواناتر از این همه دست مرئی نظام اداری و پلیس مخفی است؟ در قیاس با اتوپیا‌های بی‌اعتبارشده در خارج به نظر نمی‌رسید آمریکای «کاپیتالیست» چیز چندان بدی باشد.

پروفیسور اچ. استوارت هاگز استاد هاروارد این بدیل را چنین توصیف کرد: «کتاب راه بردگی که ده سال پیش منتشر شد واقعه بزرگی در تاریخ فکری ایالات متحده بود. هم حلقه دانشگاهیان و هم در میان عموم مردم آغاز یک تغییر جهت آرام احساسات

به‌سمت برآورد مثبت‌تری از نظام کاپیتالیستی را باعث شد». سالیان بعد میلتون فریدمن صحت وقوع چنین تغییر برآوردی در میان آمریکایی‌هایی که از کتاب هیک تأثیر پذیرفته بودند، تأیید و بر آن تأکید کرد. او گفت که کتاب راه بردگی بر خیل بسیاری از مردم اثر گذاشت. مهم‌ترین اثر آن این بود که باعث انهدام و نابودی این کلیشه شد که مدافعان بازار آزاد، لاجرم محصور و آلت دست منافع خود هستند و اینکه هر انسان نجیب و نیکونهادی باید سوسیالیست باشد. حال دوباره لیبرتاریانیسم و کاپیتالیسم قابل دفاع شده بودند.

طغیان علیه توده‌ها

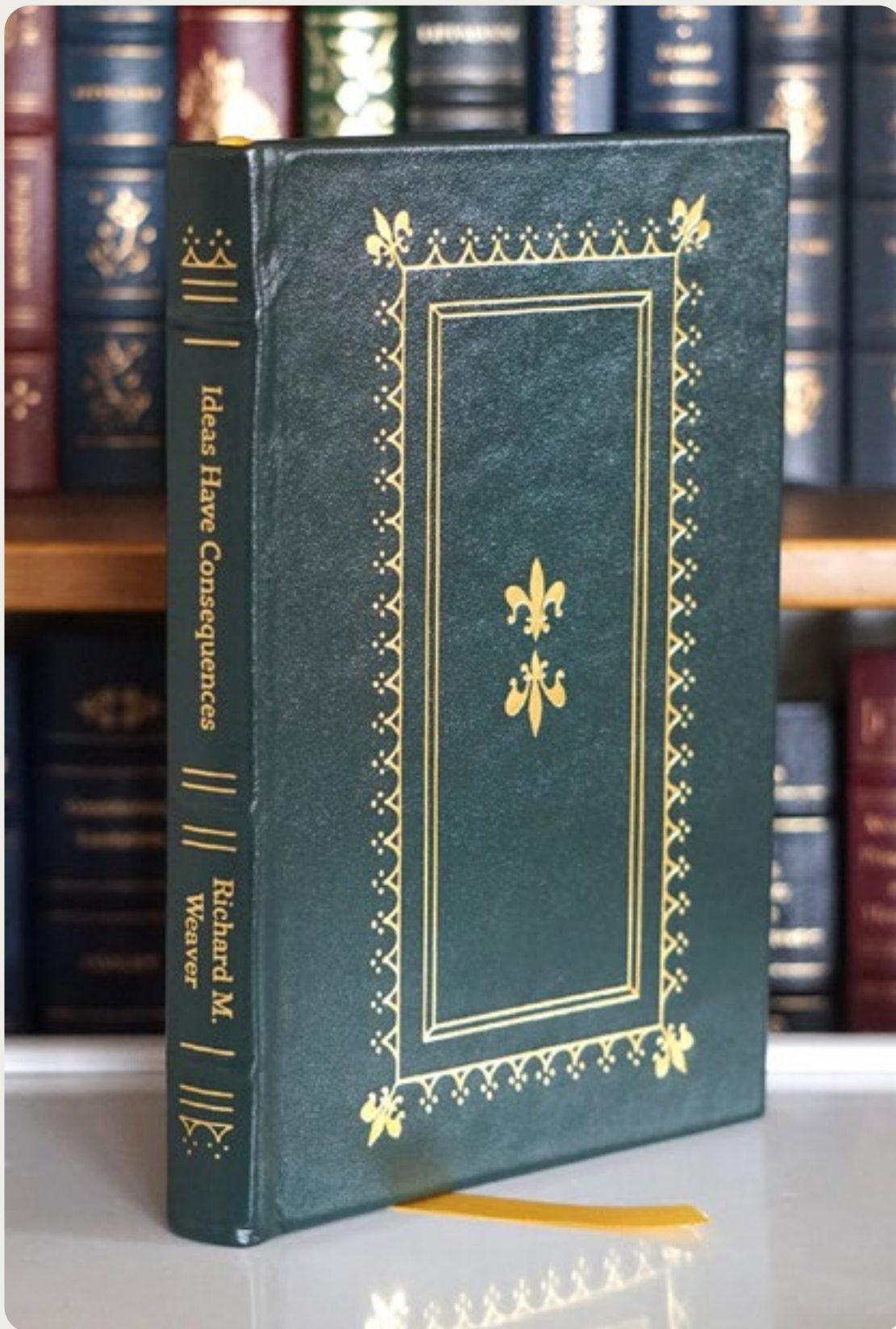
در پایان جنگ جهانی دوم، لیبرال‌های کلاسیک یا لیبرترین‌ها مسیر کشور را مسیری نادرست می‌دیدند. اما آن‌ها در این نکته تنها نبودند و کسانی دیگر نیز به تحلیل بحران‌هایی پرداختند که جنگ صرفاً به بروز سریع‌تر آن‌ها کمک کرده بود، و به بازسازی تمدنی می‌اندیشیدند که مورد تهدید واقع شده بود. از میان این افراد بود که «نومحافظه کاران» یا سنت‌گرایان پدیدار گردید که جناح دیگری از جنبش محافظه‌کاری در آمریکا بود.

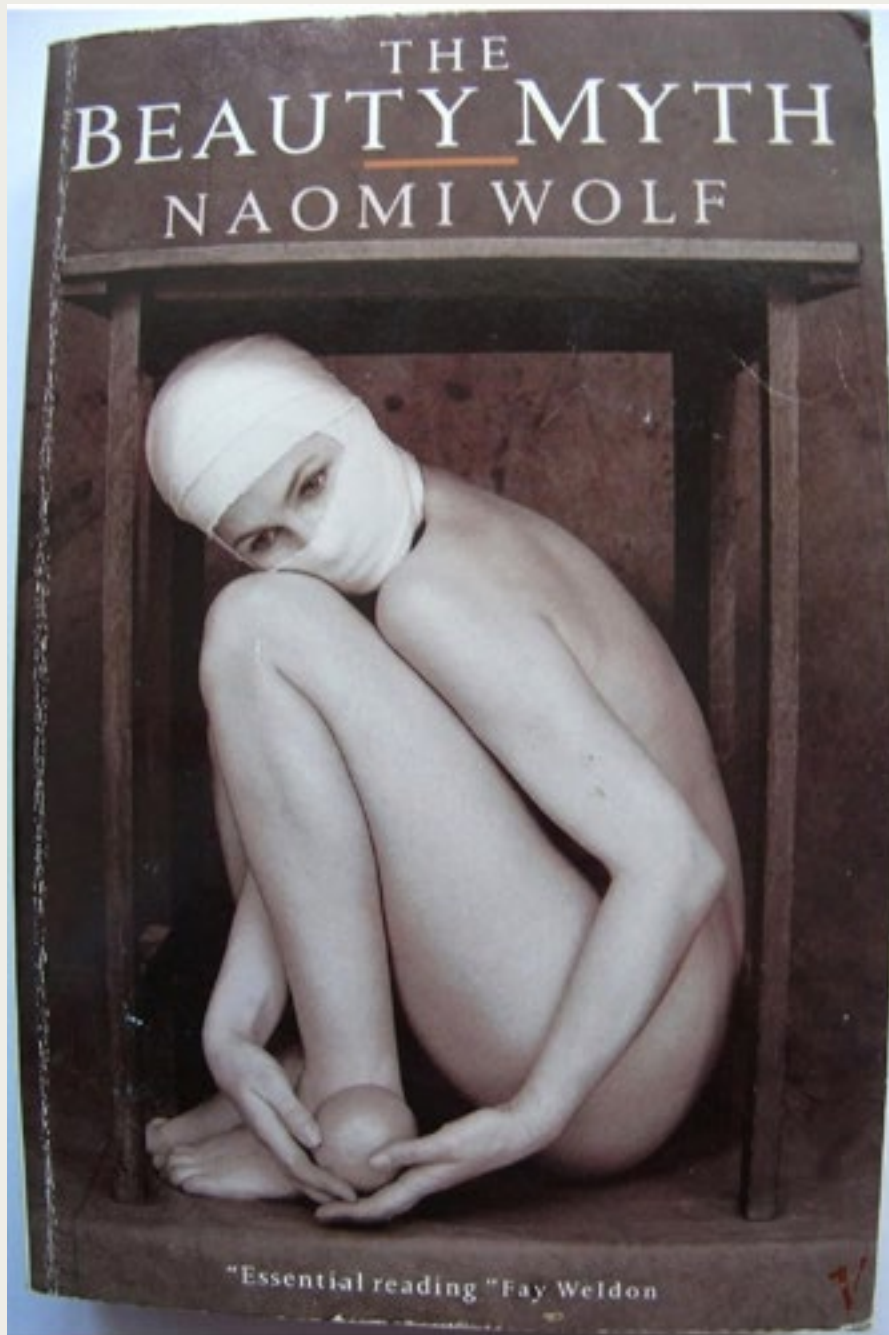
در سال ۱۹۴۵ استاد ناشناخته زبان انگلیسی در دانشگاه شیکاگو از ویرانی گسترده پس از جنگ شکوه می‌کرد. از منظر ریچارد ام ویور، تجربه این چند سال او را از توهم بیرون آورده بود. باور او اینک بیش از هر زمان این بود که روش‌های مرسوم در بازداشتن انسان از ارتکاب شر ناتوان بوده است. او که خود اهل جنوب بود در پایان نامه دکترایش به موضوع جنگ داخلی آمریکا و فرهنگ جنوبی پرداخته و گفته بود جنوب تنها جایی بوده که در برابر ایمان به علوم همچون مسیحی جدید مقاومت کرده است. او باور داشت که نظام فئودالی قدیم، واجد شرایط مناسب برای ارزش‌های مثبت بوده است. به سخن وی، جنوب قدیم «آخرین تمدن غیرماتریالیستی دنیای غرب بوده است. اینک پس از تجربه جنگ در مقام استادی به این می‌اندیشید که این وضعیت دنیای مدرن حاصل چیست. برای پاسخ به این پرسش در سال ۱۹۴۷ کتابی نگاشت، کتابی که قرار بود عنوانش سرانجام دهشتناک باشد اما ناشر عنوان دیگری را انتخاب کرد و تبدیل شد به اعتقادات عواقب دارند. در نظر بسیاری این کتاب منبع و منشأ جنبش محافظه‌کاری آمریکای معاصر بوده است. از نگاه او از همان انتهای عصر میانه که ارزش‌های استعلایی و جهانگیر مورد تردید قرار گرفت فرایند فروپاشی تمدن غرب آغازیدن گرفت. عواقب و تالی‌های اعتقاداتی که در آن دوره باب شد از قبیل نشانیدن ایده پاک‌ی انسان به‌جای گناه نخستین، اعتبار قطعی دادن به طبیعت، حجیت بخشیدن به عقل و به علوم ماتریالیستی، و دادن اصالت به انسان‌گرایی از نگاه ویور فاجعه‌ای تمام‌عیار بود. او در کتاب

اگر کتاب‌هایی مثل راه بردگی و خدا و انسان در بیل با استقبال گسترده‌ای مواجه شدند تا اندازه‌ای به این دلیل بود که جمعیت کثیری به درستی و صدق راه و روش جریان رقیب به‌ویژه از نظر کارآمدی اقتصادی شک داشتند



فوق بارها و بارها بر این نکته تأکید می‌کرد که تمدن باید بر پایه جهان‌بینی، اصول، سلسله‌مراتب، ساختار، تمایز فاصله و محدودیت بنا شود. و دنیای مدرن بالکل از چنین ایدئال‌هایی دور گم شد. و جدا افتاده است. مطابق اندیشه وی، انسان با علمی که تنها به تجارب حسی محدود و منحصر است، در یک استقرای بی‌پایان





دادخواهی نادرست و دعاوی اغراق آلود فمینیسم رادیکال

کریستینا هاف سامرز
مترجم: فرانک مشیری

سال برای خود محفوظ داشتند، برای زنان هم اختصاص دهند. برخلاف تصوّر برخی، افشاگری و برملاسازی دروغ و قلاشی جندرفمینیست‌ها باعث تخریب دستاوردهای جریان اصلی فمینیسم لیبرال نخواهد شد و به زیان جنبش زنان نیست. زنانی که در خانه مورد ضرب و شتم واقع می‌شوند یا در خیابان و جاهای فرعی مورد تجاوز قرار می‌گیرند، هیچ احتیاجی به جعل و تحریف اخبار و حوادث ندارند تا مظلومیت خود را در پیشگاه یک هیئت‌منصفه به اثبات برسانند. با حفظ این نکته در ذهن، سعی دارم تا با عطف نظر به کارهای فمینیست‌هایی مثل گلوریا استینم، پاتریشیا ایرلند، سوزان فالودی، مریلین فرنچ، نائومی وولف و کاترین مک کینون و سازمان‌های فمینیستی که به‌طور وسیع، کنترل خبرپرانی درباره‌ی امور زنان را در اختیار دارند و رفتار روزنامه‌نگاران و سیاست‌مدارانی که مشتاق نشان دادن این هستند که ریشه‌های مشکلات زنان را دریافته‌اند، موضوعم را مطرح کنم.



اغراق، جعل و دروغ

از جمله اعمالی که جندرفمینیست‌ها برای مقصود خویش به کار می‌گیرند، بی‌باکی در جعل و نقل آمار و ارقامی است که با اینکه

هم‌اکنون جریان فمینیسم در آمریکایی به‌دست گروهی از زنان درآمده است که می‌خواهند مردم را به پذیرش این ادعا وادارند که زنان آمریکایی آن موجودات آزادی که در تصوّر داریم نیستند. پیشگامان و نظریه‌پردازان جنبش زنان بر این باورند که بهترین توصیف برای جامعه ما، مردسالاری است؛ نظام مبتنی بر جنس/جنسیت که در آن جنس فرادست همواره سعی کرده تا زن‌ها را ترسو و مطیع تربیت نماید. فمینیست‌هایی که نگاهی این‌چنین پریشان‌حال به شرایط سیاسی و اجتماعی ما دارند، اعتقادی دایر بر این امر دارند که ما در یک جنگ جنسیتی قرار داریم و عطش سیری‌ناپذیری دارند تا به انتشار روایت‌هایی از بی‌رحمی و قساوت‌های جامعه مردسالار پردازند تا بدین ترتیب، زنان را از گرفتاری بزرگی که بدان دچارند مطلع کنند. قائلین به این فکر یعنی فمینیست‌های جنسیت‌زده یا آنچه من جندرفمینیست خطابشان می‌کنم، بر این باورند که تمامی نهادهای ما، از دولت گرفته تا خانواده و از مدرسه تا اداره و کارخانه، کارکردشان پابرجا نگه داشتن و تداوم وضعیت محاصره زنان است. جندرفمینیست‌ها با عقیده سخت نسبت به اینکه زنان تقریباً تحت انقیادند و به‌طور طبیعی در پی این هستند که برای جبهه خویش در این جنگ سربازگیری کنند؛ در واقع، آن‌ها همواره خواهان جلب حمایت می‌باشند، به‌دنبال احقاق حق خود بوده و در پی اسلحه و مهمات هستند. همه و از جمله بسیاری از زنانی که خود را فمینیست می‌دانند، چنین باوری ندارند که زنان آمریکایی هم‌اکنون در یک جامعه مردسالار ستم‌پیشه زندگی می‌کنند. جندرفمینیست‌ها برای تسلیم کردن کسانی که هنوز شک و شبیه دارند و متقاعد کردن بی‌طرف‌ها و مرده‌ها، مدام در حال جست‌وجوی مدرک‌اند؛ در پی مدارکی که از نظر شدت اثرگذاری کارکرد سلاحی آتشین را داشته باشند. با نقل برخی وقایع و به میان آوردن مسائل خصوصی به عرصه عمومی در پی اثبات و القای چنین چیزی هستند که زنان تا چه اندازه تحت فشار و آزار بوده و تا چه حد این نظام به‌شکلی سرسختانه ضد زنان است. برای اینکه زنان تجمع کنند، تنها کافی نیست که یادآور شوند که مردان خشن و خودخواه زن‌ها را اذیت می‌کنند؛ آن‌ها باید ما را متقاعد سازند که خود نظام سیاسی و اجتماعی این کشور خشونت مرد را تأیید و تصویب می‌کند. باید به ما بقبولانند که ظلم به زنان از نسلی به نسل دیگر، تداوم داشته و یک خصلت «ساختاری» جامعه ماست.

فمینیست‌های لیبرال متقدّم، حق بزرگی بر گردن زنان آمریکایی دارند؛ فمینیست‌هایی که پیش از ما جهد فراوان کردند و بسیار سخت و درازمدت جنگیدند و در فرجام با کسب کامیابی‌های بزرگ توانستند آن دسته حقوقی که مردان آمریکایی طی مدّتی بیش از ۲۰۰



کشور است. استینم خوانندگان کتاب را به یک اثر فمینیستی پرفروش دیگر با عنوان افسانه زبایی به قلم ناومی وولف، ارجاع می‌دهد. این آمار در کتاب خانم وولف نیز قابل مشاهده است که با قلمی خشم‌آلود نویسنده ارائه شده است. او به طرح این پرسش می‌پردازد: «اگر این بلا بر سر پسرهای نورچشمی و عزیزکرده می‌آمد، آمریکا چگونه واکنش نشان می‌داد؟».

او به تأکید بیان می‌دارد که گرچه در این ماجرا چیزی قابل مقایسه‌ای با «هولوکاست» وجود ندارد، ولیکن او نمی‌تواند از تشبیه این قضیه به هولوکاست خودداری کند و می‌نویسد: «از این نظر که با تعداد زیادی از جسد‌های لاغر که از گرسنگی طبیعی نمرده‌اند بلکه توسط خود (انسان) تلف شده‌اند شباهت‌هایی قابل پیگیری است.»

اما به راستی خانم وولف چنین آمار و ارقامی را از کجا آورده است؟ منبع او کتاب دختران روزه‌دار: ظهور آنورکسیا نروزا به عنوان یک بیماری مدرن نوشته جوان برومبرگ، مؤرخ و مدیر سابق مطالعات زنان در دانشگاه کرنل و استاد ممتاز این دانشگاه است. برومبرگ نسبت به اهمیت سیاسی این ارقام تکان دهنده کاملاً آگاه است. او اشاره می‌کند آن دسته زنانی که به واکاوی مشکل تغذیه زنان روی می‌آورند، قصد دارند نشان دهند که این اختلال نتیجه ناگزیر یک جامعه ضد زن است که با ابزارانگاری بدن‌های زنان، ایشان را تصغیر و تحقیر می‌کند. پروفیسور برومبرگ نیز ادعاهای مطروحه خود را به منبع «انجمن آنورکسیا و بولیمیا» ارجاع می‌دهد؛ گفتنی است که بولیمیا به اختلالی گفته می‌شود که در آن فرد از طریق مصرف دارو و برگرداندن عمدی غذا از چاق شدن جلوگیری کند.

من با این انجمن تماس گرفته و با رئیس آن دکتر دایان میکلی، گفت‌وگو کردم. او به صراحت در پاسخ به پرسش‌م گفت: «سخن ما را به غلط نقل کرده‌اند.» در خبرنامه ۱۹۸۵ انجمن به ۱۵۰ هزار نفر «بیمار» و مبتلای به این مشکل اشاره شده است و نه تعداد «تلفات» این بیماری. این بیماری مرگ‌ومیر ناشی از این اختلال چه اندازه است؟ عموم متخصصان رغبتی ندارند تا آمار دقیق را اعلام کنند اما یک عضو کلینیک به من ابراز داشت که از ۱۴۰۰ نفری که در طول ده سال گذشته به واسطه این بیماری در آن کلینیک بستری بوده‌اند، تنها تعداد ۴ نفر فوت کردند، آن هم به واسطه خودکشی. مرکز ملی آمار سلامتی گزارش داده است که ۱۰۱ نفر در این بیماری در سال ۱۹۸۳ و تعداد ۶۷ نفر در ۱۹۸۸ از دنیا رفته‌اند. تامس دان از بخش آمار حیاتی در مرکز ملی آمار سلامتی گزارش می‌کند که در سال ۱۹۹۱، ۵۴ نفر از بیماری آنورکسیا

حیرت‌آور هستند اما بسیار شیوع پیدا کرده و پذیرفته می‌شود. آمار و ارقامی در خصوص موضوعات پرسروصدایی نظیر سوءتغذیه، تبعیض در استخدام و دستمزد، ضرب و شتم و مورد تجاوز واقع



شدن، به کرات، به منظور تأکید و پافشاری بر وضعیت تأسف بار زنان مورد استفاده واقع می‌شوند تا عده بیشتری را به حامیان و پیروان آرمان جندر فمینیسم بیفزایند.

در این گزارش‌ها ما با پدیده‌ای به نام «دروغ برخاسته از نیت خیر» مواجهیم که کمکی به کاهش مشکلات قربانیان نمی‌کند. دروغ و اغراق هر چقدر هم از روی انگیزه خوب و نیت خیر باشند، باز هم باعث می‌شوند که بهترین و پاک‌ترین انگیزه‌ها بی اعتبار شوند.

جندر فمینیست‌ها بر این باورند که تهدید فیزیکی علیه زنان وضعیت معمول جامعه امروز است و برای تقویت این باور به گزارش‌ها و ارائه ارقامی می‌پردازند که گاهی باور نکردنی به نظر می‌آید. من به جهت راستی‌آزمایی به پیگیری تعدادی از این موارد پرداختم.

گلوریا استینم در کتاب انقلاب از درون به خوانندگان این گونه می‌گوید که «در این کشور هر ساله ۱۵۰,۰۰۰ زن تنها بابت آنورکسیا از بین می‌روند». بر اساس گفته خانم استینم، تلفات ناشی از آنورکسیا (اختلالی شامل عادت‌های نامناسب خوردن و وسواس داشتن اندامی لاغر و ترس غیر منطقی از اضافه وزن پیدا کردن) در میان زنان آمریکایی سه برابر رقم سالانه مرگ‌ومیر توسط تصادفات اتومبیل در کل جمعیت

**فمینیست‌های لیبرال
متقدم، حق بزرگی بر
گردن زنان آمریکایی
دارند: فمینیست‌هایی
که پیش از ما جهد
فراوان کردند و بسیار
سخت و درازمدت
جنگیدند و در فرجام
با کسب کامیابی‌های
بزرگ توانستند آن
دسته حقوقی که
مردان آمریکایی طی
مدتی بیش از ۲۰ سال
برای خود محفوظ
داشتند، برای زنان هم
اختصاص دهند**



باردار هم‌اکنون بیشترین نقش را در زایمان ناقص در قیاس با مجموعه عوامل دیگر با هم دارد. برای من مشخصه این مورد زنده‌ترین داده‌ای است که در سال‌های اخیر به آن برخورد هام.»

اگرچه که این خبر نگران‌کننده‌ای بود ولی نامحتمل به نظر می‌رسید. از همین رو، از آشنایی که متخصص مغز و اعصاب کودک در بیمارستان کودکان بوستون است درباره این گزارش پرس‌وجو کردم. او گفت که البته کتک خوردن شدید می‌تواند گاهی باعث سقط‌جنین شود، اما هیچ‌گاه نشنیده است که در آمریکا کتک خوردن علت مهم و قابل توجهی برای وقوع زایمان معیوب بوده باشد. هم‌زمان در ۲۳ فوریه ۱۹۹۳ خانم پاتریشیا ایرلند رئیس انجمن ملّی زنان، در مصاحبه با کانال تلویزیونی پی‌بی‌سی با سه طرح ادعایی مشابه پرداخت و گفت: «کتک خوردن زنان باردار علت اصلی زایمان ناقص در این کشور است.»

با مارچ او دایم‌ز تماس گرفتم تا یک کپی از گزارش را بگیرم. ماری کوری مدیر آموزش و بهبود سلامت مرکز مارچ منکر هرگونه اطلاعاتی از این موضوع شد و گفت: «ما تا به حال هرگز چنین گزارشی را

نروزا فوت شدند و هیچ تلفاتی بر اثر بیماری بولیمیا اتفاق نیفتاده است. این تعداد تلفات از میان زنان جوان قطعاً یک تراژدی است ولی در کشوری با جمعیت ۱۰۰ میلیون زن بالغ، این رقم به‌سختی می‌تواند چیزی شبیه به هولوکاست باشد.

اما در کمال شگفتی، این آمار دروغین صرفاً بدین خاطر که از ادعای «جامعه جنسیت‌گرا در پی تحقیر زنان از طریق ابزاری کردن بدن آنان است» پشتیبانی می‌کند، به‌عنوان آمار صحیح و درست مورد استناد قرار می‌گیرد. آن لندرز در سال ۱۹۹۲ در یادداشتی که در چند نشریه منتشر می‌شد، به تکرار این ادعای نادرست پرداخت که همه‌ساله ۱۵۰ هزار زن از عوارض ناشی از بیماری‌های آنورکسیا و بولیمیا جان خود را از دست می‌دهند.

من به همین منظور برای ناومی وولف نامه‌ای ارسال کردم و در آن به این نکته اشاره نمودم که دکتر میکلی بیان کرده است خانم وولف در نقل آمار اشتباه کرده است. خانم وولف نیز در تاریخ ۳ فوریه سال ۱۹۹۳ در پاسخ به من نوشت که در چاپ جدید کتاب خود، افسانه زیبایی، این ارقام را اصلاح خواهد کرد. آیا بر این تأکید خواهد کرد که آمار واقعی کمتر از ۱۰۰ نفر در سال است؟ آیا او پیامدهای ناشی از اشاعه آن آمار غلط را جبران خواهد کرد؟ آیا او در این نظریه خود تجدیدنظر خواهد کرد که «جمع کثیری از زنان جوان نه به‌واسطه طبیعت بلکه به‌حکم مردان از گرسنگی می‌میرند؟» و آیا به بازپس‌گیری اظهاراتش در خصوص اینکه زنان باید بیماری آنورکسیا را خسارت سیاسی ناشی از یک نظم اجتماعی بدانند که نابودی زنان را بی‌اهمیت می‌انگارد و همان‌طور که یهودیان هم‌چنین نظری راجع به اردوگاه‌های مرگ داشتند، اقدام خواهد کرد؟ آیا خانم استینم خوانندگان کتاب خود را به اشتباه فاحشی که در نقل آمار مرتکب شده است متوجه خواهد نمود؟ خانم لندرز چگونه؟ آیا اصلاً برایشان اهمیتی خواهد داشت؟

تا این زمان آمار غلط ۱۵۰ هزار مرگ‌ومیر به محتوای کتب درسی دانشگاهی هم وارد شده است. یک متن درسی اخیر مطالعات زنان که به‌درستی نام آن را «انفجار دانش» نهاده‌اند، این ارقام غلط را در مقدمه خود مورد استفاده قرار داده است. این به‌اصطلاح «بحران» آنورکسیا فقط یک نمونه از جنجال‌های تحریک‌آمیزی است که این روزها از سوی زنان به مباحث مطالعات زنان راه یافته است. در ۴ نوامبر ۱۹۹۲، خانم دورا لوپس، رئیس انجمن ملّی مطالعات زنان، پیامی به شورای سردبیری مجله الکترونیک مطالعات زنان فرستاد: «بنا بر آخرین گزارش مارچ او دایم‌ز (مرکز بهبود سلامت مادران و نوزادان)، خشونت خانگی علیه زنان

جندرفمینیست‌ها با عقیده سخت نسبت به اینکه زنان تقریباً تحت انقیادند و به‌طور طبیعی در پی این هستند که برای جبهه خویش در این جنگ سربازگیری کنند؛ در واقع، آن‌ها همواره خواهان جلب حمایت می‌باشند، به‌دنبال احقاق حق خود بوده و در پی اسلحه و مهمات هستند

A Day Without Feminism

What does feminism mean to generation X?

BY JENNIFER BAINBRIDGE AND ANI RICHTER

ANITA RICHTER published her opinion on the role of feminism in a generation that grew with such. Clinton, Reagan and Bush the Younger. She is the author of the book "The Feminist Revolution: How the Women's Movement Changed America" and the author of the book "The Feminist Revolution: How the Women's Movement Changed America".

What does feminism mean to generation X? It's a question that's been asked many times over the years. For some, it's a question about the role of women in society. For others, it's a question about the role of men in society. For still others, it's a question about the role of both men and women in society.

For me, feminism is about the right of women to be treated as equals to men. It's about the right of women to have the same opportunities as men. It's about the right of women to be respected as individuals, not just as women.



Anita Richter and Jennifer Bainbridge were both born in 1958 and are both authors of books on feminism. They are sitting on a bench in a park in New York City.

ندیده‌ایم». پس از جست‌وجو دریافتیم که مهم نیست در این زمینه اصلاً تحقیقی صورت گرفته باشد یا نه؛ در حال روزنامه‌نگاران در همه‌جای کشور به آن استناد کنند. در زیر به چند نمونه از این مورد

اشاره می‌کنم.

به تاریخ نهم سپتامبر ۱۹۹۱ گزارشی در بوستون گلوب منتشر شده است که در آن آمده: «بر اساس تحقیق مارچ آو دایمز خشونت خانگی به‌تنهایی بیشتر از مجموع تمامی علل پزشکی دیگر، علت زایمان‌های معیوب است.»

مقاله دیگری در مجله تایم به تاریخ هجدهم ژانویه ۱۹۹۳ چاپ گردید که در آن این مدعا مطرح شده است: «چیزی که به‌صورت

ویژه‌ای باورنکردنی می‌نماید، خشونتی است که زنان باردار را تهدید می‌کند. مارچ آو دایمز نتیجه گرفته است که کتک خوردن زنان باردار بیش از مجموعه تمامی بیماری‌هایی که کودکان در مقابل آن واکنش می‌شوند، علت زایمان‌های معیوب است.»

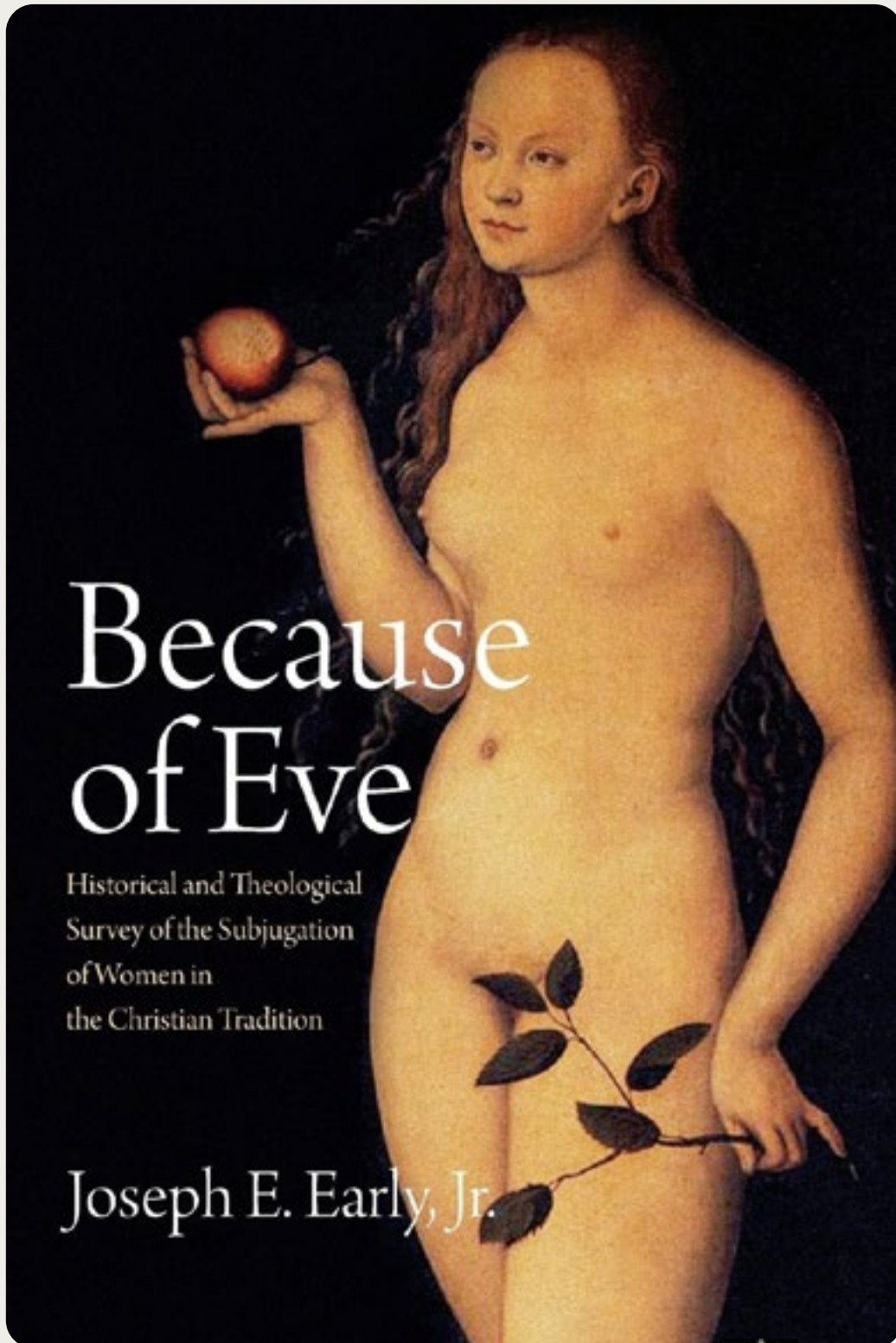
دالاس مورنینگ نیوز مورخه هفتم فوریه ۱۹۹۳ نوشته: «مارچ آو دایمز می‌گوید که کتک خوردن زنان در دوره بارداری بیش از مجموعه تمامی بیماری‌هایی که کودکان معمولاً در مقابل آن واکنش می‌شوند علت زایمان‌های معیوب است.»

آریزونا ریپابلیک در ۲۱ مارچ ۱۹۹۳: «مارچ آو دایمز می‌گوید که کتک خوردن زنان باردار بیش از تمامی بیماری‌هایی که کودکان در مقابل آن واکنش می‌شوند علت زایمان‌های معیوب است.»

شیکاگو تریبون، در ۱۸ آوریل ۱۹۹۳: «مارچ آو دایمز تخمین می‌زند که خشونت خانگی بزرگ‌ترین علت زایمان‌های معیوب است.»

با توجه به این مطالب، مجدداً با مارچ آو دایمز تماس گرفتم. آندره آزیلتز از بخش روابط عمومی گفت که انتشار این شایعه از کنترل خارج شده است. دفاتر فرمانداران، ادارات بهداشت استان و سیاستمداران واشنگتن دفتر مارچ آو دایمز را غرق تماس کرده بودند. حتی سناتور ادوارد کندی هم یک کپی از گزارش را درخواست کرده بود. مارچ آو دایمز از مجله تایم خواست که تکذیبیه آن گزارش را منتشر کند ولی تایم بنا به دلایلی این کار را به تعویق انداخت.

وقتی بالاخره موفق شدم که با جین مک داوول یعنی همان کسی که مقاله تایم به قلم او بود، صحبت کنم، اولین چیزی که به من گفت این بود: «این یک اشتباه بود.» او به‌نحو عمیقی شرم‌منده و متأسف از این اشتباه آماری به نظر می‌آمد. توضیح داد که همیشه در چک کردن منبع مراقب است اما این‌بار، بنا بر دلایلی، این کار را انجام نداده است. انتظار می‌رفت که تایم، تکذیبیه‌ای در این مورد در همان ستون چاپ کند ولی



Because of Eve

Historical and Theological
Survey of the Subjugation
of Women in
the Christian Tradition

Joseph E. Early, Jr.



می‌شد افرادی که به بررسی منابع می‌پردازند یعنی ویراستاران و روزنامه‌نگاران دیرباور کجا بودند؟ متأسفانه آمار بسیار غلط مربوط به مرگ‌ومیر زنان بر اثر سوء‌تغذیه (منسوب به خبرنگار انجمن آنورکسیا که هرگز اشاره‌ای به میزان مرگ‌ومیر بر اثر این بیماری نکرده بود) و آمار بسیار غلط مربوط به زایمان‌های معیوب و سقط‌جنین بر اثر ضرب و شتم شوهر (که به تحقیق هرگز وجود نداشته مارچ‌آو دایمز مستند شده بود) روش پارادایمی از کیفیت اطلاعاتی است که در مورد بسیاری از مسائل زنان از محققان فمینیست حامیان زنان و روزنامه‌نگاران می‌شنویم. نگاهی نزدیک‌تر به شواهد مؤید - بررسی‌ها و آمار منتشرشده در مورد اختلال غذا خوردن، ضرب‌وجرح خانگی، تجاوز جنسی، آزار جنسی، برخورد از سر تعصب با دختران دبیرستانی، تفاوت دستمزد زن و مرد، انحطاط و نابودی هسته خانوادگی - در بیشتر موارد پرسش‌های بزرگی حتی در خصوص اعتبار منابع داده‌ها به وجود می‌آورد، چه رسد به عینیت آن‌ها.

وقتی پژوهشگران فمینیست کار خود را به‌شکلی بزرگ‌نمایانه و اغراق‌شده و توأم با ساده‌سازی افراطی و ابهام‌آمیزی فراوانی پیش می‌برند، عملاً تفاوت‌چندانی با دیگر گروه‌های حمایتگر نظیر انجمن ملی حمایت از حق حمل اسلحه (رایفل)، یا صنعت دخانیات ندارند. وقتی انجمن ملی حمایت از حق حمل اسلحه بیان می‌کند که «مطالعه و پژوهشی حکایت از این دارد که...»، یا صنعت دخانیات می‌گوید «داده‌ها حاکی از این هستند که...»، روزنامه‌نگاران سریعاً در مقابل آن‌ها حالت تدافعی گرفته و شروع به بررسی و کنترل منابع و مآخذ آن‌ها می‌کنند و به‌دنبال نظرهای مخالف می‌گردند؛ ولی در مورد ادعاهای فمینیست‌ها این سختگیری و دقت نظر انجام نمی‌شود. در ژانویه ۱۹۹۳ روزنامه‌ها و شبکه‌های تلویزیونی کشفی هشداردهنده را گزارش کردند: ضرب‌وجرح خانگی هم‌زمان با مسابقه سوپر بال (فینال مسابقات فوتبال آمریکایی در آخرین یکشنبه ژانویه) تا ۴۰ درصد افزایش می‌یابد. شبکه تلویزیونی ان‌بی‌سی که پخش این برنامه را در این سال بر عهده داشت به‌صورت ویژه از آقایان درخواست کنترل کردن خود را داشت. در ۳۱ ژانویه، فمینیست‌ها خواستار آمادگی اورژانسی برای مواجهه با این افزایش خشونت مورد پیش‌بینی شدند. ضمن اینکه آن‌ها از این فرصت استفاده کرده و به القای این نکته پرداختند که نرینگی و خشونت علیه زنان مترادف یکدیگرند. نانسی آیزاک، همکار پژوهشی مدرسه بهداشت عمومی هاروارد و متخصص در خشونت خانگی به روزنامه بوستون گلوب

بر اثر به‌هم‌ریختگی موقف به انجام این کار نشده بود. در نهایت در ۶ دسامبر ۱۹۹۳ یک تک‌ذیبیه رسمی تحت‌عنوان «اطلاعات نادرست» در مجله تایم منتشر شد. از خانم مک داول درباره منبع او پرسیدم و متوجه شدم که او به اطلاعات گرفته‌شده از «بنیاد جلوگیری از خشونت خانوادگی سن‌فرانسیسکو» اعتماد کرده بود که خود این بنیاد اطلاعاتش را از سارا بوئل کسب کرده که پیش‌تر از پایه‌گذاران پروژه‌ای درباره حمایت از خشونت‌دیدگان خانگی در دانشکده حقوق هاروارد بوده و اینک مدیریت یک پروژه در خصوص سوءرفتار خانگی در ماساچوست را بر عهده دارد. جالب اینجاست که خانم بوئل این اطلاعات را از کارولین وایت هد، یک پرستار ماما و متخصص مراقبت از کودک در شمال کالیفرنیا گرفته بوده است. من با خانم وایت هد تماس گرفتم. او گفت: «متحیرم این حقیقت ندارد.» او توضیح داد که تمام این گیج‌کاری از زمانی شروع شد که در سال ۱۹۸۹ سارا بوئل را پیش از سخنرانی او در کنفرانسی برای پرستاران و مددکاران اجتماعی به حاضرن معرفی کردم.

حین معرفی خانم بوئل، خانم وایت هد گفته بود: «مطابق با بعضی از تحقیقات مارچ‌آو دایمز که او دیده است، زنان با زایمان‌های معیوب بسی بیش از زنانی که مورد ضرب‌وجرح خانگی قرار می‌گیرند، تحت پوشش خبری واقع می‌شوند. به‌عبارت دیگر، آنچه گفتم این بود که ما کتک خوردن را خیلی کمتر از نقایص زایمان به اطلاع دیگران می‌رسانیم.» در واقع خانم وایت هد اصلاً به کتک خوردنی که مسبب زایمان‌های معیوب می‌شود اشاره‌ای نکرده بود. او گفت: «برای سارا بوئل سوءتفاهم پیش آمده و وی متوجه منظور من نشده است.» بوئل این اطلاعات اشتباه را در یک نسخه دست‌نوشته منتشرنشده ثبت کرد که بعدها به دست متخصصان خشونت خانوادگی رسید. آن متخصصان هم پیگیر این موضوع نشده‌اند که صدق و صحت این مدعا بر پایه کدامین شواهد و قرائن است و بدون لحظه‌ای تردید در اعتبار این مدعا به اشاعه آن پرداختند. من با سارا بوئل تماس گرفتم و به او گفتم که به نظر می‌رسد که حرف خانم وایت هد را به‌خوبی متوجه نشده است. او شگفت‌زده شد. و گفت که پس من اشتباه متوجه شده‌ام و بایستی با او تماس بگیرم، منبع من او بوده است. او برای اطلاع از اشتباه خود تشکر کرد و اشاره کرد که درصدد این بوده که این اطلاعات نادرست را در مقاله جدیدی هم که در حال نوشتنش بوده است تکرار کند.

اما چرا تا این اندازه همه زودباورند؟ خشونت خانگی به‌تنهایی بیش از مجموع تمامی علل دیگر علت زایمان‌های معیوب است؟ یعنی بیشتر از اختلالات ژنتیکی مانند شکاف ستون فقرات، سندروم داون، اختلال ژنتیکی تی ساکس، کم‌خونی؟ بیشتر از نارسایی‌های قلبی مادرزادی؟ بیشتر از الکل، کراک یا ایدز؟ بیشتر از مجموع همه این موارد؟ آنگاه که مقالاتی با چنین محتوای مناقشه‌برانگیز آماری منتشر

امروزه در این باره بسیار کم می‌شنویم که زنان چگونه می‌توانند به شکلی برابر با مردان همراه شوند تا به فرهنگ عام و جهان‌گستر بشری خدمت کنند. به جای این، ایدئولوژی فمینیستی امروزه موضعی جداساز گرفته و بر این موضوع پافشاری می‌کند که زنان به مثابه طبقه‌ای سیاسی هستند که منافعش در تضاد با منافع مردان است





گفت: «امروز روزی است برای آقایان تا از نرینگی خود لذت ببرند و متأسفانه برای بسیاری از مردان به این معنا نیز هست که اگر تمایل داشته باشند، می‌توانند به رفتارهایی خشونت‌بار علیه خانم‌ها مبادرت ورزند.» روزنامه‌نگاران سراسر کشور بدون لحظه‌ای تردید و با اعتماد کامل این آمار ۴۰ درصدی را درست پذیرفتند و اصلاً هم سعی نکردند تا اعتبارسنجی کرده و در خصوص درستی یا نادرستی آن تحقیق کنند. تنها یک مورد استثنا وجود داشت و آن هم کن رینگل، گزارشگر روزنامه واشنگتن‌پست بود که تصمیم گرفت به بررسی منابع خبر بپردازد. رینگل خیلی زود دریافت که داستان هیچ مبنایی در واقعیت نداشته است و در نهایت مشخص شد که یکشنبه سوپر بال از نظر میزان خشونت خانگی به هیچ‌وجه فرقی با روزهای دیگر ندارد. هرچند رینگل شایعه را رسوا کرد، کار از کار گذشته بود و میلیون‌ها زن آمریکایی که این قصه را شنیدند هرگز متوجه نشدند که این ماجرا بالکل دروغ بوده است. آنچه از این ماجرا در ذهن آن‌ها رسوب کرده این است که مردان آمریکایی به‌ویژه علاقه‌مندان به ورزش یک گونه جانوری خشن و خطرناک هستند. حال باید به این پرسش که چرا همه تا این اندازه زودباورند، پرسش دیگری را هم بیفزاییم: «چرا برخی فمینیست‌ها تا این اندازه علاقه و میل دارند که مردها را بدجلوه دهند؟» کوشش من این است که پاسخ هر دو پرسش را بدهم و نشان دهم که عواقب آن چگونه بر ما تأثیر می‌گذارد.

همان‌طور که در ابتدا گفتم، فمینیسم آمریکایی در حال حاضر تحت تسلط گروهی از زنان در آمده است که اصرار بر آن دارند تا مردم را قانع کنند که زنان آمریکایی آن موجودات آزادی که فکر می‌کنیم نیستند. علاقه عجیبی دارند تا داستان‌هایی از قساوت‌های مردسالاری نشر دهند تا - بنا بر ادعا - زنان را از زندان و گرفتاری که بدان دچارند، آگاه کنند. جندرفمینیست‌ها بر این اعتقاد راسخ هستند که کارکرد همه نهاد‌های ما، پابرجایی و تداوم وضعیت محاصره زنان است. با فرض اینکه زنان در وضعیت محاصره قرار دارند طبیعی است که وظیفه رهبران آن‌ها این دانسته شود که برای جبهه خودشان در این جنگ سربازگیری کنند. جالب است سازمان‌های مشهور با بودجه‌های بسیار بالا در کنار افراد معتبر در این ماجرا شرکت دارند. برای مثال، در سال ۱۹۹۲ انجمن آمریکایی زنان دانشگاهی و مرکز ولزلی در پژوهش‌های خود بر روی زنان اعلام

کردند که مدارس آمریکا به‌صورتی سیستماتیک ارجحیت را با پسرها می‌دانند و برنامه این مدارس از عوامل رفت‌وآمد عزت‌نفس دختران می‌باشد. در تحقیقی دیگر، بنیاد کامن‌ولث این موارد را منتشر کردند که ۳۷ درصد زنان آمریکایی توسط همسران یا دوست‌پسران خود مورد

آزار روانی قرار می‌گیرند و همچنین ۴۰ درصد زنان فعلی در حال تجربه افسردگی شدیدی هستند. خواهیم دید که این گزارش‌های هشداردهنده، همچون شایعه سوپر بال هاکس دروغ است. به‌تازگی به دوستی می‌گفتم که در تحقیقات و مطالعات فمینیستی به اشتباهات و اطلاعات گمراه‌کننده زیادی برخوردم. گفتم: «خیلی آشفته است.» او پرسید: «کاملاً مطمئنی که می‌خواهی درباره این موضوع بنویسی؟ راست‌های افراطی از یافته‌های شما برای حمله به تمامی زنان استفاده خواهند کرد.» او گفت چنین کاری کسانی را که روی مسائلی چون ضرب و شتم زنان و تبعیض میان دستمزد زنان و مردان کار می‌کنند اذیت خواهد کرد و به اینجا رسید که «چرا کاری نکنیم که دستاوردهای اندک و شکننده‌مان را به خطر بیندازیم؟» سخن دوستم هوشیارانه بود و من مایل‌م در همین ابتدا بر این تأکید کنم که ابداً قصد تخطئه کسانی را ندارم که برای کمک به آن دسته زنانی فعالیت می‌کنند که واقعاً قربانی تجاوز و تبعیض و خشونت بوده‌اند. سخن من با جندرفمینیست‌هایی است که اشتباهات و دروغ‌ها و اغراق‌هایشان تنها به ابهام مسائل و مباحث فمینیستی در آمریکا منجر می‌شود. این فمینیست‌های ایدئولوژی زده نه‌تنها به هیچ‌کس کمک نمی‌کنند؛ بلکه برعکس، فلسفه تفرقه‌انگیز و سرشار از نفرت آن‌ها به مشکلات جامعه آمریکا خواهد افزود و به مدافعان

جریان اصلی فمینیسم قدیم بر اصلاحات حقوقی متمرکز بود و مطالبات مشخص و قابل اجرایی را داشت و به هیچ‌وجه به دنبال غلبه زن محوری نبود؛ نیز در دستور کار خود که جریانی بود پیگیر حقوق برابر برای زنان، خودجدا سازی زنان جایی نداشت



دانشگاه کلمبیا بعد از ۳۲ سال اشغال کرسی استادی ائتفاق افتاده بود. من به‌تازگی کتاب مرلین فرنچ، جنگ علیه زنان را مطالعه کرده بودم که خانم هیلبران پشت جلد کتاب غوغای تبلیغاتی به راه انداخته بود مبنی بر اینکه «این کتاب وضعیّت زنان را در دنیای ما مطرح می‌کند و این وضعیّت عبارت است از تحت محاصره بودن». زنان هوشمندی که به‌جد بر این اعتقاد راسخ باشند که زنان آمریکایی درگیر جنگی جنسیتی هستند، مرا آشفته و نگران می‌کنند. از همین‌رو، به‌نظرم رسید که یک روز وقت گذراندن با خانم هیلبران و ستایندگانش مثمرتر خواهد بود. من البته زود رسیدم ولی در این کار تنها نبودم؛ جمعیتی بیش از ۵۰۰ زن پیش از شروع مراسم در آنجا حاضر شده بودند. خوش‌شانس بودم که توانستم صندلی‌ای برای نشستن پیدا کنم. اگر چه خانم هیلبران طی مدتی طولانی مقام معتبر مدیریت دپارتمان ادبیات انگلیسی در دانشگاه کلمبیا را در اختیار داشته، گفت که در آنجا در حلقه محاصره بوده و با این حال دوام آورده است. آن‌طور که به نیویورک‌تایمز گفت: «درست

حقوق زنان آسیب‌های جدی خواهد زد. با دروغ، نه‌تنها کمکی به زنانی که واقعاً مورد آزارند نخواهد شد بلکه چنین زنانی در نهایت بر اثر آن نوع گزارش‌های اشتباه و اغراق‌آمیز متضرر خواهند شد. به‌عنوان نمونه، چنان که خانم وایت‌هد گفته است، زنان آسیب‌دیده از زایمان‌های معیوب بیشتر مورد توجه و بررسی هستند تا زنانی که مورد ضرب و شتم واقع شده‌اند. او به یک موضوع بسیار مهم اشاره کرده است و آن اینکه «کتک خوردن هنوز به‌عنوان یک مشکل جدی پزشکی مطرح نشده است». بیشتر بیمارستان‌ها این رویه را دارند که بیماران با ریسک بالای عود کردن دوباره بیماری را مرخص نمی‌کنند. در حالی که بیمارستان‌های کمی این رویه را دارند که زنان ضرب‌وجرح‌دیده را که احتمال آزار و اذیت مجدد پس از مرخص شدن را دارند با بخش مربوط به چنین خدماتی آشنا کنند تا زنان مذکور با کمک افراد ذی‌ربط بتوانند از احتمال بروز مجدد خطر جلوگیری کنند؛ یک مشکل واقعی و بزرگ اینک گفته می‌شود کتک خوردن علت اصلی نقص زایمان است، احتمالاً این است که موضوع تکان‌دهنده‌تر است

اما این موضوع حقیقت ندارد. انجمن مارچ‌آو‌دایمز که در امور زنان فعالیت عملی دارد یک پروتکل بیمارستانی عالی برای مراقبت از «زنان کتک‌خورده» را به سرانجام رساند. آیا این مؤثرتر نبود که به‌جای آن اخبار تکان‌دهنده و دروغ به طرح و بحث رسانه‌های همین مشکلی که خانم وایت‌هد مطرح کرده بود پرداخته می‌شد و سرانجام نیز به امضای آن پروتکل منتهی شد؟ آری این یافته‌های خیالی برای تبلیغات جنדרفمینیسم ارزش فراوانی دارد، ولی از آنجا که غلط است هیچ راه‌حل‌سازنده‌ای برای پیش‌برد امور زنان آسیب‌دیده ارائه نمی‌دهد.

زنان در موقعیّت محاصره

تعداد حیرت‌آوری از فمینیست‌های هوشمند و توانا در این عقیده جزمیّت دارند که زنان آمریکایی همچنان در نظامی مردسالار به سر می‌برند که در آن جامعه مردان، زنان را مادون خود و زیردست نگه می‌دارند. این مسئله، تبدیل به یک رویه معمول و عادی شده است که فمینیست‌های مورد اشاره گرد هم آیند و داستان‌هایی را جع به موضوعات خشمگین‌کننده‌ای این‌چنینی برای هم نقل کنند و از آن و اسفا سردهند.

در اکتبر ۱۹۹۲ یکی از این گردهمایی‌ها با نام «بیرون دانشگاه و درون دنیا» با کارولین هیلبران، در مرکز تحصیلات عالی سیتی‌یونیورسیتی نیویورک برگزار شد. نشست‌های صبح همایش به بزرگداشت فمینیست دانشگاهی و نویسنده رازها، کارولین هیلبران اختصاص داشت که به‌مناسبت بازنشستگی داوطلبانه‌اش از



کسی به پرآوازی دوشیزه هیلبران بتواند خود را تا به این حد منزوی و ناتوان احساس کند پس تکلیف فمینیست‌های دیگر چه می‌شود؟» یکی از ستایشگران خانم هیلبران، پروفیسور پاولین بارت از دانشگاه النویز، از خانم هیلبران و خودش به‌عنوان قربانیان اذیت و آزار انبوه نام برد: «کارولین [هیلبران] و اشخاصی مانند ما زیر فشار این آزارها به‌زحمت می‌توانیم دوام آوریم. یکی از دانشجویان مذکر من که یک پناهنده شیلیایی است و با همسرش به‌تازگی صاحب نوزادی شده‌اند، به‌تأسی از نام من، اسم او را پاولو گذاشتند، زیرا پدرش با پینوشه مبارزه کرده و شکنجه شده بود و آن‌ها مرا هم داخل همین سنت می‌دیدند یعنی کسی که مبارزه کرده و شکنجه شده است.»

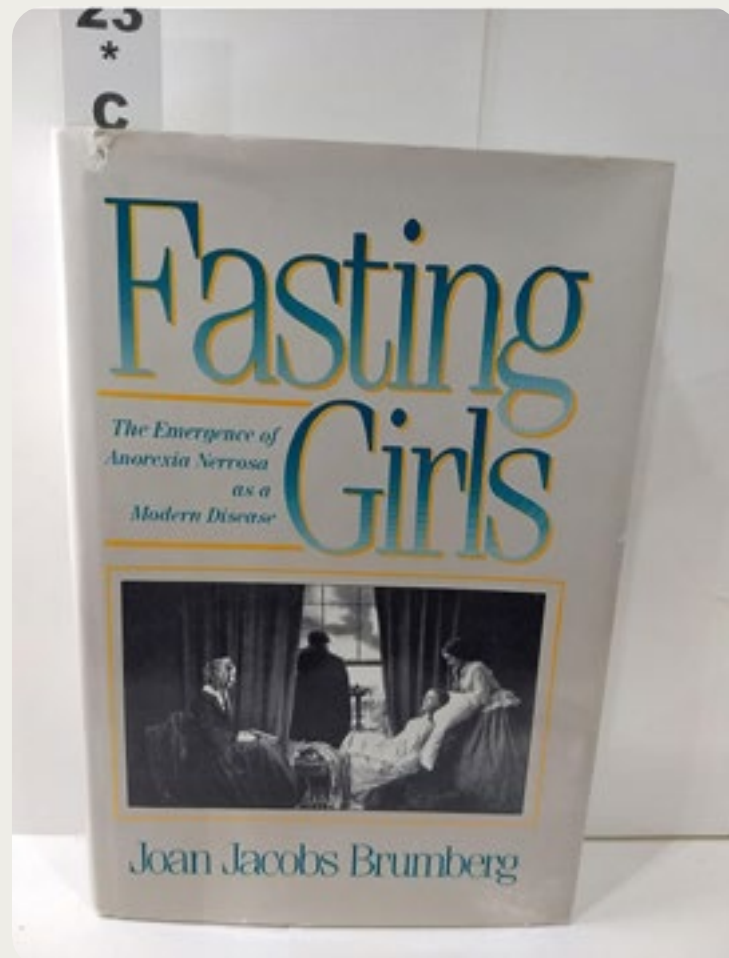
سخنرانان در طول کنفرانس به نقل داستان‌هایی از تحقیرها و بی‌حرمی‌های مردان پرداختند و نسبت به واکنش‌های پس‌زنده آنان هشدار دادند. سارا رادیک فمینیستی از «مدرسه جدید مطالعات اجتماعی» که برای نظریه‌اش در خصوص ارج نهادن به زنان به‌مثابه پرورش‌دهندگان مهربان نوع بشر مشهور است، به ویژگی خشم سیاسی شده هیلبران ادای احترام کرد: «خشم ما، همان‌طور که کارولین به‌خوبی به آن اشاره کرد، مردسالاری را منفور کرده است.» بلاش ویسن کوک مؤرخ که اخیراً کتابی را منتشر کرده بود که در آن ادعا می‌کرد النور روزولت، همسر رئیس‌جمهور فرانکلین روزولت واقعاً یک لژیون بوده است، از وضعیت حساسی که زنان در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۹۹۲ داشتند سخن گفت: «این یک چهارراه است که یا به رایش چهارم ختم می‌شود و یا به فرصتی واقعی.»

جین مارکز، از سیتی‌یونیورسیتی نیویورک در حالی که خود را به‌عنوان یک «متخصص خشم» معرفی می‌کرد و از خانم هیلبران به‌جهت اینکه کاربرد خشم در نوشتن را به من آموخته تشکر کرد و بعد از ظهر کنفرانس را «نشست خشم» نامید. او بقیه اعضای نشست را به‌عنوان کسانی معرفی کرد که به‌نحوی از انجا خشمگین هستند. آلیس جاردین از دپارتمان زبان فرانسه دانشگاه هاروارد، «خشمگین و ستیهنده» معرفی شد. برندا سیلور از کالج دارت موس نیز «پیکارگر و خشمگین از سال ۱۹۷۲» خوانده شد. کاترین استیمپسون از مدیران پیشین دانشگاه رانگروز و رئیس برنامه فلوشیپ ممتاز مک آرتور به‌عنوان یک «روشنفکر متعهد و دژآهنگ» معرفی گردید. سپس گلوریا استینم پشت تریبون رفت و توضیح داد چرا او خشمگین است: «من بیشتر و بیشتر خشمگین شده‌ام؛ زیرا جایگزین آن افسردگی است.» او برای تعیین تکلیف با دانشگاه‌هایی که مردسالارند توصیه کرد که یک نظام تعلیم و تربیت زیرزمینی ایجاد شود؛ یک نظام مبادله کالا که در آن یک قابله می‌تواند خدمات خود را در مقابل «دریافت یک کتاب تاریخ آمریکای لاتین» ارائه کند. استینم بر این باور است که هم اکنون اوضاع زنان آمریکایی به‌اندازه‌ای وخیم است که ما بایستی تأسیس و راه‌اندازی مراکزی برای تربیت افرادی که مبارزه سیاسی را سازماندهی کنند، مورد عنایت ویژه قرار دهیم. برای کسی

مانند افسانه‌ها، در واقعیت هم زنانی که نظرات خود را ابراز می‌کنند عاقبتشان یا مجازات است یا مرگ. من خوش‌شانس بودم که توانستم قبل از موعد از آنجا بگریزم». شایان توجه است که ۳۲ سال پیش، هیچ زنی، استاد رسمی دپارتمان ادبیات انگلیسی دانشگاه کلمبیا نبود. اینک ۸ نفر از ۳۲ استاد رسمی آن و اکثریت اساتید تازه‌واردش را زنان تشکیل می‌دهند. همان‌طور که نیویورک‌تایمز گفته است، وقوع چنین توسعه‌ای در حضور زنان در موقعیت‌های مهم، اهمیتی برای هیلبران ندارد، چرا که مطابق فرموده ایشان، هر زنی که فمینیست به حساب نمی‌آید.

پروفیسور هیلبران با تأکید بر اینکه دانشگاه کلمبیا قصد کوچک کردن او را داشته است، زنان و مردان عضو دپارتمان ادبیات انگلیسی دانشگاه کلمبیا را متهم کرد که همایش فمینیستی خود را چنان برنامه‌ریزی کرده بودند تا درست در همان روزی بیفتد که مراسم بزرگداشت اوست. هفته‌نامه تاریخیچه آموزش عالی بعدها گزارش کرد که خانم هیلبران اشتباه می‌کند و آن همایش تحت‌عنوان «زنان در چرخش قرن: ۱۸۹۰-۱۹۱۰» از ماه‌ها پیش از مراسم بزرگداشت ایشان برنامه‌ریزی شده بوده است.

مفهوم «محاصره» هیلبران سایه سنگین خود را بر بقیه کنفرانس انداخت. چنان‌که مجله کرونیکل آو هابیر اجوکیشن اشاره کرد: «اگر



پنجاه سال پیش بنیان‌گذاری شد، واجد مشی و سلوک مشخصی بود: پیگیری همان دسته حقوق مندرج در قانون که مردان از آن برخوردار بودند. زنان باید حق رأی پیدا می‌کردند و قوانین ناظر به دارایی، ازدواج، طلاق و اداره فرزندان باید چنان می‌شد که برابری را متحقق کند. اخیرتر این هم به آن علاوه گردید که حق سقط جنین نیز باید به رسمیت شناخته شود.

جریان اصلی فمینیسم قدیم بر اصلاحات حقوقی متمرکز بود و مطالبات مشخص و قابل‌اجرایی را داشت و به هیچ‌وجه به دنبال غلبه زن محوری نبود؛ نیز در دستور کار خود که جریانی بود پیگیر حقوق برابر برای زنان، خودجدا سازی زنان جایی نداشت. بیشتر زنان آمریکایی به لحاظ فلسفی، موج اول فمینیسم را تأیید می‌کنند که هدف اصلی‌اش برای خصوصاً در سیاست و آموزش بود. موج اول فمینیسم یا فمینیسم «مساوات‌طلب» که همان جریان اصلی بود، همان چیزی را برای زنان می‌خواست که برای همه می‌خواست یعنی برخورد منصفانه و بدون تبعیض. الیزابت کدی استنتون که شاید برجسته‌ترین سخنگوی فمینیسم مساوات‌طلب باشد، در خطاب به مجلس قانون‌گذاری ایالت نیویورک در سال ۱۸۵۴ چنین گفت: «ما خواهان قانونی بهتر و بالاتر از آنی که شما برای خود ساخته‌اید نیستیم. ما محتاج هیچ نوع حمایتی به‌جز قوانینی که شما اینک در

پناه آن هستید نیستیم.» خط‌مشی مساوات‌طلبی ممکن است هنوز به‌طور کامل محقق نشده باشد اما با هر معیار معقولی که اندازه بگیریم فمینیسم مساوات‌طلب یکی از بزرگ‌ترین موفقیت‌های آمریکا بوده است. هیلبران و استینم و دیگر فمینیست‌های نام‌آور امروز سوار همین موج اول شدند تا از محبوبیت و اقتدار اخلاقی آن بهره‌مند شوند؛ اما بیشتر آنان به یک آموزه جدید رادیکال‌تر یعنی «موج دوم» پیوستند. این آموزه می‌گوید زنان حتی زنان امروزی آمریکایی، برده «نظامی از سلطه مردانه‌اند که معمولاً از آن به مردسالاری ناهمجنس‌گرا یا نظام جنس/جنسیت» تعبیر می‌کنند. بر طبق نظر یکی از نظریه‌پردازان فمینیست، نظام جنس/جنسیت «نظامی است با فرآیندی پیچیده که عموم نوزادان را که در واقع دو جنسی‌اند یعنی دارای خصوصاتی از هر دو جنس هستند، به شخصیت‌های جنسیتی (ساختگی) نرینه و مادینه تبدیل می‌کند که یکی از آن‌ها قرار است فرمان بدهد و دیگری اطاعت کند». فمینیسم ناظر به جنسیت (به‌طور خلاصه جندر فمینیسم) نظریه غالب در میان رهبران و فیلسوفان فمینیسم معاصر است؛ اما این جریان از حمایتی قوی در میان عامه مردم برخوردار نیست. نو فمینیست‌های اخیر مدعی

مثل من که عقیده ندارد زنان آمریکا در وضعیت محاصره هستند و لذا وضعیت روحی‌اش هم به‌گونه‌ای نیست که افسردگی‌اش به خشم بدل شود، آن کنفرانس ناامیدکننده بود. آشکار بود که این زنان به‌رغم خوش‌اقبال، به‌راستی احساس آزرده‌گی می‌کردند. نیز برای من روشن بود که این روحیه ناامیدی و حرمانی که در میان مخاطبان آمریکایی مپراکنند، بسیار زیان‌بار و آسیب‌زننده بود.

مخاطب این زنان متعهد و خشمگین در آن کنفرانس چه کسانی بودند و ایشان خطاب به چه کسانی سخن می‌گفتند؟ می‌توان این‌طور گفت که آن‌ها دانشگاہیان و روشنفکرانی بودند که صرفاً برای و با خودشان سخن می‌گفتند. اما این ممکن است مأموریتشان را بی‌فایده سازد زیرا آن‌ها خود را موج دوم جنبش فمینیستی می‌دانند که در خط مقدم جنگی اخلاقی برای نجات زنان مشغول مبارزه‌اند؛ اما پرسش اینجاست که آیا زنان آمریکایی اصلاً نیازی به این دارند که کسی آن‌ها را نجات دهد؟

زنان حاضر در کنفرانس هیلبران نو فمینیست‌هایی بودند مایل به و متبحر در نمایشی جلوه دادن وضعیت خود و اظهار حس عذاب و آسیب‌دیدگی مزمن. بسیاری از زنان در نشست «خشم» اساتید رسمی دانشگاه‌های معتبر بودند. همگی آموزش‌های سطح بالا و گران‌قیمت داشتند، اما با وجود همه این‌ها وقتی گوش به حرف‌های ایشان می‌سپردید انگار انگار در کشوری زندگی می‌کنند که زنان آن به لحاظ قانونی به همان میزانی از آزادی برخوردارند که مردان و نهادهای آموزش عالی آن بیش از دانشجوی پسر، واجد دانشجوی دخترند. معلوم بود که این زنان سرشار از انرژی و یک‌سویه‌نگر راه خود را به موقعیت‌های رهبری زنان باز می‌کنند و این برای فمینیسم آمریکایی باعث تأسف است که عقیده و عمل این رهبران، جنبش زنان را از مقاصد اصلی خود منحرف می‌کند.

این پیش‌فرض که مردان به‌صورتی دسته‌جمعی هم‌قسم شده‌اند که زنان را زیر دست نگه دارند، باعث می‌گردد که فمینیست‌ها در جماعت‌های همبسته انتقام‌جو دور هم جمع شوند. وقتی که کسی مثل هیلبران یا استینم به ما اندرز می‌دهند که نباید به این پندار دچار شد که مردان خیال دارند برتری خود را کنار بگذارند، به‌تلویح اشاره بر این دارند که زنان باید حلقه‌های محافظت از خود را تشکیل دهند. از این منظر، صرفاً در چنین حلقه‌هایی است که زنان می‌توانند آزادانه سخن بگویند و به یکدیگر یاری رسانند تا از صدمات و بی‌کرامتی‌ها که تحت نظام مردسالار متحمل شده‌اند، بهبود یابند. در چنین حلقه‌هایی می‌توانند در این باره هم‌فکری کنند که چگونه می‌توان نهادهای مردمحوری را که همیشه در مکان‌های آموزشی و محل‌های کار ترویج شده‌اند تغییر داد و جایگزین‌هایی برای آن‌ها فراهم کرد. پیام آن‌ها این است که زنان باید زنانه‌محور باشند؛ زنان باید به یکدیگر پیوندند و تنها به زنان وفادار باشند.

فمینیسم سنتی انسان‌گرا و لیبرال کلاسیک که بیش از صد و

**در این گزارش‌ها ما
با پدیده‌ای به نام
«دروغ برخاسته از
نیّت خیر»، مواجهیم
که کمکی به کاهش
مشکلات قربانیان
نمی‌کند. دروغ و
اغراق هر چقدر هم
از روی انگیزه خوب
و نیّت خیر باشند، باز
هم باعث می‌شوند
که بهترین و پاک‌ترین
انگیزه‌هایی اعتبار
شوند**



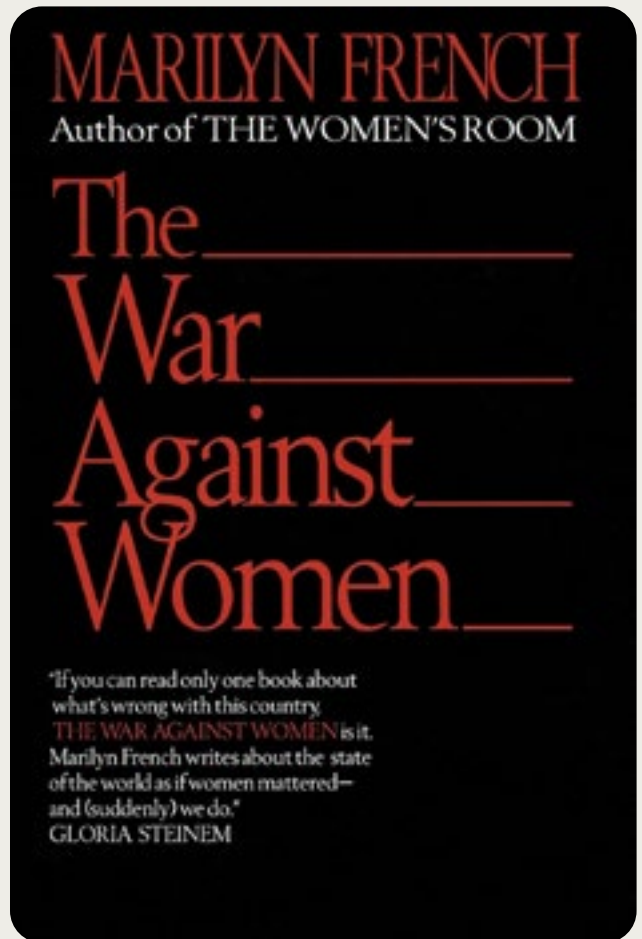
که عبارت است از نظام سلطه. در همین دوره، بتی فریدان و جرمین گریر در ادامهٔ فعالیت موج اول فمینیسم، کوشیدند به زنان روایتی لیبرال از رشد آگاهی پیشنهاد کنند که هدف آن گشایش چشم آن‌ها به افق‌های تازه‌ای از رضایت و تحقق استعداد‌های فردی بود؛ اما در دههٔ هفتاد اعتقاد به راه‌حل‌های لیبرالی برای غلبه بر مشکلات اجتماعی سست گردید و طرز و طریق قدیم رشد آگاهی که به تشویق زنان می‌پرداخت تا راه تحقق استعداد‌های خود دنبال کنند، به سرعت جای خود را به این ایده داد تا زنان را ترغیب کنند که به موقعیت فرودست خود در نظام مردسالار هوشیار شوند و در مقابل آن خود را به همبستگی گروهی زنانه پشتگرم نمایند.

فمینیست‌های جدید با فرا رفتن از لیبرالیسم فریدان و فردگرایی شدید گریر، فعالیت‌های جدی خود را بر این موضوع متمرکز کردند که زنان را به وجود بُعدی سیاسی در مسائلشان متوجه کنند. کتاب سیاست‌های جنسی اثر کیت میلر در به حرکت در آوردن زنان در این مسیر نقشی اساسی داشت. او به زنان این‌گونه آموزش داد که سیاست اساساً جنسی است و حتی آنچه دموکراسی نام دارد چیزی نیست مگر سلطهٔ مردانه: «سلطهٔ جنسی هر اندازه هم جلوه‌ای از خود عیان نسازد باز فراگیرترین و نافذترین ایدئولوژی و بنیادی‌ترین تصوّر از قدرت را در تاریخ فرهنگ ما، مال خود کرده است.»

نوفمینیست‌ها انرژی‌شان را به سمتی هدایت کردند که زنان را در جنگ علیه مردسالاری متحد کنند تا جامعه را از پشت منشور تجزیه‌گر جنس/جنسیت مشاهده کنند. هنگامی که شعور فمینیستی زن از این طریق درست شد، آنگاه می‌آموزد که خود فردی‌اش را با خود جنسیتی‌اش یکی کند. از این پس، او روابط خود با مردان را در قالبی سیاسی می‌نگرد. جملهٔ معروف او که می‌گفت «امر شخصی سیاسی است» اشاره به این دارد که همهٔ مشکلات حوزهٔ خصوصی از جمله زیر دست بودن زنان، ریشه در قدرت و سیاست دارد.

این برداشت باعث می‌شود جندرفمینیست‌ها در برابر چاره‌اندیشی‌های گام‌به‌گام اصلاح‌گرایانهٔ لیبرال حالتی از تمسخر و بی‌صبری داشته باشند و به دنبال راه‌حل‌های بنیادی‌تری باشند که گمان می‌کنند از اساس ریشه‌های مشکل را می‌زند و قطع می‌کند. الان دیگر جزو عرف و رفتار عادی فیلسوفان فمینیست است که به رد و طرد آرمان‌های روشنگری فمینیسم اولیه اقدام کنند. آلیسون جاگر، نظریه‌پرداز

کتاب سیاست‌های جنسی اثر کیت میلر در به حرکت در آوردن زنان در این مسیر نقشی اساسی داشت. او به زنان این‌گونه آموزش داد که سیاست اساساً جنسی است و حتی آنچه دموکراسی نام دارد چیزی نیست مگر سلطهٔ مردانه: «سلطهٔ جنسی هر اندازه هم جلوه‌ای از خود عیان نسازد باز فراگیرترین و نافذترین ایدئولوژی و بنیادی‌ترین تصوّر از قدرت را در تاریخ فرهنگ ما، مال خود کرده است.»



رهروی راه فمینیست‌های قرن هجدهم مثل ماری ولستون کرافت یا فمینیست‌های معاصرتری همچون خواهران گریمکه، الیزابت کدی استنتون، سوزان بی آنتونی و هریت تیلور هستند اما این غول‌های جنبش زنان، مطالبات فمینیستی خود را بر اصول عدالت فردی روشنگری استوار ساخته بودند. برعکس، نوفمینیست‌ها اعتقاد اندکی به اصول روشنگری دارند که بنیان‌گذاران نظم سیاسی آمریکا را تحت تأثیر قرار داد و باعث الهام فمینیست‌های بزرگ کلاسیک در تلاش برای حقوق زنان شد.

توجه کنیم این ایده که زنان در یک جنگ جنسیتی قرار دارند ریشه در فضای سیاسی و عقیدتی رادیکال دههٔ شصت دارد؛ هنگامی که حال و هوای ضدجنگ و ضد دولت، جانی تازه گرفت و جنبش زنان را از جا‌ده فلسفهٔ لیبرال روشنگری به‌جانب فلسفهٔ رادیکال ضدنهادگرا (مخالف اصول و قراردادهای سیاسی و اقتصادی در جامعه) منحرف کرد. نبردهای پرشور برای انقلاب جنسی به موفقیت رسید و دانشجویان در اینجا و در اروپا کتاب‌های هربرت مارکوزه، کارل مارکس، فرانتس فانون و ژان پل سارتر را می‌خواندند و یاد می‌گرفتند که چگونه فرهنگ و نهادهای اقتصادی و سیاسی خود را به شیوه‌ای بی‌سابقه، تند و بی‌پروا مورد نقادی و شالوده‌شکنی قرار دهند. آن‌ها نگاه انتقادی خود را بر دانشگاه، ارتش و دولت صرفاً به‌عنوان بخش‌های مختلفی از یک وضع موجود معیوب معطوف کردند؛ وجوهی متفاوت از یک واقعیت



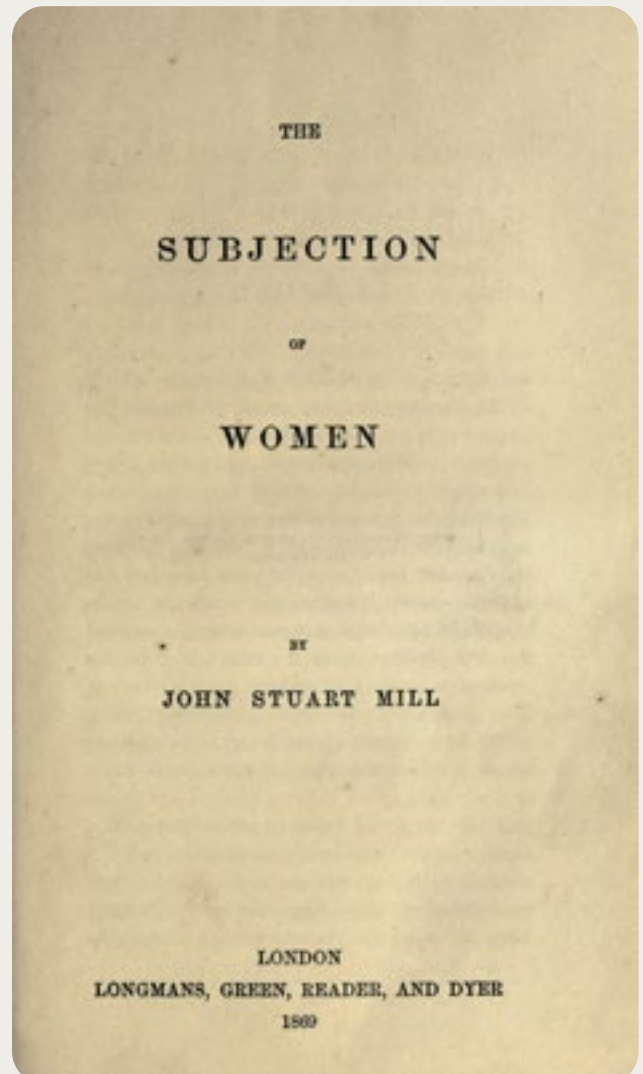
از دست دادن ایمان به راه‌حل‌های کلاسیک لیبرالی به‌همراه این باور که زنان همچنان محصور در پس‌زنی بی‌رحمانه و ملعون مردانه باقی مانده‌اند باعث شده است که جنبش زنان درون‌گرا بشود. امروزه در این باره بسیار کم می‌شنویم که زنان چگونه می‌توانند به‌شکلی برابر با مردان همراه شوند تا به فرهنگ عام و جهان‌گستر بشری خدمت کنند. به‌جای این، ایدئولوژی فمینیستی امروزه موضعی جداساز گرفته و بر این موضوع پافشاری می‌کند که زنان به‌مثابه طبقه‌ای سیاسی هستند که منافعش در تضاد با منافع مردان است. زنان باید به زنان وفادار باشند و زیر بیرق دشمنی با نرینگانی جمع شوند که قصد دارند قدرت و امتیازات نظام مردسالار را برای خود نگه دارند. این برخورد میان فمینیسم قدیم و فمینیسم «جدید» به‌خودی‌خود امر تازه‌ای نیست. داستان نویس فمینیست بریتانیایی، وینی فرد هالت‌بای در سال ۱۹۲۶ می‌نویسد: «فمینیسم جدید بر نگرش زنانه اصرار می‌کند و فمینیسم قدیم به هویت بشری زنان باور دارد.»

من شخصاً خود را یک فمینیست قدیم می‌دانم. فمینیسم قدیم، شارحان زیادی داشته است، از الیزابت کدی استنتون و سوزان آنتونی در اواسط قرن نوزدهم تا بتی فریدان و جرمین گریر در عصر خود ما. خواسته آنان همواره این بود که زنان قادر باشند به همان شیوه آزادی زندگی کنند که مردان زندگی می‌کنند. در نظر عموم آمریکایی‌ها این خواسته منصفانه‌ای بود. فمینیست‌های قدیم نه‌حس شکست‌خوردگی داشتند و نه خیال تقسیم جنسیتی را در سر می‌پختند. این تفکر هنوز هم تفکر جریان اصلی فمینیسم است. فمینیست‌های جدید که بسیاری از آنان از اقشار و طبقات بالادست جامعه بوده و همه آن‌ها از آزادی و حمایت قانون بهره‌مندند، درگیر حس آسیب‌دیدگی و دلمشغول در وضعیت جنگ هستند و خود را در وضع محاصره تصور می‌کنند؛ تصور و احساساتی که مخصوص خودشان است. وقتی آن‌ها درباره وضعیت بحرانی شخصی خود صحبت می‌کنند از واژه‌ها و کلماتی استفاده می‌کنند که بیشتر مناسب حال و شرح وضعیت بسیاری از زنان آمریکایی در قرون گذشته و میلیون‌ها زن معاصر در کشورهای دیگر است که واقعاً زیر ستم بوده‌اند. این شرح و گزارش‌ها درباره زنان هر کشوری صدق کند، قدر مسلم ارتباطی به زنان معاصر آمریکایی و جوامع مشابه و به‌ویژه به کسانی مثل خود آن‌ها ندارد که غالباً در جایگاهی خوب و وضعیتی مناسب به سر می‌برند. ادبیات کینه‌جویانه این افراد، جنبش امروزین زنان آمریکا را بی‌اعتبار می‌کند و اولویت‌های آن را به کلی درهم می‌ریزد.

فمینیست‌های جدید که بسیاری از آنان از اقشار و طبقات بالادست جامعه بوده و همه آن‌ها از آزادی و حمایت قانون بهره‌مندند، درگیر حس آسیب‌دیدگی و دلمشغول در وضعیت جنگ هستند و خود را در وضع محاصره تصور می‌کنند؛ تصور و احساساتی که مخصوص خودشان است

فمینیست دانشگاه کلرادو، می‌گوید: «فمینیست‌های سوسیالیست رادیکال نشان داده‌اند که آرمان‌های فمینیسم اولیه یعنی آزادی و برابری و دموکراسی کافی نیست.» ایریش یانگ از دانشگاه پیتزبورگ، سرخوردگی فمینیسم معاصر از فمینیسم لیبرال قدیم را با طرح این ادعا بازتاب می‌دهد که پس از دو قرن ایمان به فمینیسم لیبرال، آرمان‌های برابری و برادری دیگر رواج و رونقی ندارند: «اکثریت فمینیست‌های قرن نوزدهم و قرن بیستم از جمله فمینیست‌های اوایل موج دوم، فمینیست‌هایی انسان‌گرا بوده‌اند. در سال‌های اخیر روایت دیگری از مظلومیت زنان تا حدی به کمک نقد فمینیسم انسان‌گرا، صاحب نفوذ شده است. فمینیسم زنانه‌نگر، مظلومیت زنان را با بی‌ارج کردن و سرکوفتن تجربه زنان از طرف فرهنگ نرینه‌محور که خشونت و فردگرایی را تقویت می‌کند تعریف می‌نماید.»

فیلسوف دانشگاه ویسکانسین آندرثانی این را می‌پذیرد که خط‌مشی لیبرالی در احقاق آزادی «قانونی» زنان توفیق داشته است اما او تأکید می‌کند که این بسیار کم است، زیرا «زنانی که حقوق مدنی خود را به دست آورده‌اند ممکن است این اعتراض را داشته باشند که جامعه دموکراتیک، آن‌ها را به بردگی عمیق‌تری کشانده است.»





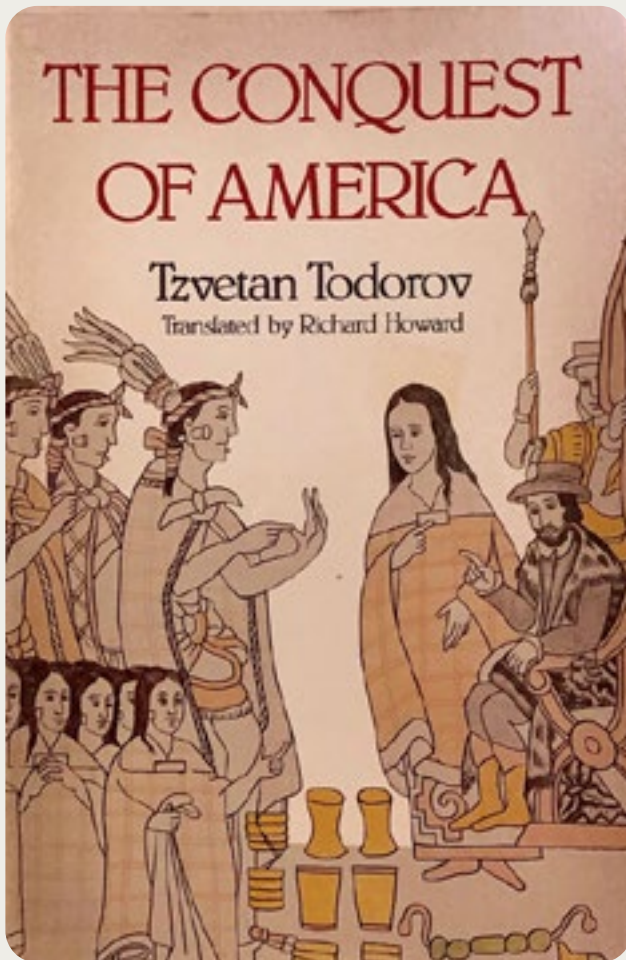
فرهنگ رقیب؛ ضد غربگرایی منحنی نخبگان فرهنگی

کیت ویندشاتل
مترجم: هامان رضاوند

باید دارای مقام و ارج برابر دانسته شوند، هرچند که با یکدیگر تفاوت دارند. نسبی‌گرایی فرهنگی بر دو نوع نرم و سخت است. قرائت نرم آن در زیبایی‌شناسی غلبه دارد. اگر شما در دانشگاه واحدی درسی در حوزه نقد ادبی یا نظریه هنر بردارید، ضمن مطالبی که در کلاس درس می‌شنوید و می‌خوانید، خواهید دید که ملاک‌های سنتی در این زمینه دیگر کاربردی ندارند. دیگر به اپرای ایتالیایی نسبت به اپرای چینی به‌عنوان چیزی برتر نگرسته نمی‌شود. تأثیر شکسپیر از کابوکی بهتر نیست فقط متفاوت از آن است. روایتی سخت که ریشه در نسبی‌گرایی فرهنگی در علوم اجتماعی و مطالعات فرهنگی دارد. در مورد بسیاری از عرف‌ها و اعمال فرهنگی‌ای که بیشتر غربی‌ها با درک غریزی خود از آن آگاه دارند، امروزه گفته می‌شود آن عرف‌ها و اعمال دارای سازگاری درونی هستند و واجد مشروعیت درون‌بود می‌باشند و به همین دلیل نمی‌توان اشکالی به آن‌ها وارد کرد و خرده گرفت؛ چرا نمی‌توان بر آن‌ها خرده‌گیری کرد، چون ممکن است فرهنگی که آن‌ها را ایجاد کرده زبون و دلیل شود. برای مثال، با وجود آنکه عمده فمینیست‌ها تا پیش از این اشاره مستقیم و صریحی به زن‌ستیزی آشکار در بسیاری از فرهنگ‌های بومی داشتند و آن را محکوم می‌کردند، اینک آنچه را در گذشته زنده دانسته و محکوم کرده بودند، به دیده احترام می‌نگرند و مورد اکرام قرارش می‌دهند! شخصیت‌های دانشگاهی فمینیست اکنون انکار

بسیاری از افرادی که در سه دهه گذشته، نقش مهمی در جهت‌دهی افکار عمومی در دانشگاه‌ها داشته‌اند، رسانه‌ها و حوزه هنر فرهنگ غربی را مظهر آن چیزی دانسته‌اند که در خوش‌بینانه‌ترین حالت باید از آن خجل و شرمسار بود و در بدبینانه‌ترین وضع، باید به مخالفت با آن برخاست. تا پیش از دهه ۶۰ میلادی اگر روشنفکران غربی دستاوردهای بلندمدت فرهنگ خود را مورد تأمل قرار می‌دادند، آن را با توجه و برحسب فرآیند بالا رفتن و اعتلای خود آن فرهنگ توضیح می‌دادند؛ یعنی با تکیه به میراث یونان باستان و روم و مسیحیت که با زنسانس، اصلاحات دینی، روشنگری و انقلاب‌های دینی و صنعتی تعدیل شده بود. حتی نقدهای رادیکال همچون مارکسیسم در وهله اول موضوعی درونی به حساب می‌آمد، یعنی استوار و ثابت‌قدم در تحقق آن چیزی بود که گمان می‌کرد سرنوشت محتوم غرب است؛ تلاش داشت و خواست آن را در

سر می‌پرورد تا آن را به جایی در تاریخ برساند که فکر می‌کرد مرحله بعدی و بالاتر آن است. با این‌همه، امروزه چنین نگرش‌های رادیکالی به‌مثابه یک ایده پیشرو و موفق از طرف جریان غالب روشنفکری کنار گذاشته شده است. در حال حاضر، برتری سیاسی و اقتصادی غرب معمولاً نه توسط پویایی‌های درونی بلکه رفتارهای بیرونی آن به‌ویژه با رقابت و تهاجم در برابر فرهنگ‌های دیگر توضیح داده می‌شود. در این موضع‌گیری‌ها، علی‌الغلب چنین اظهار می‌گردد که توفیق و کامیابی غرب بیش از آنکه امری درون‌زا باشد، از جیب و به هزینه فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر به دست آمده است. این رادیکالیسم جدید عوض آنکه در پی رفرم درون فرهنگی یا انقلاب باشد، نقد منفی شدیدی از خود تمدن غرب را مطرح می‌کند. بر پایه این ایدئولوژی، غرب بایستی عوض کوشش به‌قصد جهانی شدن ارزش‌هایش، در محدوده تمدنی خود متوقف شود. ارزش‌هایی نظیر حقوق جهان‌شمول بشر، فردگرایی و لیبرالیسم فقط به‌عنوان محصولات قوم‌محورانه تاریخ غرب تلقی می‌شوند. دانش علمی که غرب به وجود آورده است چیزی جز یکی از فراوان «روش‌های ممکن آگاهی بشر» نمی‌باشد. این نگرش نقادانه، بیش از آنکه جهان‌شمولی غربی را پذیرا باشد، به طرح نسبی‌گرایی فرهنگی پرداخته و آن را پیش می‌نهد؛ مفهومی که غرب را نه به‌عنوان نقطه اوج دستاورد بشری تا به اکنون، بلکه صرفاً به‌عنوان یکی از انواع نظام‌های موجه فرهنگی‌ای تلقی می‌کند که همگی دارای ارزشی برابر هستند. نسبی‌گرایی فرهنگی مدعی است که هیچ استاندارد مطلق برای ارزیابی فرهنگ‌ها وجود ندارد. به همین خاطر، همه فرهنگ‌ها



آویزان می‌کنیم. شما تل‌هیزم مراسم مرده‌سوزی خود را به پا کنید تا نجارهای من نیز چوبه‌های دار را بسازند. شما مجاز و مختارید تا از رسوم خودتان پیروی کنید و ما نیز از رسوم خودمان تبعیت می‌کنیم.» منطق اخلاقی نسبی‌گرایی فرهنگی خواستار تساهل و تسامح و پاسداشت دیگر فرهنگ‌هاست، حال هرچقدر هم که ما روی خوشی به آن عقاید و آیین‌ها نشان ندهیم و از آن باورها و رسوم بدمان بیاید. البته نکته اینجاست که در این میان اما یک فرهنگ وجود دارد که اوصاف پاسداشت و تساهل و تسامح در قبال آن رعایت نمی‌شود؛ توصیه به پذیرش و عدم تعصب نسبت به خود فرهنگ غربی گسترش داده نمی‌شود زیرا تاریخ آن، تاریخ جنایت بر علیه باقی بشریت معرفی می‌شود. به عبارتی، غرب

می‌کنند که سوزاندن بیوه‌زنان هندی عملی وحشیانه است. گایاتری چاکراورتی، نظریه‌پرداز آمریکایی هندی تبار در حوزه مطالعات فرهنگی، سوزاندن بیوگان همراه شوهر فوت‌شده در فرهنگ هندی را با سنت مسیحی شهادت مقایسه می‌کند و با این اقدام مقام احترام‌آمیزی به آن می‌دهد. فمینیست‌ها در گذشته درآوردن کلیتوریس دختران مسلمان با جراحی را به‌عنوان نقص عضو اندام‌های تناسلی جنس مؤنث تقبیح می‌کردند؛ اما به‌تازگی این روش به‌عنوان ختنه یا برش اندام‌های تناسلی دارای مفهوم و معنای جدیدی شده است چنان‌که جرمن‌گیر، منتقد هنری-ادبی مدعی است که این عمل را بایستی به‌عنوان مظهری اصیل از فرهنگ زنان مسلمان مورد عنایت قرار داد. به‌نحوی مشابه نظریه‌پرداز ادبی پارسی، زویتان تودوروف در کتاب «فتح آمریکا» هم جنس‌خواری مکزیکی‌ها را با آیین عشای رثانی مسیحیان مقایسه می‌کند.

[نیز] گرگ دنینگ، تاریخ‌نگار پست‌مدرن استرالیایی در کتاب «زبان بد آقای بلیگ» منتشره دهه نود، قربانی کردن انسان به‌دست اهالی پولینزی را امر آیینی دانسته است و مدعی گردید این آیین را می‌توان با مجازات اعدام بریتانیایی‌ها یکی دانست. کاملاً مشخص است که در

اینجا مشکلی جدی وجود دارد. واقعیتی است که منطق نسبی‌گرایی، دانشگاهیان غربی را با خود به ورطه و پرتگاه تاریکی کشانده است. آن‌ها اکنون واجد این آمادگی هستند که به تأیید و تصدیق روش‌هایی پردازند که علناً ظالمانه و غیرطبیعی بوده و از سرستیز با زندگی وارد می‌شوند؛ اعمال و افعالی که همه آن چیزهایی که ایشان مدعی دفاع از آن‌ها هستند را زیر پا گذاشته و در نهایت علیه آن‌هاست. برای اینکه بدانیم مبانی فکری آن‌ها تا چه اندازه به‌جانب تباهی رفته است، کافی است نسبی‌گرایی امروز را با زمانی مقایسه کنیم که فرهنگ بریتانیایی‌های ساکن هند در سرزمین هند حاکم بود. سرچارلز نیپی بر فرمانده کل قوای بریتانیا در هند از ۱۸۴۹ تا ۱۸۵۱ توافق‌نامه‌ای را با رهبران محلی هندو به امضا رساند که مطابق با آن، او باید همه آداب و عرف ایشان را به رسمیت شمرده و بدان به دیده احترام بنگرد، به‌استثنای همان سوزاندن زنان بیوه. در برابر این استثنای فرمانده قوای بریتانیا، رهبران هندو مقاومت

کرده و شکیب‌گزیدند اما نیپی هر هیچ اعتنایی به آن‌ها نکرد و خطاب به ایشان گفت: «شما می‌گویید سوزاندن زنان بیوه جزو رسومات و آیین شماست؛ بسیار خوب! ما هم رسم و آیینی داریم. هنگامی که انسان‌ها زن‌زنده‌ای را بسوزانند ما طناب را به دور گردن آن‌ها انداخته و آن‌ها را



منطق اخلاقی نسبی‌گرایی فرهنگی خواستار تساهل و تسامح و پاسداشت دیگر فرهنگ‌هاست... البته نکته اینجاست که در این میان اما یک فرهنگ وجود دارد که اوصاف پاسداشت و تساهل و تسامح در قبال آن رعایت نمی‌شود... زیرا تاریخ آن، تاریخ جنایت بر علیه باقی بشریت معرفی می‌شود. به عبارتی، غرب مجاز نیست که سایر فرهنگ‌ها را به داوری و قضاوت بنشیند بلکه تنها بایستی به محکوم کردن فرهنگ خودش مشغول باشد

شرمساری داشته باشند. در حال حاضر، مؤرخان دانشگاهی چنین نظری می‌دهند که همگی مستعمره‌نشین‌هایی که زمانی تحت حکومت امپراتوری بریتانیا در آفریقا، اقیانوس آرام و شمال آفریقا برپا شده بوده، رفتاری نژادپرستانه علیه غیرخودی‌ها اعمال می‌کردند و همه آن‌ها به یک درجه، به خشونت علیه مردم بومی دست می‌زدند. امروزه آن‌ها جوامع مستعمره‌نشین اروپایی را اغلب با آلمان نازی مقایسه می‌کنند. این شیوه از تطبیق اخلاقی (رفتار غربیان در ممالک مستعمره با کوره‌های آدم‌سوزی آلمان هیتلری) به دهه ۱۹۶۰ بازمی‌گردد و ریشه در نوشته‌های نظریه‌پرداز سیاسی آمریکایی پی‌یر فون دن برگ و کتاب مشهورش «نژاد و نژادپرستی» دارد. او تمامی مستعمره‌نشین‌های بریتانیا را

مجاز نیست که سایر فرهنگ‌ها را به داوری و قضاوت بنشیند بلکه تنها بایستی به محکوم کردن فرهنگ خودش مشغول باشد. از آغازهای دهه ۶۰، مؤرخان دانشگاهی چپ تمام تلاش خود را کردند تا بدبینی و تلخ‌اندیشی درباره ماهیت دموکراسی‌های غربی را ترویج کرده و نشر دهند؛ هدف ایشان نیز به زیر سؤال بردن مشروعیت دموکراسی‌ها و کم کردن از شایستگی آن‌ها برای وفاداری از سوی مردم بوده است. در اینجا می‌خواهم روش‌هایی را خاطر نشان سازم که در آن‌ها تاریخ‌های ملی و پادشاهی مورد استفاده قرار گرفته تا فرهنگ و جامعه غربی را تحقیر کند و به ملت‌های غربی به‌ویژه آن‌هایی که نشئت گرفته از بریتانیا هستند، چنان هویت تاریخی ببخشد که مردمانش از بابت آن فقط احساس



«دموکراسی‌های herrenvolk» نام نهاد. صفت اخیر، لفظی آلمانی و به معنای «نژاد ارباب» است. فوندن برگ می‌پذیرفت که این جوامع دموکراسی‌های برابری طلب بودند، اما فقط برای انسان‌هایی از نوع خودشان. دموکراسی‌های مستعمره‌نشین برای نقض نکردن آرمان‌های برابری طلبانه در مواجهه با استثمار سرزمین و کار، رنگین‌پوستان آن‌ها را همچون موجوداتی مادون انسان تعریف می‌کردند. بنا بر نوشته فوندن برگ رژیم‌هایی مانند ایالات متحده یا آفریقای جنوبی برای نژاد اربابان دموکراتیک‌اند، اما برای گروه‌های زیردست «استبدادی و ستمگرانه» اند. به آن شکلی که موزخان دانشگاهی این دوره و زمانه به ما اطمینان می‌دهند، رفتار غربیان مستعمره‌نشین با مردم بومی مبتنی بر نسل‌کشی بوده است. یک نشریه دانشگاهی استرالیایی با عنوان «تاریخ

بومیان استرالیا»^۱ در سال ۲۰۰۱ ویژه‌نامه‌ای

را به مناسبت «نسل‌کشی» اختصاص داد و منتشر کرد. ویراستاران مجله در مقدمه آن مدلل کرده بودند که استعمارگری اروپایی در مقایسه با آلمان نازی یک نسل‌کشی غریزی‌تر و وحشیانه‌تری داشته است. این ویراستاران با استفاده از شواهد ارائه شده از سوی وارد چرچیل، محقق دانشگاهی آمریکایی، ابراز می‌کردند که در میان قدرت‌های استعماری اروپا از نظر نسل‌کشی، انگلستان به نحو چشمگیری بدترین آن‌ها به شمار می‌آید. ایشان بر این نکته نیز تأکید اکید داشتند که مستعمره‌نشین‌های غربی در سراسر جهان که طی فرایند توسعه اروپایی‌ها در دوره پس از ۱۹۴۲ در ایالات متحده، کانادا، استرالیا، نیوزلند، آفریقای جنوبی و آرژانتین تأسیس شد، نه فقط بالقوه که «بالفعل» و «بالفطره» نسل‌کش بودند (تأکید از ویراستاران نشریه است).

به راستی، کسانی که به طرح چنین اتهاماتی

می‌پردازند، در کدام فضای اخلاقی به سر می‌برند؟ همان‌گونه که اشاره کردم ادعای ویراستاران نشریه دانشگاهی تاریخ بومیان استرالیا در این مورد که جوامع مستعمره‌نشین بریتانیایی واقعاً در مقایسه با آلمان نازی بیشتر درگیر کشتار نژادی بوده‌اند، بر تحقیقات وارد چرچیل، استاد دانشگاه کلرادو، در باب استعمارگری استوار شده بود.

در یک جشن‌نامه دیگر با عنوان «نسل‌کشی و جوامع مهاجرنشین» به ویراستاری دیرک موزس استاد دانشگاه سیدنی، سه نویسنده دیگر به‌طور جداگانه، وارد چرچیل را به‌عنوان نویسنده‌ای قابل استناد مطرح کرده و درباره وی چنین می‌گویند: «یک آمریکایی بومی که هم فعال سیاسی است و هم محقق دانشگاهی.» اما احترام و توقیر چنین

برای مثال، با وجود آنکه عمده فمینیست‌ها تا پیش از این اشاره مستقیم و صریحی به زن‌ستیزی آشکار در بسیاری از فرهنگ‌های بومی داشتند و آن را محکوم می‌کردند، اینک آنچه را در گذشته زننده دانسته و محکوم کرده بودند، به دیده احترام می‌نگرند و مورد اکرام قرارش می‌دهند! شخصیت‌های دانشگاهی فمینیست اکنون انکار می‌کنند که سوزاندن بیوه‌زنان هندی عملی وحشیانه است



شخصی جداً جای تأمل دارد. در فوریه سال گذشته، همین چرچیل به بدنام‌ترین استاد دانشگاه آمریکا تبدیل شد زیرا بیان داشت که تمامی کسانی که در ساختمان تجارت جهانی در سپتامبر ۲۰۰۱ کشته شدند، سزاوار چنین سرنوشتی بودند. او نوشت: «اگر راه بهتر و مؤثرتری یا هر راه دیگری برای مشاهده برخی کیفی‌های متناسب با جرم آن آیشمن‌های کوچکی که در پناهگاه ضد عفونی شده برج‌های دوقلوسکنی گزیده بودند وجود داشته باشد، من حقیقتاً علاقه‌مند به شنیدن راجع به آن هستم.»

در بحث و جدالی که متعاقب این به وجود آمد، وارد چرچیل از سوی یک سرخ‌پوست آمریکایی به عنوان شاید معرفی شد. «انجمن حاکمیت بزرگ سرخ‌پوستان آمریکایی» درباره او چنین گفت: «وارد چرچیل با ریاکاری خود را به عنوان یک سرخ‌پوست و عضوی از نهضت سرخ‌پوستان آمریکایی جا زده است و برای سال‌های متمادی پشت ظاهری از یک سرخ‌پوست، با آن عینک تیره و پیشانی بند

منجوق دوزی شده‌اش مخفی بوده است.»

اما مهم‌تر از آنچه گفتیم اینکه جان لاول، استاد دانشگاه نیومکزیکو و متخصص در قوانین سرخ‌پوستی، همین چرچیل را به جعل شواهد بسیار در ۶ کتاب و ۱۱ مقاله دانشگاهی منتشر شده او متهم نمود. اینکه آثار یک چنین شارلاتان دانشگاهی و یک ورشکسته اخلاقی به عنوان تفسیرهای وزین از سوی نویسندگان نشریه‌ای مطرح در استرالیا مورد استناد قرار می‌گیرد، نشانه روشنی از این است که آن ویژه‌نامه چه آبروریزی بزرگی برای روشنفکری این دیار بوده است. همچنین گفتنی است که ضد استعمارگرایی این مورخ به طرز چشمگیری گزینشی است؛ از این جهت که در سخنان آن‌ها امپراتوری‌های غیراروپایی مورد توجه قرار نمی‌گیرند. حقیقت این است که تمامی تمدن‌های بزرگ مردمان ممالک دیگر را جذب

خود کرده‌اند؛ گاهی از سر رغبت و گاهی هم قهر و اجبار. جهان اسلام که امروزه به عنوان قربانی امپریالیسم بریتانیایی، آمریکایی و اسرائیلی به تصویر کشیده می‌شود به سختی می‌تواند از این قاعده مبرا دانسته شود. ترک‌های عثمانی برای نزدیک به هزار سال بیشتر قسمت‌های خاور میانه را متصرف شده و بر آن‌ها حکومت کردند. بریتانیایی‌ها و فرانسوی‌ها تنها در سده نوزدهم و اوایل سده بیستم بود که جای آن‌ها را گرفتند، که این امر نیز با رضایت و موافقت اعرابی بود که خواهان آزادی از اسارت حکومت عثمانی بودند.

در هند، مسلمانان عرب و ایرانی برای مدت هشتصد سال تازمان ورود بریتانیایی‌ها به این شبه جزیره در حکم اربابان امپریالیستی بودند. جالب است که بریتانیایی‌ها حکومت مسلمانان در هند را با همکاری فعال

**این رادیکالیسم جدید
عوض آنکه در پی
رفریم درون فرهنگی
یا انقلاب باشد، نقد
منفی شدیدی از خود
تمدن غرب را مطرح
می‌کند. بر پایه این
ایدئولوژی، غرب
بایستی عوض کوشش
به قصد جهانی
شدن ارزش‌هایش،
در محدوده تمدنی
خود متوقف شود.
ارزش‌هایی نظیر
حقوق جهان شمول
بشر، فردگرایی
و لیبرالیسم فقط
به عنوان محصولات
قوم محورانه تاریخ
غرب تلقی می‌شوند**



و تحسین همراه با قدرشناسی خود هندوها برانداختند. لازم به ذکر است که بخش بزرگی از اعراب خودشان بومی بیشتر سرزمین‌هایی نیستند که اکنون در آن‌ها زندگی می‌کنند. پیش از ترکان، امپراتوری اعراب در سده هفتم میلادی از شبه‌جزیره عربستان برخاست و سپس خاورمیانه، آفریقای شمالی، آسیای جنوبی و جنوب اروپا را به تصرف خود درآورد؛ مناطق نامبرده مناطقی هستند که اعراب در آن‌ها با جمعیت بومی را به اطاعت خود درآورده و یا از دم تیغ گذراندند. البته که هیچ کدام از این حوادث تاریخی، امروزه روز دلیلی برای توجیه امپریالیسم و سرزنش منتقدان امپریالیسم نیست که سرزنش‌های خود را به‌طور انحصاری تنها برای نوع اروپایی آن کنار گذاشته‌اند.

تادهه ۱۹۶۰ اغلب کسانی که درون فرهنگ غربی تربیت شده بودند، قائل به چنین دیدگاهی بودند که ادبیات، هنر و موسیقی آن‌ها از جمله جلوه‌های شکوه و عظمت تمدن آن‌هاست. در حال حاضر، عمده مشاجرات و مجادلات دانشگاهی درباره میراث ادبیات غرب بر این موضوع استوار گشته که ادبیات مزبور از نظر سیاسی آلوده است. بعضی از این اتهامات بسیار مشهورند زیرا مبتنی بر یکی یا بیشتر از اضلاع مثلث ایدئولوژیک جنسیت، نژاد و طبقه است. «اتللو»ی شکسپیر نژادپرستانه است، «بهشت گمشده» یک تراژدی فمینیستی است و «جین ایر» هم نژادپرستانه و هم طرفدار تبعیض جنسیتی است. در

زمان ما، ادبیات غرب به اتهام حمایت از امپریالیسم به‌نحو کوبنده‌تری مورد حمله و نکوهش واقع شده است. نظریه‌پردازی که این اتهام را وارد کرد ادوارد سعید متأخر بود. وی مدعی بود که شکوفایی ادبیات اروپایی از سده شانزدهم یا به‌طور مستقیم توسعه اروپا را تأیید می‌کرد یا یک چتر حمایتی برای آن مهیا می‌ساخت. وی در کتاب خود تحت عنوان «فرهنگ و امپریالیسم» به طرح این ادعا همت می‌گمارد که از تمامی قالب‌های معاصر ادبی، این رمان است که برای بازتولید و حمایت از روابط قدرت در امپراتوری بیش از همه سزاوار تقبیح و سرزنش است. نقد او نه تنها دربرگیرنده رمان‌هایی است که به‌نحو آشکاری درباره امور امپراتوری است - رمان‌های ژوزف کنراد و رودیارد کیپلینگ - بلکه حتی آثار نویسندگان بومی مانند جین آستین و چارلز دیکنز نیز مشمول این حکم می‌گردند. یکی از شخصیت‌های جین آستین در رمان «پارک منسفیلد» یعنی سر توماس برترام، صاحب مزرعه نیشکر در دریای کارائیب است که همین به ادعای سعید، متضمن حمایت آن از برده‌داری است. چارلز دیکنز نیز در «آرزوهای بزرگ» یکی از شخصیت‌های داستان خویش را به استرالیا و دیگری را به مصر می‌فرستد و همین برای نظریه‌پرداز ما کافی است تا دیکنز را نویسنده‌ای امپریالیستی بشمارد. جناب سعید نقد خود را به اپرانیز گسترش می‌دهد و آن را به‌عنوان نوعی هنر معرفی می‌کند «که به همان میزانی متعلق به تاریخ و فرهنگ است که به تجربه تاریخی سلطه بر سرزمین‌های ماورای



بحار». از آنجا که داستان یکی از اپراهای گیسپ وردی یعنی «آیدا» در مصر باستانی اتفاق می‌افتد، ادوارد سعید مدعی می‌گردد که آن اپرا چیزی نیست مگر ترویج و تشویق حمله نظامی به سوی شرق. بر طبق این نظر، اپرای فوق‌حامل درون‌مایه «ساختار امپریالیستی شیوه تفکر و استدلال» است که برای مخاطبان اروپایی حکم نوعی «داروی بیهوشی» را دارد و باعث می‌گردد که ایشان از مشاهده جملگی توحشات و درندگی‌هایی که ملازم با فتح کشورهای دیگر است، ناتوان شوند. نقاشی‌های اروپایی از مناظر شرق نیز به همان اندازه مقصّرند؛ حتی تابلوهای دلاکروا و

انگر که زمانی منتقدان معتقد بودند که آن‌ها شرق را به‌گونه‌ای به تصویر کشیده‌اند که به شکلی رمانتیک مورد ستایش قرار گرفته است، شریک جرم امپریالیسم و استعمار شده‌اند. به‌نحوی که امروزه روز، منتقدان هنری که پیرو جناب سعید هستند، آن آثار هنری را به‌عنوان نمونه‌هایی از تعصبات ظریف و پایدار اروپامحور و ضد مردم مسلمان و فرهنگ آن‌ها معرفی می‌کنند؛ این تابلوهای نقاشی حالا انعکاسی از خودپسندی اروپایی‌ها و تعصبات غربی قلمداد می‌شوند: «ابده زوال شرق، اسارت و انقیاد زنان و نظام قانونی غیرپاسخگو بیانی تصویری است که همچون یک عامل ظریف و در پرده امپریالیستی عمل می‌کند.» چنین تفکراتی معمولاً در چارچوبی مطرح می‌شوند که پیچیده و عمیق جلوه کنند، در حالی که اگر از پیچیدگی نظری‌ای که به آن‌ها داده شده جدا و پیراسته شوند، خامی آن‌ها بیش از پیش آشکار می‌گردد. این نظرات شباهت قابل توجهی به تقلیل‌گرایی نقد مارکسیستی دارند که پیوسته هنر و ادبیات غرب را به‌مثابه بیانی از هیچ‌چیز مگر منافع نامشروع طبقه حاکم یا همان بورژوازی معرفی می‌نمود.

آن‌ها هم به‌سان این‌ها، تفسیر خود را از مرز ساده‌لوحی‌های مرسوم فراتر می‌برند. گفتن اینکه چون جین آستین نقش یک صاحب مزرعه را در داستان خود وارد می‌کند، یعنی شخصی که هم قهرمان زن داستان و هم طرح داستان و هم خود نویسنده همگی او را به‌وضوح مذمت



در آنجاها را قبول نمی‌کرد. توسعه امپراتوری بریتانیا به جهان کمتر توسعه‌یافته، باعث این تأثیر شد که با الزام بعضی قواعد بریتانیایی از شدت چنین مخاطراتی کاسته شد. هنگامی که امپراتوری بریتانیا در اوج نفوذ خود بود، نسبت به هر یک از قدرت‌های امروز میزان بسیار بیشتری از سرمایه‌گذاری بین‌المللی در جهان توسعه‌نیافته را ایجاد کرده بود. در سال ۱۹۱۳ در حدود ۲۵ درصد از سرمایه جهانی در کشورهای فقیر سرمایه‌گذاری شده بود. در سال ۱۹۹۷ این رقم فقط چیزی در حد ۵ درصد بود. بریتانیا نظام مالی، حمل‌ونقل و تولید صنعتی را که در کشور خود به پیشرفت رسانده بود، به جهان صادر کرد. امپریالیسم بریتانیا به جای وارد کردن منابع که باعث تحلیل بردن اقتصاد کشورهای زیر نفوذ او می‌شد بسیاری از نهادها و مؤسسات مدرن شده را به آن مناطق فرستاد. سرمایه‌گذاری بریتانیایی بودجه پیشرفت را نه تنها برای حکومت سفیدپوستان حاکم در آمریکای شمالی و استرالیا و آمریکای جنوبی، بلکه برای هند و آفریقا و آسیای شرقی نیز تأمین کرد.

تأسیسات زیربنایی، بنادر، راه‌ها، راه‌آهن و ارتباطات را فراهم ساخت و این امر موجب آن شد که این مناطق به جهان مدرن دسترسی پیدا کردند؛ علاوه بر این موارد، یک نظام قانونی جهت تضمین و تأمین تجارت و ایجاد نظم و ترتیب امور از دستاوردهای آن بود.

امپریالیسم اروپایی در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ به پایان رسید. از آن زمان تا به اکنون دنیای غیر غرب بیش از نیم قرن فرصت داشته تا به شکوفایی اقتصادی خاص خود دست پیدا کند. این حقیقت که بسیاری از این کشورها در طول این مدت یک‌قدم از آن فتاوری قدیمی که سرمایه‌گذاری اروپایی استعماری در آنجا ایجاد کرد پیش‌تر نرفته‌اند، بر گردن غرب نبوده و نمی‌توان غریبان را مقصر آن قلمداد کرد. آن دسته از کشورهایی که غرب را الگوی خود قرار دادند همچون کره جنوبی، سنگاپور و تایوان، نشان دادند که با یک پس‌زمینه جهان‌سومی هم می‌توان در طول دو نسل به یک ملت مدرن، لیبرال دموکرات و شکوفا تبدیل شد. آن کشورهایی که کماکان غرق در عقب‌ماندگی و فلاکت هستند، فلاکتشان بیش از آنکه ناشی از سلطه‌جویی، نژادپرستی و ستم غرب باشد، معلول سیاست‌ها و برنامه‌های سوسیالیستی‌ای است که خود انتخاب کرده‌اند یا از خلال جنگ داخلی و انقلاب بر آن‌ها تحمیل شده است.

غرب‌ستیزی‌ای که من از آن سخن می‌گویم چیزی نیست که فقط راجع به نقد گذشته غرب باشد، بلکه حرف و نقل بسیاری در مورد امور جاری و زمان حال نیز دارد. موضعی که غرب‌ستیزان پس از حمله یازده

می‌کنند، تبدیل به ندیمه امپریالیسم و برده‌داری می‌شود، حکایت از این دارد که نه خود رمان و نه زندگی‌نامه نویسنده آن یعنی جین آستین که به‌طور مشخص یکی از دشمنان سرسخت و ثابت‌قدم در مبارزه با تجارت برده بوده، به‌درستی فهمیده نشده است. بدین‌سان، این ادعا که چون چارلز دیکنز برخی نواحی ماورای بحار را به‌عنوان پشت‌صحنه مناسبی برای پیشبرد طرح داستانی خود برگزیده است، پس لاجرم باید حامی امپریالیسم باشد، فرافکنی پاره‌ای نگرش‌ها به اوست که خودش شخصاً هرگز اظهار نکرده است. ادعای اینکه شکل هنری اپرا یا برداشت‌های رمانتیک در مکتب نقاشی شرق‌گرا در سده نوزدهم از تجربه سلطه اروپا در سرزمین‌های ماورای بحار مایه می‌گیرد، نشانی است از یک برداشت غلط ایدئولوژیک از همگی آن‌ها. برای مثال، «آیدا» داستان عشاق نگون‌بختی است که در ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد در بحبوحه جنگی میان مصری‌ها و آیسینیان رخ می‌دهد که در آن نبرد مصریان غلبه یافته و پیروز می‌شوند. ادعایی از این دست که داستان دست به تظہیر امپریالیسم اروپایی دشمن مصر سده نوزدهم می‌زند که در آن، این بار البته مصر مغلوبه است، دست شستن از هر معنایی از شناخت یا منطقی و به محاق افکندن آن است. این ایدئولوژی که در کنار زیبایی‌شناسی واجد بعد اقتصادی نیز هست، عقیده راسخ دارد که شکوفایی و پیشرفت غرب بر منافع نامشروعی بنا شده است. ما ثروتمندیم چون که آن‌ها فقیرند یا به بیانی، ثروت ما علت فقر آن‌هاست. [مدام تکرار می‌گردد که] امپریالیسم غرب با شدت و حدت به استعمار بخشی از جهان که امروزه مشهور به جهان سوم است، پرداخته و انقلاب صنعتی را به مدد ثروتی ایجاد کرد که از آن‌ها ربود. یکی از مشهورترین محققانی که معتقد به گزاره فوق است، آندره گاندر فرانک نام دارد که در کتاب خود با عنوان «شرق دوباره: اقتصاد جهانی در عصر آسیایی» که در اواخر دهه نود منتشر شد، به تکذیب این موضوع اقدام می‌کند که انقلاب صنعتی محصول سرمایه‌گذاری، ابتکار و نوآوری اروپایی‌ها بوده است. وی می‌نویسد: «اروپا با توان اقتصادی خود به این نقطه نرسیده است.» به عقیده او، اروپا به «دنبال آسیایی‌ها بود که بالا آمد و سپس بر شانه‌های آن‌ها ایستاد؛ البته فعلاً».

خوشبختانه ما اکنون تحلیلی در دست داریم که به‌نحو مستدل و متقاعدکننده‌ای، درصد ابطال این‌گونه مدعیات برآمد و خبط و خطاهای چنین سخنانی را نشان می‌دهد. کتاب نیال فرگوسن با عنوان «امپراتوری» که در سال ۲۰۰۳ منتشر شد، راجع به تاریخ امپریالیسم بریتانیاست و در آن به اثبات این موضوع می‌پردازد که سابقه بریتانیایی امپریالیستی نه‌تنها چیزی نیست که کسی از آن شرمسار و سرافکننده باشد، بلکه نیرویی مثبت بود که جهان مدرن را به وجود آورد. ویژگی تاریخ امپراتوری گسترش جهانی تجارت و ثروت، نوسازی صنعتی و فرهنگی و رشد لیبرالیسم و دموکراسی بود. امپریالیسم، سرمایه‌گذاران را تشویق کرد تا پول خود را در اقتصادهای در حال توسعه به کار اندازند؛ مکان‌هایی که در غیر آن صورت هیچ‌کس ریسک سرمایه‌گذاری

در مورد بسیاری از عرف‌ها و اعمال فرهنگی‌ای که بیشتر غربی‌ها با درک غریزی خود از آن آگرا دارند، امروزه گفته می‌شود آن عرف‌ها و اعمال دارای سازگاری

درونی هستند و واجد مشروعیت درون‌بود می‌باشند و به همین دلیل نمی‌توان اشکالی به آن‌ها وارد کرد و خرده گرفت؛ چرا نمی‌توان بر آن‌ها خرده‌گیری کرد، چون ممکن است فرهنگی که آن‌ها را ایجاد کرده زیبون و ذلیل شود





یازده سپتامبر این فرصت را به بعضی از فمینیست‌ها نیز داد که فرضیات تئوریک خود را بر نمادگرایی حوادث تطبیق دهند. ماری آن سیگهارد، ستون‌نویس تایمز لندن، ابراز داشت این موضوع که چگونه آن حمله باعث گردید مردها عصبانی‌تر و احساسی‌تر از زن‌ها شوند شدیداً او را تحت تأثیر قرار داده است. به باور او علت چنین امری این بود: «برج‌های دوقلو دو نماد عظیم فالوسی بودند که افراد داخل آن‌ها را نیز بیشتر مردها تشکیل می‌دادند و اکثر آن‌ها مشغول حرفه مردانه پول درآوردن بودند. در همین حال، آن‌ها موردتهاجم دو نماد فالوسی دیگر - هواپیماهای جت - قرار گرفتند و کمی پس از آن همه آن‌ها با خاک یکسان شد. آیا یک اقدام تروریستی بیش از این می‌توانست خصلت اخته‌کنندگی داشته باشد؟».

این اظهارنظرها البته از بینش مشهور فمینیستی اخذ شده است مبنی بر آنکه هر چیزی که درازای آن از پهنای آن بیشتر باشد، یک نماد فالوسی است. دیگر مفسر زن، آرانداتی ری، یک رمان‌نویس هندی بود که از آن حمله‌ها به نفع تفکرات خویش بهره‌برداری کند و همه عقده‌های ضد آمریکاکرایی سرکوب‌شده خود را بیرون بریزد. از نظر او، اسامه بن لادن و جرج دبلیو بوش معادل‌های اخلاقی یکدیگرند. زی بیان داشت که غفلت دهشتناک آمریکا در قبال زندگی افراد غیرآمریکایی، دخالت‌های وحشیانه نظامی این کشور، حمایت‌هایش از رژیم‌های دیکتاتوری و خودکامه و خطمشی بی‌رحمانه اقتصادی‌اش، که چون ابری از ملخ‌های بیابانی تمامی نظام‌های اقتصادی کشورهای فقیر را نابود کرده است، محکوم است. اما پاک کردن بدنامی از جامعه نویسندگان شبه‌قاره به رمان‌نویس مشهور هندی واگذار شد. وی گفت: «بگذارید این مسئله را روشن کنیم که چرا یورش آمریکاستیز، در این مورد خاص، تا این حد

سپتامبر ۲۰۰۱ اتخاذ کردند به روشنی نقاب از رخ ارزش‌های مدنظر ایشان برداشت. در همان روزهای نخست پس از حملات، شماری از روشنفکران مطرح غرب مانند نوام چامسکی، سوزان سانتاگ و برخی هم‌مشریان جوان‌تر از آن‌ها همچون نوامی کلین در جنبش ضدجهانی شدن به گونه‌ای واکنش نشان دادند که به لحاظ اخلاقی و نمادین با شادی مردم در خیابان‌های فلسطین و اسلام‌آباد که به هنگام تماشای فروریختن برج‌های مرکز تجارت جهانی هورا می‌کشیدند و پایکوبی می‌کردند، تفاوتی نداشت. براین‌ها هر لحظه که از زبان نامفهوم روشنفکرانه‌اش جدا می‌شد، به شکلی صریح و آشکار حاکی از آن بود که آمریکا مستوجب و مستحق آن چیزی است که در آن حمله به سرش آمده است. شاید بدترین واکنش فردی به یازده سپتامبر از سوی یک استرالیایی انجام شد که من - به‌عنوان یک استرالیایی - از بازگو کردن آن شرم‌نده‌ام. جان پیلگر، در ستون خود در نشریه «نیو استیتس من» در لندن نوشت که تروریست‌های واقعی نه مسلمان‌های افراطی بلکه خود آمریکایی‌ها هستند. پیلگر می‌نویسد: «اگر سرچشمه این حملات دنیای اسلام باشد، آیا کسی از آن حیرت می‌کند و شگفت‌زده می‌شود؟ مسلمانان تروریست‌های جهان نیستند بلکه خود قربانی آن‌اند؛ یعنی قربانی بنیادگرایی آمریکا که خودش در تمامی صورت‌هایش اعم از نظامی و استراتژیک و اقتصادی، منشأ بزرگ‌ترین تروریسم روی این کره خاکی است.» بناتریکس کمبل فمینیست رادیکال انگلیسی نیز با همین روش سرزنش وارونه با مسئله برخورد کرد و مدعی شد که «قربانیان یازده سپتامبر خودشان معماران این جهتمی بودند که در آن گرفتار شدند». به عبارت دیگر، کسانی که توسط تروریست‌ها به قتل رسیدند از جمله زنان و کودکان بسیار - خود باعث مرگ خود شدند. در واقع، نویسندگان فمینیست در مقایسه با دیگرانی که ایالات متحده را به جهت چنین حملاتی به باد سرزنش گرفتند، برجسته‌تر بودند. یکی از واکنش‌هایی که فراوان مورد نقل و انتشار قرار گرفت، در «کنفرانس مقاومت زنان» و در کانادا گفته شد، جایی که سانرا توبانی رئیس پیشین «کمیته اقدام ملی درباره جایگاه زنان» به‌جای اینکه نقد خود را متوجه القاعده کند، معطوف به دولت بوش کرد. توبانی خطاب به حضار در حال شادی گفت که آن‌ها باید با جنگ آمریکا علیه تروریسم به مقابله برخیزند. او گفت که زنان باید این نوع

این نگرش نقادانه، بیش از آنکه جهان‌شمولی غربی را پذیرا باشد، به طرح نسبی‌گرایی فرهنگی پرداخته و آن را پیش می‌نهد؛ مفهومی که غرب را نه به عنوان نقطه اوج دستاورد بشری تا به اکنون، بلکه صرفاً به عنوان یکی از انواع نظام‌های موجه فرهنگی‌ای تلقی می‌کند که همگی دارای ارزشی برابر هستند

نظامی‌گری ملت‌پرستانه را طرد کرده و آن را به‌عنوان فجیع‌ترین شکل خشونت نژادپرستانه پدرسالارانه که ما امروز در جهان شاهد آن هستیم محکوم نمایند. تا زمانی که سلطه غرب در این سیاره خاتمه نیابد در هیچ کجای جهان از آزادی زنان خبری نخواهد بود.



از خارج و با تهدید به مرگ و خشونت. آن هم از سوی کسانی تحمیل شود که نیت و هدفشان پایان دادن به تبادل آزاد نظرات است. برای ما مفاهیم تحقیق و آزادی بیان و حق انتقاد، باورهای ریشه‌داری است و ما تقریباً آن‌ها را همراه هوا نفس می‌کشیم. از همین رو، لازم و ضروری است که آن‌ها را آشکارا به‌عنوان پدیده‌ها و فرآورده‌های غربی مدنظر بگیریم و لحاظ کنیم. آن‌ها هرگز توسط فرهنگ کنفوسیوسی یا هندو ایجاد نمی‌شوند. در اسلام ایده تحقیق عینی در سده چهاردهم میلادی حیات موقتی را از سر گذراند اما هرگز دوباره خبری از آن شنیده نشد. در سده بیستم، نخستین امری که هر دولت کمونیستی در جهان انجام داد، سرکوب تحقیق عینی بود. بدون چنین مفهومی، جهان ما هرگز همان جهانی نبود که اینک هست و هرگز کسانی مثل کوپرنیک، گالیله، نیوتن و داروین پا به عرصه وجود نمی‌گذاشتند. همه این اندیشمندان به‌نحوی ژرف، عقل متعارف عصر خود را تحت تأثیر قرار دادند؛ با پذیرفتن خطرات شخصی بزرگ، گاهی با به‌خطر انداختن زندگی خود و البته در همه حال با خطر از دست دادن خوش‌نامی و حسن شهرت و شغل و کار خود. آن‌ها به این خاطر که میراث‌خوار فرهنگی بودند که تحقیقات آزاد و آزادی بیان را ارج می‌نهاد، نیرو و انرژی کافی برای ادامه کارهایشان پیدا می‌کردند.

گرافه نیست اگر بگویم اکنون ما در دوره‌ای از بربریت و انحطاط زندگی می‌کنیم. پشت دیوارها بربرهایی هستند که قصد انهدام و نابودی ما را دارند و در درون جامعه ما نیز فرهنگی رو به انحطاط برقرار است. ما تنها آن چیزی را به دست می‌آوریم که سزاوار و شایسته آنیم. انتقادات بی‌رحمانه و بنیان‌افکن از غرب که چپ‌های دانشگاهی و نخبگان فرهنگی ما از دهه ۱۹۶۰ خود را درگیر آن کرده‌اند، باعث شده تا رقبا ما جسارت بیشتری بیابند و توأمان اراده ما را برای مقاومت و پایداری از بین می‌برد. پیامدهای این فرهنگ رقیب همه‌جا در اطراف ما دیده می‌شود اما راه رویارویی با آن چندان روشن نیست. بقای اصول بنیادین فرهنگ غرب درباره آزادی بیان و آزادی تحقیق علمی کاملاً به این نکته بستگی دارد که آیا ما واجد آن درجه از هوش و فراست هستیم که ارزش واقعی آن‌ها را درک کنیم و آیا اراده این را داریم که به مقابله با دشمنان این ارزش‌ها برخیزیم.

این ایدئولوژی که در کنار زیبایی‌شناسی واجد بعد اقتصادی نیز هست، عقیدهٔ راسخ دارد که شکوفایی و پیشرفت غرب بر منافع نامشروعی بنا شده است. ما ثروتمندیم چون که آن‌ها فقیرند یا به بیانی، ثروت ما علت فقر آن‌هاست. [مدام تکرار می‌گردد که] امپریالیسم غرب با شدت و حدت به استعمار بخشی از جهان که امروزه مشهور به جهان سوم است، پرداخته و انقلاب صنعتی را به مدد ثروتی ایجاد کرد که از آن‌ها ربود

بی‌مایه و نفرت‌انگیز است. موضوع در اینجا قتل عام مردم غیرنظامی در سطحی وسیع است. توجیه یک چنین شقاوتی با توسل به بهانه نادرستی رفتار دولت ایالات متحده به معنای انکار ایده اصلی تمامی نظام‌های اخلاقی است و آن این ایده است هر کس مسئول اعمال خودش است. علاوه بر این، تروریسم پیگیری شکایات و شکوه‌های مشروع از راه‌های نامشروع است. تروریست خود را گرفتار جهانی سرشار از بی‌عدالتی نشان می‌دهد تا انگیزه‌های واقعی خود را پوشاند. روشنفکران منتقد دیگری نیز مورد تهدید اسلام‌گرایان افراطی بوده‌اند که برخی از آن‌ها به دلیل ترس یا سکوت اختیار کرده یا مخفی شده‌اند و در مواردی هم به قتل رسیده‌اند. این تروریسم شخصی نه فقط کسانی را که به‌طور مستقیم مورد تهدید قرار می‌گیرند، بلکه تمامی نویسندگان و روشنفکران را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. بسیاری از آن‌ها توان پرداخت هزینه‌های امنیت خویش را ندارند و دولت نیز نمی‌تواند از آن‌ها محافظتی به عمل آورد. نتیجه این می‌شود که آن‌ها دست به خودسانسوری بزنند.

در مورد چاپ کاریکاتورها، مشکل اصلی نه کنش روزنامه‌های غربی که آن‌ها را منتشر کردند، بلکه واکنش مسلمانان به آن بود. رهبران سیاسی ما به‌جای نکوهش واکنش‌های خشم‌آلود به کاریکاتورها، مسئولیت‌درگیری‌ها را متوجه خود ما غربی‌ها کردند. بیشتر غربی‌هایی که به حداقلی از نسبی‌گرایی فرهنگی باور دارند از نکوهیدن کسانی اکراه دارند که آن تظاهرات خشونت‌انگیز را به‌راه انداختند، سفارتخانه‌ها را به آتش کشیدند و بعضی را به مرگ تهدید کردند. بسیاری از ما چنین اعمالی را قابل درک و حتی پذیرفتنی تلقی می‌کنیم، زیرا تصور رایج این است که ما حقی برای قضاوت در مورد ادیان و فرهنگ‌های دیگر نداریم. واقعیت این است که برخلاف باور بسیاری، آن بلواها، به آتش کشیدن‌ها و تهدید کردن به مرگ، شورش خودجوش مؤمنانی پرشور نیست بلکه از سوی برخی به‌دقت سازمان‌دهی می‌شود. هدف اصلی آن‌ها نیز نه احترام به مقدسات دینی بلکه تغییر و تحوّل فرهنگی غرب است. خواست آن‌ها این بوده که مانع انتقاد از اقلیت مسلمان در اروپا بشوند و برای آن‌ها امتیازات خاصی فراهم آورند. به‌جای آنکه رضایت دهند و تلاش کنند تا اقلیت مسلمان در الگوی زندگی غربی ادغام شود، قصد دارند که ما شیوه زندگی آن‌ها را بپذیریم و مطابق آن عمل کنیم. اما واکنش ما در این مورد نیز دوباره نشان دادن پرچم سفید دیگری بود که محتوایی جز تسلیم کردن ارزش‌های فرهنگ غربی نیست. مفهوم غربی آزادی بیان البته مفهومی بی‌قید و شرط نیست. قدر مسلم در این حیطة نیز محدودیت‌ها و قیودی وجود دارد که از سلیقه نیکو، مسئولیت اجتماعی و احترام به دیگران مایه می‌گیرد و این موضوعی است که همواره مورد بحث و گفت‌وگو خواهد بود؛ اما این در هر حال مباحثه‌ای است که باید در درون فرهنگ غربی اجرا شود و نه

پی‌نوشت‌ها

1. Aboriginal History
2. Beatrix Campbell





چشم‌انداز شهری باشکوه از شهر «دلفت» اثر ورمیر، همواره به‌منزله یکی از شاهکارهای او قلمداد می‌گردد.

تصویر به چهار بخش افقی تقسیم می‌شود: اسکله، آب، شهر و آسمان. در سمت چپ اسکله، یک مادر و فرزند، دو مرد شیک‌پوش و یک زن در حال گفتگو با یکدیگرند. دوزن دیگر، در سمتی بیشتر متمایل به مرکز تصویر قرار گرفته‌اند. آب نمایانگر بخشی از رودخانه «شیننه» است که در نهایت به رودخانه راین در شیدام، نزدیک به روتردام می‌ریزد. این بخش از رودخانه که ورمیر آن را ترسیم نموده است، در سال ۱۶۱۴، انحنایافته بود تا بخش آرام و ژرف مثلثی‌شکلی را شکل ببخشد که به‌منزله بندرگاه عمل می‌کرد. با نگاهی به شهر، چشم‌انداز در سیطره برج و باروها و دروازه‌های شیدام و روتردام به نظر می‌رسند. برج دوردست کلیسای کهن‌سال، تنها در افق سمت چپ تصویر به چشم می‌خورد. بخش زیادی از شهر به‌جز کلیسای «سان‌لیت» در سایه قرار گرفته است. آسمان حزن‌انگیز صبحگاهی، بیش از نیمی از تصویر را به تصرف خود در می‌آورد؛ ساعت کوچکی در دروازه شیدام حاکی از آن است که ساعت از هفت بامداد گذشته است. این چشم‌انداز نمایی است از یک موقعیت مرتفع که از بالا به پایین به سمت نمای آب گسترده می‌شود. محتمل است ورمیر، شهر را از فراز طبقه‌ای در بالای یک خانه ترسیم نموده باشد که در نقشه‌های کنونی در مجاورت جاده‌ای به نام «هویکاد» است. تکنیک «نقطه‌گرایی» (Pointilist) که ورمیر برای تجسم بخشیدن به انعکاس‌های لرزان آب از آن بهره می‌گیرد، به‌سهولت در دو قایق ماهیگیری مستقر در سمت راست آشکار است و نشانه‌ای است دال بر اینکه محتملاً او از یک دوربین تاریخانه‌ای برای آفرینش تصویر بهره برده است.

چشم‌انداز شهر دلفت در اثر ورمیر، شاید از جمله به‌یادماندنی‌ترین منظره‌های شهر در هنر غرب است. هرچند این اثر به‌مانند غالب آثار ورمیر یک نمای داخلی نیست اما ما را به دنیای ذهنی و اجتماعی او می‌کشاند: به بینش هنری او و شهرش. آنچه مشاهده می‌کنیم به‌واقع، بسیار آشکار، عمیقاً گویا و از دقت بسزایی برخوردار است. چنان‌که بی‌نیاز از هر تفسیر و تحلیلی است: شهر دلفت در زیر پاره‌پاره‌های آرمیده است که مشخصه ویژه آب‌وهوای دریاهای شمال را پیش چشممان مجسم می‌سازد، مجموعه قابل‌مشاهده‌ای از آجر، ملات و سازه‌های سفالین در سرتاسر کانال عریض «شیننه» به چشم می‌خورد.

جلوه‌های متغیر نور در این منظره، چنان طبیعی به نظر می‌آیند - سایه‌های پرمق و بخش‌های روشن، نقاط برجسته درخشان و انعکاس‌های آب - که آنچه را ذهن می‌شناسد یکسره نادیده می‌انگارد: اینکه جلوه‌های نور متعلق به هنری متعالی و از آن یک اثر نقاشی است.





بخش پنجم

فرهنگ و هنر

ایران باغ ایرج- م. الف. آشنا

باغ‌های خراسان در تاریخ بیهقی- مهرداد قیومی

مکتب‌های باغ آرابی- آریاسپ دادبه

مدخلی بر زیبایی شناسی باغ ایرانی- محمّد امین فیروزی

پردیس هخامنشی خاستگاه باغ ایرانی- شهریار سیروس

باغ ایرانی: زبانی رمزآلود باغ و رمز «همیشه سرسبزی»- حسن تقوایی

آوای دولت، باغ ایرانی، باغ احساس- بهزاد عمومی

باغ ایرانی، باغ ملل مطمح نظر در ایران و هند- شیرین روحی



بدیدم در خم سراسر افروخته
خروشش همگی در کارگزار است

چو آرزو ز با نمانش کرد زده
بنالایر آمد بگردار است

پنکند ز اسب آمد زان غرا
با و رو با او نیاویختند

کجا ز باره کرد و زین شایع
ریشش داوند و بگریختند

بر آمد جو نیزه ز بالایر است
نخستید که کوه در آردان
سپید کی اختر اکلند پی
که تا جنگ او را کلائی

خروشیدن ای وین است
چو مومان پاید بدان حیر
بنگ از دلیری با کوه
وز افس کبر و کشان کبر

که مومان لید است پرورد
همی ترک سو و نه بر جرم
کرفه بر و خرم و شدی جسم
بدانند و جسم بر بدی خون

همی نیزه برداشت بر کرد
ز شادوی لیران را کس پای
سپید پرازش کم شوم
کز ایشانین مش و سستی خون

ایران باغ ایرج

م. الف. آشنا

مظاهر فرهنگ هر ملت همه از امری واحد حکایت می‌کنند که می‌توان آن را هویت یا روح آن ملت خواند. با این اساس می‌توان درباره هر یک از مظاهر فرهنگ ایرانی از منشأ آن‌ها در روح ایرانی پرسش کرد.

از ویژگی‌های بارز هویت ایرانی، شاعری است؛ یعنی بدل کردن صورت مادی به گوهر. ایرانیان به هر چیزی چنان می‌پردازند که آن را به برترین حالت ممکن برسانند. شاعری

در زبان به شعر متعارف منتهی می‌شود، در معماری به فضا و...

اما «شاعران کلمات» و «شاعران فضاها» با آنکه شعر را با خیال خود پدید می‌آورند، درگیر نوعی وظیفه یا کارکرد شعر و فضا نیز هستند. «شعر کلمه» و «شعر بنا» محصول تلاقی خیال شاعر و کارکرد مقصود اثر است. هر چه جنبه کارکرد محدودتر شود، خیال مجال بیشتری می‌یابد. در «شعر کلمات»، خیال شاعر در صورت غزل و ترانه به فراخ‌ترین مجال می‌رسد. مولانا حکمت خود را در قالب مثنوی می‌ریزد و شمس در غزلیات و فردوسی در شاهنامه جلوه می‌کند. آیا چنین چیزی در معماری هم روی می‌دهد؟ آیا باغ در معماری ایرانی

نظیری چنین در شعر فارسی دارد؟

هنگامی که در باغ ایرانی گام می‌زنیم، یا در گنبدخانه مسجد شیخ لطف‌الله می‌ایستیم، شعر حافظ می‌خوانیم یا قطعه‌ای از آواز اصیل ایرانی می‌شنویم، از یک سو نوعی وحدت

در میان این آثار می‌یابیم و از سوی دیگر دستخوش حالی خاص می‌شویم؛ حالی که نمی‌توان آن را بیان کرد، حالی که فقط ایرانی می‌تواند آن را دریابد.

ایرانیان در سرزمینی خشک زیسته‌اند، جایی که ماده غالبش خاک است. از ویژگی‌های هویت ایرانی کیمیاگری است؛ زیرا آنان توانسته‌اند این خاک را به گوهر بدل کنند و محیطی زیبا

و قابل زیستن پدید آورند. از دیگر ویژگی‌های هویت ایرانی همین شاعری است. ایرانیان به هر چیزی چنان می‌پردازند که آن را به برترین حالت ممکن برسانند. در دل هر ماده گوهری می‌بینند و می‌کوشند آن گوهر را بیرون آورند و عیان سازند. از آن روست که لفظ را تراش می‌دهند و از آن جواهر می‌سازند. اگر این بدل کردن صورت مادی به گوهر را شاعری، به معنای عام، نام کنیم، شاعری در زبان به شعر متعارف منتهی

می‌شود، در معماری به فضا و...

شاعر چون به چیزی نظر می‌کند، نمی‌تواند به صورت عادی و مادی آن بسنده کند، از پا نمی‌نشیند تا به عالی‌ترین و خیالی‌ترین مرتبه آن شی دست یابد. ایرانی شاعر در هیچ چیزی

به مرتبه مادی و زمینی‌اش بسنده نمی‌کند و در پی نیل به مرتبه آسمانی آن برمی‌آید. او می‌خواهد قلّه هر چیزی را فتح کند. اگر شعر لفظی می‌گوید، در پی آن است که در عین بیان معنا، صورت خیالی نهفته در کلمات را عیان کند؛ هر آنچه می‌سازد می‌کوشد به کارکردی که از آن انتظار می‌رود به بهترین نحو پاسخ دهد و در همان حال شاعرانه و زیبا باشد.

یکی از منابع اصیل ایرانی که می‌توان از آن به پیدایش باغ و چهره نخستین یا نزدیک به آن دست پیدا کرد، گفتارهای حکیم فردوسی در شاهنامه اوست. هر چند در این منشور نامور پاره‌ای از رویدادها با جزئیات تمام گفته شده و خواننده خود را در میان کارزار می‌بیند، در بسیاری از جای‌ها، دوران درازی را کوتاه و یا در پوششی نهان داشته که بر پژوهندگان است، آن را از نهفت بیرون آورند و آشکار سازند. چه بسا گفتار فرزانه توس روشن است و سینه سینه خواهد.

در شاهنامه فردوسی، پس از گفتار اندر آفرینش خرد و عالم و در پی آن جاری شدن آب و گیاهان، حکایت از پدید آمدن جنبندگان می‌رود که این همه گویی آماده‌سازی بستری برای پدید آمدن انسان است.

چو زین بگذری مردم آید پدید

شد این بندها را سراسر پدید

این نشان می‌دهد که سرشت انسان و روح طبیعت گرای او، علاوه بر نیاز، ریشه در شرایط

مرگ باغ و درخت،
آغاز سوگواری
و پایان شادی
و نشاط است.
سوگواران خود را
از دیدن باغ زیبا
با درختان سرسبز
که نشانه حیات
و زندگی و شادی
و سرور است،
محروم کرده‌اند.
نمونه این
همانندی را در
زمانی که رستم،
سهراب را از زندگی
محروم ساخته
دیده می‌شود





تاریخ جهانگشایان از تاریخ
 شاهنشاهی ساسانی
 در روز ششم بهمان که
 در روز ششم بهمان که

یک سال از سال شاهنشاهی
 در روز ششم بهمان که
 در روز ششم بهمان که
 در روز ششم بهمان که



سیاوش پاک نهاد و درستکار به سرزمینی بیرون از خاک توران می رود و به منطقه‌ای خوش آب و هوا می رسد و بلندای کوهستانی که راه عبور آن تنگ و دشوار بود را برای هدف خودش برمی گزیند و کنگ دژ سیاوش را بنا می نهد.

برآرم یکی شارسان فراخ
فراوان بدو اندرون باغ و کاخ

فرزندش سیاوش در باغ خود جشنی بزرگ به پامی دارد:

به باغ و به کاخ و به ایوان روی
جهانی به شادی نهادند روی

کنگ دژ یا گرد سیاوش
کنون بشنواز کنگ دژ داستان
برین داستان باش همداستان

محیطی پیدایش او نیز دارد.

هر آنچ از گل آمد چو بشناختند
سبک خشت را کالبد ساختند
به سنگ و به گچ دیو دیوار کرد
نخست از برش هندسی کار کرد
چو گرمابه و کاخ‌های بلند
چو ایوان که باشد پناه از گزند

ایرج در شاهنامه، انسانی مهرورز و خالی از کین است که به دست برادرانش به قتل می رسد و سپاهیان به جهت سوگواری خاک بر سر می ریزند:

سپه داغ دل شاه با های وهوی
سوی باغ ایرج نهادند روی

فریدون با خبر مرگ فرزند دستور می دهد اسبان را سیاه پوش کنند و به کاخ شاهی بازگشته و به باغ ایرج روند:

سر حوض شاهی و سرو سهی
درختی گلفشان و بید و بهی
گلستانش برکنند و سروان بسوخت
به یکبارگی چشم شادی بدوخت

مرگ باغ و درخت، آغاز سوگواری و پایان شادی و نشاط است. سوگواران خود را از دیدن باغ زیبا با درختان سرسبز که نشانه حیات و زندگی و شادی و سرور است، محروم کرده اند. نمونه این همانندی را در زمانی که رستم، سهراب را از زندگی محروم ساخته دیده می شود. تهمینه پس از شنیدن مرگ فرزند به مویه می پردازد و افسوس می خورد که فرزندش از دیدن باغ محروم شده است:

دریغ تن و جان و چشم و چراغ
بخاک اندرون مانده از کاخ و باغ

رستم کشتن فرزند خود را همچون برکندن سرو از باغ می داند:

از این چون بدیشان رسد آگهی
که برکندم از باغ سرو سهی

و در مقابل کی کاووس، برای بازگشتن

باغ سیاوش سراسر گلشن و باغ و ایوان و کاخ است:

کزین بگذری شهری بینی فراخ
همه گلشن و باغ و ایوان و کاخ
که آن را سیاوش برآورده بود
بسی اندرون رنج‌ها برده بود

آب و هوایی بسیار خوش و دلپذیر داشت، آن قدر شادی و نشاط به روح آدمی می‌بخشید که بیماری در آن شهر نمی‌یافتی چون همانند بهشت آرایش یافته بود:

نبینی در آن شهر بیمار کس
یکی بوستان از بهشت است و بس
همه آب‌ها روشن و خوشگوار
همیشه بر و بوم او چون بهار
بسازید جایی چنان چون بهشت
گل و سنبل و نرگس و لاله کشت

باغ شهر سیاوش بر بالای بلندی ساخته شده بود و دارای باغ‌ها و ایوان‌ها و کاخ‌های متعدد و زیبا بود. گردآگردش دیواری بلند و استوار داشت به طوری که هیچ چیز بر آن کارگر نبود:

به هر سو که بوئی بد و راه نیست
همه گرد و بر گرد او بر یکی ست
به جایی که بودی همه بوم خار
بسازید شهری چو خرم بهار

باغ شهری باشکوه و آبادان:

که چون کنگ دژ در جهان جای نیست
به انسان زمینی دل‌آرای نیست
ز بس باغ و ایوان و باغ روان
بر آمیخت گفתי خرد با روان
دارای آب و هوایی خوش، نه سرمایش
گزنده بود و نه گرمایش دل‌آزار و رنج‌رسان:
نه گرمایش گرم و نه سرمایش سرد
همه جای شادی و آرام و خورد

سیاوش در آنجا بناهای بزرگ احداث کرد و برای فرنگیس کاخ اختصاصی و بزرگ ساخت:

فرنگیس را کاخ های بلند
برآورد و دارد همی ارجمند
چو کاخ فرنگیس دیدم ز دور
چو گنج گهر بود بر سان نور

و نیز کاخی بزرگ و زیبا با ایوان‌هایی بلند برای خودش ساخته و دستور داده بود که بر ایوان‌های آن نقش‌های بدیع نقش کنند. در یک جا صورت کاووس شاه را در حالی که تاجی زرین و گوهرآگین بر سر داشت نقش بست و به دیگر سوی ایوان مجلس بزم و کارزار او را نقش کرد. و در جایی دیگر، نقش افراسیاب و سردارانش چون پیران و یسه و سپاهیان را منقش ساخت:

به ایوان نگارید چندین نگار
ز شاهان و از بزم و از کارزار

شهر دارای میدانی بزرگ بود، و در میدان، مکانی برای ورزش و بازی چوگان ساخته بودند. بنا بر متون پهلوی کنگ دژ در کوهستان‌های سرحد شرقی ایران باستان، چند فرسنگ دورتر از دریای فراخ‌کرت و در سر راه ترکستان به چین قرار دارد. در بندهشن آمده است که سیاوش گنگ‌دژ را در آغاز بر روی سر ایوان بنا کرده بود. این دژ این چنین توصیف شده است: هفت دیوار آن از زر و سیم و پولاد و برنج و آبگینه و سنگ قیمتی بوده و درهای بلند آن به بالای پنجاه آدمی و فاصله هر کدام از درها به یکدیگر فاصله بیست و دو روز بهاری و یا پانزده روز تابستانی سوار بر اسب است. برخی نیز شرح دیوارهای این کاخ و کاخ کیکاووس را تأثیری از روایت دیوار متحد‌المرکز و هگمتانه

چون ایرانیان
باغ را با یاد
وطن انسان،
یعنی عالمی که
از آن آمده و
بدان بازمی‌گردد
ساخته‌اند؛ انسان
در باغ از نسیان
به در می‌آید و
با یادگار دوست
انس می‌گیرد.
چکامه‌ای است
که معمار شاعر با
کلمات آب و گیاه
و نور سروده است
تا در گوش آدمیان
آوای آسمانی ترنم
کند

(اکباتان) می‌دانند.

باغ شهرهای اردشیر بابکان

اردشیر بابکان، بنیان‌گذار حکومت ساسانی که بر اساس منابع، شهرسازی در فعالیت‌های او جایگاه ویژه‌ای داشت، شش باغ شهر ایجاد نمود:

به گیتی مرا شارسان است شش
هوا مشکبوی و بزیر آب خوش

باغ شهر اردشیر خُرّه

اولین باغ شهر را پس از شکست اردوان، پادشاه پارتی در پارس، بنیان گذاشت. این باغ شهر بنام اردشیر خُرّه معروف شد. ظاهراً این باغ نسبت به باغ‌های دیگر از اهمیت و ارزش بالایی بهره‌مند بوده، چرا که توصیفات زیادی از این باغ ارائه شده است:

یکی شارسان کرد پر کاخ و باغ
بدو اندرون چشمه و دشت و راغ
که اکنون گرانمایه دهقان پیر
همی خواندش فره اردشیر
یکی چشمه بیکران اندروی
فراوان از چشمه بگشاد جوی
برآورد به چشمه آتشکده
بر او تازه شد مهر و جشن و سده
بگرد اندرش باغ و میدان و کاخ
برآورده شد جایگاهی فراخ

در شهرستان‌های ایران و تاریخ طبری دربارهٔ این باغ آمده است که شهر گور اردشیر فره - اردشیر به معنای شکوه و فر اردشیر - در فارس بنیان یافت. کریستین سن در این باره نوشته است شهر گور (فیروزآباد کنونی) جنوبی‌تر از استخر واقع شده و دارای باغ‌ها و گلستان‌های بسیار بود. در این شهر، استخر بزرگ حفر شده بود و از آن چهار کانال منشعب گردید که اراضی روستاهای همسایه از طریق آن‌ها آبیاری می‌شد. در این شهر، آتش ورجاوند و مشهور بهرام پدید آمد که در کارنامک از آن یاد شده است. اردشیر در روزگار جوانی قصری را در اردشیر خرّه ساخته بود که آثارش





پنج باغ شهر اردشیر بابکان

فردوسی پنج باغ شهر اردشیر را این گونه یاد می‌کند:

چو رام اردشیرست شهری دگر
کزو بر سوی پارس کردم گذر
دگر شارسان اورمزد اردشیر
که گردد ز بادش جوان مرد و پیر
بدو شاد شد کشور خوزیان
پز از مردم و آب و سرد و ژیان
دگر شارسان برکه اردشیر
پر از باغ و پر گلشن و آبگیر
دو در بوم و میسان و آب فرات
پر از چشمه و چارپای و نبات

باغ مرداس

در داستان «ضحاک با پدرش» از باغ مرداس یاد شده است:

مر آن پادشاه را در اندر سرای
یکی بوستان بود بس دلگشای

همیشه سحرگاه به باغ می‌رفت و در چشمه
باغ سر و تن خود را می‌شست. جامه‌ای پاکیزه
می‌پوشید و در باغ به نیایش خدا می‌پرداخت:
گرانمایه شبگیر برخاستی
ز بهر پرستش بیاراستی

باغ مهرک

در داستان «به زنی گرفتن شاپور دختر
مهرک را» از باغی صحبت می‌شود که شاپور
روزی با چند تن از بزرگان به شکار رفته بود:

پدید آمد از دور جای فراخ
پر از باغ و میدان و ایوان و کاخ

در آنجا از میدانی صحبت می‌شود که
بازی چوگان در آن برگزار می‌شده است: از
باغ برزین دهقان. بهرام گور هنگام شکار، در
برابری باغی بزرگ نمایان شد که باغ برزین
دهقان بود.

یکی باغ پیش اندر آمد فراخ

برآورده از گوشه باغ کاخ
چو بهرام گور اندر آمد به باغ
یکی جای دید از پشش تند راغ

باغ حوضی داشته که برزین دهقان در کنار
آن نشسته بود. در مقابل سؤال بهرام گور
پاسخ می‌دهد:

ز چیزی مرا نیست شاها کمی
درم هست و دینار و باغ و زمی

بهرام گور پس از خواب، در باغ سر و تن
خود را کنار حوض شست و سپس به نیایش
خداوند پرداخت:

چو برخاست از خواب شد تندرست
به باغ اندر آمد سر و تن بشست
نیایش کنان پیش خورشید شد
ز یزدان دلی پر ز امید شد

سپس دستور داد تخت شاهنشاهی او را با
باغ بیاورند و در زیر درختان باغ قرار دهند و
به شادی و سرور پردازند:

می و جام بردند و رامشگران
به پالیز رفتند با مهتران

باغ‌های انوشیروان پادشاه ساسانی
انوشیروان، پادشاه ساسانی، علاقه زیادی
به ساختن باغ و کاخ داشته است. از زبان او
گفته شده:

اگر بهر من زین جهان فراخ
نبودی جز از باغ و میدان و کاخ

در زمان او باغ شهر فیروزآباد سرسبز و آبادان
بود. انوشیروان موبد دانا را که در آنجا زندگی
می‌کرد پیش خود فراخوانده بود تا با مزدکیان
بحث کند.

باغ تیسفون

او در نزدیکی قصر خود در تیسفون باغی
داشته:

به درگاه کسری یکی باغ بود
که دیوار او برتر از راغ بود

شاید رابطه نمادین انسان و باغ را در کشتار
مزدکیان می‌توان دید. بر گرد باغ، خندقی
حفر می‌کنند و به جرم پیروی از مزدک،
همانند درختان در باغ کاشته شدند و کسری،
مزدک را به تماشای این درختان شگفت فرا
می‌خواند.

بکشتندشان هم بسان درخت
ز بر پای و زیرش سر آکنده سخت
به مزدک چنین گفت کسری که رو
به نزدیک باغ گرانمایه شو

باغی در دامنه کوه

انوشیروان با لشکریان خود به آمل و ساری
لشکر کشید. در راه به کوهی رسید که در
دامنه آن بیشه‌ای انبوه و چشمه‌سارانی
بود. مردمان جلوی او را گرفتند که ترکان
با ترک تازی‌های خود، این سرزمین را نابود
کرده‌اند، شاه دستور داد که معماران بسیاری
را از هند و روم و کشورهای دیگر بیاورند.
دیواری بلند به بالای کمند و پهنای زیاد میان
مرز توران زمین و ایران کشیدند.

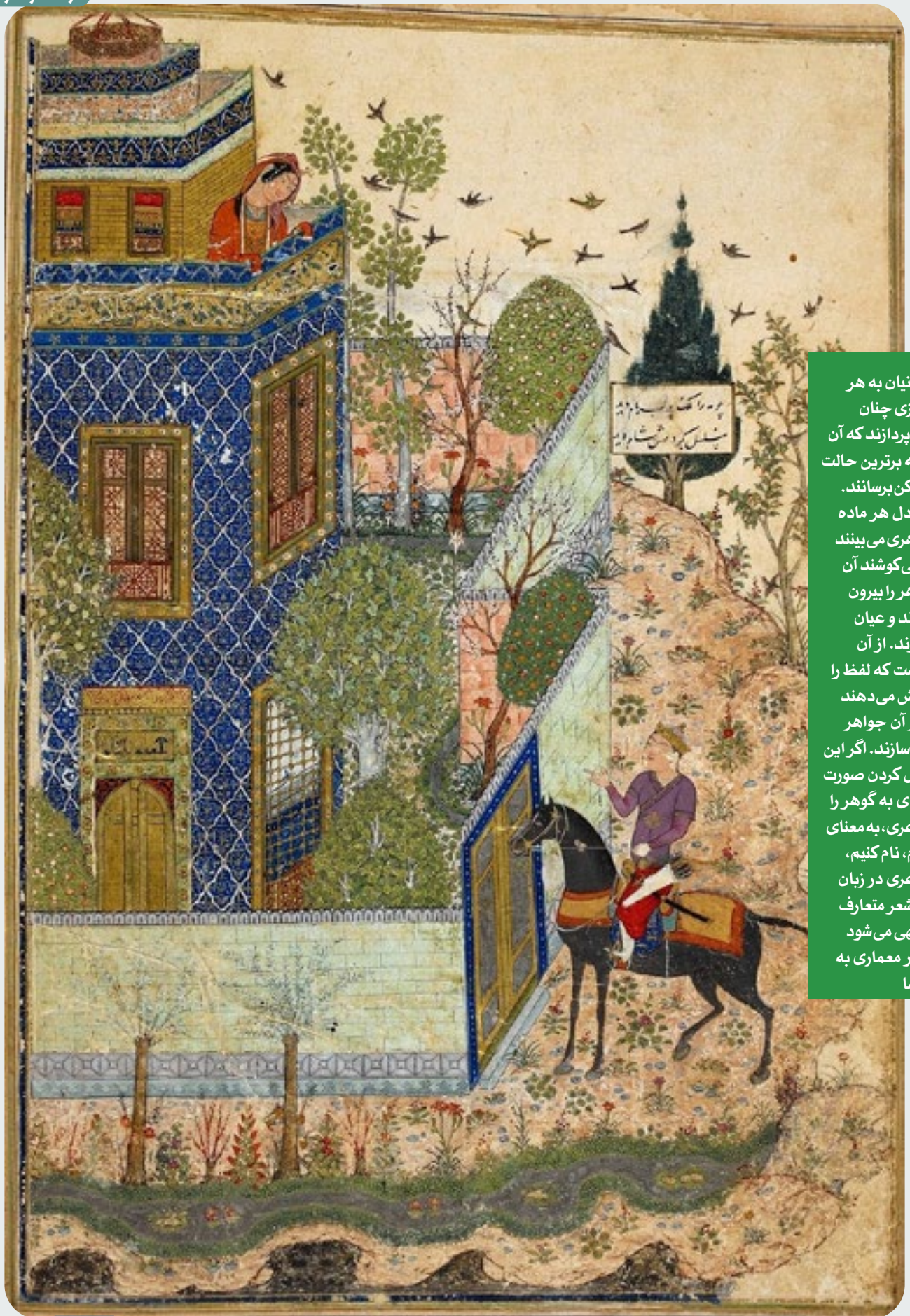
چنین کوه و این دشت‌های فراخ
همه از در باغ و میدان و کاخ
پر از گاو و نخجیر و آب روان
ز دیدن همی تازه گردد روان

باغ زیب خسرو

انوشیروان پس از فتح شهر انطاکیه، از
خرمی و سرسبزی و شکوهمندی شهر خوشش
آمد. اسیران رومی را به ایران فرستاد و دستور
داد شهری همانند انطاکیه بسازند:

یکی شهر فرمود نوشین روان
بدو اندرون آب‌های روان
به کردار انطاکیه چون چراغ
پراز گلشن و کاخ و میدان و باغ
بزرگان روشنند و شادکام
ورا زیب خسرو نهادند نام
چو شد زیب خسرو چو خرم بهار
بهشتی پر از رنگ و بوی و نگار





ایرانیان به هر چیزی چنان می پردازند که آن را به برترین حالت ممکن برسانند. در دل هر ماده گوهری می بینند و می کوشند آن گوهر را بیرون آورند و عیان سازند. از آن روست که لفظ را تراش می دهند و از آن جواهر می سازند. اگر این بدل کردن صورت مادی به گوهر را شاعری، به معنای عام، نام کنیم، شاعری در زبان به شعر متعارف منتهی می شود و در معماری به فضا



شخصی، باغ‌شهرها، باغ شکارگاه و... تقسیم‌بندی نمود که البته در همه این باغ‌ها عناصر مشترکی دیده می‌شود:

- همه باغ‌ها همچون بهشت توصیف شده
- حصار و دیواری گرد باغ‌ها کشیده شده

است

- باغ‌ها اغلب دارای چشمه‌های بزرگی

است

- جاری بودن آب به‌سوی باغ‌ها؛ که در بعضی باغ‌ها مثل باغ سیاووش حضور آب بسیار جدی‌تر و بیشتر است

- یک نمونه از حوض شاهی که در باغ ایرج

بدان اشاره شده

- میدان و مکان ورزشی چوگان که در باغ

بوده است

- درختان سرو و بید و به

- آتشکده برای نیایش

- کاخ یا کوشک که یک نمونه از آن در

گوشه باغ برزین دهقان بوده

- کاخ‌های متعدد و ایوان بلند و رفیع که

دارای تزیینات و نقاشی بودند

- در باغ‌شهرها از بناهای بزرگ و عالی سخن

رفته

- معماران و مهندسانی که از روم به ایران

آورده بودند باغ‌هایی شبیه باغ‌های رومیان در

ایران ساختند مثل زیب خسرو و سورسان که

مکانی برای زندگی اسیران رومی بود. کاخ و

ایوان بلند، خانه و بازار داشته و پیرامون شهر

دارای روستاهای آباد بوده است.

باغ ایرانی به‌مانند یاد هندوستان برای

طوطی روح آدمی است. چون ایرانیان باغ را

با یاد وطن انسان، یعنی عالمی که از آن آمده

و بدان بازمی‌گردد ساخته‌اند؛ انسان در باغ از

نسیان به در می‌آید و با یادگار دوست انس

می‌گیرد. چکامه‌ای است که معمار شاعر با

کلمات آب و گیاه و نور سروده است تا در

گوش آدمیان آوای آسمانی ترنم کند.

به روزی کجا جشن شادی بُدی

ورا بیشتر جشنگاه آن بُدی

به چندان فروغ و به چندان چراغ

بیاراسته چون به نوروز باغ

و باغی که خسرو پرویز جشن نوروز را

به‌مدّت دو هفته در آنجا برگزار می‌کرده

است:

بدان باغ رفتی به نوروز شاه

دو هفته بودی در آن جشنگاه

باغ مکانی برای نیایش

بهرام گور به‌هنگام حضور در باغ برزین

دهقان پس از استراحت به نیایش خداوند

می‌پردازد، مرداس نیز نیایش خداوند را سحرگاه

در باغ برگزار می‌کرده است. آتشکده‌هایی که

در باغ‌ها وجود داشته نیز حکایت از این دارد

باغ مکانی برای نیایش خداوند بوده است:

بیامد یکی مرد مهترپرست

به باغ از پی باژ و برس بدست

باغ به جهت آرایه‌های ادبی

دو چشمش بسان دو نرگس به باغ

مژه تیرگی برده از پر زاغ

ایران باغی بزرگ

بکاری که پاداش بابی بهشت

نباید به باغ بلا کینه کشت

و سرانجام اینکه حکیم حماسه‌سرا، ایران را

همانند باغی بزرگ پنداشته است:

که ایران چو باغی است خرم بهار

شگفته همیشه گل کامکار

پر از نرگس و نار و سیب و بهی

چو پالیز گردد ز مردم تهی

عناصر متشکله باغ‌های شاهنامه

باغ‌های شاهنامه را شاید بتوان به باغ

اسیران رومی را به این باغ فرستاد تا به

زندگی خود با کار و تلاش، عده‌ای به کار

صنعت و عده‌ای به کشاورزی ادامه دهند:

بکردیم تا هرکسی را به کام

یکی جای باشد سزاوار نام

ببخشید بر هر کسی خواسته

زمین چون بهشتی شد آراسته

خسرو پرویز باغی داشت، که هنگام نوروز

برای جشن و شادی به آن باغ می‌رفت و در

آنجا به شادی و سرور می‌پرداخت:

بدان باغ رفتی به نوروز شاه

دو هفته بودی بدان جشنگاه

این باغ دارای درختان سرو و بید و پرندگان

همچون قرقاول بود:

ندیدند چیزی جز از بید و سرو

خرامان به زیر گل اندر تذرو

و از باغی صحبت می‌شود که خسرو به آن

باغ گریخته بود:

شب تیره‌گون اندر آمد به باغ

بدانگه که برخیزد از خواب زاغ

باغ مکانی برای شادی و سرور

در شاهنامه باغ نماد و نشانه سرسبزی و

حیات و رویش شادی و سرور است:

همه بوم و بر باغ آباد بود

دل مردم از خرمی شاد بود

بشد چهارشنبه هم از بامداد

بدان باغ کامروز باشیم شاد

زمین باغ گشت از کران تا کران

ز شادی و آواز رامشگران

باغ مکانی برای جشن‌های مهر و سده و

نوروز

در باغ ایرج جشن نوروز و مهر و سده برگزار

می‌شده است:





باغ‌های خراسان در تاریخ بیهقی

مهرداد قیومی

خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی دبیر در زمان سلطان مسعود غزنوی دبیر دیوان رسالت و مدتی کوتاه هم، در زمان سلطان عبدالرشید غزنوی، صاحب دیوان رسالت بود. او تدوین تاریخ خود را در سال ۴۴۸ ق آغاز کرد و تا پایان عمر، یعنی تا ۴۷۰ ق، بدان مشغول بود. نام اصلی کتاب او تاریخ مسعودی است، که بخشی است از کتاب عظیم به نام تاریخ ناصری، یا تاریخ آل سبکتگین، که گویا سی جلد داشته است. آنچه امروز به دست ما رسیده فقط شش مجلد آن است؛ شامل جلد‌های پنجم تا دهم. جلد پنجم با ماجرای مرگ محمود، جلوس محمد و سپس مسعود آغاز می‌شود و با ذکر سفر آخر مسعود به هندوستان، در گریز از ترکمانان سلجوقی، در جلد دهم خاتمه می‌یابد. هم جلد پنجم از نیمه آغاز می‌شود و هم جلد دهم نیمه‌کاره پایان می‌یابد. بیهقی نمونه مؤرخ دقیق است و تاریخ خود را صرفاً بر اساس شواهدی پرداخته که طی سال‌ها حضور در متن حوادث دربار غزنویان گرد آورده است. اگرچه در وصف معماری و صفات کالبدی، آن دقت و حساسیت ناصر خسرو را ندارد، اطلاعات درباره معماری و شهر در کتاب او کم نیست. در جستجوی مفصلی که در تاریخ او به انجام رسانده‌ام، مجموعه‌ای از اطلاعات ارزنده درباره معماری دوره غزنویان به دست آمده است. این اطلاعات از شهر و عناصر شهری، قلعه، باغ، اقسام بناهای خصوصی و عمومی، عناصر و اجزا و مواد و ادوات معماری، عاملان معماری، بناهای سبک، اثاث زندگی، واحدهای اندازه‌گیری، افعال و صفات و ترکیبات مربوط به معماری را شامل می‌شود. «باغ» از عناوینی است که بیهقی به کرات بدان پرداخته است.

می‌توان گفت زندگی مسعود غزنوی بیش از آنکه در کاخ سپری شود، در خیمه و خرگاه و نیز در باغ می‌گذشته است. چون اساس کار بیهقی بر محور سلطان مسعود (حک ۴۳۲-۴۴۰ ق) و تا حدی محمود غزنوی (حک ۳۸۷-۴۲۱ ق) است، اطلاعات او نیز بیشتر به حوزه اصلی حکومت آنان، یعنی خراسان بزرگ و به‌ویژه خراسان شرقی، مربوط می‌شود. از این‌رو، موضوع این نوشتار نیز باغ‌های خراسان، خصوصاً باغ‌های غزنین و بلخ و هرات و نیشابور است. شاید شمردن غزنین در زمره خراسان با قدری تسامح همراه باشد. غزنین از شهرهای مرکز افغانستان کنونی، در ولایت زابلستان است. ویرانه‌های غزنین قدیم، پایتخت غزنویان، در شمال شرقی شهر کنونی قرار دارد. جغرافیدانان قدیم، غزنین را در مرز میان خراسان و هندوستان دانسته‌اند. یاقوت حموی در معجم البلدان گفته است که غزنین قصبه (مرکز) زابلستان است؛ شهری است بزرگ و ولایت وسیعی در طرف خراسان است؛ و آن حد میان خراسان و هند است. بنابراین، شمردن این شهر در عداد شهرهای خراسان خالی از وجه نیست. بیهقی درباره باغ با همین لفظ «باغ» سخن گفته و از واژه‌های مترادف آن – واژه‌های زیر – بسیار کم استفاده کرده است:

باغچه: به معنای باغ کوچک؛ فقط در یکی دو جا به کار رفته است.

خرماستان: باغ خرما یا نخلستان؛ در یک جا.

گلشن: باغ پرگل؛ در یک جا. بوستان: معنایی متمایز از باغ از آن به دست نمی‌آید. بیهقی دو بار این واژه را در شعرهایی که از دیگران نقل کرده

و یک بار در تشبیه به کار برده و مستقلاً در متن خود از آن استفاده نکرده است.

فردوس: به معنای بهشت؛ در دو جا به کار رفته است.

رز: به معنای باغ انگور و تاکستان؛ فقط در یک جا. بنابراین، در دلالت بر باغ به‌منزله چیزی عینی، واژه بیهقی تقریباً همواره همان «باغ» است. یکی

از دشواری‌های جستجوی تاریخ معماری در متون کهن تحوّل معنای واژه فارس است. همواره این خطر پیش روی محقق هست که بر واژه‌ای

در متنی کهن معنای امروزی آن را حمل و بر آن اساس نتیجه‌گیری کند. برای پرهیز از چنین لغزشی، از دو متن شاهد در کنار تاریخ بیهقی

استفاده کردیم: سفرنامه ناصر خسرو و دیوان فرخی سیستانی. حکیم ناصر خسرو

علوی قبادبانی مروزی در سال ۳۹۴ ق در بلخ زاد و در ۴۷۱ یا ۴۸۱ ق در یمگان یا یمگان، در بدخشان، درگذشت.

از این‌رو، زمان و مکان او با بیهقی تقریباً یکی است. ابوالحسن علی بن جولوغ فرخی سیستانی، از برجسته‌ترین قصیده‌سرایان فارسی،

در سیستان زاد و در جوانی، بعد از سال ۳۹۰ ق، به دربار محمود غزنوی رفت. پس او نیز با بیهقی

و ناصر خسرو هم زمان بود و به همان زبان شیوای رایج در خراسان سخن می‌گفت. در مشکلات متن بیهقی، آنجا که از این دو منبع طرفی نیستیم، به سراغ منبع لغت، یعنی لغتنامه

پیدا است که باغ‌هایی که در تاریخ بیهقی ذکر شده، باغ‌های درباریان است که قاعدتاً بیشتر «باغ تفرّج» بوده است. تا «باغ میوه». از همین رو بود که ایشان زیبایی گل‌های سوری خندان را نشان جمال و برتر باغ شمردند



دهخدا، رفته‌ایم. مقاله در پنج باب تنظیم شده است: باغ‌های غزنین، باغ‌های بلخ، باغ‌های هرات، باغ‌های نساپور، باغ‌های دیگر. می‌دانیم که سلجوقیان بسیاری از بناهای پیش از خود را دگرگون کردند. آنچه هم در خراسان باقی ماند، به‌دست مغول از میان رفت. پس ظاهراً از باغ‌ها و بناهایی که در اینجا ذکر می‌شود، امروز چیزی نمانده است؛ مگر مقبره‌ای منسوب به محمود غزنوی که روزگاری در باغ پیروزی غزنین قرار داشته است. جستجوی وضع کنونی و بقایای این باغ‌ها و بناها موضوع پژوهشی دیگر است.

باغ‌های غزنین

باغ پیروزی

باغ پیروزی (یا باغ فیروزی) از باغ‌های آباد غزنین در زمان محمود و مسعود غزنوی بود. باغ در بیرون شهر بود: «و امیر [مسعود]، رضی الله عنه، برفت از غزنین روز چهارم محرم و به سرای پرده که با باغ فیروزی زده بودند فرود آمد؛ و در دل دشتی قرار داشت: «امیر [مسعود] گفت: بی‌تکلف باید که به دشت آیم و شراب به باغ پیروزی خوریم». «برنشست و بر جانب سپست‌زار به باغ فیروزی رفت». از اینجا می‌توان فهمید که در بیرون شهر غزنه سپست‌زار (دشت و یونجه‌زار)ی بوده و باغ پیروزی در آن قرار داشته است. در زمان محمود و مسعود، این باغ یکی از دو باغ شاهانه غزنین بود. محمود این باغ را دوست داشت و وصیت کرده بود او را در آنجا دفن کنند. چون در هنگام عصر «روز پنجشنبه هفت روز مانده از ربیع‌الآخر» سال ۴۲۱ق درگذشت، به وقت «نماز خفتن آن پادشاه را به باغ پیروزی دفن کردند». فرّخی سیستانی در ابیاتی از مرثیه‌ای که برای محمود غزنوی سروده، از دفن او در باغ پیروز یاد کرده است:

آه و دردا که همی لعل به کان باز شود
او میان گل و از گل نشود برخوردار

آه و دردا که بی او هر کس نتواند دید
باغ فیروزی پر لاله و گل‌های به بار

خیز شاها که به فیروزی گل باز شده است

بر گل نو قدحی چند می لعل گسار

گویی این باغ در زمان محمود رونق بیشتری داشته و در زمان مسعود از تب و تاب پیشین افتاده بوده است. مسعود که به غزنه می‌آمد، بیشتر در باغ محمودی سر می‌کرد. یک بار هم که برای زیارت تربت پدر به باغ پیروزی رفته بود، فرمود تا گیاهان آن را برکنند و تماشا و تفرّج را در آن بازدارند تا فقط خاص زیارت پدر باشد: «و نماز دیگر بار نداد و دیگر روز هم بار نداد و بر نشست و بر جانب سپست‌زار به باغ فیروزی رفت و تربت پدر را، رضی الله عنه، زیارت کرد و بگریست و

آن قوم را که بر سر تربت بودند بیست هزار درم فرمود. و دانشمند نبیه و حاکم لشکر را، نصر بن خلف، گفت: «مردم انبوه بر کار باید کرد تا به‌زودی این رباط که فرموده است برآورده آید و از اوقاف این تربت نیک اندیشه باید داشت تا به طرق و سبل رسد. و پدرم این باغ را دوست داشت؛ از آن فرمود وی را اینجا نهادن. و ما، حرمت بزرگ او را، این بقعت بر خود حرام کردیم که جز به زیارت اینجا نیاییم. سبزی‌ها و دیگر چیزها که تره را شایست، همه را باید کند و هم داستان نباید بود که هیچ‌کس به تماشا آید اینجا». البته مسعود بر این قول نماند. روزی در آنجا پیش او عرض لشکر دادند: «دیگر روز تعبیه کرد و به باغ فیروزی آمد. و امیر تا لشکر هندو بر وی بگذشت» و روزی دیگر با پسرش، امیر محدود، که او را به امارت هندوستان گمارده بود، در آنجا وداع کرد و او را راهی

در اواخر تاریخ
بیهقی سخن از
این است که
بونصر رباط بزرگ
در غزنه داشت؛
چون بمرد، او را
در باغ این رباط
دفن کردند. به
ظن قوی، این باغ
همان باغ بونصر
در غزنه است.
چنان‌که در باغ
پیروزی دیدیم،
امیر مسعود فرمود
بنابر وصیت پدر
در آنجا رباطی
بزرگ بسازند؛
شاید برای آنکه
رباط از بناهای
خبریه و عمومی
بود و بانی
می‌خواست ثواب
این بنا به روح
محمود مدفون در
باغ پیروزی برسد

جا ماندند. سپس فرمود تا ایشان را از آنجا به سرایی در شارسران برند. «پیدا است که باغ فراخ بود، چندان که در آن عرض لشکر می‌دادند؛ اما آیا بناهایی هم داشت؟ در جایی بیهقی می‌گوید: «امیر، رضی الله عنه، برفت از غزنین، روز چهارم محرم، و به سرای پرده که به باغ فیروزی زده بودند فرود آمد و دو روز آنجا بود تا لشکرها و قوم به جمله بیرون رفتند. پس درکشید و تفت براند». از اینجا این گمان بیش می‌آید که باغ





این سخن بیهقی است که «آن بنا و میدان امروز دیگرگون شده است». معلوم می‌شود این بناها در حوالی سال ۴۷۰ق که بیهقی تاریخ خود را می‌نوشت، یعنی بیش از سی سال پس از این ماجرا، تغییر یافته بود. باغ دگانی بود: «وروز پنجشنبه دوم محرم، سرای پرده بیرون بردند و بر دگان پس باغ فیروزی بردند». یکی از معانی دگان «سگو»ست؛ و بیهقی این واژه را بارها به همین معنا به کار برده است. ناصرخسرو در وصف مسجد طبریه می‌گوید: «در میان مسجد،

کنار یا درون باغ بوده است؛ چندان که بزرگان با پیلان بسیار برای سلام عید به آنجا می‌آمدند و در پس باغ و کاخ تجمع می‌کردند و انتظار بار کشیدند. از این گذشته، گویا جنازه محمود را هم در درون بنایی در باغ دفن کرده بودند؛ زیرا همو گوید:

ای امیر همه میران و شهنشاه جهان
خیز و از حجره برون آی که خفتی بسیار

شاهدی دیگر بر اینکه باغ، بنا یا بناهایی داشته

بنای مفصل نداشته است و برای استقرار شاه در آنجا سرپرده می‌زدند. اما فرّخی سیستانی از «کاخ پیروزی» سخن می‌گوید، که احتمالاً در همین باغ بوده است:

روز و شب بر سر تابوت تو از حسرت تو
کاخ پیروز چون ابر همی گرید زار
خیز شاها که چو هر سال به عرض آمده‌اند
از پس کاخ تو و باغ تو پیلی دوهزار

معلوم است که کاخ پیروزی، کاخی بزرگ در

دگانی بزرگ است و بر وی محراب‌ها ساخته و گرد بر گرد آن دگان درخت یاسمن نشانده». در پشت باغ فیروزی، در میان دشت یا یونجه‌زار، دگانی بود که سرآبرده شاه را بر آن می‌زدند. باغ سخت پرگل بود، چنان که در اشعار فرخی دیدیم. بیهقی نیز می‌گوید: «و سالی دو بر آمد. یک روز چنان افتاد که امیر به باغ فیروزی شراب می‌خورد بر گل؛ و چندان گل صدبرگ ریخته بودند که حد و اندازه نبود. و این ساقیان ماه‌رویان عالم به‌نوبت دوگان‌دوگان می‌آمدند. باغ «خضرا» داشت و روزی برادر مسعود و فرزندانش را در آن خضرا فرود آوردند. بیهقی خضرا را به‌معنای «سبزه‌زار» و جای سبزه به کار می‌برد، چه در باغ و چه در غیر آن؛ چنان که می‌گوید: «میدان و همه دشت شابه‌ار لاله‌ستان شده بود. پس امیر بنشست و بر آن خضرا آمد بر میدان و دشت شابه‌ار و نماز عید بکرده آمد». «و از دژه بیرون آمدم. و همه جهان نرگس و بنفشه و گونه‌گونه ریاحین و خضرا بود». در کنار قلعه کوه‌تیز، «یک روز بر آن خضرا بلندتر شراب می‌خوردیم؛ و ما در پیش او [امیر محمد] ننشسته بودیم و مطربان می‌زدند». پس خضرا ظاهراً مطلق سبزه‌زار و همان است که امروز بدان چمن یا جای چمن کاری شده می‌گوییم. باغ میدانی داشت: «و روز سه‌شنبه دوازدهم این ماه، امیر، رضی الله عنه، برنشست و به باغ فیروزی آمد و بر خضرا میدان بنشست و آن بنا و میدان امروز دیگرگون شده است، آن وقت بر حال خویش بود و فرموده بود تا دعوتی با تکلف ساخته بودند و هریسه نهاده. و امیر محمود و وزیر نیز بیامدند و بنشستند». از این بند چنین بر می‌آید که باغ بیش از یک میدان داشته، میدانی که در اینجا یاد شده میدان زیرین بوده، و میدان در کنار خضرا و بنا یا بناهایی قرار داشته است. پیش‌تر دیدیم که محمود وصیت کرده بود در باغ فیروزی رباطی بسازند و مسعود بر این فرمان پای فشرد. احتمالاً این رباط را بایست در جوار باغ می‌ساختند و بر تربت محمود وقف می‌کردند. اینکه آیا این رباط مجلل را ساختند یا نه، از تاریخ بیهقی چیزی به

دست نمی‌آید.

باغ محمودی

از نام باغ پیداست که بانی آن محمود غزنوی بوده است. این باغ نیز، همچون دیگر باغ‌ها، در بیرون شهر غزنه، اما در نزدیکی آن بود. وقتی که مسعود می‌خواست به قلعه غزنین، در بیرون شهر، برود، از شهر بیرون آمد و به باغ محمودی وارد شد و چند روزی در آنجا به نشاط پرداخت. بار دیگری هم که از شکار بر می‌گشت، پیش از ورود به شهر به باغ محمودی درآمد. گویا رسم بر آن بود که شاه در وقت خروج از هر شهر یا پیش از ورود بدان، در باغی از باغ‌های شاه درآید و چند روزی نشاط کند؛ چنان که گوید: «روز یازدهم ماه رجب، امیر، رضی الله عنه، از بست بر جانب غزنین روان کرد و آنجا رسید روز پنجشنبه هفتم شعبان او به باغ محمودی فرود آمد، بر آنکه مدتی آنجا بباشد؛ و دست به نشاط و شراب کرد و پیوسته می‌خورد، نان که هیچ می‌نیاسود.» سلطان مسعود غزنوی در طول یازده سال سلطنتش، که تقریباً شش مجلد موجود تاریخ بیهقی را در بر می‌گیرد، پیوسته به‌تمامی در جنگ بود. از این رو، بسیار از اوقات او در سرآبرده و اردوگاه جنگی یا در این شهر و آن شهر سپری شد. اقامت او در باغ‌ها نیز چندان دراز نبود. از این گذشته، از کتاب بر می‌آید که اصولاً اقامت در هیچ‌جا به درازا نمی‌کشیده است. مثلاً بیهقی می‌گوید امیر مسعود روز سه‌شنبه نیمه جمادی الاخری سال ۴۲۵ق از باغ فیروزی به کوشک دولت در شهر رفت. روز بعد به کاخی دیگر (کوشک سپید) رفت. سه روز آنجا بود. سپس به باغ محمودی آمد؛ بنه‌ها را آنجا آوردند و تا نیمه رجب آنجا بود. بنابراین، یک روز در کوشک دولت، سه روز در کوشک سپید، و کمتر از یک ماه در باغ محمودی بود. از آنجا به قلعه غزنین رفت و چهار روز در آنجا

رباط بونصر در کنار باغ او در غزنه نیز شاید از همین دست بوده باشد. شاید او بخشی از مال خود را صرف باغ تقویر شخصی و بخشی دیگر را صرف ساختن بنای عام‌المنفعه کرده بود؛ و بر همین طریق، وصیت کرده بود که او را در آن باغ، در کنار رباط، دفن کنند

مقام کرد. سپس به شهر، به کوشک محمودی، بازگشت. از لحن بیهقی در خصوص «بازگشتن» به کوشک محمودی در شهر معلوم می‌شود که محل سکونت شاه همین کاخ‌های شمیری بوده و اقامت در باغ محمودی یا باغ فیروز قاعدتاً موقت بوده است. در جاهای دیگر نیز همین لحن را دارد: «و امیر از باغ محمودی به کوشک کهن پدر باز آمد به شهر، به روز شنبه. نخست روز ماه رمضان روزه رفتند. امیر، رضی الله عنه، از باغ محمودی بدین کوشک نو باز آمد.» به هر حال امیر هر جا که می‌رفت، بنه‌ها (اثاث و اسباب) و گاهی دیوان‌های حکومتی، یعنی بخش اعظم سازمان دولتی را به آنجا می‌بردند: «و روز دوشنبه دو روز مانده از ماه رجب، امیر به باغ محمودی رفت، بدان که مدتی آنجا بباشد. و بنه‌ها را آنجا بردند. روز سه‌شنبه بیستم جمادی الاخری، به باغ محمودی رفت و نشاط شراب کرد و خوش آمد و فرمود که بنه‌ها و دیوان‌ها آنجا باید آورد.» حکومت از هر لحاظ یکسره سلطان‌محور بود. پادشاه که در جایی مستقر می‌شد، نه تنها همه خانواده‌اش، بلکه همه ارکان حکومت را از دیوان‌های گونه‌گون رفته تا دویت‌خانه و جامه‌خانه و خزانه و مطبخ، بدان جا می‌بردند. آنان گاه در خیمه مستقر می‌شدند و گاه در بنا. دنباله سخن بیهقی چنین است: «و سرایبان به جمله آنجا آمدند و غلامان و حرم و دیوان‌های وزارت و عرض و رسالت و وکالت. و بزرگان و اعیان بنشستند و کارها بر قرار می‌رفت و مردم لشکری و رعیت و بزرگان و اعیان؛ همه شادکام و دل‌ها برین خداوند محتشم بسته.» وقتی که شاه در خرگاه مستقر می‌شد، همه این تشکیلات در خرگاه، در اقسام خیمه‌ها، به کار مشغول می‌شدند. اما وقتی که شاه در کنار شهر در باغ اقامت می‌گزید، قاعدتاً آن باغ بناهای درخور داشت؛ و الا دست کم سرایبان می‌توانستند در شهر بمانند. «روز امیر مسعود از باغ محمودی به کوشک نو مسعود، که خود در شهر ساخته بود، رفت و در آنجا بار داد و تا چاشتگاه آنجا بود. سپس به باغ محمودی رفت و جامه بگردانید و سوار باز آمد و در کوشک بر خوان نشست. پس از خورد و نوش، به شادکامی از خوان برخاست



گفت: «ناچار.»

پیداست که باغ‌هایی که در تاریخ بیهقی ذکر شده، باغ‌های درباریان است که قاعدتاً بیشتر «باغ تفرّج» بوده است تا «باغ میوه». از همین رو بود که ایشان زیبایی گل‌های سوری خندان را نشان جمال و برتر باغ شمردند.

در اواخر تاریخ بیهقی سخن از این است که بونصر رباط بزرگ در غزنه داشت؛ چون بمرد، او را در باغ این رباط دفن کردند. به ظن قوی، این باغ همان باغ بونصر در غزنه است. چنان که در باغ پیروزی دیدیم، امیر مسعود فرمود بنابر وصیت پدر در آنجا رباطی بزرگ بسازند؛ شاید برای آنکه

رباط از بناهای خیریه و عمومی بود و بانی می‌خواست ثواب این بنا به روح محمود مدفون در باغ پیروزی برسد. رباط بونصر در کنار باغ او در غزنه نیز شاید از همین دست بوده باشد. شاید او بخشی از مال خود را صرف باغ تفرّج شخصی و بخشی دیگر را صرف ساختن بنای عام‌المنفعه کرده بود؛ و بر همین طریق، وصیت کرده بود که او را در آن باغ، در کنار رباط، دفن کنند. ملازمت باغ و رباط صورتی دیگر هم می‌توانست داشته باشد: گرداندن مؤسسه عمومی «رباط» (اگر از میان معانی رباط، معنای «کاروان‌سرا» یا «خانقاه برون شهر» را اختیار کنیم، نه معنای «پادگان و پاسگاه مرزی» را) نیاز به منابع مالی داشت. «کاروان‌سرا» یا «خانقاه برون شهر» را اختیار کنیم، نه معنای «پادگان و پاسگاه مرزی» را) نیاز به منابع مالی داشت. بدین منظور، عواید باغ یا باغ‌هایی را وقف رباط می‌کردند.

دیگر باغ‌های غزنین

در تاریخ بیهقی، سخن از باغ‌های دیگر هم در غزنین رفته است؛ از جمله باغی بر کرانه شهر، که وقتی بوسهل زوزنی عازم سفر بست بود، در آنجا فرود آمد. کوشک نوی مسعودی، که سلطان مسعود خود آن را طراحی کرده بود، کاخی مفصل بود، با بناها و باغ‌های متعدّد. بیهقی این کاخ را بی نظیر می‌خواند و می‌گوید مسعود آن را «همه به دانش و هندسه خویش ساخت؛ و خط‌های او کشید به دست عالی

بوالفضلم با امیر به خدمت رفته بودم به باغ صد هزاره؛ مقدّمان این هندوان را دیدم که آنجا آمده بودند و امیر فرموده بود تا ایشان را در خانه بزرگ، که آنجا دیوان رسالت دارند، بنشانده بودند و بوسعید مشرف پیغام‌های درشت می‌آورد سوی ایشان ز امیر. و کار بدان جا رسید که پیغام آمد که شما را چوب فرموده‌اید. شش تن مقدّم‌تر ایشان خویشتن را به کناره زد، چنان که خون در آن خانه روان شد. و من و بوسعید و دیگران از آن خانه برفتیم و این خبر به امیر رسانیدند.»

باغ بونصر

بونصر مشکان، استاد بیهقی، در غزنه باغی یا باغچه‌ای آباد و زیبا داشت. روزگاری سلطان محمود را در این باغ میزبانی کرد و دیگر بار وزیر سلطان مسعود را، بعدها هم که بونصر درگذشت، گویا او را در همین باغ دفن کردند.

آنچه پیوسته در تاریخ بیهقی مشاهده می‌شود، ملازمت باغ با عیش و نوش است؛ چنین است باغ پرگل بونصر: «قصه باغ غزنین و آمدن خواجه بگویم؛ یکی آنکه بنمایم حشمت استادم که وزیر با بزرگی احمد حسن به تعزیت و دعوت نزدیک وی آمد. از استادم شنودم که امیر ماضی به غزنین روزی نشاط شراب کرد و بسیار گل آورده بودند. و آنچه از باغ من

از گل صبر بخریدید، شبگیر آن را به خدمت امیر فرستادم و بر اثر به خدمت رفتم. خواجه بزرگ و اولیا و حشم برسیدند. امیر در شراب بود. خواجه را و مرا باز گرفت و بسیار نشاط رفت. و در چاشتگاه خواجه گفت: «زندگانی خداوند دراز باد؛ شرط آن است که وقت گل ساتگینی خورند که مهمان است چهل روزه، خاصه چنین گل که ازین رنگین‌تر و خوشبوی‌تر نتواند بود.» امیر گفت: «بونصر فرستاده است از باغ خویش.» خواجه گفت: «بایستی که این باغ را دیده شدی.» امیر گفت: «میزبانی می‌جویی؟»

و بر اسب نشست و به باغ محمودی آمد. تا وقت نماز عصر در آنجا با ندیمان به عیش بود و سپس به شهر باز گشت.» با چنین اوصافی، باغ قطعاً بناهایی داشته است. در کتاب از کاخی به نام «کوشک محمودی» نیز یاد شده، که آن یقیناً نه در باغ محمودی، بلکه در شهر بوده است. از این کوشک محمودی با عنوان «کوشک کهن» یا «کوشک کهن پدر» نیز یاد شده که در مقابل «کوشک نو مسعودی» است: «و امیر به باغ محمودی باز آمد دو روز مانده از شعبان؛ و صاحب دیوان خراسان، بوالفضل سوری معتز، نشابوری نثار کرد و عقدی گوهر سخت گرانمایه پیش امیر نهاد. و امیر از باغ محمودی به کوشک کهن پدر باز آمد، به روز شنبه. نخست روز ماه رمضان روزه گرفتند.» ذکر می‌هم از صفه‌ای به نام «صفه نائبان» رفته که در نزدیک باغ بوده؛ اما معلوم نیست که منظور کدام یک از باغ‌های غزنین است: باغ پیروزی یا باغ محمودی یا باغ صد هزاره: «و امیر تا نزدیک نماز پیشین [ظهر] نبود؛ چندان که ندیمان بیرونی بازگشتند. پس به صفه نائبان آمد که از باغ دور نیست.»

باغ صد هزاره / صد هزار

این باغ نیز در بیرون شهر غزنه بود؛ و مانند دو باغ شاهی دیگر این شهر، در میان این دشت قرار داشت. اگر فرض کنیم که شکارگاه سلاطین با شهر فاصله داشته، می‌توان پنداشت که فاصله این باغ تا شهر بیش از دو باغ دیگر بوده است: «و امیر از شکار پره به باغ صد هزار باز آمد، روز شنبه شانزدهم ماه رجب؛ و آنجا هفت روز مُقام کرد، با نشاط و شراب، تا از جانور نخجیر در رسید و شکار کرده آمد. پس از آنجا به باغ محمودی آمد.» پیداست که مسعود بدین باغ کمتر از دو باغ دیگر نظر داشته؛ اما در اینجا نیز رسماً مقام می‌کرده است، با خدم و حشم: «دیگر روز، امیر به باغ صد هزاره رفت، بر آن جمله که آنجا یک هفته بباشد. و بنه‌ها به جمله آنجا بردند. امیر درین وقت به باغ صد هزاره بود. خلوتی کرد با سپاه‌سالار و اعیان و حشم و رأی خواست تا چه باید کرد.»

این باغ قطعاً بنا یا بناهایی داشت: «من که

ملازمت باغ و رباط صورتی دیگر هم می‌توانست داشته باشد: گرداندن مؤسسه عمومی «رباط» (اگر از میان معانی رباط، معنای «کاروان‌سرا» یا «خانقاه برون شهر» را اختیار کنیم، نه معنای «پادگان و پاسگاه مرزی» را) نیاز به منابع مالی داشت. بدین منظور، عواید باغ یا باغ‌هایی را وقف رباط می‌کردند.



خویش، که در چنین ادوات، خصوصاً در هندسه، آیتی بود؛ رضی الله عنه». احداث آن چهار سال طول کشید؛ هزینه رسمی اش چهار میلیون درم و هزینه غیررسمی اش، از بیگاری و جز آن بیش از دو برابر این بود. در طول بیست سال، از ساختن کاخ تا زمان نوشتن تاریخ بیهقی، بناهای آن پیوسته در حال گسترش و افزایش بود. این کاخ باغ‌هایی داشت؛ چنان‌که بیهقی گوید: «و امروز این کوشک عالمی است. هر چند بسیار خلل افتاده است، گواه بناها و باغ‌ها بسنده باشد. و

بیست سال است تا زیادت‌ها می‌کنند بر بناها؛ و از بناهای آن نیز چندین چیز نقص افتاده است. [...] و امیر به نشاط این جشن و کلوخ‌انداز، که ماه رمضان نزدیک بود، بدین کوشک و بدین باغ‌ها تماشا می‌کرد و نشاط شراب می‌بود.»

باغ‌های بلخ باغ خاصه

ظاهراً بزرگ‌ترین باغ بلخ «باغ خاصه» بود که بیهقی گاهی آن را «باغ بزرگ» می‌خواند. یکی از

معانی «خاصه» «متعلق به شاه» یا «مختص شاه» است. بنابراین، باغ خاصه یعنی باغ شاه یا باغ شاهی. زمانی که خواجه احمد حسن، نخستین وزیر مسعود غزنوی، در باغ خاصه به حضور امیر رسید و مهر و حکم وزارت رفت؛ با کوبه‌ای بزرگ از آنجا تا دروازه شهر، به نام دروازه عبدالاعلی آمد؛ در آنجا از اسب پیاده شد و پیاده به خانه رفت. از اینجا مسلم می‌شود که باغ در بیرون شهر، اما در نزدیک آن، در سمت دروازه عبدالاعلی قرار داشته است. از بیهقی درمی‌یابیم

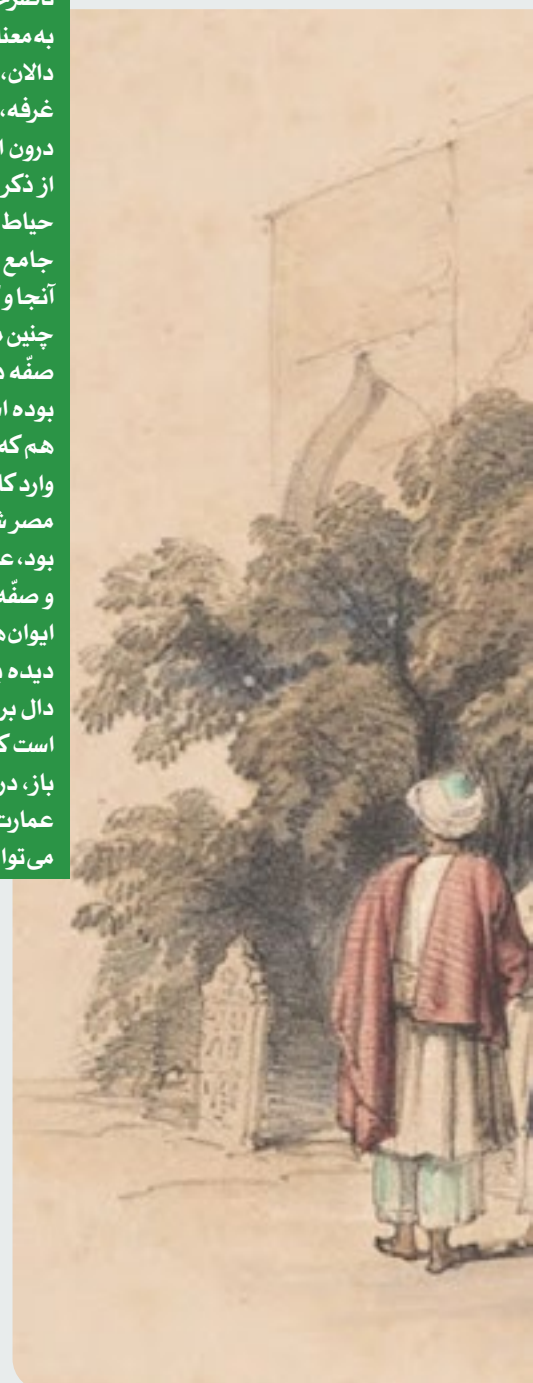


کرده است. ناصر خسرو این اصطلاح را یک بار، دربارهٔ کلیسای نزدیک مسجد جامع شهر آمد (دیاربکر)، به کار برده است: «و نزدیک مسجد کلیسایی است عظیم به تکلف، هم از سنگ ساخته، زمین کلیسا مرخم کرده به نقش‌ها. و بر طارم آن، که جای عبادت ترسایان است، دری آهنین مشبک دیدم که هیچ جای مثل آن دری ندیده بودم.» مصحح، سفرنامهٔ طارم را «خانهٔ چوبین» و «بالاخانه» معنا کرده است. در دیوان فزخی سیستانی این کلمه چهار بار به کار رفته است. یک بار می‌گوید آتش جشن سده گاهی از پردهٔ زنگارگون روی بیرون می‌کند و گاه به زیر طارم زنگارگون می‌رود. در بیتی دیگر هم گوید خانهٔ خفیف، دشمن سلطان محمود، از طارم و طرز (قصر، خانهٔ زمستانی) ویران شد. جایی دیگر می‌گوید: «هوا ز گرد شود تیره چون سیاه طارم.» و در مدح خواجه احمد حسن وزیر می‌گوید: «لاجرم دشمنان به زندان‌اند/ خواجه شادان به طارم و گلشن». در این ابیات، مشابهت طارم به خیمه، یا دست کم بنایی که سقف آن شاخص و چشم‌گیر است (مثل سایبان یا بنای گنبددار) و نیز جزئی از بنا که نشان تجمل با آبادانی آن است؛ و در این بیت اخیر، ملازمت آن با باغ احساس می‌شود. دهخدا این معانی را برای طارم آورده است: نردهٔ چوبین پیرامون باغ، داربست انگور، بام خانه، طاق خانه، خانهٔ بالا، دیدگاه (محل تماشا)، خانهٔ چوبین؛ گنبد، قبه. در بیهقی این واژهٔ بارها به کار رفته باغ است؛ گاهی در سرای بیرونی؛ گاهی بنایی است که یک جانب آن روشن است؛ دیوان رسالت و هم دیوان وزارت (دفتر وزیر) در طارم است؛ جایی است که اعیان در مهمات در آن گرد می‌آیند (از جمله در ماجرای حسنک وزیر، در آنجا که از او قرار گرفتند که اموالش را به رضا به شاه فروخته است)؛ گاهی طارم در کنار صفاً است و گاه در جوار خیمه؛ اما هیچ‌گاه شاه به طارم نمی‌نشیند و مهمان او را هم در طارم فرود نمی‌آورند. از میان معانی یادشده، شاید «بنای گنبددار» و «بالاخانهٔ گنبددار» بیش از دیگر معانی با مقصود بیهقی وفق کند. به هر تقدیر، طارم باغ خاصه، که مکان دیوان رسالت بود، قطعاً از قبیل خیمه نبود؛ زیرا در بیهقی سخن

به مراتب کمتر از یک فرسنگ بوده است. در جای دیگر می‌گوید وقتی که شاه از پذیرایی فرستادهٔ خلیفه فارغ شد؛ «برخواست و [بر اسب] برنشست و به پای شارسستان فرو رفت، با غلامان و حشم و قوم درگاه، سوی باغ بزرگ». ظاهراً یعنی به پای شارسستان رفت تا از دروازهٔ عبدالاعلی خارج شود و به باغ رود. پیش از آن امیر گفته بود: «که ما چون نماز در [مسجد آدینه] بکردیم، از آن جانب شارسستان به باغ باز رویم». از متن چنین بر می‌آید که مسجد جامع (مسجد آدینه) بلخ در میان شهر بوده؛ و اینکه شاه گفته پس از نماز از جانب شارسستان به سوی باغ می‌رویم، این احتمال را پیش می‌آورد که رفتن به باغ راه‌های دیگری هم داشته است. می‌توان فرض کرد که «آن جانب» در مقابل «این جانب» باشد؛ یعنی نه از این سوی شارسستان و دروازه‌ها که احتمالاً در نزدیکی مسجد جامع بود، بلکه از آن سوی شارسستان به باغ می‌رفت. در بلخ، همچون غزنین، وقتی که شاه به شهر می‌رسید، نخست در باغ فرود می‌آمد. باغ کاخی (سرای) برای اقامت شاه داشت؛ سرایی مفصل با اندرونی و بیرونی و رواق: «امیر فرود سرای [اندرونی] بود و شراب می‌خورد [...] و فرمود خادمان را که پیش رواق که برداشته بودند فرو گذاشتند». مدت اقامت در باغ خواجه نیز چندان طولانی نبود؛ اما در همان مدت، تشکیلات دولتی را آنجا می‌بردند و حتی آنجا را از کوشک دولت برای این کار خوش‌تر می‌شمردند، زیرا «نیکو ساخته بودند و جای فراخ‌تر بود و خرم‌تر». از آن جمله، دیوان رسالت (دبیرخانهٔ سلطنتی) را در «طارم» باغ نهادند. مصحح کتاب، با استفاده از لغتنامهٔ دهخدا، «طارم» را به «خانهٔ چوبین، چون خرگاه و سراپرده و گنبد و عمارت گنبدی شکل» معنا

که این دروازه از دروازه‌های مهم شهر بوده و یکی از کاخ‌های شاه در نزدیکی آن قرار داشته است؛ چنان که آن را «کوشک در عبدالاعلی» می‌خواند. در هر صورت، شواهد دیگری هم هست که باغ بر کرانهٔ شهر بوده است؛ از جمله آنکه زمانی ده سوار ترکمان از قلعه‌ای در بیرون بلخ، به نام قهندز (که غیر از قهندز یا کهندژ درون شهر بود) دزدانه تا نزدیک باغ آمدند و چهار پیادهٔ هندورا کشتند؛ پیلی دزدیدند و تا یک فرسنگی شهر دور شدند. پس فاصلهٔ باغ تا شهر

«صفاً» در سفرنامه ناصر خسرو به معنای پیش‌دالان، ایوان، غرفه، و شاه‌نشین درون اتاق است. از ذکر او دربارهٔ حیاط مسجد جامع رمله و صفاً آنجا و کتیبه‌اش چنین می‌نماید که صفاً در حیاط بوده است. وقتی هم که ناصر خسرو وارد کاخ سلطان مصر شده بود، عمارت‌ها و صفاً‌ها و ایوان‌های شگفت دیده بود. این هم دال بر عنصری است که در مکان باز، در کنار عمارت و ایوان، می‌توان دید



از دهلیز دیوان سالت در این باغ است. و چون دیوان رسالت را در طارم نهاده بودند، این دهلیز مربوط به طارم بوده است: «خواجه بونصر مرا پوشیده گفت که اسب به خانه باز فرست و به دهلیز دیوان بنشین، که مهمی پیش است، تا آن کرده شود. و بگتگین حاجب، داماد علی دایه، به دهلیز آمد و به نزد امیر برفت و یک ساعتی ماند و به دهلیز باز آمد. شاید این طارم در کنار در باغ، و دهلیز آن هم دهلیز ورودی باغ بوده باشد. بیهقی در همان دهلیز نشسته بود که اریازق (سپهسالار هندوستان) را بدان جا آوردند تا فروگیرند: «چون به درگاه رسید، بگتگین حاجب به پیش او اریازق باز شد و امیر حرس. او را فرود آوردند و پیش وی رفتند تا طارم و آنجا بنشانند. اریازق یک لحظه بود، برخاست و گفت مستم و نمی توانم [بود] باز گردم. بگتگین گفت: زشت باشد بی فرمان بازگشتن، تا آگاه کنیم. وی به دهلیز بنشست؛ و من که بوالفضلم در وی می نگرستم. حاجی سقا را بخواد و وی بیامد و کوزه آب پیش وی داشت. دست فرو میکرد و یخ می برآورد و می خورد. بگتگین گفت: «ای برادر، این زشت است و تو سپاهسالاری، اندر دهلیز یخ میخوری؟ به طارم رو و آنچه خواهی بکن.» وی بازگشت و به طارم آمد. اگر مست نبود و خواستندش گرفت، کار بسیار دراز شدی. چون به طارم بنشست، سربازی از مبارزان سروغای آن مغافصه در رسیدند و بگتگین درآمد و اریازق را در کنار گرفت و سرهنگان در آمدند از چپ و راست، او را بگرفتند.» نخست جایی از باغ که اریازق را در آن فرود آوردند دهلیز این طارم بود. به علاوه، یخ خوردن در دهلیز را مذموم شمرده اند: پیداست دهلیز محل عبور غیر اعیان، مثلاً سپاهیان و هندوان و غلامان بوده است که یخ خوردن امیری را پیش ایشان ناپسند می شمرده اند. اینها بر آن دلالت می کند که طارم یادشده در جوار ورودی باغ بوده است. در جلوی این طارم چمنی، لابد زیبا و فراخ و سایه گیر بود که در همان ماجرا امیر لختی در آنجا نشست: «و امیر دیگر روز بار نداد و ساخته بود تا اریازق را فرورفته آید. و آمد بر خضرا برابر طارم دیوان رسالت بنشست؛ و ما به دیوان بودیم. و کس

پوشیده می رفت و اخبار اریازق را می آوردند.» باغ خاصه چندان فراخ بود که لشکری می توانست در آن پنهان شود: «بگتگین حاجب محتاج، امیرحرس، را بخواند و با وی پوشیده سخن بگفت. وی برفت و پیاده های پانصد بیاورد و از هر دستی با سلاح تمام؛ و به باغ بازفرستاد تا پوشیده بنشستند. و نقیبان هندوان بیامدند و مردی سیصد هندو آوردند» و هم در باغ یکی از صحن های باغ چندان فراخ بود که «لشکر دورویه بایستادی» وقتی که اریازق را در طارم باغ گرفتند، «غلامانش سلاح برگرفتند و بر بام آمدند و شوری عظیم بر پا شد.» اما شاهد بر وجود بناهایی دیگر در باغ بیش از این طارم و دهلیز و بام است. این باغ خرم و پرگل پیش از زمان مسعود غزنوی بناهایی داشت؛ اما در زمان او بر بناهایش افزودند. طرح صحن جدید و صفه و بناهای تازه و حوض و فواره و دگرگونی دهلیز و درگاه و دکان ها را مسعود خود در انداخته بود:

«محررم این سال [۴۲۲] غرتش سه شنبه بود. امیر مسعود، رضی الله عنه، این روز از کوشک در عبدالاعلی سوی باغ رفت تا آنجا مقام کند. دیوان ها آنجا راست کرده بودند و بسیار بناها زیادت کرده بودند آنجا. و یک سال که آنجا رفته، دهلیز او درگاه و دکان ها همه دیگر بود که این پادشاه فرمود؛ که چنان دانستی در بناها که هیچ مهندس را به کس نشمردی.» ساختن برخی از این بناها در سال ۴۲۲ به پایان رسد: «و مدتی بود تا برآورده بودند؛ این وقت [۴۲۲] تمام شده بود.» یکی از اینها «صفه نو» بود؛ گویی پیش از آن نیز صفه یا صفه هایی در باغ بوده است: «و امیر صفه ای فرموده بود بر دیگر جانب باغ، برابر خضرا؛ صفه ای سخت بلند و پهنا درخورد بالا، مشرف بر باغ؛ و در پیش، حوضی بزرگ و صحنی فراخ؛ چنان که لشکر دورویه بایستادی (...). فرمودند [...] تا کاری سخت نیکو ساختند که امیر سه شنبه هژدهم ماه جمادی الاولی درین صفه نو خواهد نشست. و این روز آنجا بار داد و چندان نثار کردند که حد و اندازه نبود. پس در «دیگر جانب» باغ، شاید در جانب مقابل سرای شاه در باغ یا در مقابل ورودی باغ، چمنی بود و بر

به هر تقدیر، طارم باغ خاصه، که مکان دیوان رسالت بود، قطعاً از قبیل خیمه نبود؛ زیرا در بیهقی سخن از دهلیز دیوان سالت در این باغ است. و چون دیوان رسالت را در طارم نهاده بودند، این دهلیز مربوط به طارم بوده است

فراز آن چمن صفه ای بلند و فراخ، که پهنایش با بلندی اش تناسب داشت. «صفه» در سفرنامه ناصر خسرو به معنای پیش دالان، ایوان، غرفه، و شاه نشین درون اتاق است. از ذکر او درباره حیاط مسجد جامع رمله و صفه آنجا و کتیبه اش چنین می نماید که صفه در حیاط بوده است. وقتی هم که ناصر خسرو وارد کاخ سلطان مصر شده بود، عمارت ها و صفه ها و ایوان های شگفت دیده بود. این هم دال بر عنصری است که در مکان باز، در کنار عمارت و ایوان، می توان دید. فرخی در مدح امیر محمد غزنوی می گوید در هنگام مهرگان خز پوشش و از صفه و فروار (بالاخانه) به کاشانه برو. مقارنت خز

پوشیدن در سرمای خزان و از صفه بیرون رفتن حاکی از آن است که صفه مکانی نیمه باز یا باز است. در مدح امیر ابویعقوب یوسف، می گوید امیر به شادکامی در کاخ نشست است؛ این کاخ چهار صفه دارد از هر صفه دری گشاده اند؛ آن چنان که می توان از چهار گوشه نظر کرد. گویی کاخی است در میان باغ، با چهار ایوان رو به چهار جانب باغ؛ از درون کاخ به ایوان ها در گشوده اند و می توان از آن درها ایوان ها و باغ را تماشا کرد. پس در اینجا، صفه با ایوان مترادف دهخدا این معانی را در ذیل «صفه» آورده است: پیش دالان، ایوان مسقف، ایوان، بهو، سقف دار، بشکم. این جمله را از سند بادنامه شاهد آورده است: «و چون از دهلیز به صفه و از صفه بر غرفه آمد، ماری سیاه دید کشته.» از این معلوم می شود که صفه جایی است مابین دهلیز و غرفه. این قول دهخدا که بینه حمام را نیز صفه می گفته اند بر این دلالت می کند که مقدمه جایی دیگر بودن در معنای صفه مندرج است. بیهقی خود در حدود چهل بار واژه صفه را به کار برده است. یک جا صفه را در عداد خیمه و شراب آورده است: «و امیر در خیمه در رفت و به خرگاه فروآمد و امیر یوسف را



به نیم ترگ بنشانند، چندان که صفه و شرع بزدند؛ پس آنجا رفت». در اینجا شاید صفه سگویی باشد که خیمه‌های شاهی را بر آن می‌زدند. نخست شاهزاده را در خیمه‌ای ساده نشانند تا آن صفه و شرع آماده شود. در جایی دیگر سخن از صفه در خانه است؛ صفه‌ای که در زیر آن سرداب‌ها ساخته بودند: «... و به خانه بوسعید سهلی فرود آمد [...] و بوسعید وی را در زیر زمین صفه پنهان کرده بود و این سردابه در ماه گذشته کنده بودند اینکار را؛ چنان که کس بر آن واقف نبود». سرای وزیر نیز صفه داشت و او گاهی کارهای وزرات را در آنجا می‌راند. وقتی که در زمان مسعود خواستند علی قریب، حاجب بزرگ محمود غزنوی، را فروگیرند؛ نخست او را با حرمت به صفه‌ای نزدیک سرای سلطان فرستادند. «چون به صفه رسید، سی غلام اندر آمدند و او را بگرفتند و قبا و کلاه و موزه از وی جدا کردند، چنان که از آن برادرش کرده بودند؛ و در خانه‌ای بردند که در پهلوئی آن صفه بود». معلوم می‌شود که این صفه در کنار اتاق یا خانه‌ای بوده است. به‌علاوه، این صفه در نزدیکی کاخ سلطان بوده؛ زیرا سلطان به حاجب پیغام داده بود که «یک

ساعت در صفه‌ای که به ما نزدیک است بنشین». در نقل معتصم و بودلف و افشین، می‌گوید در حکایتی درباره خلیفه محله وزیر بغداد: «چون به دهلیز در سرای افشین رسیدم، [...] مرا به سرا فرود آوردند و پرده برداشتند. و من قوم خویش را مثال دادم تا به دهلیز بنشینند و گوش به آواز من دارند. چون میان سرای برسیدم، یافتم افشین را بر گوشه صدر نشسته و نطعی پیش وی، فرود صفه، باز کشیده و بودلف به شلواری و چشم بسته آنجا بنشانده و سیاف

شمشیر برهنه به دست ایستاده و افشین با بودلف در مناظره و سیاف منتظر آنکه بگوید «ده» تا سرش بیندازد.» گویی صفه در اینجا

ایوان در حیاط سرای است. اقامتگاه شاه، چه در کاخ و چه در باغ و چه در خرگاه، صفه داشت و تخت او را بر صفه می‌نهادند. مسعود در کاخ جدید خود در غزنین (سرای نو) صفه‌های بزرگ ساخته بود که تخت زین او را در آن نهادند. این صفه «بر چپ و راست سرای» بود؛ و چندان فراخ که همه اعیان و شاهزادگان و اولیا و حشم را به ترتیب در آنجا نشانند. در اینجا گویا سخن از دو صفه است: یکی در سمت راست و دیگری در سمت چپ کاخ؛ اما هیچ قرینه دیگری نداریم که دوگانه بودن این صفه را تأیید کند. وقتی که «تخت زین و بساط و مجلس خانه که امیر فرموده بود و سه سال بدان مشغول بودند» آماده شد، امیر «فرمود تا در صفه بزرگ سرای نوبه‌نشد. شاید این صفه سکوی نعل شکل بوده باشد که در سه جانب تالار کاخ می‌چرخیده است؛ صدر آن شاه‌نشین بوده و اعیان در چپ و راستش می‌نشسته‌اند. این صفه «صفه بار» بود. آن خانه‌ای (اتاقی) تابستانی قرار داشت و در سمت راست سمت پیش خانه‌ای زمستانی. خانه زمستانی گنبدین («بگنبد») بود و آن را «آذین بسته بودند سخت عظیم و فراخ» گذشته از

کوشک نومسعود، کوشک کهن محمودی نیز صفه بار داشت. همچنین است باغ شادیاخ نشابور و بسیار جاهای دیگر. این صفه‌ها چندان فراخ بود که در آنجا خوان‌های شاهی می‌گسترده و همه اعیان و میهمانان را نان می‌دادند. در همه این موارد، صفه جایی است ارجمند در درون سرا یا کاخ یا باغ که در جلویا در کنار جاهای دیگری است. اما در جایی هم بیهقی از صفه سرای خلیفه در بغداد سخن گفته، که شاید جای باز یا نیمه‌باز بوده باشد که در آن خیمه و سایبان زده بودند: «عبدالله [حاجب بزرگ مأمون] بفرمود تا در نخست سرای خلافت در صفه شادروانی نصب کند و چند تا محفوری بیفکنند و مقرر کرد که فضل

ربیع را در آن صفه بنشانند پیش از بار. و از این صفه بر سه سرای دیگر بپاید گذشت و سراها از آن هر کس بود که او را مرتبه بودی از نوبتبان و

این چنین، باغ جایی بود که در آن می‌آرمیدند، تفریح می‌کردند، خوان می‌گسترده و شاد خواری می‌کردند، عرض لشکر می‌دادند، جشن می‌گرفتند و کوس و بوق می‌زدند، و گاهی امیران مغضوب را در همان جا فرومی‌گرفتند و به حبس یا قتل می‌فرستادند

لشکریان، تا آن گاه که به جایگاه وزیر و حاجب بزرگ رسیدندی». بنا بر آنچه آمد، وجه مشترک معانی گوناگونی که بیهقی از صفه اراده کرده سگویی است مشرف بر اطراف که بزرگان بر آن می‌نشینند. باز گردیم به باغ خاصه. صفه باغ خاصه بلخ سگویی بود احتمالاً مسقف که دست کم در یک جانب و حداکثر در سه جانب آن اتاق‌هایی قرار داشت و جانب چهارمش رو به باغ بود. جلوی این سگو حوضی بزرگ بود و محوطه‌ای گسترده و بی‌درخت («صحنی فراخ، چنان که لشکر دورویه بایستادی») و سپس سبزه‌زار یا چمن (خضرا) باغ قرار داشت. این صفه چندان چشم‌گیر بود که اتاق‌های احتمالی کنارش به چشم نمی‌آمد. در نزدیکی صفه در بیرون باغ، میدانی بود که در آن چوگان می‌باختند و تیر می‌انداختند. فاصله میدان با باغ، یا با صفه، چندان بود که امیر سواره بدان جا رفته بود. باغ گرمابه‌ای هم داشت؛ چنان که امیر پس از چوگان بازی و تیراندازی به گرمابه رفته بود؛ از آنجا بر سر خوانی رفته بود، سخت بزرگ، که در صفه نهاده بودند.

«اعیان و ارکان را به خوان بردند. نان خوردن رفتند و شراب گردان شد. از خوان مستان بازگشتند و امیر نشاط خواب کرد. و گل بسیار آوردند و مثال دادند که بازنگردند که نشاط شراب خواهد بود.» پیش‌تر دیدیم که در پشت باغ پیروز غزنین دگانی بود و گفتیم که دگان در اینجا به معنای سگوست. در نزدیکی، و شاید باغ خاصه بلخ نیز دگان بود. پیداست که این دگان در پشت نه سگویی ساده در پشت بنا که جایی درخورد شاه و احتمالاً مشرف بر دشت و مناظر پیرامون بوده است: «و امیر از باغ به دگانی رفت که آنجاست و به شراب بنشست و روزی نیکو به پایان آمده.» روبروی این باغ کاخی بود از آن امیر محمد، برادر مسعود، که بدان «سرای محمدی» می‌گفتند: «فرمان است که به سرای محمدی، که برابر باغ خاصه است، فرود آید و بیاساید، تا آنچه فرمودنی است فردا فرموده آید.»

باغ محمد

گفتیم که سرای محمدی روبروی باغ خاصه



قرار داشت. اما باغی هم به نام باغ محمدی نزد باغ خاصه بود: «و پس از بار، امیر بوالحسن عقلی را و یعقوب دانیال و بوالعلا را، که طبیبان خاصه بودند، به نزدیک غازی فرستاد که «دل مشغول نباید داشت، که این بر تو بساختند؛ و ما بازجوییم این کار را و آنچه باید فرمود، بفرماییم، تا دل بند نکند که وی را اینجا فرود آوردند بدین باغ برادر ما، که غرض آن است که به ما نزدیک باشی و طبیبان با تفقّد و رعایت بدو رسند و این عارضه زایل شود. آنچه به باب وی واجب باشد، آن گه فرموده آید.» این غازی را در سرای باغ محمدی نگاه داشتند که باغ امیر محمد برادر مسعود بود. در جای دیگر آمده بود که «فرمان است که به سرای محمدی، که برابر باغ خاصه است، فرود آید». معلوم می‌شود سرای محمدی در باغ محمدی قرار داشته است. پس

باغ محمدی در بیرون شهر، در نزدیکی دروازه عبدالاعلی و روبروی باغ خاصه واقع بوده و کاخی داشته است. در باغ حجره‌هایی هم برای استقرار غلامان و اصطبل‌هایی برای اسبان بود: «در سرای محمدی»، اسبان را از غلامان جدا کردند و غلامان را در آن وثاق‌ها فرود آوردند. وثاق به معنای حجره و اتاق و خیمه است (دهخدا)؛ و در بیهقی، همه جا اتاقی است ساده برای غلامان و مانند ایشان. گاهی هم سخن از وثاق به معنای بنایی است سبک؛ زیرا سخن از این است که در جایی، در زمانی کوتاه، برای غلامان وثاق زده‌اند. در هر صورت، وثاق‌های باغ محمدی از پیش در آنجا، جزو بناهای ثابت، بوده است.

باغ بونصر

خواجه بونصر مشکان، صاحب دیوان رسالت، علاوه بر باغ غزنین، باغی هم در بلخ داشت. بیهقی به تفصیل به این باغ نپرداخته است. همین

قدر معلوم است که باغی بوده است پرگل، رواقی داشته است، و بونصر در آن رواق به سوگ مادر نشست بود که وزیر به دیدار او رفت: «و خواجه بزرگ درین تعزیت بیامد و چشم سوی این باغه کشید، که بهشت را مانست از بسیار یاسمین شکفته و دیگر ریاحین و مورد و و نرگس و سرو آزاد. بونصر را گفت: «نبایستی که به ما به مصیبت آمده بودیمی تا حق این باغچه گزارده آمدی؛ چنان که در روزگار سلطان محمود حق باغچه غزنین بگزاردیم.» و اسبش به کرانه رواق که به ماتم آنجا نشسته بودند آوردند و برنشست و بونصر در رکابش بوسه داد و گفت: «خداوند باقی باد؛ آن فخر بر سر من نهاد بدین رنجه شدن که هرگز مدروس نشود. و عجب نباشد که این باغ آن سعادت که باغ غزنین یافت بیابد.» ذکر گیاهان باغ در این بند نیز شایان توجه است.

باغ خواجه علی میکائیل

این باغ از آن یکی از درباریان، به نام خواجه ابوالمظفر علی پسر میکائیل بود و در نزدیکی شمر بلخ قرار داشت. باغ در سمتی از شهر بود که وقتی از آنجا به شهر در می‌آمدند، از کوی عباد و بازار سعید، در نزدیکی بازار عاشقان، می‌گذشتند: صاحب باغ گاهی در باریان و شاه را در آنجا به عیش می‌خواند و خوان‌های شاهانه می‌گسترد: «و امیر مسعود، رضی الله عنه، از بلخ برفت روز یکشنبه سیزدهم جمادی الاولی، و به باغ خواجه علی میکائیل فرد آمد، که کارها هنوز ساخته نبود. و باغ نزدیک بود به شهر. و میزبانی‌ای بکرد خواجه ابوالمظفر علی میکائیل در آنجا شاهانه، چنان که همگان آن می‌گفتند و اعیان دراه را نزل‌ها دادند و فراوان هدیه پیش امیر آوردند و زر و سیم.»

باغ‌های هرات

باغ عدنانی

باغ عدنانی، مهم‌ترین باغ هرات در زمان بیهقی، «گویا منسوب است به ابی عامر عدنانی

بن محمد الضبی، که در اواخر عهد سامانیان رئیس هرات بوده است». سامانیان در ۳۸۹ ق به دست محمود غزنوی برافتادند. بنابراین، باغ عدنانی در زمان سلطنت محمود باغی نوساخته بوده است. علاوه بر این، در اواخر عهد محمود نیز در این باغ عمارتی نو ساخته بودند؛ زیرا چون نوبت به مسعود رسید: امیر به هرات آمد، و در روز مانده از این ماه، و در کوشک مبارک فرود آمد و آنجا عیدی کرد که اقرار دادند که چنان عید هیچ ملک نکرده است. خوانی نهاده بودند سلاطین را در آن بنای نو که در باغ عدنانی ساخته بودند و خوان‌ها دیر نهاده بودند در باغ عدنانی.»

بنابراین، باغ کاخی داشته بود و در زمان محمود کاخی هم بدان افزودند. کاخ باغ عدنانی را بیهقی «سرای عدنانی» خوانده است. سرای عدنانی بر کناری از باغ قرار داشته؛ زیرا یک از ورودی‌های باغ همان ورودی سرا بوده است. «و روز شد و سلطان بار داد اندران بناهای از باغ عدنانی گذشته. و علی و اعیان از این در سرا این باغ در رفتند و خوارزم‌شاه و قوم دیگر از آن در که بر جانب شارستان است.» پس باغ دست کم دو در داشته است: یکی در سرا و دیگری دری بر جانب شارستان. همچنین باغ در جوار یا در نزدیکی شهر بوده؛ چنان که یکی از درهای آن بر جانب شارستان قرار داشته است. سرای عدنانی و یا سرای مفضل بوده است؛ با بخش‌های پیشین (بیرونی) و اندرونی. سرای پیشین عدنانی دهلیز داشته؛ در جوار این سرا سرایی دیگر (احتمالاً بخش بیرونی عدنانی) و سپس بناهای دیگر بوده است که مسعود به باغ افزوده بود؛ و در کنار باغ عدنانی هم باغ‌ها و بناهای دیگر: «[حاجب علی قریب] روز چهارشنبه سوم ماه ذی القعدة این سال در رسید، سخت پگاه با غلامی بیست و بنه و موکب از وی بر پنج و شش فرسنگ. و سخت تاریک بود. از راه به درگاه آمد و در دهلیز سرای پیشین عدنانی بنشست. و از این سرای گذشته، سرای دیگر [بود] سخت فراخ و نیکو؛ و گذشته از آن باغ، باغ‌ها و بناهای دیگر که امیر مسعود ساخته بود. و بودی که سلطان آنجا بودی به سرای عدنانی و آنجا بار دادی؛ و بودی که بدان بناهای خویش بودی. علی چون به دهلیز رسید او

وثاق به معنای حجره و اتاق و خیمه است (دهخدا)؛ و در بیهقی، همه جا اتاقی است ساده برای غلامان و مانند ایشان. گاهی هم سخن از وثاق به معنای بنایی است سبک؛ زیرا سخن از این است که در جایی، در زمانی کوتاه، برای غلامان وثاق زده‌اند. در هر صورت، وثاق‌های باغ محمدی از پیش در آنجا، جزو بناهای ثابت، بوده است



فرودرسرا خلوت‌ها می‌کرد و مطربان می‌داشت، مرد و زن که ایشان را از راه‌ها نبه‌ره نزدیک وی بردند.» وقتی که از سرای عدنانی می‌گذشتند و وارد باغ می‌شدند، حوضی بزرگ در سمت راست می‌دیدند. در جوار این حوض اتافی شگفت از آن مسعود بود: «چون از سرای عدنانی بگذشته‌اید، باغی است بزرگ. بر دست راست این باغ حوضی است بزرگ، و بر کران حوض، از چپ این خانه است و شب و روز برو دو قفل باشد، زیر و زبر؛ و آن وقت گشایند که امیر مسعود به خواب آنجا رود.»

مسعود در همان زمان ولیعهدی فرموده بود این اتاق شگفت را در سرای باغ عدنانی برای خواب نیمروزی او تا بام لوله کشیده بودند، چنان که آب از این حوض با دستگاهی به بام می‌رفت؛ از آنجا در لوله‌ها

رفت و پنج و شش نامه عرض کرد و به صفه باز آمد و جواب‌ها بفرمود و فروشد.» دهخدا بیغوله را به کنج و گوشه‌خانه، و همچنین گوشه‌ای دور از آباد و ویرانه و نهان جای معنا کرده است. پیداست که مقصود از بیغوله در بند یادشده کنج صفه است. این صفه هم لابد جایی بسته بوده که در آن هوای سرد و

ظاهر بزرگ‌ترین

باغ بلخ «باغ

خاصه» بود که

بیهقی گاهی آن

را «باغ بزرگ»

می‌خواند. یکی از

معانی «خاصه»

«متعلق به شاه»

یا «مختص شاه»

است. بنابراین،

باغ خاصه یعنی

باغ شاه یا باغ

شاهی

باد تند، دیوان را در آنجا نهاده بودند. در بند زیر، مقصود از «فرودرسرا» بخش اندرونی سرا است. از این‌رو، این سرا هم اندرونی و هم بیرونی داشته است: «امیر مسعود به روزگار جوانی که به هرات می‌بود و نهان از پدر شراب می‌خورد؛ پوشیده از ریحان خادم،

را چنان خدمت کردند که پادشاهان را کنند، که دل‌ها و چشم‌ها به حشمت این مرد آکنده بود.» پیداست که دهلیز یادشده نه راهروی ساده، بلکه جای درخورد حاجب بود؛ چندان که او را در آنجا خدمت شاهانه می‌کردند. باز از همین فقره پیداست که سلطان گاهی در سرای عدنانی بار می‌داد و گاهی در بناهایی که خود در آنجا ساخته بود. سرای عدنان پیش از اضافات مسعود صفه‌ها داشته؛ زیرا امیر مسعود در زمان ولایت عهد با ندیمان در آن صفه می‌نشسته است. بونصر مشکان پیر و بیمار در روزی سرد به بیغوله این صفه پناه برده بود و دیوان رسالت را هم در آنجا نهاده بودند: «و [بونصر] دیگر روز به درگاه آمد و پس از بار به دیوان شد. و روزی سخت سرد بود؛ و در آن صفه باغ عدنانی در بیغوله بنشست. بادی به نیرو می‌رفت. پس پیش امیر



سرازمیر می‌شد و پرده‌هایی ظریف را که بر درهای اتاق آویخته بود ترمی کرد. باد بر پرده‌ها می‌وزید و اتاق را خنک می‌ساخت. دیوارها و سقف خانه را هم سرتاسر به صورت‌های شهنوائی نقش کرده بودند.

«در کوشک باغ عدنانی، فرمود تا خانه‌ای بر آوردند خواب قیلوله را؛ و آن را مزمل‌ها ساختند و خیش‌ها آویختند؛ چنان‌که آب از حوض روان شدی و به طلسم بر بام خانه شدی و در مزمل‌ها بگشتی و خیش‌ها را تر کردی. و این خانه را از سقف تا به پای زمین صورت کردند؛ صورت‌های الفیه، از انواع گرد آمدن مردان با زنان، همه برهنه [...]؛ و بیرون این، صورت‌ها نگاشتند فراخور این صورت‌ها. و امیر به وقت قیلوله آنجا رفتی و خواب آنجا کردی.»

از این ماجرا نکته‌های دیگری هم به دست می‌آید اتاق یادشده را در کوشک باغ عدنانی ساخته بودند. اگر فرض کنیم که سرای عدنانی در سمت جنوب باغ بوده باشد، حوض بزرگ در شرق باغ و خیش‌خانه در شمال حوض قرار داشته است. بنابراین، خیش‌خانه، و در نتیجه کوشک، در جانب شمالی باغ، رویروی سرای عدنانی واقع بوده است. پس دست کم در دو ضلع مقابل، بناهایی بوده و حوض بزرگ باغ به یکی از این اضلاع نزدیک‌تر بوده است. به هر حال،

مسعود که در زمان سلطنت پدر حکومت هرات داشت، در سرای عدنانی و بناهای پشت آن مستقر بود: «فرمان چنان است این خیل‌تاش را که به هرات به هشت روز رود. چون آنجا رسید، یکسر تا سرای پسر مسعود شود و از کس باک ندارد و شمشیر برکشد و هر کس که وی را از رفتن باز دارد، گردن وی بزند. و همچنان به سرای فرود رود و سوی پسر ننگرد. و از سرای عدنانی به باغ فرود رود.»

مسعود وقتی هم که خود به سلطنت رسید، هر گاه به هرات می‌رفت، در همین سرا فرود می‌آمد و در همان جا بار می‌داد. تخت سلطان را در رواقی در باغ نهاده بودند. «رواق» چیست؟ ناصر خسرو ظاهراً رواق را به معنای جای نیمه‌باز کشیده‌ستون‌دار به کار برده است؛ اعم

از آنکه جای بسته باشد یا نیمه‌باز. مثلاً دربارهٔ مسجد قبهٔ صخره در بیت‌المقدس می‌گوید: «چون از این در در روند، بر دست راست دورواق است بزرگ؛ هر بیست و نه ستون رخام دارد [...]؛ چنان‌که هر طاقی چهار پنج سنگ بیش نباشد. و این رواق‌ها کشیده است تا نزدیک مقصوره. و چون از در در روند، بر دست چپ، که آن شمال است، رواق دراز کشیده است شصت و چهار طاق، همه بر سر ستون‌ها رخام.» در اینجا ظاهراً مقصود او از رواق، راهه یا فرش‌انداز در شبستان است. در ادامه همین شرح می‌گوید: «و بر پهناى مسجد رواقی است و بر آن دیوار دری است. بیرون آن در در یوزهٔ صوفیان است و آنجا جای‌های نماز و محراب‌های نیکو ساخته [...] و بر رکن شمالی مسجد، رواقی نیکوست و قبه‌ای بزرگ نیکو؛ و بر قبه نوشته است که «هذا محراب زکریا النبی، علیه السلام». و گویند او اینجا نماز کردی پیوسته.» اما در جاهای دیگر سفرنامهٔ وی سخن از جایی است ستون‌دار کشیده، ولی نیمه‌باز که در کنار صحن واقع شده است؛ چنان‌که در وصف جایی دیگر از همین مسجد می‌گوید: «و از بیرون پوشش بر دیوار بزرگ که ذکر رفت، رواق است نه چهل و دو طاق و همهٔ ستون‌هایش از رخام ملون. و این رواق با رواق مغربی پیوسته است. و در اندرون پوشش، حوضی در زمین است که چون سر نهاده باشد،

با زمین مستوی باشد، جهت آب، تا چون باران آید در آنجا رود.»

جایی سقف‌دار که حوضی در زیر کف برای گردآوری باران داشته باشد، قاعدتاً جایی است نیمه‌باز با سقفی سایبان مانند، در کنار جای روباز. دربارهٔ مسجد الحرام در مکه مکره می‌گوید: «و همه گرد بر گرد مسجد، سه رواق است به پوشش؛ به عمودها رخام برداشته‌اند. و میان سرای را چهارسو کرده؛ و درازی پوشش که به سوی ساحت مسجد است، به چهل و پنج طاق است و پهنایش به بیست و سه طاق.» اینجا

از جمله کارهای
بس رایج در باغ،
بار دادن شاه بود.
شاه که بار می‌داد،
خود بر تخت
می‌نشست و همهٔ
اعیان، از دیوانی و
لشکری، به حضور
می‌رسیدند و باغ
شاهی همواره
گنجایش آن‌ها را
داشت

گویی سخن از شبستان است: «جایی سرپوشیده و فراخ و پرستون در کنار صحن مسجد.»

«رواق» در دیوان فرخی یک بار به کار رفته است:

گردون بلند است رواقش به گه بزم
دریای محیط است سرایش به گه بار

دهخدا این معانی را برای رواق آورده است: «خانه‌ای که به خرگاه ماند، سایبان، سقف مقدم خانه، سقف، پرده‌ای که از مقدم زمین آویخته باشند، پرده‌ای که در کشیده باشند خانه از بالا تا از سقف، سرای پردهٔ تک ستون، خانه‌ای که بر یک ستون در وسطش قائم باشد، پیش‌خانه، پیشگاه‌خانه، ایوان طبقهٔ بالا». بیهقی در جاهای دیگر از تاریخ خود نیز از «رواق» و «پیش‌رواق» سخن گفته است. پیش‌تر گفتیم که بونصر مشکان در رواق باغ خود در بلخ به ماتم مادر نشسته بود که وزیر به دیدار او آمد «و اسبش به کرانهٔ رواق، که به ماتم آنجا نشسته بودند، آوردند؛ برنشست». در بلخ نیز، امیر مسعود در رواق باغ خاصه نشسته بود؛ به بونصر بیغام داد که به خواجه (وزیر) برساند: «و بونصر باز آمد و با خواجه بگفت. و امیر بخواست از رواق و در سرای شد.» روزی دیگر، امیر در سرا اندرونی همان باغ بود که در نامه‌ای خبر مرگ فرزند را بدو رساندند: «امیر چون نامه بخواند، از تخت فرود آمد و آهی بکرد که آوازش فرودسرای بشنیدند. و فرمود خادمان را که پیش رواق را برداشته بودند، فروگذاشتند. و آواز آمد که امروز بار نیست.»

پیش رواق ظاهراً در یا پرده‌ای بود که بر مدخل رواق می‌نهادند و هنگامی که بار بود آن را بر می‌داشتند. امروز در تداول نوشته‌های مربوط به معماری، رواق به دو معنا به کار می‌رود: (۱) جای نیمه‌باز و ستون‌دار و طویل در جلوی بنا، در حد فاصل بنا و محوطهٔ باز؛ (۲) در بنای مقابر و مزارها، تالار مجاور حرم.

از آنچه آوردیم چنین بر می‌آید که رواق در بیهقی به معنای نخست نزدیک‌تر است؛ زیرا غالباً به سقف آن اعتنا شده (که گویی در حکم سایبان بوده) و ظاهراً مقدمهٔ جاهایی دیگر بوده است؛ از جمله مقدمهٔ اتاق بهاری: «و سلطان بر تخت بود



خانه‌ها بر جای است که بر جای باد؛ نباید رفت و جای بودی». بدید. و این خانه را آذین بسته بودند سخت عظیم و فراخ و آنجا تنوری [نهاده بودند که به نردبان

باغ بوسعید

بوسعید بَغْلانی نایب بونصر مشکان در شغل بریدی هرات بود. «در نیم فرسنگی هرات باغی نیکو داشت که سلطان را نیز در آنجا میزبانی کرد: بوسعید گفت: «این باغچه بنده در نیم فرسنگی شهر خوش ایستاده است. خداوند نشاط کند که فردا آنجا آید.» گفت: «نیک آمد.» بوسعید باز گشت تا کار سازد و ما نیز بازگشتیم.»

باغ‌های نشابور

باغ شادیاخ

باغ شادیاخ، مهم‌ترین باغ نشابور، در حومه شهر قرار داشت؛ چنان که گوید: «و چون به کرانه شهر رسید، فرمود تا قوم را بازگردانیدند و پس سوی باغ شادیاخ

کشید». شادیاخ، از محلات اصلی نشابور، گویا در آن زمان روستایی بود؛ زیرا در بیهقی سخن از «قلعه شادیاخ» هم هست. یاقوت حموی، در اوایل قرن هفتم هجری، می‌گوید: «شادیاخ نیز شهر نیشابور، مادر شهرهای خراسان در زمان ماست. و در قدیم بوستانی بود از آن عبدالله بن طاهر بن حسین، پیوسته به شهر نیشابور. [عبدالله بن طاهر] سران لشکر را گفت در لشکر او منادی کنند که هر کس شب در نیشابور بماند، مال و خون او حلال است. و به شادیاخ رفت و در آنجا سرایی ساخت و به لشکریان خود فرمان داد که گرداگرد آن ساختمان کنند و آنجا آبادان گشت و محله‌ای بزرگ شد و به شهر پیوست و یکی از محلات شهر شد. و سپس مردم در آنجا خانه‌ها و کاخ‌ها ساختند.»

این عبدالله بن طاهر فرزند طاهر ذوالیمینین و از امیران طاهری است، که در ۲۱۳ق به حکومت رسید. کاخ طاهریان در نیشابور در بیرون شهر، در روستای شادیاخ و در محله «میان» بود و مدتی کوتاه پس از انقراض این سلسله (در ۲۶۱) ویران شد؛ زیرا ابن فقیه در حدود سی سال پس از انقراض طاهریان گفته است قصر آل طاهر در

وقتی که شاه در باغ فرود می‌آمد، همه خانواده او هم در آنجا مقام می‌کردند.

سرای باغ‌های مستقل برای آنان داشت؛ و بیرونیان از دری جداگانه به باغ رفت و آمد می‌کردند. بناهای بیرونی باغ نیز، یعنی بناها مربوط به بیرونیان و بیگانگان، بسیار بود

در زمانی که سلطان در بلخ، در باغ خاصه، ساکن بود؛ دیوان رسالت را، چگون دیگر دستگاه‌های حکومتی، در صقه همان باغ نهاده بودند. لذا بوسهل زوزنی تازمانی که خلعت صاحب دیوانی نگرفته بود، «می‌آمد و درون باغ به جانبی می‌نشست؛ تا آنکه که خلعت پوشیده، [...] با خلعت [...] و کار راندن گرفت». از درختان و وضع محوطه این باغ چیزی نمی‌دانیم؛ مگر حوض بزرگ یادشده. اما می‌دانیم که مسعود فرمود تا چند طاووس در این باغ‌ها کردند: «فرمود تا از آن طاووسان، چند نر و ماده با خویشتن آرم. و شش جفت بُرده آمد. و فرمود تا آن را در باغ بگذاشتند و خایه و بچه کردند. و به هرات از ایشان نسل پیوست.»

باغ بیلاب

در دو فرسنگی باغ عدنانی در هرات، باغی بود به نام بیلاب، باسرای متعدّد. بناهای باغ چنان بود که وقتی فرستاده سلطان محمود به بازرسی سرای مسعود در باغ عدنانی آمده بود، مسعود «فرمود تا مردم سرای‌ها جمله آنجا (باغ بیلاب) رفتند و خالی کردند و حرم و غلامان برفتند.» این باغ «جایی حصین» بود که «وی را و قوم را آنجا

اندر آن رواق که پیوسته است بدان خانه بهاری». رواق باغ عدنانی چندان فراخ بود که سلطان در آن بار می‌داد. اما این «خانه بهاری» شاید در کوشک بوده باشد. بیهقی در چند جای دیگر هم سخن از «خانه بهار» و «بهاری خانه» آورده است. در روز عید فطر در سرای نوی مسعودی در غزنین، خوان گسترده بودند: «و امیر بدان خانه بهاری که راست صقه روزی دیگر در همان جا «در آن بهاری خانه، خوانی ساخته بودند و به میان خوان، کوشکی از حلوا تا به آسمان خانه؛ و بر او بسیار بره». «و امیر تا چاشتگاه بنشست و بر تخت بود تا ندیمان بیامدند و خدمت و نثار کردند. پس برخاست و برنشست و سوی باغ رفت و جامه بگردانید و سوار باز آمد و در خانه بهاری، به خوان بنشست. بزرگان و ارکان دولت را به خوان آوردند و سماط‌های دیگر کشیده بودند بیرون خانه برین جانب سرای؛ سرهنگان و خیل تاشان و اصناف لشکر را بر آن خوان نشانند.» از اینجا معلوم می‌شود که خانه بهاری اتاقی چندان فراخ بود که می‌توانستند چنان سفره‌ای در آن بگسترند. به علاوه، این اتاق در کنار صقه بود و شاید به واسطه صقه بزرگ به حیاط مرتبط می‌شد. سخن از «بیرون خانه بهاری برین جانب اینکه خانه بهاری برین جانب سرای» نیز قرینه‌ای است بر آن جانب سرا بود. درباره مشخصات خانه بهار، از تاریخ بیهقی اطلاعاتی بیش از این به دست نمی‌آید. همین قدر معلوم است که این خانه، چنان که از نامش پیداست، برای استقرار در موسم بهار بوده؛ در آشکوب پایین (در کنار صقه) قرار داشته و لابد برای بهره‌گیری از هوا و منظر بهاری، درها و پنجره‌ها و چشم‌اندازهایی به بیرون داشته است. اینکه در بیهقی سخن از «خانه زمستانی» و «خانه تابستانی» هم هست، استفاده موسمی از خانه بهاری را تأیید می‌کند. در کاخ مسعود در غزنین، اتاق زمستانی‌ای بود گرم و آراسته که در زمستان سال ۴۳۲ق امیر بومنصور مستوفی در آنجا مجلس کرد: «پس امیر برخاست و به سرایچه خاصه رفت و جامه بگردانید و بدان خانه زمستانی بگنبد آمد که بر چپ صقه بار است. و چنان دو خانه، تابستانی به راست و زمستان به چپ، کس ندیده است گواه عدل،





«میان»، در ناحیه شادیاخ، پس از ویرانی «دوباره» کشتراز شده. از اینجا این نیز معلوم می‌شود که پیش از طاهریان آنجا کشتزار بوده است. یعقوبی در کتاب البلدان می‌گوید: «عبدالله بن طاهر در شهر نیشابور فرود آمد و چنان که فرمانروایان دیگر می‌کردند، به مرو نرفت و در آنجا بنای شگفتی ساخت که شادیاخ باشد.» شادیاخ گویا در همان جایی بوده که امروز مزار امامزاده محمد محروق (ع) است. چنان که آمد، در زمان بیهقی ناحیه شادیاخ در حومه شهر نیشابور - به قول

بیهقی «بر کرانه شهر» - بود و باغ مفصل شاهی با کاخ‌هایش، احتمالاً باغ ابوالقاسم خزانی و باغ‌هایی دیگر از آن اعیان، و قلعه شادیاخ در آنجا قرار داشت. باغ شادیاخ را گویا حسنک - وزیر محمود غزنوی که مسعود او را بر دار کرد - ساخته بود؛ زیرا بیهقی از آن با عنوان «باغ شادیاخ حسنکی» یاد می‌کند. یک روز پیش از قتل حسنک، او را در مجلسی که وزیر و اعیان در طارم سرای وزارت ساخته بودند، در آوردند؛ «و دو قبالة نبشته بودند همه اسباب و ضیاع حسنک را به جمله

از جهت سلطان. و یکیک ضیاع را نام بر وی خواندند و وی اقرار کرد به فروختن آن به طوع و رغبت. و آن سیم که معین کرده بودند بستند. و آن کسان گواهی نوشتند و حاکم سجل کرد در مجلس و دیگر قضات نیز.»

باغ شادیاخ نیز احتمالاً در زمره همان ضیاع بود که از آن روز باز - ۲۷ صفر ۴۲۲ق - به تصرف مسعود درآمد. رویداد تاریخی مهم دیگر در خصوص این باغ آن بود که وقتی در اواخر کار سلطان مسعود، ترکمانان سلجوقی به نیشابور آمدند؛ طغرل در

می‌داد، خود بر تخت می‌نشست و همه اعیان، از دیوانی و لشکری، به حضور می‌رسیدند و باغ شاهی همواره گنجایش آن‌ها را داشت. وقتی که شاه در باغ فرود می‌آمد، همه خانواده او هم در آنجا مقام می‌کردند. سرای باغ جاهای مستقل برای آنان داشت؛ و بیرونیان از دری جداگانه به باغ رفت و آمد می‌کردند. بناهای بیرونی باغ نیز، یعنی بناها مربوط به بیرونیان و بیگانگان، بسیار بود: «و چون به کرانه شهر رسید، فرمود تا قوم را بازگردانیدند و پس سوی باغ شادباغ کشید و به سعادت فرود آمد دهم شعبان این سال ۴۲۱ ق. و بناهای شادباغ را به فرش‌های گوناگون بیاراسته بودند، همه از آن وزیر حسنک؛ از آن فرش‌هایی که حسنک ساخته بود از جهت آن بناها که مانند آن کس یاد نداشت. و کسان که آن را دیده بودند در اینجا نبشتم تا مرا گواهی دهند.»

باغ شادباغ علاوه بر این سراها کوشکی هم داشت. چون بیهقی سرای شاه و کوشک را کمابیش به یک معنا به کار برده، نمی‌دانیم که این کوشک، ماند کوشک سرای عدنانی هرات، بنایی غیر از سرای باغ بوده، یا همان سرای باغ بوده است:

«داوود به نشابور شده بود به دیدن برادر[ش]، طغرل؛ و چهل روز آنجا مقام کرد، هم در شادباغ در آن کوشک. و پانصد هزار روز درم صلتی داد او را و طغرل». امیر مسعود بر صقه‌ای به نام «صقه تاج» در میان باغ بر تخت می‌نشست و بار می‌داد. «دیر روز در صقه تاج، که در میان باغ شادباغ است، بر تخت نشست و بار داد، بار دانی سخت بشکوه. و بسیار غلام ایستاده از کران صقه تا دورجای و سپاه‌داران و مرتبه‌داران بی‌شمار تا در باغ و بر صحرا بسیار سوار ایستاده.» در سخن از باغ خاصه بلخ، گفتیم که وجه مشترک معانی گوناگونی که بیهقی از صقه اراده کرده، سگویی است ارجمند و مشرف بر جای دیگر. صقه به بیرون، به جای روباز یا به جای بسته‌ای فراخ، مشرف است؛ و ممکن است سقف داشته باشد. صقه‌ای که در میان باغ شادباغ بوده قطعاً سگویی مشرف بر پیرامون، یعنی بر محوطه باغ، داشته است. از نامش، «صقه تاج»، می‌توان حدس زد که این صقه طاقی داشته است که تاج

است؛ چندان که توانستند کوب‌ها میان دو باغ بسازند. در جلو باغ صحرایی بود که در آنجا سان لشکر می‌دادند. در باغ‌های شاهی غزنین و بلخ و هرات، دیدیم که وقتی شاه به آن شهرها می‌رسید، نخست در باغ خود فرود می‌آمد. باغ شادباغ نیز چنین بود. بنابراین، باغ هم تفریحگاه شاه بود و هم مقر حکومت؛ به محض استقرار شاه، بنه‌ها و ادوات دیوانی، یعنی تقریباً همه تشکیلات دولتی را آنجا می‌آوردند. در باغ خاصه دیدیم که دیوان رسالت را، که جایگاه خود بیهقی بود، در طارم میان باغ می‌نهادند. در اینجا نیز چنین است: «گفت: روید آنجا و خالی است. و به طارم که میان باغ بود بنشینید که جایگاه دبیران نشستند، که جایگاه دیوان رسالت بود.» پس با طارم عمارتی گنبدین بود که در میان باغ‌ها شاهی، نوعاً می‌ساختند؛ یا خیمه‌ای شاخص و گنبدین بود که بدین منظور بر می‌افراشتند. گاه لشکر به باغ می‌آمد؛ و این باغ نیز چندان فراخ بود که بخشی از لشکر طغرل در آن گنجید: «و به باغ شادباغ فرود آمد، و لشکر چندان که آنجا نگجیدند فرود آمدند و دیگران گرد بر گرد باغ.» باغ جای اقسام امور و تشریفات حکومتی بود. وقتی که رسول خلیفه بغداد آمده بود تا خلعت خلیفه را بر تن امیر مسعود کند، در سرای باغ شادباغ: «رسول ایستاده سلطان را گفت: «اگر

بیند، به زیر تحت آید تا به مبارکی خلعت امیرالمؤمنین بپوشد.» گفت: «مصلاً بیفکنید.» سلاح‌دار با خویشتن داشت؛ بیفگند. امیر روی به قبله کرد و بوق‌های زرین که در میان باغ گذاشته بودند، بدمیدند و آواز به آواز دیگر بوق‌ها پیوست و غریو بخاست و بر درگاه، کوس فرو کوفتند.» این چنین، باغ‌جایی بود که در آن می‌آرمیدند، تفریح می‌کردند، خوان می‌گسترده و شادخواری می‌کردند، عرض لشکر می‌دادند، جشن می‌گرفتند و کوس و بوق میزدند، و گاهی امیران مغضوب را در همان جا فرومی‌گرفتند و به حبس یا قتل می‌فرستادند. از جمله کارهای بس رایج در باغ، بار دادن شاه بود. شاه که بار



اَمَا نَكْتَهُ دِيْغَر
اينکه گویی ضياع
و اموال فقط در
زمان حیات در
اختيار اعيان بوده
است. حتی در
زمان حیات نیز،
خواه یا ناخواه،
آن را برای امور
حکومت در اختيار
می‌نهند

همین باغ فرود آمد و بر تخت مسعود نشست. این باغ نیز در بیرون شهر، اما در نزدیک آن بود؛ زیرا وقتی رسول خلیفه به نشابور آمده بود، او را در سراخ باغ ابوالقاسم خزانی نشانده.

در آن زمان، شاه در باغ شادباغ بود «کوکبه‌ای ساختند از در باغ شادباغ تا در سرای رسول». چون رسول خلیفه بغداد را در جای دور از شهر فرد نمی‌آوردند، باغ ابوالقاسم لابد در نزدیکی شهر بوده و از باغ شادباغ هم دور نبوده



شاه را از بالای آن، بر فراز تخت، آویخته بوده‌اند. بنابراین، شاید عمارتی همانند کوشک میان باغ‌های صفوی و قاجاری بوده باشد. از کنار این صَفَه تا در باغ، سطحی طولیل و بی‌درخت - مثلاً معبر اصلی باغ - آغاز می‌شد و تا در باغ می‌رسید: «بسیار غلام ایستاده از کران صَفَه تا دورجا. و سپاه‌داران و مرتبه‌داران بی شمار تا در باغ؛» «و درون باغ، از پیش صَفَه تاج تا درگاه، غلامان دوروی بایستادند». پیش‌تر گفتیم که وثاق اتاقی مختصر و ساده بود که برای غلامان می‌ساختند. خصوصاً در فصل سرما، که سکونت در خیمه دشوار بود، وثاق‌هایی می‌ساختند و غلامان را در آن‌ها جا می‌دادند. در نزدیک باغ شادیاخ نیز

چنین وثاق‌ها و سرایه‌هایی بود. «و امیر غره صفر به شادیاخ فرود آمد. و آن روز سرمای سخت بود و برفی قوی. و مثال‌ها داده بود تا وثاق غلامان و سرایه‌ها ساخته بودند به نیشابور، نزدیک بود.» باغ شادیاخ میدان و درگاه داشت. نمی‌دانیم که این میدان در درون باغ بوده است یا جلوخانی در بیرون آن. اگر مقصود از درگاه سردر باشد؛ با ملازمت سردر و میدان می‌توان احتمال داد که میدان «جلوخان» بوده باشد. این هر دو را مسعود به باغ افزوده بود. نکته مهم اینجاست که طرح جلوخان و سردر و سرای و چندین سرایچه باغ شادیاخ را مسعود خود کشیده بود: «و به نیشابور، شادیاخ را درگاه و میدان نبود. هم او کشید به خط خویش. سرایی بدان نیکویی

و چندین سرایه‌ها و میدان‌ها؛ تا چنان است که هست [...] و این ملک در هر کاری آیتی بود.» این باغ، چون دیگر باغ‌های شاهی که گفتیم، من داشت و در کنار من، در میان درختان، سگویی بود برای نشست و تماشا کردن. امیر مسعود: «دیگر روز چون بار بگسست، خالی کرد با وزیر و بونصر تا چاشتگاه فراخ. پس برخاستند و بر کران چمن باغ دگان بود و بدو آنجا بنشستند و بسیار سخن گفتند. و احمد به دیوان خویش رفت. و بونصر را بر آن دگان، میان درختان محفوری افکندند و مرا بخواند.»

باغ ابوالقاسم خزانی

گفتیم که وقتی رسول خلیفه بغداد به نیشابور آمد، او را در سرای باغ ابوالقاسم خزانی در نزدیکی باغ شادیاخ جای دادند. بدین گونه، معلوم می‌شود که باغ ابوالقاسم خزانی در بیرون نیشابور در نزدیک آن بوده است. همچنین پیدا می‌شود که این باغ باغی مجلل و شایسته میهمان شاه بوده و سرایی (کاخ) درخورد رسول خلیفه داشته است. برنامه پیشباز و مراسم پیروآن چنین بود که در بیرون از شهر به پیشباز رسول خلیفه رفتند و او را از دروازه ری به شهر درآوردند. «از دروازه راه ری تا در مسجد آدینه بیاراسته بودند؛ و همچنان به بازارها بسیار درم و دینار و شکر

و طرایف نثار کردند.» پس آنکه او را اینچنین در شهر گردانند، «به باغ ابوالقاسم خزانی [بر کران شهر] فرود آوردند. و تا نماز پیشین روزگار گرفت. و نزل بسیار باتکلف از خوردنی‌ها بردند؛ و ده هزار سیم گرمابه، و هر روز لطفی دیگر. چون یک هفته برآمد [و] بیاسودند، کوبه‌ای ساختند از در باغ شادیاخ تا در سرای رسول [در باغ ابوالقاسم].»

سپس رسول را از آنجا به باغ شادیاخ، به صَفَه‌ای که امیر مسعود در آن نشسته بود، آوردند و مراسم رسمی پوشاندن خلعت خلیفه آنکه کارهای بر تن امیر را گزاردند. پس رسول را پیش از آنکه مراسم رسمی خود را آغاز کند، به باغ درآوردند تا بیاساید؛ و این نیز شأنی دیگر از شئون باغ‌های اعیان را نشان می‌دهد. اما نکته دیگر اینکه گویی ضیاع و اموال فقط در زمان حیات در اختیار اعیان بوده است. حتی در زمان حیات نیز، خواه یا ناخواه، آن را برای امور حکومت در اختیار می‌نهادند. پیش‌تر دیدیم که اموال و املاک حسنک وزیر را روز پیش از مرگ به نام سلطان کردند. وقتی هم که بونصر مشکان، صاحب دیوان رسالت، درگذشت، «غلامان خوب به کارآمده از آن بونصر، که بندان

در سخن از باغ خاصه بلخ، گفتیم که وجه مشترک معانی گوناگونی که بیهقی از صَفَه اراده کرده، سگویی است ارجمند و مشرف بر جای دیگر. صَفَه به بیرون، به جای روباز یا به جای بسته‌ای فراخ، مشرف است؛ و ممکن است سقف داشته باشد

بودند، به سرای سلطان بردند و اسبان و اشتران و استران را داغ سلطانی بنهادند. و چند سر از آن که بخواسته بودند در زمان حیات، اضطراب می‌کرد؛ آن‌گاه بدین آسانی فرو گذاشت و برفت. و بوسعید مشرف به فرمان پیامد تا خزانه را نسخت کرد. آنچه داشت مرد راست آن رقعت وی را که نبشته بود به امیر، برد و خبر یافت و فهرست آن آمد که رشته تایی از آنکه نبشته بود زیادت نیافتند. گویی آنچه هر یک از خواجگان در مدتی که بر شغل درباری بود به دست می‌آورد، موقتاً در تملک او بود؛ مشروط بر آنکه عندالزوم برای استفاده در اختیار حکومت قرار دهد. در این مدّت نیز صورتی از اموال، هم در نزد او و هم در خزانه، ثبت می‌شد. چون می‌مرد، اموال، از جمله باغ، را بازمی‌گرفتند؛ چه به خرید و چه به مصادره رایگان.»

باغ بوالمظفر برغشی

از باغ‌های نیشابور باغی بود از آن بوالمظفر برغشی در محمدآباد. محمدآباد روستایی بود در نزدیکی نیشابور و متصل به شادیاخ. این بوالمظفر در اواخر عهد سامانیان وزیر ایشان بود. چون به فراست دریافت که کار ایشان به آخر رسیده است، به حيله از آنان کناره گرفت و در باغی در نیشابور، جدا از مردمان، در زمان بیهقی، او پیر زال بود و «باغی داشت محمدآباد، کرانه شهر، آنجا بودی بیشتر». بوالمظفر در آن زمان جزو درباریان نبود؛ اما او را از بزرگان و محترمان شهر می‌شمردند. این باغ بی‌شک سرایی برای سکونت چنین کسی داشت.

باغ عمرولیث

در زمان سبکتگین، که پسرش محمود ولایت نیشابور را داشت، باغی به نام عمرولیث در بیرون شهر بود. عمرولیث صفاری در نیمه دوم سده سوم می‌زیست و حدود یک سده پیش از زمان ولیعهدی محمود درگذشته بود. وقتی که بوعلی سیمجور «طمع افتادش که باز نیشابور بگیرد»، «چون خبر او به امیر محمود رسید، از شهر برفت و به باغ عمرولیث فرود آمد، یک فرسنگی شهر». «بوعلی سیمجور چون به باغ هجوم آورد، محمود



دانست که تاب ایستادی ندارد. فرمود تا دیوار باغ را رخنه (سوراخ) کردند و از آنجا گریخت. از این رو، این جنگ به جنگ «رنه» معروف شد.

باغ بونصر مشکان

بونصر مشکان علاوه بر غزنین و بلخ باغی هم در نساور داشت. این باغ در روستایی آباد به نام محمدآباد بود، در بیرون شهر، در نزدیکی شادیاخ و بلکه پیوسته بدان: «در نساور دیهی بود محمدآباد نام داشت و به شادیاخ پیوسته است. و جایی عزیز است؛ چنان که یک جفتوار، از آن که به نیشابور و اصفهان و کرمان جریب گویند، زمین ساده به هزار درم بخردندی و چون با درخت و کشت و زوری بودی به سه هزار درم. بونصر در آنجا سرایی زیبا داشت که سه جانب آن باغ بود: استادام را، بونصر، آنجا سرایی بود و سخت نیکو برآورده و به سه جانب باغ. آن سال که از طبرستان باز آمدیم و تابستان مقام افتاد به نساور، خواست که دیگر زمین خرد تا سرای چهارباغ باشد.» بعدها هم، وقتی بونصر درگذشت و بوسهل زوزنی بر جای او صاحب دیوان شد، سی جریب زمین در نزدیکی باغ بونصر خرید تا «بنای او آنجا باغ و سرای کند» در فقره یادشده، معنایی هم که از چهارباغ اراده کرده شایان توجه است.

باغ خرمک

در تاریخ بیهقی، در یک جا سخن از باغی است به نام باغ خرمک، که آن هم از باغ‌های خواجهان یا امیر بوده؛ اما از مکان و ویژگی‌های سخنی نرفته است. وقتی که ابراهیم اینال (ینال)، برادر و فرستاده طغرل سلجوقی، به نیشابور آمد، به مردم پیغام داد که بیمی نیست و: «من فردا به شهر خواهم آمد و به باغ خرمک نزول کرد، تا دانسته آید. اعیان نساور چون این سخنان بشنوند، بیارامیدند و منادی به بازارها آمد و حال باز بگفتند تا مردم عامه تسکینی یافتند. و باغ خرمک را جامه افگندند و نزل ساختند و استقبال را بسیجیدند [...] و ابراهیم به باغ خرمک فرود آمد [...] و روز آدینه، ابراهیم به مسجد جامع آمد.» شأن این باغ فروتر از باغ

شادیاخ بود؛ زیرا برادر طغرل در آن فرود آمد، اما خود طغرل در باغ شادیاخ.

دیگر باغ‌های نساور

نساور به جز باغ‌های نامبرده و سایر باغ‌های خواجهان، باغ‌های دیگر هم داشت. وقتی که طوسیان به شهر حمله آوردند: «نساوریان با دل‌های قوی در دم ایشان نشستند و از ایشان چندان بکشتند که آن را حد و اندازه نبود؛ که از صعبی هزیمت و بیم نساوریان که از جان خود بترسیدندی، در آن رزان و باغ‌ها افکندند. خویشستن را سلاح‌ها بینداخته. و نساوریان به رز و باغ می‌شدند و مردان را ریش می‌گرفتند و بیرون می‌کشیدند و سرشان می‌بریدند؛ چنان که بدیدند که پنج و شش زن در باغ‌های پایان، بیست و اند مرد را از طوسیان پیش کرده بودند و سیلی می‌زدند.»

باغ‌های دیگر

باغ وزیر در غور

بیهقی از باغی به نام «باغ وزیر» در غور سخن گفته است. این باغ در ابتدای مرز ولایت غور، در بیرون شهر غور و در جوار رباط قرار داشت.

باغ دشت لگان

دشت لگان دشتی بود در یک فرسنگی بُست که شکارگاه شاه بود. چون نخجیران را حصار کردند، ایشان را به درون باغ راندند. از اینجا معلوم می‌شود که باغ مذکور، یا دست کم بخشی از آن، دیوار نداشته است. در این باغ، یا در نزدیکی آن، کاخی هم بود از آن شاه. اما علاوه بر این باغ و کاخ، باغ‌ها و بناهای دیگر هم آنجا به بست آمد، روز پنجشنبه در آنجا ساخته بودند: «پس از آنجا به بست آمد، روز پنجشنبه هفدهم این ماه، و به کوشک دشت لگان نزول کرد. و آنجا زیادت‌ها کرده بودند از باغ‌ها و بناها و سرایچه‌ها.»

خاتمه

در پایان این را هم باید افزود که سخن بیهقی از باغ تقریباً یکسره مربوط به باغ‌های خراسان است. او به جز خراسان، فقط از باغ‌های ستارآباد (استرآباد) سخن گفته است. «مسعود در راه آمل به ستارآباد رسید و در آنجا باغ‌هایی خوش و پرنارنج و ترنج یافت»:

«و سه دیگر روز، امیر از گاهی روز نشاط شراب کرد برین بالا. و وقت ترنج و نارنج بود و باغ‌ها این بقعت از آن میوه‌ها بی‌اندازه پیدا کرده بود و ازین بالا پدیدار بود. فرمود تا از درختان بسیار ترنج و نارنج و شاخ‌ها با بار باز کردند و بی‌آوردند و گرد بر گرد خیمه بر آن بالا بردند و آن جای را چون فردوس بیاراستند.»

باری سخن تاریخ بیهقی از چنین باغ‌های آباد در خراسان بزرگ عهد غزنویان و همچنین بسیار بناهای دیگر چون کاخ و مدرسه و رباط، از رونق معماری در آن زمان خبر می‌دهد. اما در میان آثار مانده از معماری دوران اسلامی در ایران بزرگ، شمار آثار متعلق به دوره غزنویان بسیار اندک است. اما فن معماری در آن دوره چندان نازل بود که موجب کم دوامی بناها می‌شد؛ یا جانشینان بلافصل غزنویان، یعنی سلجوقیان، آثار دشمنان خود را از میان بردند؟ شاید هم در آن آثار تصرف کردند و نشان معماری دوران

باغ، شاید به سبب غلبه محوطه باز، به علت تأثیر شدید آن از اوضاع محیطی، یا به سبب آنکه حفظش ارزش سیاسی نداشت یا اولین مکانی بود که طعمه توسعه شهرها می‌شد، همواره پیش از بسیار بناهای دیگر دست خوش ویرانی و دگرگونی بوده است

سلجوقی را بر آن‌ها نهادند. این موضوعی است شایسته بررسی؛ ولی نتیجه این بررسی هرچه باشد، در خصوص باغ نتیجه چندان ندارد. باغ، شاید به سبب غلبه محوطه باز، به علت تأثیر شدید آن از اوضاع محیطی، یا به سبب آنکه حفظش ارزش سیاسی نداشت یا اولین مکانی بود که طعمه توسعه شهرها می‌شد، همواره پیش از بسیار بناهای دیگر دست‌خوش ویرانی و دگرگونی بوده است. می‌دانیم که شمار باغ‌های به‌جامانده از قرون اخیر نیز بسیار اندک است. از این رو، نمی‌توان به جا نهادن باغی از قرن چهارم یا پنجم را از زمانه چشم داشت.





مکتب‌های باغ آرایشی

آریاسپ دادیه

چینی در حقیقت چیزی از پیش موجودند و در پوشه‌ای از طبیعت، گزینش و عرضه می‌شود و قرار می‌گیرد و در حقیقت تصرفی از آدمی در طبیعت مشاهده نمی‌شود. این شیوه در نقاشی‌های کهن چینی نیز آشکار است. نظام تفکری که سالاری قدرت‌های مسلط را بر انسان باز می‌نماید، مناظری باشکوه، طومارهایی که قدرت طوفان و هیبت کوهسار و چیرگی عناصر طبیعی آن‌چنان پرهیبت است که برای یافتن قامتی از تصویر انسان در آن باید دقت بسیار نمود. این تصویر از جهان چه در نقاشی‌ها و چه در طراحی باغ چینی توجه به محل بروز یک واقعه بیرونی است که به بیننده امکان ورود و تفرج به حیطه درونی آن را می‌دهد.

باغ لاتین

باغ لاتین، اساس باغ‌های رومیان و بعد باغ‌های فرانسوی و غیره قرار گرفت. در دوره‌ای این باغ‌آرایی با تأثیر از باغ‌های شرقی در دوره روم و بیزانس تغییراتی پیدا می‌کند و در دوره فرهنگ و تمدن اسلامی دوباره تحت تأثیر باغ‌آرایی ایرانی در آندلس قرار می‌گیرد. دامنه طراحی باغ‌های لاتین با ورود معماری گوتیک به شمال اروپا و بریتانیا گسترده می‌شود که در انگلستان بعدها با تلفیق طرح‌های شرق دور ویژگی‌های متنوعی می‌یابد. باغ‌های لاتین نیز مانند نقاشی‌های کلاسیک اروپایی در معرض تماشای بیننده است، بیننده‌ای که نگاهش لنگرگاه صحنه و نقطه تکوین فضای آن است. بی‌شک، در طراحی این مکتب باغ‌آرایی، سوابق تفکر یونانی-رومی حضور دارد مانند پندارگرایی و تراژدی یونانی - از همین رو، دانش و هوشی درصد تسلیم دیدارکننده

آفرینندگان و طراحان باغ ایرانی با راه یافتن به اقلیم هشتم و یافتن حضور از دست رفته اولیه و بازگشت به جوهره وجود خویش و انطباق با مرتبه وجود، اساس طرح و بازآفرینی خود را هستی بخشیده‌اند

بی‌شک، هنگامی که سخن از باغ ایرانی است باید متوجه جهان فرهنگ ایرانی بود. فرهنگ ایرانی از مرزهای چین تا مدیترانه از دره سند تا دریای سیاه از آمودریا تا فرات، پهنه گسترده‌ای است که عناصر فرهنگی آن در بیرون از حدود خود نیز تأثیر گذارده‌اند، مانند تأثیر بر باغ‌آرایی هند در دوره باشکوه هنر بابر، تأثیر در باغ‌های جهان اسلام در عرصه وسیعی از بغداد و شمال آفریقا تا اندلس که باغ‌الحمرا نمونه‌ای دیدنی از آن است. بی‌شک، این تأثیرگذاری با تأثیرات

جهانی دیگر پدیده‌های فرهنگ ایران مانند معماری، شعر، موسیقی تجلی نموده که شرح مبسوط آن مجال دیگری می‌طلبد.

توجه به معانی واژه‌های باغ، бага، گاهانی، بگ، بیگ، بغ، بغان و... و واژه pairi-daeza اوستایی و معنای مقام پارسیایی و پردیسی و انسان پارسیا و شهر نیکویی اشوزرتشت و این سنت ایرانی که پارسیان در باغ سکنا داشته‌اند، مکان‌های مقدس در حیطه باغی قرار می‌یابند، تاویر بهستی در ادب و نقاشی‌ها تحت عنوان مجلس‌سازی حتی در مینیاتورها و فرش‌ها دیده می‌شود. پارسیانی که در باغ نشسته‌اند و حکایاتی که در باغ می‌گذرد و توجه به وام‌واژه یونانی در زبان لاتین و رسم باغ‌نشینی افلاطون در باغ آکادمی که خود معترف



به‌طور کلی سه مکتب عمده باغ‌آرایی در تاریخ هنر وجود دارد: مکتب چینی، مکتب لاتین و مکتب ایرانی.

باغ چینی

باغ‌های چینی دربرگیرنده نظام طراحی فرهنگ‌های شرق دور است و در مواردی چون ژاپن در تلفیق با تفکر شینتو یا بودیسم تلفیقی از نظام‌های دائوسیتی، بودایی و غیره را شکل می‌دهد. باغ‌های



به تأثیرپذیری از حوزه‌های حکمت مغانه بوده است و اتوپیای او روشنگر مفاهیم بسیار خواهد بود.

باغ ایرانی، بازسازی رخداد کیهانی و زایش دوباره جهان مینوی است. روش طرح و ایجاد چنین ساحتی بی‌شک وابسته به هستی‌شناسی فرهنگ ایرانی می‌باشد، فرهنگی که بنیاد آن بر دیدگاه تاریخ علم‌مدار و زمان‌شناسی ممتد آن قرار نمی‌گیرد. (زمانی که یکسر آن به ذهن و سر دیگرش در ابهام قرار دارد)، بلکه استقرار این فرهنگ بر ادوار کیهانی

است، ادواری که در آیین کهن ایرانی و اندیشه‌ی مزدیسنا بر اساس نظریه‌ی ادواری آفرینش (آشا، جسم، اهریمن، سوشیانت) چیزی بمانند ادوار پورانای هندو بنیان یافته است. شناخت چنین هنری با سنت متافیزیکی و بالطبع نقد هنر امروز مغایرت دارد. آفرینندگان و طراحان باغ ایرانی با راه یافتن به اقلیم هشتم و یافتن حضور ازدست‌رفته‌ی اولیّه و بازگشت به جوهره وجود خویش و انطباق با مرتبه وجود، اساس طرح و بازآفرینی خود را هستی بخشیده‌اند. بجاست که در بازشناسی

این هنر معنوی معیارهای امروزی یعنی خصلت‌های انسان پرومته‌ای را که گویی خداست و درصدد خلق تصویری بیرونی است خلق کنیم.

نگاهی به باغ‌های تاریخی ایران

تحقیقات باستان‌شناسی نشان می‌دهد که در منطقه‌ای بالاتر از محل کاخ شوش، باغی کهن وجود داشته است. این سنت در باغ آپادانا نیز به خوبی نمایان است. گزارش‌ها و گمانه‌ها در این منطقه باغ‌های متعددی را معرفی می‌کند که بخش





از همان معنای درخت مقدّس می‌باشد که در عرصه‌ای وسیع از هنر قدسی ایران تجلّی یافته است. بنا به نوشته «امستد» در شمال شهر شوش، پردیس یا باغ‌های پردرختی وجود داشته است. «گزنفون» نیز به باغی اشاره می‌کند که کوروش دوم در «ساردیس» احداث کرده بود و «لوساندر» زیبایی درختان و نظم دقیق فواصل آن‌ها و مستقیم بودن ردیف‌ها و عطرها و رایحه‌هایی را که هنگام گردش به مشام او و کوروش می‌رسید تحسین و از مهارت و دقّت باغبان‌ها در اندازه‌گیری یاد می‌کند.

این شاید کهن‌ترین وصف از شکل باغ‌سازی ایرانی باشد و در آن به طرح هندسی و شبکه‌بندی‌ها و خیابان‌های مستقیم و زاویه‌های منظمی اشاره دارد

حتّی‌ته ستون‌ها یک گل نیلوفر واژگون می‌باشد و انتهای ستون‌ها نیلوفری است با پیش‌اسپیرال که سرستونی را ساخته است. می‌دانیم گل نیلوفر به جهت روایات اسطوره‌های کهن جنبه تقدّس داشته است. نطفه زرتشت در دریاچه کیانسه نهفته است و بر سطح آب‌هایش گل‌های نیلوفر شناورند. در نقوش آیین مهر، آن‌اهیت و میترا به‌همراه گل نیلوفر تصویر شده‌اند. این گل هم‌آغوش اردویسور آن‌اهیت است. از لحاظ پلان‌بندی نیز کاخ‌های تخت‌جمشید مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته از پلان‌هایی مربع‌شکل می‌باشد، یا حیاطی مرکزی که این شیوه قرن‌ها در طراحی معماری ایرانی رایج بوده است. درختان سرو که چه بسیار در نقوش تخت‌جمشید جلوه می‌کند، نوعی

عمده‌ای از فضای شهر را در برمی‌گرفته است، از جمله نهرهایی که به‌صورت کانال‌ها و جوی‌هایی بسیار منظم به عرض ۲۵ سانتی‌متر و آب‌نماهایی از سنگ سپید که هنوز مقدار قابل‌ملاحظه‌ای از آن موجود است. تخت‌جمشید نیز دارای چنین باغ‌هایی بوده است. شادروان دکتر مهرداد بهار چه زیبا بیان نمود که: «تخت‌جمشید با درختان سنگی». در این بنای مقدّس گل نیلوفر آبی به اشکال مختلف وجود دارد، در جایی به‌صورت واقعی؛ گاهی شاخه‌ای در دست پارسایی و یا در حاشیه‌ها به‌گونه‌ای که گل تماماً شکفته است و گلبرگ‌ها بر آب نشسته‌اند. در مواردی دیگر مقطعی از گل و یا در جایی طرحی خلاصه‌شده وجود دارد که بی‌شک همه این اشکال، نمادین هستند.

که اساس باغ‌سازی در قرون بعدی است. این شیوه در طراحی باغ‌های دوره پارت و ساسانی ادامه یافته است. از عکس‌های فضایی شهر فیروزآباد نیز چنین استنباط می‌شود که مناره آتشفشان کنونی این شهر در مرکز تقاطع دو محور باغ مستطیل شکل قرار داشته که با شبکه‌ای از جوی‌ها آبیاری می‌شده است. نمونه‌های دیگر نیز در تیسفون در محل کاخ مدائن قابل بررسی است. یکی از باغ‌های مهم این دوران طاق بستان در کرمانشاه است که به جهت ویژگی‌های طبیعی خود، بسیاری از تفکر باغ‌سازی ایرانی را بالقوه دارا بوده است. به‌طور کلی، در ایران آثار گوناگون معماری به‌همراه باغ طراحی

و آراسته شده است. این شیوه را در کاخ‌های بزرگ و مکان‌های مقدس و هم در خانه‌های مسکونی می‌توان مشاهده کرد. این نگرش در دوران اسلامی، مبنای کلی باغ‌آرایی جهان اسلام شد. «مقدسی» (قرن چهارم هجری) از باغ «کرد فنا خسرو» در شیراز یاد می‌کند (در نیم فرسخی جنوب شیراز) که بانی آن عضدالدوله دیلمی است. دربارهٔ بیشاپور می‌گوید که در این شهر ده نوع عطر روغنی ساخته می‌شده است: عطر سوسن، بنفشه، نیلوفر، نرگس، کارده، زنبق، مورد، مرزنجوش، بادرنگ، بهارنارنج. در ضمن شرح روستاهای چهارگانهٔ نیشابور به باغ مشهوری اشاره می‌کند که عمرولیت

در آنجا ایجاد کرده بود. «باغ پیروزی» از جمله باغ‌هایی است که در تاریخ بیهقی بدان‌ها اشاره شده است و محمود غزنوی به آن علاقه داشت. کوشک دولت و کوشک سپید از دیگر آثار معروف عهد محمود غزنوی بوده است و نیز باغ عرفانی هرات و باغ نو که فرخی سیستانی ویژگی‌های این باغ را وصف نموده است.

یاقوت در ۶۱۴، در زمان سلجوقیان، چهار سال قبل از حمله مغول از باغ‌های بسیار و آب فراوان هرات یاد می‌کند.

مردم سمرقند نیز از دیرباز به احداث باغ و باغچه در خانه و محل زندگی خود توجه داشته‌اند، چنانچه «ابن حوقل» در



قرن سوم به این نکته اشاره دارد. در دوران تیمور دو تن از نویسندگان معروف زمان، شرف‌الدین علی یزدی و ابن عرب‌شاه و نیز کلاویخو، سفیر پادشاه کاستیل، اطلاعات درخور توجهی ثبت کرده‌اند. یک قرن بعد نیز «بابر» سرسلسله پادشاهان باری هند وصف جالبی از باغ‌های سمرقند کرده است. باغ‌های معروف سمرقند عبارت بوده از باغ شمال، باغ ارم، باغ بهشت، باغ چنار، باغ دلگشا، باغ نو، باغ جهان‌نما، باغ نقش‌جهان، باغ تخت قراچه، باغ دراز. علاوه بر این‌ها، باغ‌های بزرگ با نام شهرهای معروف زمان چون بغداد و دمشق و قاهره و سلطانیه و شیراز و نیز بورت کمربندی پیرامون شهر ایجاد

شده بود. «بابر» نام باغ‌های معروف هرات را چنین ثبت کرده است: زاغان، جهان‌آرا، خیابان، سفید، نو، نظرگاه، طرب‌خانه، علی شیربیک.

هنرمندان بزرگی چون بهزاد و شاه مظفر با الهام از این باغ‌ها نگاری‌های زیبایی آفریده‌اند که از آن جمله است دو قطعه نگارگری زیبا کار کمال‌الدین بهزاد از باغ حسین بایقرا که در موزه کاخ گلستان تهران محفوظ است. در دوران صفویه، در اکثر شهرهای تهران کار باغ‌سازی در مساحت‌های وسیع و هماهنگ با

بافت و شبکه شهر اهمیت فراوان داشت و باغ‌هایی در نهایت زیبایی و شکوه پدید آمد که شماری از

باور ایرانی از
واقعیت مادی
نشئت می‌گیرد
و از قبال آن
جهان مینوی و
علوی می‌آفریند.
گرایش ایرانی
به درون‌تابی و
عرفان، واکنش
جهان‌بینی واقع‌گرا
و مادی اوست،
درست متقابل با
باور یونانی که
واقعیت را پندار
می‌داند و در قبال
آن، جهان مادی و
بودنی و عملی را
پیش می‌نهد

آن‌ها به همان صورت و برخی با تغییراتی همچنان پابرجای مانده است. نام برخی از مشهورترین باغ‌های آن دوران عبارت است از هزار جریب، چهل‌ستون، باغ شاه اشرف، صفی‌آباد، جهان‌نمای فرح‌آباد، باغ شاه، بارفروش (بابل)، باغ هزار جریب اصفهان، باغ هشت‌بهشت، باغ آینه‌خانه، باغ نارنجستان. از دوران افشاریه و زندیه می‌توان به باغ دولت‌آباد یزد و جهان‌نمای شیراز اشاره کرد و نیز در عصر قاجاریه کار باغ‌سازی گسترشی بسیار یافت و در برخی از شهرها

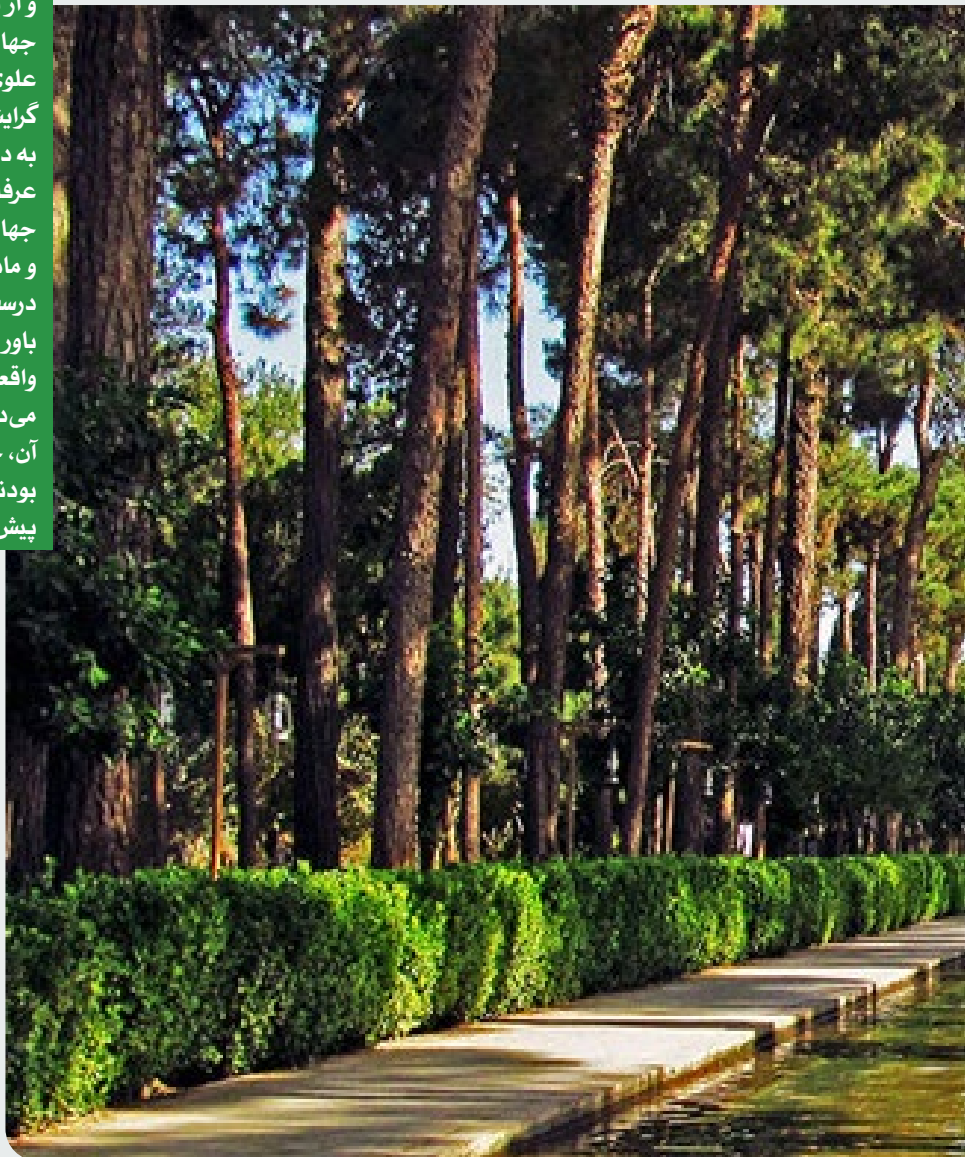
از جمله تهران، باغ‌های تازه بسیاری احداث شد که متأسفانه در طی نیم قرن اخیر از میان رفته است. معروف‌ترین باغ‌های این دوره در تهران عبارت بود از نظامیه، نگارستان، لاله‌زار، باغ اتابک، باغ و کاخ گلستان، باغ مسعودیه، باغ کامرانیه، باغ شعاع‌السلطنه، باغ شاه، دوشان تپه، فرح‌آباد، عشرت‌آباد، سلطنت‌آباد، فردوس، کامرانیه، صاحبقرانیه، و در شیراز باغ‌های ارم، عفیف‌آباد، نارنجستان و دلگشا که

شاهد پیروی از شیوه باغ‌سازی در ایران این دوران هستیم و نفوذ اروپا را در آن می‌توان بازشناخت.

واژه باغ

واژه ایرانی پالیز در فارسی نو به معنای مزرعه است و در اصل به معنای مطلق باغ بکار می‌رفته است و به صورت فالیز معرب شده است.

در «داستان جم» آنجایی که از «ورجمکرد» سخن می‌رود اشاره به آسمان شهری است که در شاهنامه از آن تحت



نام «دژ کاووس» و «گنگ دژ» یاد شده است. به موجب وندیداد، اهورامزدا جمشید را دستور داد که باغی بسازد و از هر یک از آفریدگان پاک آفریدگار در آن باغ نگه دارد (اینجا در متن به چهارگوش بودن باغ اشاره می‌شود) و پس از سپری شدن آسیب دیو «مهرکوشا» و فرونشستن طوفان سهمگین در باغ را بگشاید و از آن پناهگاه به درآید و جهان را با همان چیزها نگهداری کرده و از نیستی رهایی‌ده دگرباره آبادان کند (دکتر موبد اوشیدری). به روایت بندهشنان «ور» در میانه پارس قرار دارد، سرزمین سعادت و شادکامی است و نشانه یادگارها و خاطراتی است که ایرانیان از قدیمی‌ترین زادگاه خود داشتند. باغ یا پارادایز با معنای بهشت متفاوت است و آنچه در روایات و ندادید هم آمده اشاره به مکانی است زمینی، اما مکانی که خلت جغرافیایی ندارد. نام و معنای واژه بهشت و عالم مینوی « با همین

ساختار واژگانی در نیایش اشم وهو در واژه «وه ایشت» یا به ایشت «وهیشتم» آمده است. (اشم وهو وهیشتم استی).

باغ‌آرایی ایرانی در بستر تمدن

ایران یگانه تمدن کاریزی در جهان است. تا دهه ۱۳۳۰ در حدود ۵۰ هزار رشته قنات یا کاریز (کاه ریز) در ایران وجود داشته است، اگر طول هر رشته قنات را به‌طور اختصار هفت کیلومتر به حساب آوریم، با توجه به آنکه کاریزهایی با طول بیش از ۵۰ کیلومتر الی ۱۰۰ کیلومتر (مانند قنات‌های طبس و گناباد) و مادرچاه‌هایی با عمق بیش از ۲۰۰ متر نیز وجود دارد، چیزی در حدود ۳۵۰ هزار کیلومتر یعنی به‌اندازه فاصله زمین تا کره ماه مسیر کاریزی در ایران موجودیت دارد. این بیناد عظیم که در آن نظام آبیاری به‌عنوان پدیده‌ای اقتصادی تکوین می‌یابد برخلاف نظام چندپاره دولت-شهری یونانی تمرکز

حکومتی را به‌سبب پاسخگویی به نیازها پدید می‌آورد.

قنات‌ها با ویژگی‌های محلی ساخته می‌شود و حکومت متمرکز گذران‌ها را از منطقه‌ای به منطقه‌ای دیگر همراه با دیگر شیوه‌های آبیاری زیر نظر می‌گیرد.

این شرایط زیست، مستلزم ریاضی، یعنی انتزاعی‌ترین علوم است، تا بتواند امکان کاربرد علمی یابد. لکن از سوی دیگر، انتزاع، جهان مادی را در بی‌کرانگی جهان مینوی اندیشه مستحیل می‌سازد. از همین روی، باور ایرانی از واقعیت مادی نشئت می‌گیرد و از قبال آن جهان مینوی و علوی می‌آفریند. گرایش ایرانی به درون‌تابی و عرفان، واکنش جهان‌بینی واقع‌گرا و مادی اوست، درست متقابل با باور یونانی که واقعیت را پندار می‌داند و در قبال آن، جهان مادی و بودنی و عملی را پیش می‌نهد. این شرایط، بنیادی را در هستی‌شناسی و شکل‌گیری اثر هنری در



در هر دم. بدین قرار است که فواره‌ها در باغ ایرانی خصلت نماگونه نمی‌یابند، بلکه چون تپشی دائم، ضرباهنگ نهاد هستی را متذکر می‌شوند. این خصلت نو شدن عالم و واژه کاربردی آن در ادبیات گاهانی به صورت «فراشکرد» آمده است. «فراشکرد» یا «فرشکرد» که با واژه فرش fresh و سو و سوشیانت هم‌ریشه است، معنای «نو» کردن و پاک کردن دارد که مرتبط است با معنای شهرستان نیکویی. قالی ایرانی که خود یک باغ می‌باشد فرش (farsh) نامیده می‌شود.

در هنر ایرانی باغ تنها در محیطی طبیعی رخ نمی‌کند، چنانچه می‌بینیم در طراحی فرش، کتاب‌آرایی وجود دارد که حتی صفحات کتاب را چون باغی آراسته می‌کرده‌اند و نام‌هایی چون: بوستان، گلستان، گلشن راز و چهار چمن بر آن می‌نهادند. در سفره‌آرایی و خوان نوروزی که باغی نمادین را گسترده می‌سازند، بر گنبد مساجد و کاشی‌ها و نگاره‌ها منقش شده که خود چهره‌ای دیگر از باغ در اندیشه ایرانی است. تجلی چهار آخشیح در باغ ایرانی بی‌شک تأکیدی بر باورهای اوست از دیرباز تا امروز. در ساختار باغ نیز چیزی جز این چهار عنصر وجود ندارد. خاک که جسم قدیم است و جماد ازلی که خاطرۀ ازلی را در ذات خود دارد، از برخورد دو سنگ و جرقه آتش متجلی می‌شود، که همانا

خاطره‌ای است ازلی.

ایزدمهر در نقشه‌ای کهن از میانه برخورد دو سنگ پدید آمده است. بی‌شک در باغ‌های کهن ایرانی محلی برای افروختن آتش نیز وجود داشته است. به‌عنوان نمونه، می‌توان با باغ

ماندلا در عرصه‌ای گسترده در طراحی هنر ایرانی تجلی می‌کند. درخت مقدس خود یک طرح ماندلایی است. طرح شریان‌های آب در باغ ایرانی ساختاری ماندلایی دارد. مربع مرتبط است با چهار آخشیح و چنانچه می‌دانیم چهار آخشیح (کارویژه‌های کیهانی) در باور ایرانی هستند، از همین رو عرصه وسیعی از مفهوم

**ایران یگانه تمدن
کاریزی در جهان
است. تا دهه
۱۳۳۰ در حدود ۵۰
هزار رشته قنات یا
کاریز (کاهریز) در
ایران وجود داشته
است، اگر طول
هر رشته قنات را
به‌طور اختصار
هفت کیلومتر به
حساب آوریم،
با توجه به آنکه
کاریزهایی با طول
بیش از ۵۰ کیلومتر
الی ۱۰۰ کیلومتر
(مانند قنات‌های
طبس و گناباد)
و مادرچاه‌هایی
با عمق بیش از
۲۰۰ متر نیز وجود
دارد، چیزی در
حدود ۲۵۰ هزار
کیلومتری یعنی
به اندازه فاصله
زمین تا کره ماه
مسیر کاریزی در
ایران موجودیت
دارد**

تربیع را در آثار هنر ایرانی می‌شناسیم، چون سیستم دانگ در موسیقی ایرانی و یا طرح‌های چلیپاگونه و چهارسویه در عرصه هنرهای تجسمی.

ساختار باغ ایرانی بر اساس تربیع و اشکال ماندلایی با تقسیم‌بندی گردش آب در جوی‌ها طراحی می‌شود. معمولاً باغ‌ها در کنار چشمه‌هایی دائمی یا در محل ظهور قنات‌ها قرار دارند و جوشش آب در محل ظهور آب در ابتدای باغ، تأکیدی است به معنای ظهور (بوش) که خود کشف حجابی از معمای باطنی است.

آب در عرصه باغ گردش می‌کند و در نقطه‌ای از تربیع بیرون می‌رود اما دوباره و به زبانی مکرر از نقطه مبدأ در حال ظهور است. این رخداد که در فضایی محصور رخ می‌دهد یادآور رخدادی کیهانی

است. وجود فواره‌ها به صورت متکرر و پیایی طبعاً در ذهن آدمی به صورت ذکری دائم این جوشش هستی را متذکر می‌شود، ذکری که چیزی نیست جز ظهور خصلت‌های باطنی و نوشدن عالم و یادآوری خاطرۀ ازلی و زایش دوباره جهان

فرهنگ ایرانی پدید آورد که نگاه ایرانی در بستری از آخشیح‌ها رو به سوی عالم مینوی بگشاید و تعادلی بین خود و جهان بیرونی ایجاد کند.

اساس خصلت‌های تجربیدی، ریاضی و کیهان‌شناسی (نجوم) در تمدن ایرانی و دیرینگی این علوم، اساس باورهای فرهنگی ماست. چنانچه در ساختارهای بنیادی طرح در آثار معماری و موسیقی و دیگر پدیده‌های فرهنگ و هنر ایرانی، باوری کیهانی ظهور می‌کند و در گستره جهان اندیشه و تجربه‌های ریاضی در ساحت هنری نمادگرا، به ظهور می‌رسد و این «نمادگرایی»، اندیشه ایرانی را از «واقع‌گرایی» دور می‌سازد و با «گویاگری» پیوند می‌زند و رو به سوی درونۀ اشیاء باز می‌کند. از همین روست که ردپای از پندارگرایی یونانی در آن دیده نمی‌شود.

نگاهی به بنیادهای طراحی باغ ایرانی

باغ ایرانی بر اساس شکلی چهارگوش طراحی شده است. این شکل چهارگوش به‌طور کامل مربعی کامل است. مربع و دایره در ذات خود یگانه‌اند، در هندسه مقدس نیز مربع، تربیع دایره است. دایره بطن عالم را در ذات خود مکنون می‌کند و هستی را در خفای خود پوشیده می‌دارد. مربع به‌جهت تقارن‌هایش بطون عالم را به ظهور می‌رساند و از این جهت در طرح بنای مقدس والاترین کاربرد را می‌یابد. ایرانیان از دیرباز مربع را که همانا چیزی نیست جز تربیع دایره، اساس طراحی خود در پلان‌های مکان‌های مقدس قرار داده‌اند. به‌عنوان مثال، چهارطاقی‌های کهن تا پلان مساجد جامع و توسعه این فکر تا پلان خانه‌های مسکونی قابل تأمل است.

طرح باغ ایرانی نیز بر همین اساس استوار است، با نگاهی به پلان باغ‌های کهن چون فین کاشان می‌توان به این نکته پی برد. مربع خود به‌شکل ماندلایی است و



«ویس» نیاسر و هم‌جواری کنونی آن با آتشکدهٔ کهن و چشمهٔ تالار و مدخل غاری مربوط به آئین مهر در این باغ اشاره نمود که همه روزگاری در یک طرح کلی قرار داشته‌اند. در باغ‌های ایرانی با بنایی بنام هشت‌بهشت آشنا هستیم. نمونهٔ این بنای هشت‌ضلعی را در باغ هشت‌بهشت اصفهان، باغ فین کاشان و بعضاً باغ‌هایی دیگر می‌توان دید.

طرح هشت‌ضلعی از چرخش دو مربع در هم پدید آمده است (هشت، عدد رمزی خورشید محسوب می‌شده است). هشت جایگاه پاکان و مقدّسان است که خداوند و بشر در آن می‌توانند ارتباط برقرار کنند (پلان‌های مربع در زیر محل استقرار تویزه‌ها و خروج ضربی‌های گنبد به هشت‌ضلعی تبدیل می‌شوند). طرح هشت‌ضلعی که ما را متوجه به اقلیم هشتم می‌کند، رازگشای ساحتی معنوی از بنیاد فکری ایرانیان است.

هانری کربن می‌گوید: اندیشمندان ایرانی طی قرن‌های متمادی در جریان تفکرات خود به عالمی نظر داشته‌اند که نظام آن نه در جریان محسوس وجود دارد

و نه در جریان انتزاعی تعقل؛ و به این عالم، نام‌های گوناگون داده‌اند. گاه با اشاره به هفت اقلیم جغرافیای سنتی آن را اقلیم هشتم نامیده‌اند و گاه به گونه‌ای تخصصی‌تر، عالم مثال خوانده‌اند.

بنای هشت‌ضلعی در هنر معماری ایرانی که در میانهٔ باغ‌ها در محورهای ماندلاها احداث می‌شده است و یا در مدخل ورود به حیاط مکان‌های مقدّس یا ورود به حیاط خانه‌های مسکونی قرار می‌گرفته مکانی است که عالمی بدان ظهور می‌کند که در آن اجسام، معنویّت می‌یابند و در عین حال، واقعیت‌های

معنوی متجسّد می‌شوند. بدین قرار، همان‌گونه که جهانی وجود دارد واقعی که حد فاصل است میان جهان حواس و جهان برهان محض است، همان‌گونه نیز وسیله یا قوه‌ای وجود دارد برای شناسایی این عالم اجسام لطیف. در محل این هشت‌بهشت‌های موجود در باغ‌هاست که آدمی هستی‌های سیال، وزش باد و دم نهانی عالم را در تقابل با سکناى خود حس می‌کند. حوض‌های بزرگی که در میانهٔ باغ‌ها یا باغ‌های محصور در مساجد چهار ایوانی و دیگر اماکن قرار دارند، تصویر گنبد آسمان را در پیش پای ما قرار می‌دهند. در اینجاست که جسمیّت از دست می‌رود و با ملاقات آسمان، رازآمیزی جهان مینوی در این حضور قابل لمس می‌شود. در عین آنکه در مکان زمینی قرار یافته‌ایم بدون فراقنی

ذهنی و جدایی پندارگرایانه (متافیزیکی) آدمی با ساحت مقدّس مرتبط می‌شود. این حس چندین‌گونگی - چندساحتی و تعلیق فضا، حس ملکوتی از جدا شدن، آرامش و ابدیّت ایجاد می‌کند و با بافت مکرّر خود در طراحی، به‌نوعی معنا را از سلسله‌مراتب بیرون می‌کشد و به‌جهت اهمیّت اجزا و عناصر و ظهور مکرّر آن‌ها در تمامی عرصهٔ طرح، آدمی را به‌معنای وحدت وجود می‌رساند.

باغ ایرانی بر اساس شکلی چهارگوش طراحی شده است. این شکل چهارگوش به‌طور کامل مربعی کامل است. مربع و دایره در ذات خود یگانه‌اند، در هندسهٔ مقدّس نیز مربع، تربیع دایره است. دایره بطن عالم را در ذات خود مکنون می‌کند و هستی را در خفای خود پوشیده می‌دارد. ایرانیان از دیرباز مربع را که همانا چیزی نیست جز تربیع دایره، اساس طراحی خود در پلان‌های مکان‌های مقدّس قرار داده‌اند

دخت، این وجود مقدّس در فرهنگ بشری. ما با سابقهٔ طرح درخت مقدّس از کهن‌ترین آثار تاریخی تا امروز آشنا هستیم. معنای درخت مقدّس در زبان و ادبیّات پهلوی آمده است. هنر هخامنشی سرتاسر آمیخته به شکل‌های گوناگون درخت زندگی بود و این ویژگی تا هنر دورهٔ اسلامی حتّی در طراحی پارچه‌ها به‌صورت بته‌جقه تجلّی پیدا کرد.

درخت را به‌نوعی عنصر مقدّس پنجم یاد کرده‌اند. چرا که هستی او از عناصر چهارگانه است و به‌طریقی تنها موجودی

درخت

در آخر بجاست اشاره کنیم به‌معنای



دخت، این وجود مقدّس در فرهنگ بشری. ما با سابقهٔ طرح درخت مقدّس از کهن‌ترین آثار تاریخی تا امروز آشنا هستیم. معنای درخت مقدّس در زبان و ادبیّات پهلوی آمده است. هنر هخامنشی سرتاسر آمیخته به شکل‌های گوناگون درخت زندگی بود و این ویژگی تا هنر دورهٔ اسلامی حتّی در طراحی پارچه‌ها به‌صورت بته‌جقه تجلّی پیدا کرد.

درخت را به‌نوعی عنصر مقدّس پنجم یاد کرده‌اند. چرا که هستی او از عناصر چهارگانه است و به‌طریقی تنها موجودی



این خصلت نو
شدن عالم و
واژه کاربردی
آن در ادبیات
گاهانی به صورت
«فراشکرد» آمده
است. «فراشکرد»
یا «فرشکرد» که با
واژه فرش fresh
و سو و سوشیات
هم ریشه است،
معنای «نو» کردن
و پاک کردن دارد
که مرتبط است با
معنای شهرستان
نیکویی. قالی
ایرانی که خود یک
باغ می باشد فرش
(farsh) نامیده
می شود

موضوع و محتوای آن بلکه به خاطر انطباق و همخوانی آن با قوانین کیهانی و همخوانی با ذات ماده بکاررفته. باغ ایرانی آشکارگی هست است، و آشکارگی هستی به ما امکان شنیدن آوای هستی را می دهد.

درود به معنای ستایش و درودگر ستاینده می باشد، تقدس معنای درودگری (نجار) در فرهنگ های کهن شرقی و ارتباط معنای آن با درخت مقدس و کار و ویژگی آن آداب و رمز و رازی است در بازآفرینی رخداد کیهانی. باغ ایرانی را باید به عنوان یک اثر هنری بسیار ارزشمند در فرایند هنری معنوی شناخت، بازشناخت باغ ایرانی، دیدار عالم مینوی و نیوشایی آوای درون هستی است. هنر سنتی از معرفت قدسی جداناپذیر است، سنتی است نه به خاطر

است که توانایی جذب نیروی کیهانی را داراست. توان جذب نیروی خورشیدی در بین موجودات تنها در گیاهان وجود دارد و به طریقی تمام عناصر قابل اشتعال در کره خاکی نیز تبعات آن ها هستند. از همین روست که به خاطر وجود نیروی کیهان در ذات درخت، او را مقدس دانسته اند. در گویش های محلی ایرانی به درخت «دار» گفته می شود، ارتباط واژه دار با واژه های «دارما»، «داروید»، «درود»، و شناخت گسترده معنایی این واژگان، رازگشای بسیاری از نکات خواهد بود.



مدخلی بر زیبایی شناسی باغ ایرانی

محمّدامین فیروزی

صیقل تاریخ محیط رنگ نوین به خود می‌گیرد. مفهوم زیبایی در آغاز، هم‌پیوند با معنای خیر و مفید بوده لیکن تدریجاً با تفکیک مفهوم بسیط آن به سلیقه‌ای مستقل در حوزه صورت و شکل بخشی به فضا بدل شده است.

باغ ایرانی در تاریخ هنر باغ‌سازی جهان با

سبک و هویت ویژه خود شناخته

می‌شود. اصول شکل‌دهنده

باغ ایرانی، با عمر حداقل دو

هزار و پانصد سال، که از آثار

باستان‌شناسی برمی‌آید، طی

ده‌های معاصر موضوع نوشته‌های

متعددی بوده است. نوشته‌هایی

که اغلب به توصیف، تحسین و

در بهترین حالت به طبقه‌بندی

شکلی از گونه‌های باغ ایرانی

با توجه به تقسیمات درونی،

عناصر باغ و امثال آن‌ها پرداخته

است. نظریه مشهور اصالت شکل

چهارباغ در طرح‌افکنی باغ ایرانی

مشهورترین فرضیه‌ای است که در

زمینه مبانی معنوی شکل‌گیری

فضا و منظره‌سازی در باغ ایرانی

ارائه شده است. با این حال،

این نظریه که با اکثر نمونه‌های

تاریخی انطباق ندارد قادر به تبیین

روند تحولات فضایی و منظره

سازی در باغ ایرانی نمی‌باشد.

به نظر می‌رسد شرط لازم برای

تبیین اصول باغ‌سازی ایرانی بررسی سلیقه

زیباشناسی ایرانیان و تبلور آن در هنر باغ‌سازی

آن‌ها باشد. در این صورت، پس از شناخت

چیستی زیبایی در باغ ایرانی می‌توان از چرایی

و اصول شکل‌گیری آن سخن گفت.

در بررسی تطبیقی از آثار برجای مانده از باغ

ایرانی، از قدیمی‌ترین آن‌ها در پاسارگاد مربوط

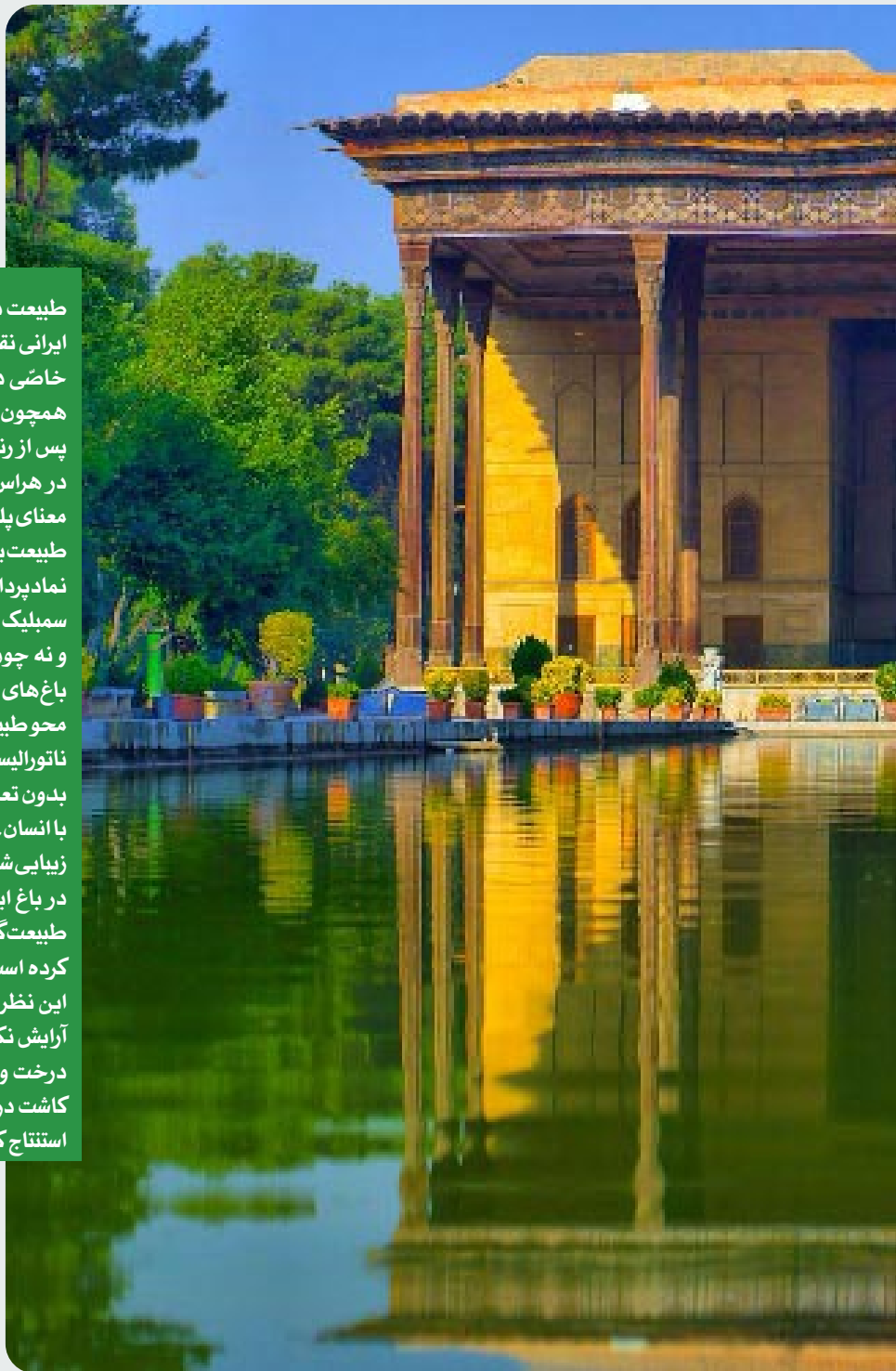
به عصر کوروش هخامنشی (قرن ششم پیش

از میلاد) تا سده گذشته، که آخرین نمونه‌های

مبتنی بر سنت باغ‌سازی ایرانی پدید آمد،

عناصر مشترکی را می‌توان یافت که مقدمه

زیبایی‌شناسی باغ ایرانی را شکل می‌دهد.



طبیعت در باغ
ایرانی نقش
خاصی دارد؛ نه
همچون باغ‌های
پس از رنسانس
در هراس از
معنای پلید
طبیعت یکسره
نمادپردازانه و
سمبلیک است،
و نه چون
باغ‌های شرقی
محوطیعت،
ناتورالیستی و
بدون تعامل
با انسان. ویلبر
زیبایی‌شناسی گیاه
در باغ ایرانی را
طبیعت‌گرا عنوان
کرده است. وی
این نظر را از
آرایش نکردن
درخت و طرح
کاشت درهم‌گل‌ها
استنتاج کرده است

کنون مورد نظر قرار دهد. در اینجا به نکاتی

در زیبایی‌شناسی باغ ایرانی اشاره می‌کنیم

که نقش اصلی را در پدید آوردن فضا برعهده

گرفته است. چشم‌انداز بیکران، حضور آب،

تنوع فضایی، منظره قدسی، مکان تأمل و

هندسه مستطیلی از جمله آن‌هاست. زیبایی

در باغ ایرانی بر پایه تفسیر هنرمند از مفاهیم

ذهنی او آغاز می‌شود و در گذر زمان تحت

باغ ایرانی محصول اصیل تعامل ذهن و

زندگی ایرانیان در محیط طبیعی آنان است.

علی‌رغم سنت دیرپای باغ‌سازی در ایران

شمار کمی از متخصصان درصدد شناخت و

تحلیل بنیه‌های نظری آن برآمده‌اند. این نوشته

درصدد است تا زیبایی‌شناسی باغ ایرانی را با

تکیه بر نمونه‌های تاریخی در انطباق با آیین

و ذهن ایرانیان در فاصله دوران تاریخی تا

زیبایی در باغ ایرانی، ریشه در مفاهیم اولیّه انسان ایرانی از طبیعت و عناصر منظر دارد؛ مفاهیمی که بعداً ذیل نگرش اسلامی دچار تغییر شده است. لیکن تکرار صورت زیبا و انس جامعه با آن، اگر مدّعی جدیدی برای نفی آن نباشد، زمینه‌ساز تشکیل و قوام سلیقه زیبایی‌شناسی اقوام است. از این روست که می‌توان نمونه‌هایی از منظر (طبیعت‌گزیده) را یافت که ابداع آن متکی بر ذهن و نگاه فرهنگی ایران باستان بوده و بعداً با وجود تغییر نگرش، بدیل تفسیر‌پذیری و عدم تضاد با نگاه جدید به حیات خود ادامه داده است.

زیبایی در باغ ایرانی در ابتدا همراه با مفاهیم خیر و مفید به صورت بسیط و یکجا معنا می‌شده است. از این رو، اثر مؤلفه‌های ذهنی و محیط زندگی ایرانیان در طول تاریخ همچون دین، آیین، فرهنگ، قدسیّت، اقلیم و عملکرد در آفرینش زیبایی در باغ ایرانی غیرقابل اغماض است. در طول تاریخ، زیبایی به سامانه‌ای با ویژگی‌های شکلی مستقل بدل گردید، درحالی که تأمل در خصوص مؤلفه‌های پیش گفته در صورت‌بخشی به سامانه جدید غیرقابل اغماض است. مسئول تعامل عوامل یادشده نظامی از

زیبایی‌شناسی دوگانه است: از یک سو، مبتنی بر ادراک محسوس و لذّت‌آفرینی برای حواس انسان است؛ و از سوی دیگر، شخصیتی نمادین و نشانه‌ای دارد.

عناصر مشترک زیبا سازنده در باغ ایرانی چشم‌انداز بیکران

در باغ ایرانی محوری وجود دارد که در طول بزرگ‌تر آن کشیده شده است. این محور ستون فقرات باغ و مکان استقرار عناصر مهم کارکردی و شکل‌دهنده منظره اصلی آن است. ساماندهی محور علی‌رغم عملکرد آن به عنوان مکان استقرار عناصر باغ، مبتنی بر نقش کارکردی آن نبوده و ایجاد فضایی وحدت‌دار، که منظره در آن اصالت دارد، مد نظر است. در این اقدام بیش از مکان‌یابی عملکردها ایجاد فضا و منظره‌ای خاص که حال ویژه باغ ایرانی را تولید کند هدف‌گیری می‌شود: بریدن از بیرون و توجه به درون؛ پدید آوردن فضای تأمل از طریق فضای مواجهه انسان با فضای بی‌انتهای ساخت و پرداخت منظره بیکران لایتناهی در عرصه محدود تفّرج، طلب نشاط، سرخوشی و رهایی از قیدهای روزمره است. گونه‌ای از

رهایی و سرخوشی که امکان نگاه به درون را فراهم می‌آورد. ساماندهی محور اصلی از طریق ایجاد پرسپکتیوهای تشدیدشونده و تکیه بر ایجاد عمق در فضا صورت می‌گیرد: خیابانی کشیده تا افق، بدنه‌ای از درختان که عمق دید را فراهم می‌کند، جوی آب که تا انتها امتداد یافته، باغچه‌های پای درختان و هر عنصر دیگر در جهت تشدید پرسپکتیو ساماندهی می‌شود.

محور اصلی در باغ ایرانی، جان و جوهر باغ است که ابدیت، شکوه، بی‌کرانگی و بی‌نهایتی را می‌نمایاند. احساس حضور در فضای بی‌انتهای سکینه و آرامشی در ناظر می‌آورد که اعجاب در مقابل عظمت طبیعت و امکان تأمل وی در هستی را زمینه‌سازی می‌کند. این محور بی‌آنکه در صدد نمایش منظره‌ای پرداخته شده از باغ باشد، با بهره‌گیری از همه امکاناتی که پرسپکتیوهای مجازی و ساخته‌شده را در فضا فراهم می‌آورد، چشم‌اندازی بی‌انتهای بوجود می‌آورد که بیننده را به درون آن فرامی‌خواند. این منظره، حس حضور در کویر یا دریا را در انسان به وجود می‌آورد؛ نتیجه آن قرار یافتن ناظر و ارجاع وی به درون است. تأمل، فرایندی



شهودی است که از طریق توجّه درونی برآمده از ادراک منظر بی‌نهایت و کمالی صورت می‌گیرد. باغ ایرانی وظیفه آماده‌سازی و فراوری زمینه این توجّه را برعهده دارد.

ناظر در این فضا عنصری در میان منظر است. منظر، با تشدید حالت روحانی خود و تبیین بی‌کرانگی، نمودی از هستی و وجود است که ناظر در میان آن غوطه می‌خورد. ناظر تسلطی بر منظر ندارد، حتی بیگانه با منظر نیست، عضوی از آن و وابسته بدان است. درک بی‌نهایت، بیکران، لایتناهی، عظمت، عمق و شکوه در حالی که ناظر جزئی از آن است، سرمستی، تعادل و پرواز روانی و روحی را برای او فراهم می‌آورد. نتیجه تعادل و سرمستی، رهایی از نیروهای بیرونی و آرامشی است که محرک قوای باطنی، شغف و شکوفای ذوق انسان است. تأمل به‌مثابه ابزار نگاه به درون و معدن حکمت آدمی، زمینه‌ساز معرفت نفس است. باغ و محور بیکران آن، دریایی از بی‌خودی و بریدن از تعلقات بیرون و توجّه به درون را به ارمغان می‌آورد.

اولین اقدام طراح ایرانی باغ پس از انتخاب مکان احداث باغ، که تابع منبع آب، منظر پیرامونی و زمین است، تدارک خیابان اصلی باغ است. این خیابان که از ورودی آغاز می‌شود بخش اعظم مکان هندسی ناظر است. منظره اصلی باغ، محصول ساماندهی این محور است؛ منظره‌ای که با بدنه‌های قوی قاب شده و به ناظر اجازه تماشای صحنه‌های تصادفی را نمی‌دهد. از این‌روست که درک انسان‌ها و خاطره جمعی آن‌ها از باغ نسبتاً مشابه است. خیابان باغ (مکان) اتصال به طبیعت و حضور انسان در طبیعت است. درک ناظر از معنای (مکان باغ) بدون ملاحظه هماغوشی انسان و طبیعت و یکی شدن آن‌ها و تفسیر مشترک انسان‌ها از طبیعتی که با نظمی هندسی پرداخت شده، ممکن نیست. خیابان، که طبیعت را در حالتی پرشکوه می‌نمایاند، در پاسارگاد به‌صورت میدان گاهی کشیده و طولانی در برابر کاخ است. در باغ شاهزاده ماهان، خیابان به معبری باریک‌تر و طولانی بدل می‌شود. لکن در هر

دو، طبیعت صاحب عظمت و معنویتی است که شایسته و بایسته است انسان با آن آمیخته گردد. در عین حال در هر دوی آن‌ها، بر خلاف هنر شرق که طبیعت اصیل و بدون تغییر باقی می‌ماند منظره‌سازی با تصویر و

مداخله انسانی است که معنا یافته است. زیبایی طبیعت ایرانی در سازگاری آن با مداخله انسانی به دست می‌آید. بر اساس تحلیل باغ ایرانی می‌توان نتیجه گرفت زیبایی باغ زمانی حاصل می‌گردد که از تعامل انسان و طبیعت منشأ گرفته باشد.

حضور آب

در باغ ایرانی صورت‌های مختلف حضور آب، شرط زیبایی منظر است. علی‌رغم یک گمان نادرست که توجّه به آب در باغ ایرانی را به اقلیم خشک ناحیه مرکزی ایران نسبت می‌دهد، تصوّر باغ ایرانی به‌مثابه یک کل بدون نقش آفرینی آب، ناممکن است. به شهادت نمونه‌های تاریخی، باغ‌های ایران در اقلیم معتدل شمال و کوهستانی غرب، آب همیشه نقشی محوری در ساخت

منظره و فضای باغ داشته است. هرگاه مقدار بیشتری آب در دسترس بوده، نقش پررنگ‌تری از آن را در ساخت منظرین باغ می‌توان دید. نقش پررنگ آب در باغ عباس‌آباد بهشهر، خسروآباد سنندج و ائل‌گلی تبریز شاهد این مدعا است. چنانچه دسترسی به منابع آب زیاد باشد، کوشک و نظرگاه اصلی باغ به میان آن نقل مکان می‌کند. حسرت آب در اقلیم پر آب بی‌معناست. از این‌رو، نقش معنوی آب، که مهم‌تر از عنصر مادی تأمین شرایط آسایش است، در باغ ایرانی مطرح می‌شود.

در هنر باغ‌سازی ایرانی، زیبایی فضا بدون

آب محقق نمی‌شود. برخی محققان بر این عقیده‌اند که حضور آب نتیجه تجسم بخشیدن به وصف قرآن از بهشت توسط مسلمانان است. بی‌آنکه بتوان تأثیر صفت منظرین بهشت به روایت قرآن را بر سلیقه زیبایی‌شناسی ایرانیان کم‌اهمیت انگاشت، باید به وجود نمونه‌های تاریخی پیش از اسلام از باغ‌سازی اشاره کرد که حاکی از وجود و اهمیت آب و منظرآرایی آن در ساخت باغ است. باغ‌های پاسارگاد با جوی‌های آبی که قلمرو و میانه کاخ‌ها را تبیین می‌کند، آب‌نمای کوچک مشابه آن در برابر کاخ خشایارشا در تخت‌جمشید و ساماندهی فضاهای قدسی ساسانیان در برابر سراب‌های بیستون و کاخ بستان مؤید نقش پراهمیت آب در ساخت باغ و ساماندهی منظر آن است. افسانه‌های آب، الهه آناهیتا و تعبیر قرآن، که آب را حیات و عامل طهارت و پاکی دانسته، معنای توأم با قدسیّت برای آب ساخته که تفکیک آن از عنصر آب در ذهن ایرانی ممکن نیست. چنین معنایی زمینه‌ساز طرح آب به‌عنوان عنصر معنوی صحنه باغ ایرانی شده است. از آن پس هنرنمایی باغ‌ساز و منظرپرداز ایرانی که در لطافت ذوق و ظرافت هنر توانایی ویژه‌ای دارد بکار می‌آید تا این عنصر

ارجمند را به‌صورت‌های گوناگون متبلور و برجسته سازد. حالت‌های او و نقش‌های مختلف آب را می‌شناسد و در هر فضا از آن بهره مناسب می‌گیرد.

هنرمند باغ‌ساز ایرانی در تفسیر سنتی (بسیط) خود از باغ به‌مثابه مکان مقدس، پیش از همه به سراغ گردآوری نمادهای قدسی می‌رود. آب در میان آن‌ها نقش مهم‌تری دارد. شرافت مکان را با آب‌نمایی در میان آن برقرار می‌سازد؛ چه، آب به شهادت الهه‌های آن، عنصری مقدس است. پس از آن است که گیاه به‌عنوان عنصر مطبوع و ستایش‌شده وارد فضا

در قیاس با اروپاییان که گیاه را در هیبت ویژه‌ای زیبا شمرده و آن را به‌صورت دلخواه تزئین می‌کرده‌اند، زیبایی‌شناسی منظره در باغ ایرانی را می‌توان طبیعت‌گرا دانست. لکن در منظرپردازی چین و ژاپن، طبیعت در هنر ایران به‌صورت بکر مطرح نشده است. جوهر فضا در نسبت باغ ایرانی با محیط، نه چون شرق (در طبیعت) معنا می‌شود و نه چون غرب (بر طبیعت)؛ بلکه با طبیعت است





می‌شود منظره‌سازی قدسی و حجاری‌های بیستون و طاق بستان در فضایی مرگب از آب و اشکفت (صخره غارگونه) گواه معنای مهم‌تر آب نسبت به گیاه در ذهن ایرانی باستان است. از این‌روست که باغ ایرانی را می‌توان بیش از باغ گیاه، باغ آب نامید. زیبایی به‌مثابه امر قدسی و هم‌پیوند با خیر و فایده، معلول حضور آب در فضاست. بر این اساس هنرمند باغ‌ساز ایرانی نمی‌تواند باغ را بدون آب، که بهره‌ای معنوی و آسمانی است، زیبا بشمار آورد. صورت‌های گوناگون حضور آب در باغ از قبیل آب راکد، آب روان، آبشار، فواره، آب

نمای رنگی به‌عنوان نقطه درخشان و نقطه تیره به‌عنوان سطح انعکاس‌دهنده محیط تمهیداتی است که به دنبال جایگاه و نقش معنوی آب در باغ ایرانی پدید آمده است.

تنوع فضایی و فضاهای مستقل

باغ ایرانی ترکیبی از فضاهای مستقل و کامل است. جز فضای اصلی باغ که بر اساس محور اصلی شکل گرفته، در نقاط دیگر آن فضاهای جداگانه‌ای پدید آمده که هیچ‌یک باقی‌مانده از فضاهای دیگر نیست. توجه هنرمند باغ‌ساز به طراحی فضای کامل از نظر هندسه فضا و

عناصر موجود در آن، به نحوی که بتوان هویت جداگانه و مستقل هر یک را مخاطب قرار داد و آن‌ها را به اسم اختصاصی خود نامید، بخشی از زیبایی‌شناسی آن را شکل می‌دهد. فضاهای متنوعی همچون خیابان اصلی، خیابان دور باغ، حیاط کوشک، جلوخان باغ، حیاط خلوت، شترگلو و امثال آن‌ها سامان یافته از فضای یکپارچه و کل باغ است که به‌صورت عرصه‌های مستقل از حس و روحیه فضایی خاص خود معرفی شده است. تحلیل پلان باغ ایرانی اثبات می‌کند که فضای منفی، به‌مثابه فضایی که از همجواری دو فضای اصلی

برای روان انسان و مناسب برای ساخت شخصیت و وجود اوست. از این روست که طبیعت گوهری است یکدانه که باید قدر آن را شناخت و فرصت تلفیق محیط زندگی با آن را از دست نداد. در این نگاه، طبیعت وسیله‌ای ناب است در خدمت انسان و زمینه‌ساز رشد او که هدف آفرینش است. طبیعت هدف زندگی نیست، اما به‌خاطر نقش آن در تأمین هدف انسان، عنصری بی‌مانند بشمار می‌آید.

از این روست که انسان ایرانی اجازه مداخله در طبیعت را به خود می‌دهد. در عین حال، حفظ آن را به‌مثابه فرصتی برای انسان‌های حاضر و آینده ضروری می‌داند. انسان و طبیعت در هنر باغ‌سازی ایران شخصیت‌های مستقلی هستند که به‌صورت توأمان در ساخت و پرداخت منظر ایفای نقش کرده و یک سناریوی واحد را شکل می‌دهند. انسان با ساماندهی

فضا و انتظام بخشیدن به باغ در هندسه‌ای خاص، وجود را مطرح می‌سازد و طبیعت با جلوه‌های گوناگون خود در آمیختگی همه‌جانبه با فضا نقشی پررنگ می‌یابد. باغ ایرانی، نظم فضا و منظره خود را از انسان و ذهنیت او می‌گیرد و جزء فضاها با اصالت طبیعت آراسته می‌شوند. می‌توان گفت باغ ایرانی نظمی دوگانه دارد: در کل و انتظام خود انسان‌مدار و در جزء و فضای ملموس طبیعت‌مدار است.

منظره‌سازی شورانگیز

مکان تأمل

باغ را در ادبیات امروز جهان غرب برگرفته‌ای از طبیعت دورافتاده از انسان در زندگی شهری حسرت‌بار او می‌شناسند. در این نگاه، هر چه باغ دارای نشانه صریح‌تری از طبیعت بیرون شهر باشد محبوب‌تر است. در دنیایی که هنوز دورافتادگی زندگی

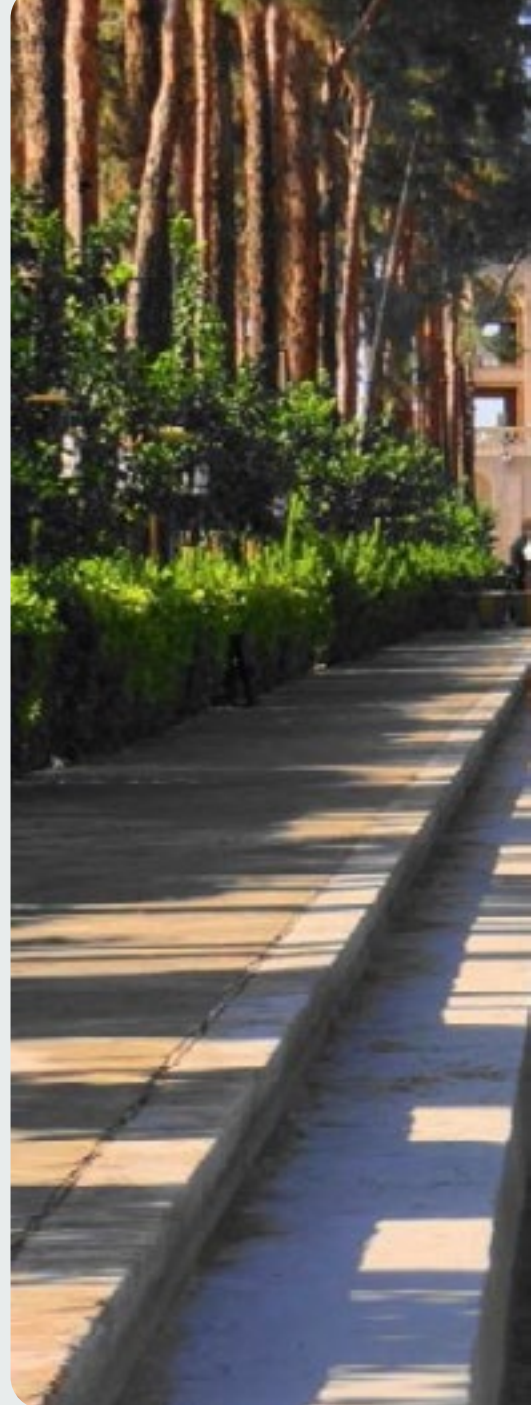
درخت سایه‌انداز برای استراحت بعد از ظهر، گوشه‌سازی باغ در امتداد کمربندی با دیواری بلند و فضایی محصور که جز آسمان هیچ‌چیز را نمی‌توان دید، منظر نهایی دید در راهی فرعی که به دیواره باغ با آب‌نمای کوچکی در برابر آن منتهی می‌شود، حیاطی کوچک که از میانه دیوار گذر می‌کند و تو را به خلوت اندرونی می‌رساند و فضاهای دیگری که هر یک حس ویژه خود را دارد.

تعامل‌گرایی بجای طبیعت‌گرایی یا طبیعت‌گریزی

طبیعت در باغ ایرانی نقش خاصی دارد؛ نه همچون باغ‌های پس از رنسانس در هراس از معنای پلید طبیعت یکسره نمادپردازانه و سمبلیک است، و نه چون باغ‌های شرقی محو طبیعت، ناتورا لیستی و بدون تعامل با انسان. ویلبر زیبایی‌شناسی گیاه در باغ ایرانی را طبیعت‌گرا عنوان کرده است. وی این نظر را از آرایش نکردن درخت و طرح کاشت درهم گل‌ها استنتاج کرده است. در قیاس با اروپاییان که گیاه را در هیبت ویژه‌ای زیبا شمرده و آن را به‌صورت دلخواه تزئین می‌کرده‌اند، زیبایی‌شناسی منظره در باغ ایرانی را می‌توان طبیعت‌گرا دانست. لکن در منظره‌پردازی چین و ژاپن، طبیعت در هنر ایران به‌صورت بکر مطرح نشده است. جوهر فضا در نسبت باغ ایرانی با محیط، نه چون شرق (در طبیعت) معنا می‌شود و نه چون غرب (بر طبیعت)؛ بلکه با طبیعت است.

طبیعت در باغ ایرانی زمینه‌ای برای لذت انسان است. مفهوم توأم با احترام آن به دلیل نقشی است که در ارتباط با انسان و پرورش او می‌تواند بر عهده گیرد. طبیعت برای ایرانی مسلمان وسیله‌ای است برای ساخت فضایی مناسب با طبع انسان. محیطی است که توان زمینه‌سازی پرورش قوای روحانی و دست دادن تعاملات شهودی و معرفت‌های قلبی را در خود نهفته دارد. زمینه‌ای آرامبخش

باغ‌های پاسارگاد
با جوی‌های
آبی که قلمرو و
میانه کاخ‌ها را
تیین می‌کند،
آب‌نمای کوچک
مشابه آن در برابر
کاخ خشایارشا
در تخت جمشید
و ساماندهی
فضاهای قدسی
سائینیان در برابر
سراب‌های بیستون
و کاخ بستان مؤید
نقش پراهمیت آب
در ساخت باغ و
ساماندهی منظر
آن است



به‌شکل تصادفی و غیرهندسی پدید آمده باشد در آن یافت نمی‌شود. علاوه بر آن، هنرمند باغ‌ساز در طراحی و منظره‌پردازی فضاهای باغ، به تنوع فضایی نظری ویژه داشته و تلاش او تا آن حد است که دو فضای مشابه را جز در مواردی که طرح ایجاد کند، در باغ نمی‌توان یافت. از این روست که سیر و تفریح در باغ توأم با تنوع، کشف منظره‌ها و درک روحيات متفاوت خواهد بود. کشش باغ ایرانی و میل قدم زدن در آن، علی‌رغم هندسه مستقیم الخط باغ، ناشی از تقید طراح به پدید آوردن فضاهای گوناگون است، استخر جلوی کوشک با



را خارج از تسلط نظام هندسه مستطیلی تصوّر کرد.

درون‌گرایی و محصوریت

باغ ایرانی اگرچه فضایی بیرونی است، لکن همیشه محصور است. یک گروه از مورخان هنر حصار باغ را ناشی از اقلیم، گروهی متأثر از ضرورت امنیت و نیز برخی ناشی از سنت اجتماعی پرهیز از چشم‌زخم دانسته‌اند. ارزیابی و بررسی نمونه‌های تاریخی عوامل مختلف مؤثر بر شکل‌گیری باغ، هر سه نظر فوق را با تردید مواجه می‌سازد. همه باغ‌های ایرانی صرف‌نظر از اقلیمی که در آن واقع شده‌اند، محصور هستند. باغ شاهزاده یا فین

شورانگیز و مناسب تأمل برای انسان و ادراکات شهودی او محسوب می‌شود. در این گونه از منظره‌سازی، محصول منظره و کارکرد آن، هدف اصلی قرار می‌گیرد. در صورتی که در منظره سمبولیستی، مقصد، خود منظره است که واجد عناصر نمادین است.

هندسه مستطیلی، مستطیل ایرانی

مداخله او در طبیعت به‌صورت تحمیل هندسه ویژه هنر ایرانی، که منشأ آن شناخته نشده، به ساختار محیط است. باغ ایرانی در هر جا که مقدور بوده، مستطیلی از زمین را به خود اختصاص داده و بی‌توجه به شکل محیط و اقتضای آن زیبایی‌شناسی خود را اعمال کرده است. برای ساخت عباس‌آباد بهشهر، که آخرین بقایای آن متعلق به دوره صفوی است، درختان میان جنگل تراشیده شده‌اند تا بتوان مستطیل باغ را بر محیط تحمیل کرد. عوارض زمین، توپوگرافی و سایر موانع به‌سادگی از میان برداشته می‌شوند تا نظم ویژه باغ بدست آید. باغ تخت شیراز نیز مثالی دیگر از غلبه هندسه باغ بر محیط است. زمینی کوهستانی با شیب تند نیز از دسترس مستطیل عرصه باغ در امان نمی‌ماند. در باغ شاهزاده ماهان که در میان کویر گسترده شده نیز مستطیل باغ حکم نهایی عرصه را صادر می‌کند. شکل‌گیری باغ از شکل زمین و امکانات آن متأثر نشده است. هندسه شکل کامل مستطیلی در فضاهای داخلی باغ اصالت دارد. هر یک از فضاهای اصلی و فرعی یا منظره‌های سامان داده‌شده در فرم چهارگوشه معرفی می‌شوند. خطوط منحنی یا دایره‌شکل در سیمای باغ وجود ندارد. حالتی از طبیعت را که شکل بکر داشته باشد در باغ نمی‌توان یافت. احتمالاً هندسه غالب مستطیلی، صورتی از منظره‌سازی نمادگرایانه در گذشته باغ است که به‌صورت سلیقه زیباشناسانه به نسل‌های بعد منتقل شده است. در هر صورت نمی‌توان باغ ایرانی

ماشینی رواج نیافته رویکرد انسانی که در متن طبیعت زندگی می‌کند، به باغ قابل تأمل است. باغ برای انسان بیش از آنکه عنصری زیست‌محیطی باشد دارای بار معنایی است.

معنای باغ از خلال ذهنیت او بدست می‌آید. در چنین باغی منظره‌سازی بر اساس اسطوره‌ها بنیاد گذارده می‌شود؛ اسطوره‌هایی که از دل طبیعت برآمده‌اند. باغ صحنه حضور اسطوره آب و گیاه است. اسطوره‌هایی که در ابتدا با رویکرد نمادین باغ را می‌سازند. یک نظریه زبان‌شناسی واژه باغ را مرتبط با بگ یا خدا معنا کرده است. رویکرد طبیعت‌گرایی ادیان ایران باستان علی‌الخصوص آیین مهر، که ادیان متأخر را بسیار تحت‌تأثیر قرار داد، معنایی خاص را برای نور، خورشید، ماه، آب، کوه، غار، چشمه و عناصر دیگری از

خیابان، که طبیعت را در حالتی پرشکوه می‌نمایند، در پاسارگاد بصورت میدان‌گاهی کشیده و طولانی در برابر کاخ است. در باغ شاهزاده ماهان، خیابان به معبری باریک‌تر و طولانی بدل می‌شود. لکن در هر دو، طبیعت صاحب عظمت و معنویتی است که شایسته و بایسته است انسان با آن آمیخته‌گردد

طبیعت قائل بود. طبعاً نگرش انسان عصری که به جهان‌بینی اسطوره‌ای احاطه دارد، به‌هنگام خلق فضا درصدد بکارگیری نمادهای مقدس بر می‌آید. از این‌رو، می‌توان شیوه منظره‌سازی باغ ایرانی را در دوره‌های آغازین خود سمبولیستی و نمادپردازانه خواند. لکن با تحولاتی که در آیین و اندیشه ایرانیان در دوره‌های پس از آن و بالاخص دوره اسلامی پدید آمد، رویکرد نمادگرایانه دگرگون شد. از سویی، تکرار عناصر منظر، آن‌ها که از طبیعت گزیده شدند، زیبایی‌شناسی خاصی را برای باغ‌سازی ایرانی فراهم آورد، و از سوی دیگر جهان‌بینی اسلام، که طبیعت را منبع شناخت و عناصر آن را آیه الهی خوانده است، تعامل با طبیعت را با صورتی نوین مطرح ساخت. در نتیجه، می‌توان نوعی از منظره‌سازی را در باغ ایرانی مشاهده کرد که شباهت‌های صوری با گونه نمادگرایانه عتیق خود دارد، لکن فضایی



دیده می‌شود، مورد نظر نیست. دور شدن از نوعی رنگ‌آمیزی تزئینی در سیمای باغ و بسنده کردن به رنگ‌آمیزی طبیعی، فضایی مشابه طبیعت پیرامون باغ را برای ناظر فراهم می‌آورد. تشابه رنگین میان باغ و منظر محیط از جنس تعامل ویژه باغ ایرانی با طبیعت است. در عین حال آرامش رنگ‌آمیزی بی‌کروم با کارکرد باغ، به مثابه محیط تأمل و رشد ادراکات شهودی سازگار است. کف‌سازی باغ و دیواره‌های عناصر مصنوع با مصالح بوم‌آورد در حالی که با سبزه‌های گیاهان درآمیخته‌اند منظره ساده دورنگ باغ ایرانی را پدید می‌آورد. غیر از این دو، آبی آسمان تنها رنگی است که در منظره باغ به چشم می‌خورد.

جدایی ناپذیر باغ ایرانی شناخته می‌شود و زیبایی باغ در گرو آن قرار می‌گیرد.

باغ دورنگ (بی‌کروم)

دامنه رنگ در باغ ایرانی بسیار محدود است، رنگ‌های باغ برگرفته از محیط هستند. ساخته‌ها و معماری باغ هم‌رنگ با محیط اطراف و با مصالح بوم‌آورد پدید می‌آیند. علی‌رغم آنکه معماری ایران دارای تنوع رنگی زیادی در تزئینات خود است، باغ‌سازی ایران تلاش زیادی داشته تا باغ را با دورنگ غالب سبز و مصالح خاکی رنگ ارائه کند. روشن است که این تعبیر ناظر به رنگ‌آمیزی اصلی باغ بوده و تزئیناتی که به صورت نگین در معماری باغ

در میان کویر همان‌طور در حصار پیچیده شده که باغ صفی‌آباد در دل جنگل یا باغ جهان‌نما در شهر. در عین حال، باغ‌های شاهان در مناطق حفاظت‌شده همچون عباس‌آباد که امنیت آن تأمین بوده، نیز محصور بوده است. این شرایط محصور بودن باغ به دلایلی باور چشم‌زخم را نیز کم‌رنگ می‌سازد. به نظر می‌رسد سنت محصور بودن باغ و منظر آن ریشه در باورهایی دارد که بیشتر از الزامات عملکردی است. تأکید هنرمند ایرانی بر محصور بودن باغ از طریق ساخت و پرداخت فضای تأمل یا ساماندهی باغ به مثابه مکانی مقدس با رعایت حرمت و انتظام ویژه این‌گونه مکان‌ها توجیه بیشتری دارد. این سنت تدریجاً به‌عنوان جزء



پردیس هخامنشی خاستگاه باغ ایرانی

شهریار سیروس



اعتبار آن را تأیید می‌کند.

تقدّس باغ تنها در آموزه‌های نظری پارسی دیده نمی‌شود. در سراسر دوران هخامنشی پردیس‌ها در چهارگوشهٔ امپراتوری گسترش پیدا می‌کنند. بر اساس قانون داریوش بزرگ، هر کشاورزی که زمین بایری را آباد کند تا پنج نسل از مالیات معاف می‌شود. اساس تقویم هخامنشی از الگوی کشاورزی گرفته شده است. هرچند این الگو از عیلامیان است که آن هم ریشهٔ بابلی دارد، اما اسامی باغ‌های پارسی که همگی با کشاورزی مربوط هستند به‌هیچ‌وجه از عیلامی گرفته نشده و کاملاً پارسی است. همچنین در هنگام حملهٔ اسکندر و عقب‌نشینی داریوش، ممنون، سردار یونانی در دربار ایران، برای جلوگیری از پیشرفت سپاه اسکندر پیشنهاد سرزمین سوخته را ارائه می‌دهد؛ پیشنهادی که به‌احتمال زیاد می‌توانست جلوی پیشروی سپاه اسکندر را بگیرد. اما این پیشنهاد در حضور «شاه» ایران گستاخانه تلقی می‌شود و فرماندهان نظامی ایران حتی به‌قیمت تاراج تاج‌وتخت ایران زیر بار چنین گناهی نمی‌روند.

شاه، باغبان و جنگاور

گزنفون در کتاب اقتصاد می‌گوید: شاه بزرگ نه‌تنها جنگاوری بزرگ است بلکه باید به کارهای کشاورزی و رونق بخشیدن به باغ‌ها بپردازد. این «شاه» که متقاعد شده بود کشاورزی و جنگاوری در شمار دلپسندترین کارهاست، با شور و شوقی یکسان به هر دو می‌پرداخت.

و در ادامه می‌گوید: وانگهی (شاه بزرگ) هر جا اقامت می‌گزیند... توجه دارد از این باغ‌ها در آن ایجاد شود. این باغ‌ها را پردیس می‌خوانند و آکنده از تمام چیزهای خوب و دلپذیری است که خاک عادت به پروراندنشان دارد. او بیشترین اوقات خود را در آن می‌گذراند. باید مراقب باشند پردیس‌ها تا آنجا که ممکن است دارای بهترین و دلپذیرترین درختان و محصولات باشند. شاه هخامنشی نه‌تنها ساخت باغ را در کنار جنگ - یعنی حمایت از ملک و مملکت

باغ ایرانی یکی از دستاوردهای مهم و منحصر به فرد فرهنگ ایرانی است که نه‌تنها در محدودهٔ جغرافیایی ایران بلکه در سراسر فلات ایران گسترده و شناخته شده است. آنچه هویت این دستاورد را ارزشی یگانه می‌بخشد، حضور آن در درازای تاریخ تمدن ایران زمین است. نکتهٔ مهم این است که تاریخ پردیس نه‌تنها چراغی

بر تمدن زایندهٔ ایران زمین می‌افکند، بلکه بنا بر ضرورت، عنصری حیاتی برای تداوم زندگی باغ ایرانی محسوب می‌شود. تردیدهای تاریخی ما دربارهٔ باغ ایرانی در دوران هخامنشی به یقین می‌رسد. پردیس‌های هخامنشی جایگاه والایی در هنر دوران باستان دارند و اسناد و مدارک مهم و مستندی دربارهٔ این دستاورد عظیم فرهنگی. نه‌تنها به‌عنوان یک باغ بلکه به‌عنوان یک نهاد سیاسی، اقتصادی و هنری وجود دارد. امروز برای ما شناخت باغ ایرانی یک ضرورت است و برای ادای این فریضه باید قدم را در پلهٔ اول گذارد و هستی باغ ایرانی را در دوران هخامنشی جستجو کرد.

جایگاه اعتقادی باغ نزد ایرانیان

سقراط یک‌بار از گزنفون می‌پرسد: آیا ما یونانیان باید از تقلید شاه ایران شرم داشته باشیم؟ منظور او این بود که ایرانیان و در رأسشان «شاه» ایران زمین، کشاورزی را مهم‌ترین کارها می‌دانند. شواهد و اسناد فراوانی موجود است که نشان می‌دهد شاهنشاه هخامنشی نه‌تنها بزرگان پارس را که به کشاورزی می‌پرداخته‌اند مورد تشویق قرار می‌داده، بلکه خود او نیز کشاورزی و باغ‌سازی می‌کرده است. این اسناد عمدتاً مندرج در متون کلاسیک هستند که کثرت استفادهٔ مورخان مختلف از این تعبیر،

تقدّس باغ تنها در آموزه‌های نظری پارسی دیده نمی‌شود. در سراسر دوران هخامنشی پردیس‌ها در چهارگوشهٔ امپراتوری گسترش پیدا می‌کنند. بر اساس قانون داریوش بزرگ، هر کشاورزی که زمین بایری را آباد کند تا پنج نسل از مالیات معاف می‌شود. اساس تقویم هخامنشی از الگوی کشاورزی گرفته شده است



و آباد ساختن آن - وظیفه خود می داند بلکه در بسیاری اسناد، این وظیفه را برترین وظیفه خود می شمارد. در این عبارات تردیدهایی وجود دارد که آیا چنین بوده یا این عبارات در وصف شاهی ایدئال است؟ ایدئال کشاورز-شاه در متون کلاسیک یونانیان دیده نمی شود و اساساً در هیچ متنی حاکم ایدئال جایگاه ویژه ای در انجام باغداری ندارد. کشت و کار منقبتی در تفکر اعتقادی و خدایان یونانی نیست. در بین خدایان یونانی ایزد کروئوس و ایزد بانوی سرس کشاورز هستند که جایگاه ویژه ای نزد خدایان ندارند. در حالی که در حوزه تمدنی ایران - حتی قبل از حضور پارس ها و تفکر زرتشتی - کشاورزی و باغداری کار خدایان محسوب می شود و ایزدان برتر کشاورز شمرده می شوند؛ لذا می توان این عبارات گزنفون را پذیرفت. در کنار این مسئله، شاه، این مهم را بر عهده تمام زیردستان و شهربانانش (خشترپاون) نیز

می گذارد. بر اساس این طرز تفکر در سراسر امپراتوری در حدود ده ها پردیس سلطنتی و شاید صدها پردیس اشرافی ساخته می شود؛ پردیس هایی که یونانیان را چنان شیفته خود می کند تا نام پارادایس (بهشت) را از پردیس ایرانی وام بگیرند.

دلدادگی شاه بزرگ به طبیعت در اسناد مختلف ظاهر شده است. در یکی از جالب ترین این اسناد به قلم هردوت - که یکی از معتبرترین مؤرخان کلاسیک محسوب می شود - می خوانیم: در هنگام حرکت خشایارشا از فریگیا به ساردیس، شاه بزرگ چناری چنان برومند دید که به سبب زیبایی اش برخی زیورآلات را به آن آویزان کرد و پاسداری از آن را به یکی

از جاویدان ها سپرد. هر چند برخی مؤرخان یونانی این دلسپردگی به طبیعت و سبزی را به تحقیر و تمسخر نگریسته اند، اما امروز با نگاهی جدید می توان این عمل را نوعی برتری اخلاقی برشمرد. هدایایی که شاه نثار درخت چنار می کند (بازوبند، گردنبند و جامه های فراخ) از نوع هدایایی است که معمولاً در دربار به وفاداران به شاه و سلطنت و کسانی اهدا می شود که به شاه نیکی کرده اند. شاید بتوان ریشه سنت دخیل بستن به درختان که هنوز در بین برخی ساکنان ایران زمین رایج است را در این عمل شاهانه جست و جو کرد.

در حکایتی دیگر اردشیر دوم که از لشکرکشی بر ضد کادوسیان باز می گردد، سپاه خود را در ورطه قحطی و گرسنگی می یابد. پلوتارک چنین توضیح می دهد: چون شاه به منزلگاه سلطنتی گام نهاد، یخبندان بود. در این منزلگاه، پردیس هایی دلفریب که به طرز باشکوهی آرایش یافته بودند، در میان سرزمینی برهوت یافت می شد. شاه به سربازانش اجازه داد درختان پردیس را ببرند و به جای هیزم بسوزانند. او حتی کاج و سرو را مستثنا نکرد. اما وقتی دید سربازانش تردید می کنند و

به سبب زیبایی و شکوه درختان، جرئت دست زدن به آن ها را ندارند، خود تبر بدست گرفت و نخستین ضربه را به بلندترین و زیباترین درختان فرود آورد. پس از آن سربازان، درختان دیگر را قطعه قطعه کردند و آتش فراوانی برافروختند و شب را به صبح رساندند.

از این متن به وضوح درمی یابیم سربازان که به ایدئولوژی شاهی درباره تقدس باغ واقف اند، جرئت دست به تبر بردن ندارند و نیک می دانند شاه، بزرگترین حامی درختان است. اهمیت پردیس به اندازه ای است که در خرابی های ناشی از جنگ هم نباید به آن خللی وارد آورد. در برخی متون نیز شورشیانی چند برای اعلان سرکشی، اقدام به غارت و تخریب پردیس

می کنند. چنانچه دیودوروس ذکر می کند: نخستین عمل خصومت آمیزشان (مقدونیان) قطع درختان پردیسی بود که شاهان پارس عادت به اقامت در آن داشتند. و در جای دیگر زمانی که صیداییان به تحریک فنیقیان و مصریان قصد جداسری می کنند و به تعبیر پلوتارک اقدام به تخریب پردیس می نمایند در واقع اعلان جنگ به شاه بزرگ محسوب می شود.

پاسارگاد، باغ بهشت

پارس، خاستگاه و گهواره قوم پارس و هخامنشیان است. کوروش پایتخت خود را در مرکز پارس محلی قرار داد که می گویند جایگاه بومی قبیله اش بوده است، اجدادش از آنجا آمده اند و به روایتی آخرین جنگ بین سپاهیان پارس و آستیاگ مادی هم در همین محل روی داده است. پاسارگاد (شاید به معنای جایگاه پارسیان) پارسه گرد نامیده می شود. به تدریج به خصوص بعد از مرگ کوروش مجموعه کاخ های پاسارگاد و مقبره کوروش که در مرکز و قلب این مجموعه جای می گرفت، برای پارسیان ماهیتی مقدس پیدا کرد. به یقین می دانیم مراسم تاج گذاری شاهان هخامنشی جملگی در پاسارگاد، پردیس کوروش انجام می شده است. قدیمی ترین و در عین حال دقیق ترین شواهد موجود از یک باغ ایرانی یا همان پردیس، مربوط به پاسارگاد است. مجموعه مستندات پردیس پاسارگاد غیر از دستاوردهای حیرت انگیز باستان شناسی، مربوط به آثار نویسندگان کلاسیک یونان است. نویسندگان کلاسیک به وفور درباره کاشت گیاهان در فضای مقبره کوروش نگاشته اند.

آریانوس درباره پردیس سلطنتی می گوید: بیشه زار مقدسی که تمامی آن آبیاری می شد و شامل انواع درختان و چمن زاری پرپشت بود که آن را احاطه کرده بود.

کاوش های سطحی انجام شده نیز نشان از جدول بندی ها و جوی سازی هایی در تمام سایت پاسارگاد دارد. در مجموعه پاسارگاد باغی که بوسیله نهرهای سنگی آبیاری و آبگیرهایی که از رودهای اطراف مشروب می شده اند، شناخته

در هنگام
حمله اسکندر
وعقبشینی
داریوش، ممنون،
سردار یونانی
در دربار ایران،
برای جلوگیری
از پیشرفت سپاه
اسکندر پیشنهاد
سرزمین سوخته
را ارائه میدهد؛
پیشنهادی که
بها احتمال زیاد
میتوانست جلوی
پیشروی سپاه
اسکندر را بگیرد.
اما این پیشنهاد
در حضور «شاه»
ایران گستاخانه
تلقی میشود
و فرماندهان
نظامی ایران حتی
به قیمت تاراج
تاجوتخت ایران
زیر بار چنین
گناهی نمیروند



دلپسندترین و ضروری‌ترین کارهاست و با شور و شوقی یکسان به هر دو می‌پرداخت. شاه بزرگ که خود را پاسبان باغ می‌داند و حتی شاید شخصاً دست در کشاورزی دارد، طراح اصلی کهن‌الگوی باغ ایرانی است. گزنفون دربارهٔ اصول طراحی باغ توضیحات دقیقی می‌دهد و آن را منسوب به کوروش می‌داند. اصولی که از زبان لوساندر طرح می‌شود و شامل هندسه، نظم، گیاه‌شناسی و اسلوب گل‌کاری می‌شود؛ اصولی که به راحتی می‌توان آن را در مورد باغ‌های بعدی ایرانی هم تعمیم داد.

توضیحات گزنفون از پردیس کوروش کوچک در ساردیس چنین است: لوساندر زیبایی درختان را که در فواصل معین و صفوف منظم در باغ چنان کاشته شده بودند که گویی همه چیز بر اساس تناسب هندسی زیبایی

نویسندهٔ فرانسوی نیز «پردیس» را نزدیک‌ترین معادل برای «پرتیش» می‌داند و آن را مکانی برای آرامش ترجمه می‌کند. شاید دقیق‌ترین معنا را پرفسور رلفنارمن شارپ در کتاب «فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی» به دست می‌دهد. او واژهٔ «پَرْدَی» را اسم مؤنث در حالت مفعولی صریح مفرد و به معنای آسایشگاه ذکر می‌کند و در ادامه تأکید می‌ورزد کلمهٔ «فردوس» از آن گرفته شده است.

طرح باغ

دانستیم در فرهنگ پارسی یکی از صفات شاهنشاه باغبان خوب بوده و نه تنها شاه مهم‌ترین پاسبان آتش، خاک و آب است، بلکه از افتخارات او آن است که شخصاً باغبانی می‌کرده است. گزنفون می‌گوید: ... شاه متقاعد شده بود کشاورزی و جنگاوری در شمار

شده است. هر چند مجموعه سلطنتی پاسارگاد مانند پارسه در طی زمان و شاید کل دوران هخامنشی تکمیل شده، اما به ضرس قاطع می‌توان گفت طرح اولیه و ساختار اصلی پاسارگاد از جمله پردیس مشهور آن توسط کوروش و در زمان او طراحی شده است و شاید از آن زمان پردیس‌ها جزء لاینفک ساختار شاهنشاهی و تجملات کاخ‌های سلطنتی درآمدند.

پردیزه، پرتیش، پردیسو

دربارهٔ واژهٔ «پردیس»، منشأ زبانی، معنای لغوی و تحت‌اللفظی آن سخن بسیار گفته شده است. والتر هینتس در کتاب «داریوش و ایرانیان»، پردیس را با واژهٔ «پردیسو» بابلی هم‌ریشه دانسته و آن را به صورت تحت‌اللفظی «مکانی محصور» ترجمه می‌کند. پی‌یر بریان



انتظام یافته است و روایح دل‌آوری را می‌ستود که در گردش به مشام آنان می‌رسید، درحالی که تمام وجودش از تحسین آکنده بود بانگ برآورد: کوروش به راستی این همه زیبایی مرا شگفت‌زده کرده است، با این همه آن کسی را بیشتر می‌ستایم که این باغ را برای تو طراحی کرده و ترتیب داده است. کوروش که از شنیدن این سخنان مسرور شده بود، پاسخ داد: ولی این منم که همه چیز را طراحی کرده و ترتیب داده است.

اداره و نگهداری پردیس

برخی از موزخان تصور می‌کردند پردیس نوعی شکارگاه ساده است، اما منابع کلاسیک و نبشته‌های باروی تخت‌جمشید به دقت ابعاد کاربردی پردیس را توصیف می‌کنند و آن را بیشتر در قالب یک مؤسسه معرفی می‌کنند که مدیریت آن مستلزم مهارت، تسلط و قدرت است. برای احداث پردیس، اول شرط مهم، انتخاب مکان مناسب است. در فلات ایران با توجه به محدودیت منابع آب، ساخت پردیس نیازمند طراحی مدل‌های بسیار پیشرفته آبرسانی بوده است (و هنوز هم چنین است). به همین جهت، حیات اغلب باغ‌ها به حیات قنات بستگی پیدا می‌کند. قنات روشی ابتکاری و بسیار کارآمد برای استحصال آب در فلات ایران بوده و هست؛ روشی مطمئن که صرفاً مستلزم رسیدگی و نگهداری دقیق و مستمر توسط حفاران و مقیمان است. نویسندگان کلاسیک مثل استرابون و آریانوس و ثارخوس فلات ایران را به سه بخش تقسیم می‌کنند: مناطق عقیم از حرارت در بیابان و حاشیه‌های دریای پارس؛ کوهپایه‌های سرد و برفی زاگرس و مناطق حاصلخیز در فرورفتگی پارس.

مناطق اخیر یا از رودهای دائمی مشروب می‌شوند یا متکی بر چشمه‌ها و قنات‌ها هستند. همین سیستم شبکه‌های آبرسانی در پردیس پاسارگاد هم دیده می‌شود و مسلماً در ابعادی متفاوت در سایر پردیس‌ها هم وجود داشته است. پردیس‌ها برای پرورش انواع

گیاهان و جانوران مورد استفاده قرار می‌گرفت. شاهنشاه، شاهان و شهربانان نمونه‌های مختلفی از درختان میوه و جانوران اهلی و وحشی را در پردیس پرورش می‌دادند. در اسناد از پردیس‌ها به‌عنوان اماکنی یاد شده است که انواع گیاهان ثمرات خود را به شاهنشاه اهدا می‌کنند. حتی می‌توان پردیس‌ها را جایگاه مطالعات گیاهی دانست که باغبانان زبده در آن به شناخت گیاهان غیربومی، مربوط به آن سوی فرات و رشد گیاهان نادر و دارویی می‌پرداخته‌اند. آریانوس نیز پردیس‌های شوش، اکباتان و پاسارگاد را از باغ‌های هندی زیباتر دانسته و غنای گیاهی و جانوری آن را ستوده است. وی به روشی ابداعی در پردیس شوش اشاره می‌کند که گاوهای تربیت‌شده‌ای مسئول آبیاری پردیس هستند.

نهاد پردیس

کارکردهای مختلف و متنوع پردیس ضرورتاً این مکان‌ها را از یک جایگاه ساده - مثلاً به‌عنوان تفریح‌گاه - به یک نهاد مهم و پیچیده در نظام فکری هخامنشی با هویت و عملکرد چندگانه ارتقا می‌بخشد که ذیلاً به بررسی برخی از این کارکردها می‌پردازیم: اولین و ساده‌ترین انتظار از پردیس صرفاً محلی برای تفریح و استراحت است. این کارکرد تا امروز هم در باغ‌های ایرانی زنده است. جلوه‌های این بینش را در ادبیات کلاسیک ایران (از رودکی و فردوسی تا نظامی و صائب تبریزی) و نگارگری و نقاشی ایرانی (از نقاشی دوران ایلخانی و آثار کمال‌الدین بهزاد تا شاهکارهای رضا عباسی در کوشک باغ چهل‌ستون اصفهان) می‌توان یافت. باغ، محلی برای دیدار دل و دلبر و جایگاهی برای تفریح و تأمل و حتی مکاشفه شاهان، عارفان، شاعران و بزرگان سرزمین در درازای تاریخ بوده است. پردیس در زندگی اقتصادی شاهنشاهی

گزنفون در کتاب اقتصاد میگوید: شاه بزرگ نه تنها جنگاوری بزرگ است بلکه باید به کارهای کشاورزی و رونق بخشیدن به باغها بپردازد. این «شاه» که متقاعد شده بود کشاورزی و جنگاوری در شمار دلپسندترین کارهاست، با شور و شوقی یکسان به هر دو می‌پرداخت

هم نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. از یک سو محصولات تولیدشده چه به‌صورت هدایا و پیشکش و چه در قالب مالیات‌های سالانه، بر اساس قانون داریوش در پردیس حتی در مواردی به دربار شاهنشاه در شوش و اکباتان می‌رسد. آریانوس به املاک کوچک خود در پارس اشاره می‌کند که در آن‌ها پردیس‌هایی وجود دارد و اساساً به پردیس با نگاه باغی دارای عواید اقتصادی می‌نگرد. بر اساس اسناد کلاسیک، پردیس‌ها عوایدی مانند گوشت دام و طیور، میوه، غلات، شراب و حتی جانوران زنده و کمیاب به شاهنشاه اهدا می‌کنند. خود ساتراپ یا شهربان نیز از این عواید بهره‌مند بوده است. در منطقه (به تعبیر ثارخوس) فرورفتگی پارس که استحصال چوب چندان راحت نبوده، پردیس‌ها بعضاً چوب لازم را برای ساخت‌وسازها نیز فراهم می‌کرده‌اند.

پردیس‌ها به‌عنوان انبار نیز در نظر گرفته می‌شوند. در بعضی موارد، محصولاتی که سلطنتی نامیده شده‌اند می‌توانند تا مدتی در انبار پردیس‌ها ذخیره شوند. اهم این اقلام عبارت‌اند از شراب، میوه‌جات و غلات مثل جو که اهمیت خاصی در پرداخت مواجب کارگران داشته‌اند. بدون شک، پردیس‌های بزرگ با تنوع جانوری گسترده، شکارگاه‌های اختصاصی سلطنتی بوده‌اند. ظاهراً ابعاد برخی پردیس‌ها به چندین هکتار می‌رسیده است. تقریباً تمام نویسندگان کلاسیک از قبیل گزنفون، استرابون، کوئینتوس، کورسیوس، روفوس و کتسیاس در اشاره به پردیس‌های بزرگ شاهنشاهی از قبیل داسکولیون، فریگیا، سغدانیا و پردیس منطقه فهلیان در پارس، پردیس را مرکز تجربه‌اندوزی و باغبانی و تصویر زنده فضایل شاهی در برکت بخشی یا همان شکار می‌دانند. روفوز درباره پردیس سغدیان می‌گوید: در این نواحی شکوه و جلال بربرها (کذا) بیشتر در وجود درندگان پر ابهتی تبلور پیدا می‌کند که در



تجملی و مقدّس است؛ صفاتی که مشخصات اصلی زندگی شاه بزرگ را تعریف می‌کنند. اقتدار نهایی شاه بزرگ هخامنشی معمولاً در فرامین سلطنتی جلوه‌گر می‌شود. جلوه‌ای که با نقش مهر سلطنتی درخشش و ابهت خود را تثبیت می‌نماید. مهرهای سلطنتی هخامنشی هرچند عموماً ساخته پارسیان نیستند و از تمدن‌های قبل همچون آشور و عیلام می‌آیند و چونان آثاری عتیقه و پرارزش به ارث می‌رسند، امّا انتخاب مهرها توسط شاه هخامنشی و تصاویر مهرها معمولاً با ایدئولوژی سلطنتی همخوان و همراه است. با این اوصاف، بیشتر مهرها، شاهان بزرگ هخامنشی را یا در حال شکار یا در باغ - چه در حال تفرّج و چه در حال باغ‌سازی - نشان می‌دهند و جلوه‌ای جدید از تجسّم سنگ، باغ، شاه، معماری، تقدّس و اقتدار را به نمایش می‌گذارند. پردیس هخامنشی تنها یک باغ نیست بلکه مؤسسه یا نهادی است همچون بسیاری نهادهای مدرن در دوران حاضر که در محور اقتصاد، سیاست، مذهب، فرهنگ و دانش هخامنشی قرار می‌گیرد و نه تنها سمبلی از جمال و مدیریت را می‌نمایند، بلکه عرفان عمیق رابطه انسان ایرانی و طبیعت را در عالی‌ترین جلوه‌اش به نمایش درمی‌آورد. پردیس راهنمای امروز ماست که چگونه با مهر و همراهی با طبیعت، مهر طبیعت شامل حال شود.

مدارک و شواهد نظر خود را بگوید امّا اینجا تنها یک بار خطا می‌کنیم و این تصوّر را می‌پروانیم: پردیسی شکوهمند در سایه یکی از زیباترین و کامل‌ترین کتیبه‌های دوران هخامنشی حقیقتاً دیدنی و باشکوه بوده است. بر اساس شواهد و قرائن موجود، برگزاری جشن‌های مهم و رسمی همچون نوروز و مهرگان در پردیس صورت می‌گرفته است. قبلاً ذکر شد مراسم تاج‌گذاری شاهان هخامنشی در پاسارگاد انجام می‌شده و تردیدی نیست جشن نوروز یا مهرگان نیز در تخت‌جمشید برگزار می‌شده است. به راحتی می‌توان تصوّر کرد به همان صورت که شاید پاسارگاد مهم‌ترین پردیس بوده، احتمالاً در محل پارسه یا تخت‌جمشید هم پردیس وجود داشته است.

باغ‌های مقدّس بادرختانی سنگی

مهرداد بهار، اسطوره‌شناس فقید ایران، تعبیر باغ مقدّس سنگی را برای تخت‌جمشید بکار می‌برد. اندیشه تلفیقی در هنر هخامنشی جایگاه ویژه‌ای دارد. هنر هخامنشی تلفیقی هنر مندانه از همه هنرهای زمانه با هویتی بدیع و منحصرأ ایرانی است. پس بی‌جا نیست اگر معماری حیرت‌انگیز هخامنشی را همچون باغی بدانیم و باغ ایرانی را به‌مثابه معماری طبیعت برشمریم. معماری باغ همچون پرورش ستون‌های تخت‌جمشید پنداره‌ای اشرافی،

پردیس‌های وسیع به‌صورت گروهی محبوس شده‌اند. به این منظور، جنگل‌های وسیع را برمی‌گزینند که به چشمه‌های فراوان با آب‌های روان مزین است. این جنگل‌ها با دیوار محصور شده است و دارای برج‌هایی است که پناهگاه‌هایی برای شکارچیان در آن تعبیه شده است.

پردیس‌های مهم در کنار جاده‌های بزرگ (جاده شاه‌ی) قرار داشته و به همین جهت در سفرهای سلطنتی مورد استفاده شاه بزرگ، درباریان و خدم و حشم قرار می‌گرفته است.

دیودوروس یونانی در بین همه این پردیس‌ها،

پردیس بیستون را

مشهورترین می‌داند؛

به‌حدّی که آوازه

زیبایی و جمال آن،

اسکندر را از بابل به

بیستون می‌کشاند.

آیا منظور این بوده

که کتیبه مشهور

داربوش در بیستون

مشرف بر پردیسی

بوده است؟ در

این باره توضیحی

نداریم. اساساً مورّخ

حق تخیل‌پردازی

ندارد و باید بر اساس

اندیشه تلفیقی
در هنر هخامنشی
جایگاه ویژه‌ای
دارد. هنر
هخامنشی تلفیقی
هنرمندانه از
همه هنرهای
زمانه با هویتی
بدیع و منحصرأ
ایرانی است. پس
بیجا نیست اگر
معماری حیرت‌انگیز
هخامنشی را
همچون باغی
بدانیم و باغ
ایرانی را به‌مثابه
معماری طبیعت
برشمریم. معماری
باغ همچون
پرورش ستون‌های
تخت‌جمشید
پنداره‌ای اشرافی،
تجملی و مقدّس
است؛ صفاتی که
مشخصات اصلی
زندگی شاه بزرگ را
تعریف میکنند





باغ ایرانی: زبانی رمزآلود باغ و رمز «همیشه سرسبزی»

حسن تقوایی

و کاربردی شود؟ مطالعات موجود نشان می‌دهد که صنعت‌گران و سازندگان باغ‌های ایرانی، به باورها و اعتقادات دینی، زبان اشاره و رمز، به‌ویژه دانش ضمنی محیطی موجود تکیه کرده و عناصر طبیعی مورد نیاز را با در نظر داشتن ویژگی‌های مشترک آن‌ها به‌طور هماهنگ به کار بسته‌اند. نتیجه نهایی این همگرایی، کلیت پر راز و رمزی است که ضمن لحاظ بسیاری از واقعیت‌های زندگی و معیشت، به‌زیبایی موجب تجلی لایه‌های عمیق طبیعت‌گرایی در ایران و بسیاری از مناطق جهان شده است. یکی از آموزه‌های مهم، نقش درختان همیشه‌سبز و رمز «همیشه سرسبزی» در باورهای مردم و «کلیت باغ ایرانی» است. تجلی این کلیت، نوعی زبان رمزی برای بیان و توسعه الگوی طبیعت‌گرا در حوزه معماری منظر است.

مطالعه فرهنگ‌ها و تمدن‌های انسانی به‌واسطه ارزش‌ها، باورها و رمزهای ماندگارشان و نیز تقدیر این فضیلت، یک نیاز همیشگی است. این موضوع به‌خصوص در مورد «باور باغ ایرانی» و آثار آن نیز صادق است. در این زمینه، اهمیت الگوی باغ ایرانی (پردیس) به‌حدی است که در اغلب مراجع معتبر به‌عنوان یکی از مهم‌ترین الگوهای باغ‌سازی شناخته شده است. با این توجه، در بررسی باغ ایرانی، بسیاری از رمزها و باورهای محیطی آن متعین شده است و دو نکته اهمیت زیادی دارد: قدمت باغ ایرانی از یک‌سو زمینه گسترده‌ای برای تعمق و پژوهش فراهم ساخته است و از سوی دیگر، نگارش در باب چیستی، چگونگی و شناخت آن به‌دلیل گسترده بودن حوزه‌های جغرافیایی که پذیرای الگو و مصادیق باغ ایرانی شده‌اند، بسیار مشکل است. به‌قول «مونیپهان» یک واقعیت قابل ذکر در مورد باغ ایرانی همان‌یکنواختی طرح‌ریزی در طول قرن‌ها و در سرتاسر چنان سرزمینی پهناور در جهان است که با وجود چنین میراثی کهن، علاوه بر بررسی ویژگی‌های جزئی مصادیق مشخصی از باغ‌ها، جنبه‌های کلی مرتبط با شکل‌شناسی، چهارگانه‌ها و نظام هندسی باغ‌ها، می‌توان به



است. اینجا بحث بر جلوه‌های هم‌افزایی عناصر باغ و بازشناسی برخی رموز پوشیده در «کلیت باغ ایرانی» است. باغ ایرانی جویشده از ارزش‌های فرهنگی-محیطی است تا در محیط‌های مختلف، مقیاس‌ها و اشکال گوناگون، پاسخگوی نیازهای مادی و معنوی انسانی در برقراری ارتباط با طبیعت باشد. حال مسئله این است که رمز و راز ماندگاری الگوی باغ‌سازی ایرانی چیست و چگونه توانسته است در اقلیم‌ها و محیط‌های متنوع، سازگار

تعلق خاطر انسان به طبیعت، اگرچه در بعضی شرایط، متغیر و گاه کم‌رنگ می‌شود، اما همواره توأم با معنویت و جلوه‌های بیان آن نیز پر رمز و راز است. در بسیاری از فرهنگ‌ها، انسان و طبیعت به‌مثابه یک کلیت‌اند و شناخت نحوه تعامل انسان با محیط طبیعی نیز بر همین اساس است. نتیجه این نوع ارتباط، همواره زمینه‌ساز صنعت و خلق بسیاری از هنرها و نیز موجب شکل‌گیری الگوی باغ ایرانی (پردیس)، در منظر فرهنگی ایران شده



برخی وجوه دیگر مانند ژرف‌نگری به جلوه‌های هم‌افزایی (سینرژي) ماده و معنی و زبان رمز آن‌ها، کلیت باغ ایرانی، رابطه باغ‌سازی با دیگر هنرهای ایرانی، جنبه‌های تکنیکی، دوام فیزیکی و به‌ویژه چگونگی توسعه این الگوی باغ‌سازی، توجه کرد. به‌علاوه، می‌توان ضمن بررسی لایه‌های مشترک میان مجموعه آثار منظر فرهنگی ایران از جمله باغ، برخی از لایه‌های مرتبط با مکان‌سازی، رمز‌پردازی و رمزگشایی و نیز ارزش‌های بوم‌شناسی را در باغ‌لایه ایرانی استخراج نمود.

باغ ایرانی به‌عنوان یک کلیت می‌تواند به‌مثابه یک زبان رمزی باشد. این زبان که متأثر از باورها و ارزش‌های فرهنگی و محیطی ایران است، تا کنون ویژگی‌های باغ‌سازی را از این طریق و به کمک عناصر و مفاهیم رمزگونه، منتقل ساخته است. یکی از رمزها و مفاهیم کلیدی در منظومه باغ‌سازی ایرانی، «درختان همیشه سبز» و مفهوم «همیشه سرسبز» است.

کلیت باغ ایرانی؛ همگرایی عناصر و رمز‌ماندگاری

در تمدن و فرهنگ مردم ایران، احترام به طبیعت و باورهای محیطی، ریشه‌ها و لایه‌هایی عمیق دارد. اعتقادات، جلوه‌های معیشت و صناعت‌هایی چون باغ نشان می‌دهد که مردم این سرزمین چگونه برای زندگی با طبیعت، به‌ویژه محیط طبیعی خرم و سرسبز تلاش مستمر داشته‌اند. این موضوع در حالی است که در اکثر مناطق ایران، شرایط و عناصر تشکیل‌دهنده سرسبزی به‌خودی‌خود و یک‌جا مهیا نیست. همچنین، به‌جز آب که بسیار محدود است، دیگر عناصر اصلی یعنی هوا، خاک و خورشید همه حضور دارند و نیازمند خلاقیت‌های انسانی‌اند تا با دسترسی آب و شرایط معین، توأمان آفریننده سرسبزی نیز باشند. در این وضعیت فرهنگی و محیطی، به‌ویژه پس از اسلام، بهشت الگوی اعلایی برای طرح‌ریزی و ایجاد اغلب باغ‌های ایرانی

به حساب آمده و به‌عنوان الگویی جهانی نیز وجوه متمایز زیادی با دیگر الگوهای باغ‌سازی دارد. برای مثال، «گرایش غالب باغ‌های اروپایی به دیگر الگوهای باغ‌سازی است که اوج آن در آثار «لنوتر» مشهود است. اما باغ ایرانی در تضاد با محیط و منظر پیرامون خود است. به‌نظر اما کلارک «باغ‌های ایرانی مبتنی بر تصویری روحانی از جهان است، و مانند هر هنر مقدسی، هدف آن نزدیک‌تر کردن «رؤیت‌کننده» به خداست». بازتاب‌های این الگوی کهن نیز طی قرون گذشته و به‌طور مشخص در حوزه‌های شناخته‌شده متأثر از فرهنگ ایران، از هند و چین تا اسپانیا با هویتی همچون گذشته به‌روشنی مشهود

نهایتاً اغلب
تصوّرات از باغ
ایرانی به جای
آنکه متوجه کلیت
و ترکیب کامل
عناصر آن باشد،
بیشتر معطوف به
یکایک اجزای آن
است و به همین
دلیل کمتر نشانی
از کیفیت همچون
گذشته زندگی و
روح باغ ایرانی
فهمیده می‌شود.
لذا، برای فهم
ویژگی‌های ذاتی
و زبان بیان باغ
ایرانی، توجه به
کالبد آن به تنهایی
کافی نیست. بلکه
باید جنبه‌های
گونگون از جمله
زندگی جاری در
آن و هم‌افزایی را
نیز هم‌زمان درک
کرد

است. اما باغ ایرانی به‌عنوان یک کلیت، صناعت و اثر فرهنگی دارای بدایع و جنبه‌های خاصی است که به برخی از آن‌ها کمتر توجه شده است. این جنبه‌ها هم از جنس خیال و اندیشه است و هم وابسته به واقعیت‌های فرهنگی، محیطی و بسیاری از ویژگی‌های کاربردی است که می‌تواند با تعمیق بیشتری بر فعالیت‌های کنونی معماری منظر تأثیر گذارد. در این رابطه نیز برخی پژوهش‌ها نشان داد که تا کنون بررسی جنبه‌های مؤثر بر شرایط همگرایی در مقابل عناصر باغ ایرانی، بیشتر مرتبط با ویژگی چهارباغ و معماری ابنیه بوده است. کمتر به تطابق کلیت باغ و همه عناصر با نحوه زندگی در باغ، یا سایر فعالیت‌ها از جمله تأثیر برخی هنرها از جمله مینیاتور، کاشی‌کاری و باغبانی، مهندسی سایت و مخصوصاً خطاطی توجه شده است. در مورد رابطه باغ با دیگر صناعت‌های ایرانی، به‌ویژه از نظر اهمیت همگرایی عناصر در بیان رمزی آثار نیز موارد تشابه و زمینه‌های اصل کلیت بسیار است. به‌عنوان مثال، در مینیاتور که آینه



بسیاری از باغ‌ها و فضا سازی آن‌هاست، «شیوه قرارگیری عناصر واقعی و طبیعی است که در زمان و مکانی واقعی نمی‌گنجد و به گونه‌ای غیر متعارف، رؤیایی و نمادین در کنار هم قرار گرفته‌اند و همچنین، پیوستگی و درآمیختن انسان، آب، گیاه، عناصر ساختمانی، کتیبه‌ها... و آنچه در زمین و آسمان مینیاتور جلوه‌گر می‌شود...» از پرسپکتیو واقعی تبعیت نمی‌کند، بلکه هنرمند در چارچوب ذهنی خویش و در ادامه شیوه گذشتگان درصدد تصویر دنیایی رمزآمیز از معانی است. به علاوه، مینیاتور در یک فضا سازی عالی و همانند باغ، بیننده را در درک و بیان مفهوم با خود شریک می‌سازد و به نظر بعضی متخصصان مثل این است که در یک آینه روشن وقایع و ماجراهای عجیب مردم، رنگ‌ها، و مناظر غیر زمینی وضع شده را ببینیم. در اصل کلیت باغ ایرانی، نحوه حضور و جلوه‌های آب که خود از اصلی‌ترین عناصر طبیعی است، بدون ظاهر آراسته سروهای قدکشیده و به‌نظم درآمده در باغ؛ و لبه‌های معین و هندسه روان جوی‌های آب، آب‌نماها

و فواره‌های آن؛ و یا گل‌های معطر و رنگین میانکرت، توأم با صدای پرندگان جای گرفته در چنارهای عاشق آب؛ معنا و شرایط لازم فراهم نخواهد شد. این همه نیز البته از «برای درک کلی باغ و رویداد» حس مشترک طریق عمارت ورودی و به‌ویژه بنای کوشک که تصویر آرام آب حوض اصلی یا جوشش فواره‌های آن را مال خود می‌کند؛ برای کسی که در آن زندگی کند و فرصت درآمیختن با باغ را داشته باشد کیفیت والاتری دارد، کیفیتی که همانند دنیایی رمزآمیز از معانی مینیاتور، تجربه بیشتر مراتب ادراک را میسر می‌سازد. آموزه اصلی این تجارب، فقط در معناگرایی و یا به‌کارگیری آن عناصر نیست، بلکه برقراری شرایطی است که همه آن‌ها یکی شوند. بنابراین،

باغ‌ها نیز بدون کاستی معانی و حذف حقایق نهفته خود، در یک کلام «هزار معنی» را به زبان رمز انتقال داده‌اند. بنابراین، در باورهای مجموعه سازندگان باغ‌های ایرانی، محصول نهایی، ترازوی متعادلی است از صورت ظاهر که عمارت باغ است و به واقعیت‌های کمی و حیاتی پاسخ می‌دهد تا جلوه طبیعت مانند چشمه‌ای از آن تراش کند و حضور خالصانه معدود عناصر خود را با ما شریک سازد

باغ ایرانی همچون بهشت زمینی و یک کلیت، شرایط محیطی و معنایی و کیفیت فضا، زمینه درک یکی شدن انسان و طبیعت و لذت و روح و جسم را فراهم می‌سازد. این ویژگی‌ها، به دلیل وجود زمینه‌های فطری مشترک انسان‌ها می‌تواند مقبولیت، ماندگاری و ترویج الگویی از باغ‌سازی با هویت ایرانی را معلوم سازد.

باغ ایرانی به عنوان یک زبان رمزی

در بررسی واژه‌ها و مفاهیمی چون الگو که به نوعی با پردیس و باغ ایرانی مرتبط است، نماد و رمز جایگاهی ویژه دارد. اما منظور از رمز چیست و بازگشایی رمز در پرداخت فضایی و ساختار باغ‌های ایرانی چگونه است؟ کومار اسوامی معتقد است که «نیاز به نمادها و رمزها وقتی پدید آمد که انسان از بهشت عدن رانده شد، و لذا وظیفه هنر مقدس و نمادهای آن عبارت است از یاری به انسان در کوشش او برای وصول مجدد به بهشت... به همین دلیل زبان هنر سنتی نمادین است و زبان نمادهای طبیعی بعضی بودن و رمزهای آن زبانی جهانی است». فلاسفه نیز معتقدند که «رمز، حقیقت را طبق یک قانون وجودی بیان می‌کند و در عین اینکه در یک صورت ظاهر شده است، در عین حال راه به بی‌نهایت دارد. «نصر» نیز نماد را کشف نظام عالی حقیقت در نظام دانی می‌داند که از طریق آن می‌توان انسان را به قلمرو عالی بازگرداند. بر این اساس، در هنر زندگی، سنت و تلاش برای تطابق شرایط زندگی با نیازهای فطری و معنوی، جهان مظهر نشانه‌ها و رمزها و رمزگرایی، شیوه‌ای رفتاری به شمار آمده است. همچنین، در نظام تفکر معنایی و رمزی، طبیعت بکر و پدیده‌های مرتبط با آن همچون باغ، از جمله الگوهای مهم و دربردارنده رمزهای شاخص و قابل ادراک هستند. البته کلارک معتقد است، «هرگونه فعالیت انسانی





در تمدن و فرهنگ مردم ایران، احترام به

طبیعت و باورهای محیطی، ریشه‌ها و لایه‌هایی عمیق دارد. اعتقادات، جلوه‌های معیشت و صنایع‌هایی چون باغ‌نشان می‌دهد که مردم این سرزمین چگونه برای زندگی با طبیعت، به ویژه محیط طبیعی خرم و سرسبز تلاش مستمر داشته‌اند

معنی والاتری نیز دارد؛ و از این نظر هر چیزی رمزی (سمبولیک) است و همین زبان رمزی است که در جهان امروز از دست رفته است، با توجه به مفاهیم فوق و در زمینه‌های گوناگون صنعت و هنر ایران از جمله شعر، مینیاتور، معماری و به ویژه باغ‌سازی نمونه‌های زیادی وجود دارد که در آن‌ها، رمز از یک سو سرچشمه‌های الهام اصالت و از سوی دیگر مناسب‌ترین زبان بیان و ارتباط معنوی به حساب آمده است. اما در فرآیند رمزگشایی در باغ ایرانی «رمزهایی است که

به قلمرو محسوس تعلق دارند، خواه رمزهای مربوط به چهارگانه‌ها و یا دیگر رموزی که از صنایع و نظام‌های حاصله از نکاح این گوهرها در این عالم بوجود آمده و در چارچوب نظام‌ها و نقوش هندسی و غیره راهگشای دریافت معنای رمزها باشند». لذا این ویژگی رمز به ذهن و روح رمزپرداز اجازه می‌دهد که اشیاء را نه فقط به‌طور ناسوتی (سطحی)، بلکه با تعمق

در باطن قادر به دیدن ملکوت این پدیده باشد. به یک عبارت «بتواند به عمق رفته و دیدن و اندیشیدن برای او هم معنی باشد». بنابراین، برای رمزگشایی در باغ ایرانی لازم است به کلیت توجه کرد، در ادامه هنرمند مجبور می‌شود که به‌منظور وارد کردن زمینه‌هایی خیالی و الهی به حوزه ادراک انسانی، در شکلی محسوس و قابل فهم به‌عنوان نماد و رمز؛ که خود یک زبان است؛ به آنچه که نامحسوس است صورت خارجی داده و آن را مجسم و منتقل سازد». این گونه است که «زبان رمز، با اهل معرفت سخن می‌گوید و در صنایع‌های ایرانی این رمزها به زبان هنر ترجمه شده‌اند. بر همین اساس، صنعت‌گران و هنرمندان ایرانی از جمله معماران و سازندگان باغ‌ها که به الگوهای رمزی معرفت زیادی داشتند الگوی هنرهای رمزی را هر بار در کالبدی نو می‌دمیدند و بدین‌سان در سکوت با زبان رمز به بیان مفاهیم رمزی می‌پرداختند».

درخت؛ رمز همیشه سرسبزی

در باغ ایرانی پس از عنصر آب و نحوه حضور آن، مهم‌ترین نقش را می‌توان به درخت و درختان همیشه سبز داد. درختانی چون سرو، نخل، نارنج و کاج که متناسب با مخصوصاً شرایط اقلیمی و بومی خاص هر منطقه، فضای کلی و به‌ویژه محور اصلی باغ را در کنار دیگر درختان خزان‌پذیر، از جمله چنار متأثر از خود ساخته‌اند. این ویژگی، اگرچه در توسعه خود و به دلیل تطابق بیشتر با شرایط محیطی متحول شده است، اما همواره به حفظ الگو و کیفیت آن کمک کرده است برای مثال باغ‌سازی هند که متأثر از باغ ایرانی است. به‌جای درختان بلند از درختچه‌های تزئینی، گل‌ها، ریاحین و احتمالاً گیاهان دارویی در تکمیل فضای باغ استفاده شده است. اهمیت کاشت انواع درختان مخصوصاً درختان همیشه سبز در باغ‌های ایرانی، جدای از نیازهای مادی از جمله پایداری محیطی، آسایش ناشی از هم‌نشینی آب و سایه درختان و ایجاد شرایط بصری مناسب به‌ویژه در باغ‌سازی دوره صفوی، مرهون «رمز سرسبزی» بهشت و توصیف درختان بهشتی است. بهشت موعود و درختانی که



و تمثیل توانسته است که وسیلهٔ ابلاغ حقایق بنیادی شود و اساس تفکر در باغ‌های ایرانی به حساب آید. باغ‌ها نیز بدون کاستی معانی و حذف حقایق نهفتهٔ خود، در یک کلام «هزار معنی» را به زبان رمز انتقال داده‌اند. بنابراین، در باورهای مجموعهٔ سازندگان باغ‌های ایرانی، محصول نهایی، ترازوی متعادلی است از صورت ظاهر که عمارت باغ است و به واقعیت‌های کمتی و حیاتی پاسخ می‌دهد تا جلوهٔ طبیعت مانند چشمه‌ای از آن ترواش کند و حضور خالصانهٔ معدود عناصر خود را با ما شریک سازد. این موضوع نشانگر قابلیت‌های الگوی باغ ایرانی، مفاهیم و رموز آن همچون «همیشه سرسبزی» است. مفهومی که خود، متکی به رمز درختان همیشه‌سبز انواع باغ‌ها، باغ‌مزارها، کاخ‌باغ‌ها و حتی حیاط‌خانه‌های ایرانی است.

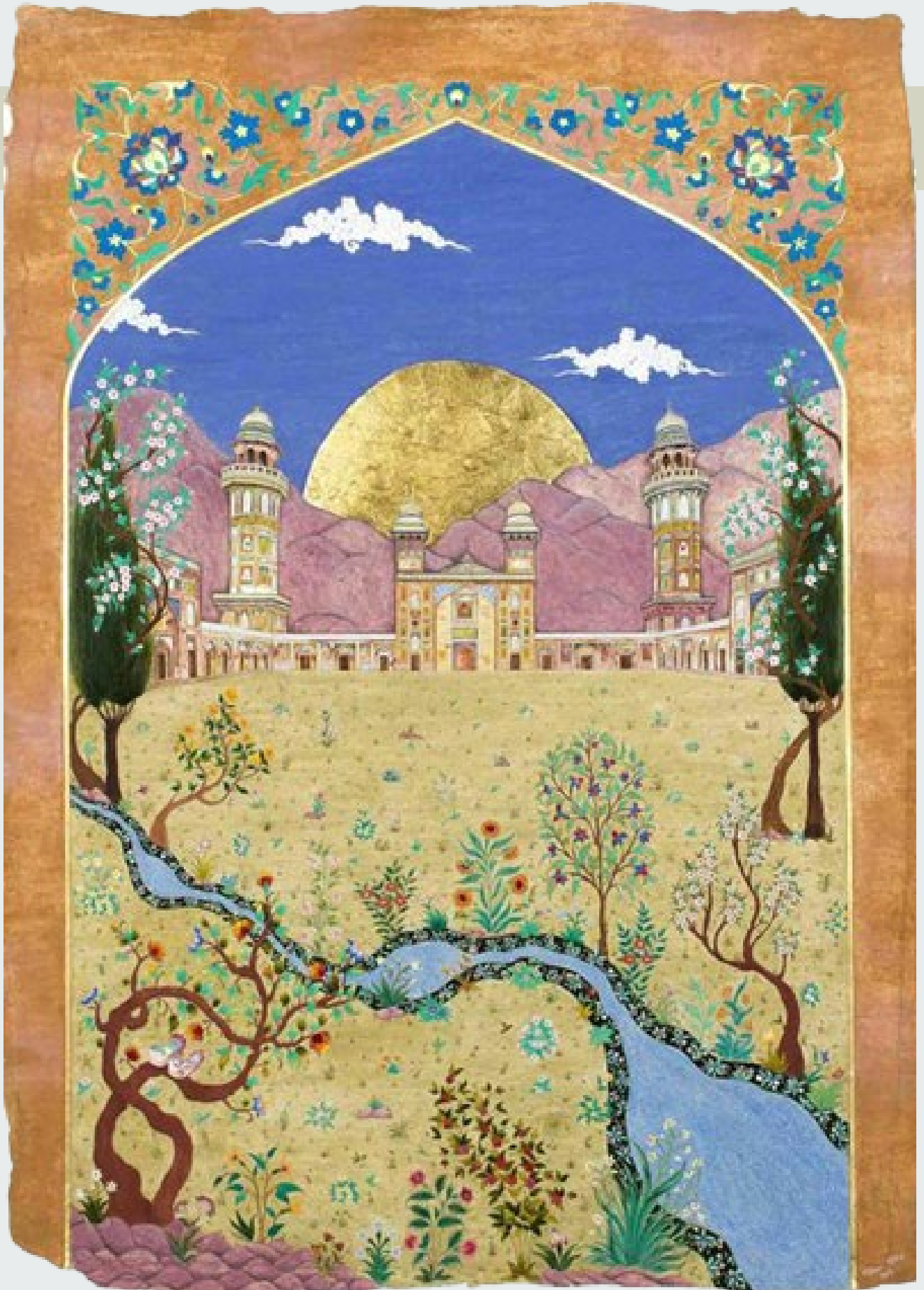
باشد، بیشتر معطوف به یکایک اجزای آن است و به همین دلیل کمتر نشانی از کیفیت همچون گذشتهٔ زندگی و روح باغ ایرانی فهمیده می‌شود. لذا، برای فهم ویژگی‌های ذاتی و زبان بیان باغ ایرانی، توجّه به کالبد آن به تنهایی کافی نیست. بلکه باید جنبه‌های گوناگون از جمله زندگی جاری در آن و هم‌افزایی را نیز هم‌زمان درک کرد. پژوهش‌های موجود معلوم کرد که جلوه‌های «کلیت باغ ایرانی» توانسته در زمان‌های طولانی، رمزگشای بسیاری از پیغام‌های رمزی میان انسان و طبیعت و نوعی «زبان رمزی» باشد. در این صورت «زبان باغ» همانند یک زبان الگو، شرایط کیفی زندگی انسان‌ها را به واسطهٔ عناصر و مفاهیم رمزی منتقل ساخته و در سرزمین‌ها و فرهنگ‌های متفاوت ادراک می‌شود. در این زمینه نیز رمز

آن‌گونه در «کتاب آسمانی» توصیف شده‌اند، به‌عنوان یک نعمت الهی «در منتهای سبزی و خرمی» اند و سایهٔ دار آن همچون سدر، ممد نشاط و خوشی است. در ارتباط با درخت و رمز، «گنون» معتقد است که «درخت یکی از چندین رمز محور عالم» است. محور عمودی نمودار این محور است.

بدین ترتیب، در زمینهٔ نقش بعضی درختان و همگرایی در کلیت باغ ایرانی، به‌ویژه باور عمیق مربوط به آن‌ها، می‌توان از تطابق انواع صناعت‌ها و هنرهای ایرانی نیز کمک گرفت. برای مثال در مینیاتور، درختان سرو حالتی خمیده و تابیده‌شده در باد را به خود گرفته و همین شکل نمادین، در پارچه‌ها یا فرش به شکل بُتهٔ چقه درآمده است. همچنین، در باغ‌های ایرانی و مصادیق آن، درختانی چون سرو و نخل نه فقط یک نماد، بلکه به‌عنوان درختان همیشه سبز، اشاره به رمز و مفهوم همیشه سرسبزی دارند. درخت سرو که چون شاخه‌های آن راست رسته و یا از قید کجی و پیوستن به شاخ درختان دیگر فارغ است، اشاره‌ای به آزادگی و استقامت دارد. نخل با قدی بلند، همچون نشانه‌ای در بیابان‌ها و به‌عنوان سایبانی بلند در شرایط سخت اقلیم گرم و خشک، خرداقلیمی برای حیات دیگر موجودات زنده از جمله درختان نارنج و پرتقال و بسیاری دیگر از محصولات زراعی مورد نیاز انسان است. در تبیین ارزش‌های نمادین و رمزهای مترتب به درختان باغ ایرانی، و برای مثال در رابطه در هنرها و به‌ویژه هنرهای مقدّس، «یک رمز یا سمبل» مثل آیین شفافی است که حقایق عالم ملکوت را جلوه‌گر می‌کند. یک سمبل، یک امر وجودی است و اساس وجود بر سمبولیزم است. بنابراین به نظر می‌رسد که جنبه‌های مطرح‌شده برخلاف آن چیزی است که امروزه به‌گونه‌ای وضعی و قراردادی، و به‌صورت جزئی در بسیاری از محوطه‌ها و باغ‌سازی‌های متأخر، در سطح شکل و عناصر مجرد پذیرفته شده و فارغ از کیفیت همگرایی لازم به کار رفته است.

نهایتاً اغلب تصوّرات از باغ ایرانی به‌جای آنکه متوجّه کلیت و ترکیب کامل عناصر آن





آوای دولت، باغ ایرانی، باغ احساس

بهزاد عمویی

و بعد درونی و معنایی قائل هستند و به اتفاق بر بعد غیرمادی و محتوای هنر تأکید نظر دارند. هگل، شهود را نکته مهمی در هنر می‌داند که هم به لحظه آفرینش و پیدایی اثر و هم به لحظه دریافت و ادراک آن از سوی مخاطب بازمی‌گردد. باغ ایرانی از این حیث مستثنا نیست. «باغ ایرانی محصول اصیل

تعامل ذهن و زندگی ایرانیان در محیط طبیعی آنان است» باغ ایرانی تاریخ منظر ایران را دربردارد و شاهدی است بر اهمیت اندیشه هنر باغ‌سازی نزد ایرانیان.

باغ ایرانی در دو بعد عینیت و ذهنیت اصالت دارد و به‌عنوان یک هنر هم دارای بعد صوری و هم بعد معنایی است. در جهان باستان، اموری به‌صورت درست و اصولی انجام می‌گرفت که جنبه آئینی و ایمانی داشت، به‌عنوان مثال، وجود آب‌نماهای سنگی ظریف و دقیق باقی‌مانده در باغ پاسارگاد شاهدی است بر اندیشه آئینی و معناگرایی باغ‌سازی نزد هنرمند باغ‌ساز ایرانی.

در جهان باستان، دین با فلسفه زندگی و هنرها همراه است. تأثیر معنایی آئین بر آثار برجای‌مانده، خصوصاً مقوله باغ که موضوع این بحث است، وجود دارد. هنرمند باغ‌ساز

نمادها و نشانه‌ها، و مفاهیم مربوط به باغ، تحلیل شده است و سخنی نو در خصوص باغ ایرانی ارائه گشته که هنر باغ‌سازی ایرانی را به‌عنوان یکی از دستاوردهای بزرگ هنر ایران نشان می‌دهد و در نهایت دو پرسش را پیش می‌کشد. باغ ایرانی هنر است، و آیا این هنر برخاسته از فرهنگ مردم می‌باشد و ریشه در عالم معنا دارد؟

باغ ایرانی به‌عنوان هنر

سخن پیرامون تعریف هنر، مبانی و تاریخچه‌ای بس طولانی دارد و از حوصله این بحث خارج است. تا کنون نظریه‌ها و آرای افراد زیادی چون افلاطون، ارسطو، کانت و سایرین، مربوط به مبانی هنر و نقد آن به‌رشته تحریر درآمده است. ولی «اینکه هنر چیست» یکی از آن پرسش‌هایی است که به آن‌ها در هیچ رساله‌ای پاسخی داده نشده است. آنچه ظاهراً پاسخ می‌نماید «اشاراتی است در جهت پرسیدن» (هیدگر)، نیز فقدان تعریفی مشخص و محدود از هنر در متون و ذهن خوانندگان فلسفه هنر محسوس است. ناروشنی و ابهام در هنر امری است اساسی و بنیادین، زیرا هنر وجه و یا شیوه‌ای از آگاهی است، که در ماده و دنیای بیرونی جای می‌گیرد و از

توصیف مفهومی می‌گریزد. طبق این سخن، هنر دارای خصلت معناگونه و وصف‌گریز مفهومی است. به‌طورکلی، نظریه‌پردازان و اندیشمندان برای هنر، بعد بیرونی و ظاهری

منظر باغ ایرانی از دیدگاه شرقی و عرفانی، بررسی ریشه‌های اندیشه هنرمند باغ‌ساز در عوالم عرفان است که شامل لاهوت (ربوبی)، جبروت (عقل و معنا)، ملکوت (مجردات) و ناسوت (ماده طبیعت) بوده و توجهی به کالبد، طبقه‌بندی‌های رایج بر اساس تعداد محورهای حرکتی، نحوه کاشت ردیف درختان مربوط به کالبد باغ ندارد. باغ ایرانی به‌منزله هنری که متضمن صورت و معنا است مورد بررسی قرار می‌گیرد. چنان‌که «هگل» در دانشنامه علوم فلسفی خویش بهترین آثار هنری را دارای توازن و یگانگی میان صورت و معنا می‌داند. بنابراین منحصراً بررسی آثار هنری از جهت صورت کارآمد نیست و جنبه معنایی آن در توازن با الگوهای کالبدی، نظام‌های کاشت، آوایی، بینایی و سایر موارد مد نظر است.

در مورد هنر مینیاتور و تذهیب، ادبیات هنری، شاهنامه فردوسی و برخی دیگر از نمونه‌های هنری و ادبی پیشینه تحقیقاتی زیادی در دست است. به‌طوری که از شاهنامه به‌مثابه هنری ملّی یاد شده است. ولی به باغ ایرانی به‌عنوان یکی از شاخه‌های مهم هنر با ابعاد معنایی آن، که مرتبط با توده مردم است، توجه لازم صورت نگرفته است. با توجه به قلمرو زمانی که بازه‌ای طولانی (حدود ۲۵۰۰ سال) را در برمی‌گیرد، محدودیت منابع محسوس است. گردآوری اسناد و مدارک کتابخانه‌ای و نوشته‌های تاریخی از افرادی چون بابر شاه گورکانی، جهان‌گردان اروپایی از قبیل شاردن، پیترو دل‌اوله و بهره‌گیری از نظرات یونگ در زمینه

هگل، شهود را نکته مهمی در هنر می‌داند که هم به لحظه آفرینش و پیدایی اثر و هم به لحظه دریافت و ادراک آن از سوی مخاطب بازمی‌گردد. باغ ایرانی از این حیث مستثنا نیست. «باغ ایرانی محصول اصیل تعامل ذهن و زندگی ایرانیان در محیط طبیعی آنان است» باغ ایرانی تاریخ منظر ایران را دربردارد و شاهدی است بر اهمیت اندیشه هنر باغ‌سازی نزد ایرانیان





و در جایی دیگر:

می بیاور که ننازد به گل باغ جهان
هر که غارتگری باد خزانی دانست

باغ ایرانی نه فقط در اشعار شاعران، بلکه در هنر نگارگری نفوذ دارد. نگارگری هم شاخه‌ای از هنر طبیعت‌گرایی ایرانیان است، روی داده است و شخصیت‌های داستان معمولاً در میان باغ و بوستان هستند. باغ ایرانی در نوشته‌های بازرگانان و افرادی که در دوران صفویه از باغ‌های ایران دیدن کرده‌اند نیز نفوذ یافته، چنان‌که «شاردن» از خیابان چهارباغ به‌عنوان زیباترین خیابانی که تا کنون دیده و یا وصفش را شنیده است،

اما همپنان بقای خود را حفظ کرده است و اکنون نمونه‌ای از یک باغ ایرانی است. باغ ایرانی هنری است که همراه با فرهنگ مردم حرکت کرده و هیچ زمانی در قالب یک شیوه خود را مطرح نساخته است «چرا که هنر عمومی به‌صورت یک سبک مطرح نبوده و مستقل از فرم‌ها، مصالح و مقیاس‌ها گسترش یافته است». باغ ایرانی به‌سبب تجلی مناسب و رابطه با مخاطبین و به‌عنوان هنری عمومی و ملی و غیرسبک‌گرا در سایر هنرها نفوذ کرده است.

در اشعار شاعرانی چون حافظ، تشبیهاتی چون باغ، باغ نظر و توصیفات احساسی نسبت به باغ بسیار آمده است:

خوش‌تر ز عیش و صحبت و باغ و بهار چیست
ساقی کجاست گو سبب انتظار چیست



آگاه بر بعد معنایی باغ ایرانی در حین طراحی است، مخاطب نیز با قرار گرفتن در باغ ایرانی نه تنها تجربه مادی صرف ندارد بلکه بعد معنایی را بی‌واسطه ادراک می‌کند.

ارتباط باغ ایرانی با مخاطب

ارتباط اثر هنری با مخاطب به گواهی تاریخ، الزاماً همیشه موفق نبوده است. تجربه عدم برقراری ارتباط و ادراک اثر هنری ممکن است برای هر شخصی اتفاق افتاده باشد. «آدورنو» از منتقدان هنر مدرن، بررسی می‌کند که هنر مدرن به‌معنای محض و بدون ترکیب، توانایی ایجاد ارتباط با مخاطبان بسیاری را نداشته است. در حقیقت، اثری که نیاز به توضیح و زینویس داشته باشد و ناتوان در برقراری ارتباط با توده مردم باشد، در مقوله هنر نمی‌گنجد. زیرا جوهره اصلی هنر، ارتباطات است و والاترین و ارزشمندترین هنرمندان، کسانی هستند که محتوای متعالی و غنی معرفت را به احساسات انسان‌ها پیوند می‌دهند و آن‌ها را با فوق محسوسات آشنا کرده و دل و جان آن‌ها را با کمال هستی مرتبط می‌سازند. باغ ایرانی به‌عنوان یک هنر متعالی توانایی برقراری ارتباط معنایی با ذهن مخاطب، چه ایرانی و غیرایرانی و پیوند با عوالم بالاتر را دارد. هنر هرچه خود را بهتر جلوه دهد و جوهره ارتباطی قوی‌تری داشته باشد، نفوذ بیشتری خواهد داشت. باغ ایرانی در طی قرون متمادی، از حدود ۲۵۰۰ سال پیش تا کنون، مورد هجوم و تغییرات قرار گرفته است. ولی چون هنری فناپذیر نبوده، همیشه حافظ خویش بوده است. هنر ملی چون از فرهنگ مردم بهره می‌گیرد، هرگز نمی‌میرد، بلکه تغییر می‌کند. باغ ارم شیراز تاریخچه‌ای طولانی دارد و طی سده‌ها در دست اقوام متفاوتی بوده است. پیشینه تاریخی این باغ را متعلق به دوره سلجوقی می‌دانند که در دوران صفویه، زندیه، سران قشقایی، خاندان ایلخانی و معاصر ادامه داشته است. باغ ارم در طی این دوران مطمئناً دچار تغییراتی شده

می نویسد. این برقراری ارتباط قوی بین باغ ایرانی و سایر هنرها و مخاطبین ایرانی و غیرایرانی در بستری از عوامل ارتباط‌ساز بین هنرمند باغ‌ساز ایرانی و مخاطب رخ می‌دهد. چنان‌که «هنر یک کنش ارتباطی است»، و برای درک اثر هنری، زمینه، اثر هنری و رمزگان عواملی وجود دارد. حلقه‌های واسط، ارتباط مخاطب با هنرمند است. اگر این شاهد را خاص باغ ایرانی اقتباس کنیم، به عوامل ادراکی متفاوتی در رابطه با باغ ایرانی نیاز داریم:

زمینه: شامل بستر تاریخی، فرهنگی و آیینی یک ملت است. چنان‌که آگاهی از تاریخ، فرهنگ و آیین یک کشور به‌عنوان ابزار اولیّه در خوانش منظر، گام نخست به شمار می‌رود تا در برخورد با پدیده‌ها و خوانش منظر که حاصل تعامل با تاریخ، جامعه و طبیعت است دچار اشتباه نشویم. اثر هنری: باغ ایرانی به‌عنوان اثر هنری، مهم‌ترین بخش از حلقه ارتباطی بین هنرمند باغ‌ساز و مخاطب است. رمزگان: در تاریخ هر ملّتی رمزگان و نمادها و نشانه‌هایی برگرفته از عالم معنا مشابه است که در بسیاری از موارد، بین ملّت‌ها مشابه می‌باشد. همان‌طور که «یونگ» اشاره می‌کند «ذهن انسان تاریخچه ویژه خود را دارد» و «ذهن ناخودآگاه انسان مدرن ظرفیت نمادسازی را حفظ کرده است». بنابراین ادراک انسان معاصر با ادراک انسان هم‌عصر با پیدایش باغ ایرانی مشابه خواهد بود.

تماس مخاطب در گام اول به‌واسطه حواسش (حواس پنج‌گانه) با باغ ایرانی ارتباط برقرار می‌کند. برقراری ارتباط توسط این حواس از عالم ماده شروع می‌شود.

باغ ایرانی و احساسات ناسوتی انسان

باغ ایرانی اغناکننده حس زیبایی، نه صرفاً مادی از طریق حواس انسان بوده و برای هر

پنج حس مجموعه‌ای کامل و غنی از طبیعت، گرد هم آورده است. بعضاً گذشته‌ای در توصیف احساسات انسان از باغ ایرانی آمده است. به‌طوری که بابرشاه این‌گونه شهر کابل و باغ‌های آن را توصیف کرده است: «منظره‌ای از کوه‌ها و دژه‌ها و جنگل‌ها و باغ‌هایی چنان زیبا که تصوّر و تجسم این زیبایی میل بشر را کاملاً ارضا می‌کند». حس بینایی به‌عنوان یک حس مهم و تعیین‌کننده با طرح کاشتی دقیق و منطقی در باغ ایرانی، با شکوفه‌های درختان میوه، درختان همیشه

سبز و گل‌ها و بوته‌ها اغنا می‌شود. با کاشت درختانی مانند بید سرخ، یاس زرد و بیدمشک، منظر زمستانه نیز غنی می‌شود. امروزه، شکوفه‌ها به‌عنوان عنصری حاوی معنا در سایر هنرها، همچون سینما به کار می‌رود. باغ ایرانی منظر بصری پویایی را به کمک چرخه شکوفه - میوه - خزان - شکوفه - مرگ به تصویر می‌کشد. این تصویر بیانگر چرخه زندگی - مرگ - زندگی و یادآور زمان از طریق حس بینایی است. اگر تماماً درختان همیشه سبز کاشته شوند، یادآوری زمان، بی‌واسطه و سریع صورت نخواهد گرفت. کاشت گیاهانی با زمان رویش و گل دادن زودتر از سایرین، به‌عنوان پیش‌قراول یکی

دیگر از تلاش‌های هنرمند باغ‌ساز ایرانی برای تجسم تقدّم و تأخّر است. منظر مثمر و کاشت درختان میوه از دیرباز نزد ایرانیان، چه در باغ‌های رسمی و شاهی و چه در حیاط‌های خانگی پراهمیت بوده است. «گیاهان مثمر همیشه جزء جدایی‌ناپذیر شهرهای ایران بوده‌اند. حضور مقیاس‌های مختلف باغ در بافت شهری، یکی از ویژگی‌های شهر

باغ ایرانی هنری است که همراه با فرهنگ مردم حرکت کرده و هیچ زمانی در قالب یک شیوه خود را مطرح نساخته است «چراکه هنر عمومی به صورت یک سبک مطرح نبوده و مستقل از فرم‌ها، مصالح و مقیاس‌ها گسترش یافته است». باغ ایرانی به سبب تجلی مناسب و رابطه با مخاطبین و به‌عنوان هنری عمومی و ملی و غیرسبک‌گرا در سایر هنرها نفوذ کرده است

ایرانی بوده که اکنون آن را از دست داده است». این‌طور که از توصیفات برمی‌آید، الگوی ثمربخشی نقش بسیار پررنگی را در نحوه کاشت باغ ایرانی ایفا می‌کرده است. «پیتردل‌واله در هفدهم ژوئن ۱۶۱۸ باغ جنت قزوین را به‌صورت جنگلی دست‌آزموده از درختان چنار و میوه وصف می‌کند». در نوشته‌هایی که از بابرشاه باقی مانده، اهمیت رنگ و پویایی منظر و ارضای حس بینایی، به‌روشنی قابل فهم است. چنان‌که در مورد درختان پرتقال باغ وفا این‌گونه می‌نویسد: «هنگامی که پرتقال‌ها می‌رسند و زرد می‌شوند منظره مطبوع و دلپسندی به وجود می‌آید» و زمانی دیگر، از منظر پویای درختان انار سخن می‌گوید: «بامداد روز بعد به باغ وفا رسیدم؛ فصلی بود که باغ در منتها درجه زیبایی و شکوه خود بود. قسمت‌های علفزار باغ همه پوشیده از شبدر و درختان انار رنگ زرد مطبوعی داشتند. چون فصل انار بود، انارهای قرمز از شاخه‌ها آویزان بودند. درختان مرگبات سبز و نشاط‌آور و پر بار به نظر می‌رسیدند، ولی بهترین نوع آن‌ها هنوز نرسیده بود. من هیچ‌وقت مانند آن موقع از باغ وفا لذت نبرده بودم». منظر مثمر و اغنای حس زیبایی، چشایی و بینایی، علاوه بر گذشته، امروز نیز مورد تأمل است. چنان‌که مضاف بر ویژگی پایداری گیاهان سودمند، توجه به ویژگی بصری آن‌ها در آرایش شهری نیز مورد بحث است. علاوه بر موارد یادشده، برخی از درختان مثمر، برای یک ایرانی چنان اهمیت بالایی داشت که نام باغ از درخت میوه‌ای چون نارنج وام گرفته می‌شد. نارنجستان نوعی از باغ‌های کوچک بود که اختصاص به کاشت مرگبات داشت. از نمونه‌های خوب آن نارنجستان قوام در شیراز است. درخت گیلان را می‌توان درخت شاخص در باغ ژاپنی به شمار آورد، به‌طوری که بدون وجود درخت گیلان، باغ ژاپنی اصالت خود را نخواهد داشت. ولی در باغ ایرانی درخت شاخصی که تعریف‌کننده باغ باشد وجود ندارد. حتی



در محور اصلی باغ با تنوع کاشت گونه‌های درختان مثمر (مانند نخل) و غیرمثمر (مانند

سرو، کاج، تبریزی) روبرو هستیم. در هر یک از صقه‌های باغ ایرانی گونه‌ای از درختان میوه همچون سیب، هلو و زردآلو می‌کاشتند. «هرقدر باغ بزرگ‌تر بود، قطعات بیشتری را به ایجاد باغ میوه اختصاص داده و درختان میوه را در فواصل و ردیف‌های مرتب می‌کاشتند. محصولات این باغ‌ها غالباً زیاد و عبارت بود از زردآلو، گوجه، گیلاس، به، هلو، توت، گلابی، سیب، نارنج، پرتقال، لیموی ترش و شیرین». باغ ایرانی حس بویایی را ارضا می‌بخشد که عطر و بوی خوش در جامعه ایرانی حاوی تقدس و معناست. شاعران توصیف بسیاری از هوای عطراگین و مشکین باغ ایرانی دارند. گل در اندیشه ایرانی، محدود و منحصر به باغ نیست و گلاب‌گیری کاشان از زمان قدیم تا کنون به این کار شهرت داشته است. ایرانیان گلستان‌هایی آکنده از گل‌های محمّدی داشته و دارند و دیگر گل‌های معطر همچون سنبل و شب‌بو و ... را پرورش می‌دادند؛ کاشت درختان نارنج، سیب، گلابی و ... نیز حس بویایی را در باغ ایرانی در فصول شکوفه و میوه به اوج زیبایی و لذت می‌رساند. از بلبل به‌عنوان پرنده‌ای که به‌طور شگفت‌انگیزی نزد ایرانیان محبوبیت دارد، سخن گفته، و شنیدن آوای بلبل و هزارستان را در هنگام مهتاب و گردش در باغ را لذتی بالا دانسته است. در گذشته، در باغ ایرانی برای ایرانیان برای خوش‌آیند حس شنوایی، پرندگان خوش صدا را در قفس نگه‌داری می‌کردند یا با کاشت درختان موردعلاقه پرندگان، آن‌ها را به باغ دعوت می‌نمودند، به‌عنوان مثال، درختان صنوبر و توت که شاخه‌های باز و غیرمترکم دارند موردعلاقه بلبل است و درخت نارون با شاخه‌های مترکم گنجشک‌ها را به‌سوی خود جذب می‌کند. حتی آب‌نمایی که در باغ ایرانی ساخته می‌شده، با فواره‌های

مضاف برویگی
پایداری گیاهان
سودمند، توجه
به ویژگی بصری
آن‌ها در آرایش
شهری نیز مورد
بحث است. علاوه
بر موارد یادشده،
برخی از درختان
مثمر، برای یک
ایرانی چنان
اهمیت بالایی
داشت که نام باغ
از درخت میوه‌ای
چون نارنج وام
گرفته می‌شد.
نارنجستان نوعی
از باغ‌های کوچک
بود که اختصاص
به کاشت مرکبات
داشت.

کوچک، صدایی آرام و دلنشین داشته است. آب به‌صورت ایستا و ساکن بوده و باعث

ترس بلبلان نمی‌شده است. بیشتر آب‌نماهای باغ ایرانی در محور اصلی و دسترس است و اجازه لمس آب و اغنای این حس را نیز می‌دهد.

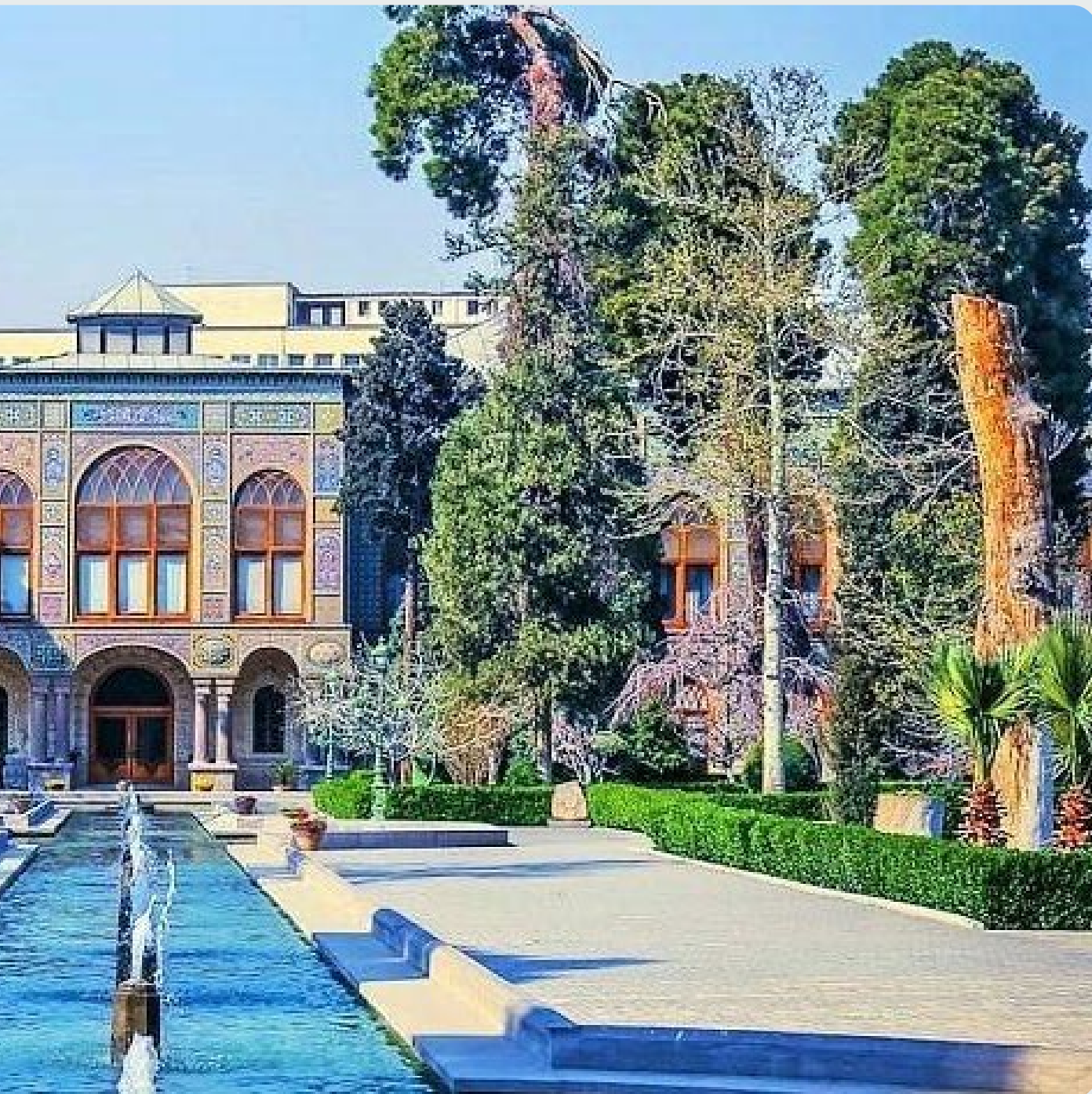
در نهایت، باغ ایرانی هنری کامل و مردمی است؛ زیرا فرهنگ مردم ایران در ذاتش نهفته است. هنر باغ ایرانی در سایر هنرها نفوذ یافته و با مخاطبین بسیاری، چه ایرانی و چه غیرایرانی،

ارتباط برقرار کرده است. باغ ایرانی، هنری متعالی است که ریشه در عالم معنا دارد. در اولین قدم، باغ ایرانی با صدای بلبلان، شکوفه‌ها و میوه‌های درختان، بوی خوش، تنوع رنگ زمستانه و تابستانه و آنچه مربوط به حواس پنجگانه است، احساسات ناسوتی انسان را درگیر می‌کند. حسی را جبر نمی‌کند بلکه اغنا می‌کند. در حقیقت، هرکس با احساس خویش به باغ ایرانی می‌نگرد و بی‌واسطه درک می‌کند، ریشه‌های معنایی باغ ایرانی را می‌فهمد و به عوالم بالاتر از ماده رهنمون می‌شود. باغ ایرانی، باغ احساس است. بنابراین باغ ایرانی را می‌توان، هنری مفهومی، ذاتی، معنایی، قدسی، کمال‌یافته، متعالی و جامع جمیع هنرها نامید.



باغ ایرانی، باغ ملل مطمح نظر در ایران و هند

شیرین روحی



کاسته نشده است. تقلید ملل مختلف از باغ ایرانی به دوران مشخصی از تاریخ ایران بازمی‌گردد که مراودات فرهنگی یا التقاط فرهنگی بیشتر بوده است. «ویل دورانت» در کتاب «تاریخ تمدن» خود، این تأثیرگذاری و تقلید را سهم ایران در شکل‌گیری تمدن جهانی دانسته است. از تأثیرات باغ‌سازی ایرانی در دوران هخامنشی بر یونانیان باستان می‌توان به مشاهدات لیزاندر «دریاسالار اسپارتی» منقول از گزنفون در کتاب اکونومیکوس، فیثاغورس از باغ‌های اطراف قصر کوروش در سارد اشاره کرد. نیز می‌توان به تمجیدات سقراط از کوروش و باغ‌های وی، همچنین تمجید و ستایش فاتحین عرب بر ایران اشاره داشت که از زیبایی‌های باغ ایرانی مسحور شده بودند و برای تغییر رسم زندگی خود -

بادیه نشینی - و استقرار دائم در مراکز حکومت، شیوه‌های «باغ در باغ» و «باغ‌بیابان» را مورد استفاده قرار دادند. «گونه‌های» باغ‌حیاط - «قصر اخیدر» - در ۴۰ کیلومتری کربلا سده نهم م. و «قصر بوالقواره» در نزدیکی سامره سده نهم و «کاخ الحمراء» در گرانا سده چهاردهم از آن جمله است. پس از حمله چنگیز و هلاکو و استیلای مغول بر ایران، این قوم که حکومت خود را با نیروی شمشیر و بر پشت اسب بدست آورده بود، برای ایجاد دولتی متمرکز، ناچار به حمایت از زندگی شهری، بازرگانان و تجارت و احیای نیروهای تولیدی به‌ویژه کشاورزی برآمد که با هجوم آن‌ها نابود شده بود. با فرمان خان بزرگ، منگوقاآن حمایت

بکار گرفته شد. تفاوت‌های اقلیم و آب و هوای هند با ایران، سبب شد که دوگونه از باغ‌سازی ایرانی: باغ‌مقبره و باغ‌آب - بیشتر مورد انتخاب قرار گیرد؛ این‌گونه از باغ‌سازی در اکثر باغ‌های ایرانی ساخته‌شده در دوره گورکانیان بکار رفته است.

باغ ایرانی از دیرباز تا حدی مورد تحسین و تمجید سایر ملل و اقوام بوده که حتی با گذشت زمان، از این تأثیر چیزی

باغ ایرانی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین سبک‌های باغ‌سازی و معماری منظر در جهان شناخته شده است. باغ‌های ایرانی در هند نشانگر به‌کارگیری شیوه استقرار سریع حگام گورکانی هند (بابر، همایون، اکبرشاه، جهانگیر، شاه جهان و...) بر هند است؛ همان شیوه‌ای که توسط تیمور و اعقاب او در سمرقند و هرات به‌عنوان الگوی تغییر روش زندگی از چادرنشینی به تشکیل دارالسلطنه و استقرار در پایتخت

آب در فرهنگ ایرانی نیز از احترام ویژه‌ای برخوردار است. این امر در مناطقی که به‌طور طبیعی با کمبود آب مواجه است، مهم‌تر جلوه می‌کند. لذا آب در باغ‌های ایرانی و به‌ویژه در باغ‌مقبره‌های دوره صفوی با حیاط‌های (صحن‌های) متوالی و متعدد، نقشی اساسی را ایفا می‌کند



از کشاورزان مورد تأکید قرار گرفت. این پیروزی در زمان رشیدالدین فضل‌الله همدانی وزیر غازان‌خان به اوج خود رسید؛ به طوری که بعد از مدت کوتاهی، اکثر اقوام مهاجر و کوچ‌نشین به ایران با تأثیرپذیری از این فرهنگ به ساکنین شهرها و روستاها بدل شدند. بعد از تحوّل‌ی که رشیدالدین فضل‌الله در نظام کشاورزی ایران پدید آورد، حکومت تیموریان به فکر استقرار در شهرها افتاد. از این‌رو، ساخت‌وسازهای بسیاری به ابتکار تیمور و فرزندان و نوادگان او

به دلیل رواج شهرنشینی و کشاورزی در ایران رخ داد. فرهنگ ایرانی با محوریت زندگی کشاورزی و استقرار در شهرها، بر فرهنگ متهاجمین غلبه کرد و باغ به‌عنوان مهم‌ترین عامل مشترک بین این دو فرهنگ که خود مشترک بین



فرهنگ ایرانی و همچنین ایرانی‌پیدا کردند که خود مروجین دین اسلام در این کشور بودند. با مناقشات فرزندان تیمور، حکومت تیموریان در ایران دچار زوال شد، اما «بابر» از نوادگان تیمور و فرزندان‌اش، دولتی جدید در هندوستان تشکیل دادند که اروپاییان آن را «مغول کبیر» نامیدند.

پس از تجدید حیات باغ‌سازی در دوره تیموری، امرای گورکانی حاکم بر هند که از نوادگان تیمور

و هم‌زمان با دوره صفوی در ایران بودند با ترویج فرهنگ، ادب و معماری ایرانی، سنت باغ‌سازی ایرانی را با سبک خاصی توسط هنرمندان و معماران ایرانی در آن سرزمین رواج بخشیدند. بابر شاه پس از ۲۲ سال حکومت بر افغانستان در سال ۱۵۰۵ ق. با تسخیر هند و دهلی و شکست «ابراهیم لودی»، حکومت مغول کبیر را در هندوستان تشکیل داد. بابر، متأثر از باغ‌های ایرانی در سمرقند، بخارا و هرات، زمینه پیدایش باغ‌های با عظمت ایرانی را در هند فراهم ساخت. او و اعقاب وی که باغ‌های اخلاف خود در سمرقند و هرات را دیده بودند، شیوه باغ‌سازی ایرانی را به هندوستان بردند و باغ‌هایی در کابل، دهلی، آگرا، کشمیر، لاهور، داکا و... احداث کردند که بعضی از آن‌ها امروز نیز موجود است. در حقیقت، قدرت سیاسی و اجتماعی مقتدر آن‌ها، پشتوانه‌ای برای احداث شماری از باغ‌ها بود. مراودات و پشتیبانی‌های حکومت

به شکل استقرار سریع دارد.

گورکانیان، احداث‌کنندگان باغ‌های ایرانی در هند

با رواج اسلام در هند، مردم این سرزمین گرایش‌های فرهنگی به زبان و

طبیعت و شهرها نیز بود، نقش ویژه‌ای در شکل‌گیری دوباره شهرها ایفا نمود؛ به‌گونه‌ای که در دوره ایلخانیان و به‌ویژه دوره تیموری شاهد ایجاد باغ‌ها و سرایده‌های داخل آن‌ها هستیم که خود نشان از ایجاد فضا و قصر حکومتی

فرهنگ ایرانی با محوریت زندگی کشاورزی و استقرار در شهرها، بر فرهنگ مته‌جامین غلبه کرد و باغ به عنوان مهم‌ترین عامل مشترک بین این دو فرهنگ که خود مشترک بین طبیعت و شهرها نیز بود، نقش ویژه‌ای در شکل‌گیری دوباره شهرها ایفا نمود؛ به‌گونه‌ای که در دوره ایلخانیان و به‌ویژه دوره تیموری شاهد ایجاد باغ‌ها و سرایده‌های داخل آن‌ها هستیم که خود نشان از ایجاد فضا و قصر حکومتی به شکل استقرار سریع دارد





صفویه از پادشاهان مغول در هند، باعث توسعه و تداوم فرهنگ ایرانی در هند شد. در این دوران، فرهیختگان بسیاری از ایران با یافتن زمینه‌های مساعدتری در هند به این کشور مهاجرت کردند و باعث رواج زبان و فرهنگ ایران شدند؛ به‌طوری که مهم‌ترین تأثیرات را در معماری و باغ‌سازی ایرانی در هند بر جای گذاشت. حضور همایون به‌عنوان پناهنده در دربار شاه طهماسب که سال‌ها کشورش به‌دست افغانه تصرف شده بود، زمینه توسعه همکاری و تأثیرپذیری از فرهنگ ایران را تشدید کرد. بخش عمده‌ای از باغ‌های هند، توسط جهانگیر در کشمیر ایجاد شده که از معروف‌ترین باغ‌های خاورزمین محسوب می‌شود.

گونه باغ‌های ایرانی در هند

بر اساس نقش سه‌عامل «بنا»، «باغ» و «محیط» در شکل‌گیری باغ ایرانی و بر حسب تغییرات آن‌ها، می‌توان به

شانزده گونه باغ اشاره کرد؛ اما این بدان معنا نیست در یکی از این گونه‌ها صرفاً شکل هر باغ ایرانی متفاوت است، بلکه هر باغ ایرانی می‌تواند شامل ترکیبی از این گونه‌ها نیز باشد. این شانزده گونه باغ عبارت است از: باغ‌شهر، باغ‌کوشک، باغ‌حیاط، باغ‌مقبره، باغ در باغ، باغ‌چادر (سراپرده)، باغ‌قلعه، باغ‌تجیر (با دیوار مشبک)، باغ‌تخت، باغ‌وحش، باغ‌شکار، باغ‌آب، باغ‌ملی، باغ‌تکیه، باغ‌گیاه‌شناسی و باغ‌بیشه (باغمیشه). با توجه به اقلیم خاص هند و تفاوت آن با ایران سه‌الی چهارگونه از باغ ایرانی؛ «باغ‌کوشک»، «باغ‌مقبره»، «باغ‌آب» و «باغ‌تخت»، در باغ‌های هند از وضوح بیشتری برخوردار است، لذا به مقایسه انواع این گونه‌ها در دو سرزمین می‌پردازیم.

باغ‌کوشک

کوشک، هر بنای بلند و عالی، قصر،

اطاق تابستانی و قسمی ایوان را گویند. قبه‌ای پوشیده که اطراف آن باز باشد (دهخدا)، بر اساس سوابق و اسناد موجود، کوشک به‌عنوان یکی از عناصر اصلی باغ ایرانی، به طرح کوشک در نقش برجسته آشوری در «خورساباد» و «قویونجیک» - در وسط پارک سلطنتی - برمی‌گردد. همچنین در پاسارگاد دو کوشک و یک کاخ با دید چهارطرفه به باغ‌ها در ۷۱۵ ق.م. وجود داشته است. از دوره ساسانیان با ابداع طرح چارتاکی، ساختن کوشک در مقیاس‌های متفاوت، جایگزین کوشک‌های ستون‌دار شد و به عقیده دونالد ویلبر از این دوره، قرارگیری کوشک در محل تقاطع محورها در باغ ایرانی مرسوم شده است. بعد از اسلام نیز می‌توان به کاخ ابومسلم در مرو و کاخ منصور در بغداد اشاره کرد. دوران تیموریان، شروع رنسانس باغ‌سازی ایرانی است که کوشک به‌تدریج به‌عنوان عنصر ثابت، جایگزین سراپرده



از الگوهای مقبره‌سازی در ایران است که در مناطق کویری و گرم و خشک بیشتر مورد استفاده قرار می‌گرفته و اضلاع آن به احداث رواق‌ها، حجره‌ها و محل اتراق زائرین اختصاص می‌یافته است. در این نوع مقبره‌ها به‌منظور استفاده بیشتر از سایه جداره‌های کناری باغ و افزایش تعداد حجره‌ها، ترکیبی از حیاط‌های متوالی (نوعی از باغ در باغ) را مورد استفاده قرار می‌دادند. ترکیب فیزیکی حیاط‌های متوالی علاوه بر ایجاد سلسله‌مراتب دسترسی، به‌عنوان نمادی از طی طریق معنوی و رسیدن به غایت مطلوب نیز بکار گرفته شده است. باغ‌مقبره شاه نعمت‌الله ولی در ماهان کرمان بر اساس طرحی که گولو در دوره صفوی تهیه کرده، با طرح حیاط‌های متوالی ساخته شده است. غیر از تاج‌محل که در انتهای باغ قرار گرفته،

منفرد در وسط یک حیاط رواق‌دار قرار داشته که به‌همراه حیاطی در وسط باغ‌ها مستقر بوده است. این الگو علی‌رغم آنکه گفته می‌شود اقتباسی از معماری بین‌النهرین یا عیلامی است، اما به نظر می‌رسد با ترکیبی از خانه‌های آن روز و پایه آتشدان‌های هخامنشی ساخته شده که در نوع خود بدیع بوده است. همچنین، این ترکیب به‌ویژه بعد از ورود اسلام مورد استفاده قرار گرفته و نمونه‌های بارز مقبره‌ها به‌صورت بنای منفرد تا قبل از حمله مغول در ایران ساخته شده است. باغ‌مقبره قدمگاه نیشابور نمونه دیگری از باغ‌مقبره با ترکیب «باغ‌تخت»، «باغ‌کوشک» و «باغ‌حیاط» است که در دوره صفوی ساخته شده است. این باغ متشکل از حیاط‌های متوالی با اختلاف سطح و عمارت منفرد قدمگاه در وسط حیاط انتهایی است. باغ‌حیاط، یکی دیگر

در باغ‌چادرهای پادشاهان این دوره شد. این انتخاب منطبق بر فرهنگ مغول بود و رونق بسزایی یافت، لذا تداوم آن را در باغ‌سازی کاملاً ایرانی هند به‌دست نوادگان تیمور شاهد هستیم. کوشک‌سازی در دوره صفویه هم‌زمان با مغول هند به اوج خود می‌رسد و در مقیاسی انسانی جایگزین کاخ‌های عظیم دوران گذشته ایران شد که با ترکیب ستاوند چوبی و طرح چارتاکی در چند طبقه و قرارگیری در بین باغ‌ها (گسترش باغ‌سازی در سطح)، زیباترین و بدیع‌ترین صحنه‌ها (تمثیل بهشت زمینی) را پدید می‌آورد.

باغ‌مقبره

در باغ‌سازی ایرانی از ترکیب دو گونه دیگر باغ؛ «باغ‌حیاط» و «باغ‌کوشک» تشکیل شده است. مقبره کورش، بنایی



اغلب باغ‌مقبره‌های هند بر اساس طرح بنای منفرد (کوشک) با مقیاسی عظیم در وسط باغ وسیع با چشم‌اندازی نمادین شکل گرفته و با توجه به تقلیل ارتفاع و اهمیت دیوارها و درختان، بنا از فاصله بسیار دور نمایان است. مقابر همایون و اکبرشاه نمونه‌هایی از این نوع باغ مقبره‌های ایرانی در هند هستند.

باغ آب

به بعضی از گونه‌های باغ ایرانی که در آن‌ها به دلایل مختلف، کاربرد آب در اولویت قرار می‌گیرد و کاشت درختان به حداقل می‌رسد، گفته می‌شود. از مهم‌ترین باغ‌های ایرانی با کاربرد حداکثری آب، باغ‌های ایرانی در هند است. از نظر آب و هوایی، سرزمین هند با آب و هوای مناسب، رودخانه‌های وسیع و بارندگی زیاد در اواخر فصل بهار

و اوایل پاییز، دارای ریشه‌های فرهنگی غنی در تقدس آب است؛ به گونه‌ای که آب رودخانه گنگ و شعبه آن جمنا مقدس دانسته شده و هندوان معتقدند که رود گنگ یکی از رودهای بهشت در آسمان‌ها بوده و به واسطه یکی از راجه‌های مقدس از آسمان بر زمین آورده شده است. بر این اساس، مراسم بره‌هایی نظیر غسل در آن، شستشوی معابد با آن و سپردن خاکستر مردگان به آن اجرا می‌شود. در باغ‌های هند که اکثراً باغ‌مقبره‌اند، آب، مهم‌ترین نقش را بر عهده گرفته و در باغ‌های هند نقشی اساسی را دارد که اکثراً زیباترین آن‌ها در کنار آب و بر روی جزیره‌های مصنوعی رودخانه‌های وسیع و آرام احداث شده است. آب در فرهنگ ایرانی نیز از احترام ویژه‌ای برخوردار است. این امر در مناطقی که به‌طور طبیعی با کمبود آب مواجه است،

مهم‌تر جلوه می‌کند. لذا آب در باغ‌های ایرانی و به‌ویژه در باغ‌مقبره‌های دوره صفوی با حیاط‌های (صحن‌های) متوالی و متعدد، نقشی اساسی را ایفا می‌کند. نظام هندسی گردش آب در این باغ‌ها تا حدی است که علاوه بر طهارت جسمانی، بر پاکی و جلای روحانی زائرین نیز می‌افزاید. به‌عنوان مثال، صحن‌های حرم امام رضا در دوران صفوی که در امتداد چهارباغ مشهد قرار داشته، شامل نهر جاری و حوض‌هایی در بین آن بوده است.

با توجه به اقلیم خاص سرزمین هند و تفاوت آن با کشور ایران می‌توان ردپای چهارگونه باغ ایرانی را در باغ‌های ایرانی هند جستجو کرد؛ «باغ کوشک»، «باغ مقبره»، «باغ آب» و «باغ تخت». اگر عناصر اصلی باغ ایرانی را در ایران «آب»، «درخت»، «کاربرد-منظر» و بهره





هندسی عناصر سازندهٔ باغ (کرت‌بندی باغچه‌ها) و کوشک نهایت تبلور را به آن‌ها بخشیده است. اغلب باغ‌های ایرانی در هند نوعی باغ‌آب و باغ‌مقبره‌اند و برخلاف اکثر باغ‌مقبره‌های ایران که از حیاط‌های تودرتو (باغ‌حیاط) یا (باغ‌کوشک) با محوطهٔ محصور، به دلیل شرایط اقلیمی خاص ایران تشکیل شده‌اند، باغی با چشم‌انداز باز و بنایی نمادین در وسط باغ (باغ‌مقبره- باغ‌کوشک) را می‌سازند.

است) گیاهان پرهیز شده و جای درختان را درختچه‌های تزیننی، گل‌ها، ریاحین و احتمالاً دارویی گرفته است. با توجه به تأثیر فرهنگ حاکم بر هند و نقش سمبلیک آب و رودخانه‌های مقدس و آرام این کشور، توجه ویژه‌ای به آب در باغ شده است. این امر، به شکل استخرهای وسیع با صفه‌هایی بر روی آن، آب‌نماهای پهن و کشیده در راستای طولی باغ و بازی با آب (گردش و چرخش آن به دور عمارات و سرتاسر باغ) نمایان گشته است. نظم

«نظم هندسی-معماری، آب و کاشت» و «هماهنگی با اقلیم-ایجاد واحه» بدانیم، باغ ایرانی در هند با توجه به تفاوت اقلیمی هند با ایران دارای وجوه تمایز زیر است: نقش درخت برای ایجاد سایه، حفظ رطوبت در محیط هند ضرورت اساسی نداشته و به همین دلیل از کاربرد درختان بلند و سایه‌دار و به‌تبع تشدید پرسپکتیو در راستای محور طولی باغ (به‌جز باغ‌های کشمیر که در منطقه‌ای کوهستانی نظیر ایران

