

ملت، دولت و حکومت قانون

جستار دریان نص و سنت

جستار دوطبای

۱ / ۱ / ۱ / ۱ / ۱ / ۱ / ۱ /

ولاد ط سبیل

لاریان و صغریه

ملک، دولت و حکومت قانون

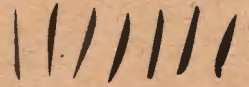
خلافت

ودولت

۱۷

۴

۱۰



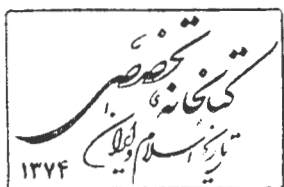
9 786006 220024

قیمت: ۷۵۵۰۰۰ ریال

جواد طباطبایی

آثار

۱۱



ملت، دولت و حکومت قانون
جستار در بیان نصّ و سنت

ملّت، دولت و حکومت قانون

جستار در بیان نصّ و سنّت

جواد طباطبائی

سرشناسه: طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۲۴.
عنوان و نام پدیدآور: ملت، دولت و حکومت قانون / جواد طباطبایی.

مشخصات نشر: تهران: مینوی خرد.

مشخصات ظاهری: ۱۴/۵. ۲۱/۵.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۲۲۰-۰۲-۴

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا

موضوع: - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها

موضوع: علوم سیاسی - فلسفه -

ایران

Political Science - Philosophy

رده بندی کنگره: J۸۸۴

رده بندی دیویی: ۳۲۰/۵۰۹۵۵

شماره کتابشناسی ملی: ۵۹۳۹۳۱۲



انتشارات مینوی خرد

ملت، دولت و حکومت قانون

جستار در بیان نص و سنت

جواد طباطبایی

طراح جلد: مهران زمانی

۱۰۰۰ نسخه

چاپ دوم ۱۳۹۸

حقوق چاپ و نشر محفوظ است

انتشارات مینوی خرد، بولوار میرداماد، خیابان شاه نظری

خیابان دوم، شماره ۲۲ / واحد ۲۲

تلفن: ۲۲۲۵۷۷۱۶ و ۲۲۲۵۶۹۴۲ و ۲۲۲۰۱۱ و ۲۲۹۲۲۰۱

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۲۲۰-۰۲-۴

www.minooyekherad.com

برای خواهرم انور طباطبایی

یار کودکی، یاور کهنسالی

فهرست مطالب

درآمد	۱
جستار ۱	۱۳
جستار ۲	۳۲
جستار ۳	۴۸
جستار ۴	۷۰
جستار ۵	۹۴
جستار ۶	۱۱۸
جستار ۷	۱۴۲
جستار ۸	۱۵۵
جستار ۹	۱۷۴
جستار ۱۰	۱۹۱
جستار ۱۱	۲۱۵
جستار ۱۲	۲۲۶
جستار ۱۳	۲۴۹
جستار ۱۴	۲۶۴
جستار ۱۵	۲۷۴
برخی نکته‌های پایانی	۲۹۰

درآمد

این دفتر جستاری دربارهٔ «مشکل» ایران است و ملاحظاتِ دفترهای سه‌گانهٔ تأملی دربارهٔ ایران را دنبال می‌کند. از آن مجموعه دو دفتر دیگر باقی بود تا بتوانم چشم‌اندازی از آن‌چه در پنج سدهٔ گذشته بر ایران گذشته هم‌چون پرده‌ای در برابر دیدگان خواننده بگسترانم. مواد بسیاری برای آن دو دفتر باقی مانده فراهم آورده بودم و آماده می‌شدم تا آن کار را پیش ببرم که گاهی از پس پردهٔ آوای جرسی به گوشم می‌رسید. در میانهٔ خواب و بیداری نیز به چشم دل می‌دیدم که، بیش از پیش، نشانه‌هایی از پایان راه در افق در حال پدیدار شدن است و چنین می‌نمود که «شب نزدیک، راه طلب تاریک و ره باریک» تر از همیشه شده است. آن‌گاه که ناچار گذارم به بیمارستانی افتاد، و پی بردم که کار درمان طولانی خواهد بود و عاقبت نامعلوم، ناچار، خود را به اندیشهٔ فراهم آوردن خلاصه‌ای ناقص از آن‌چه قرار بود در حجمی نزدیک به ده برابر این جستار عرضه شود خرسند کردم تا هم روزگار به بطلان نگذرد و هم شاید سودی از این اوراق پراکنده به خواننده‌ای برسد. آن دو دفتر می‌بایست سیر تاریخ اندیشه در ایران در فاصلهٔ پیروزی مشروطیت تا انقلاب اسلامی را دنبال می‌کرد. بویژه قصد آن داشتم تا در بخش بزرگی از دفتر نخست تفسیری حقوقی از مشروطیت عرضه و اهمیت آن در تاریخ معاصر ایران را برجسته کنم. پژوهش‌های طولانی برای یافتن مواد کرده و طرحی از یک نظریهٔ عمومی برای مشروطیت ایران در پیوند آن با نظریه‌های مشروطه‌خواهی در دیگر کشورها فراهم آورده بودم. جا-به-جایی چندین و چند بارهٔ کتاب‌ها و یادداشت‌ها در سفرهای ناخواستهٔ بسیار ممکن نمی‌شد، و با سستی گرفتن قوای ذهنی و جسمانی نیز به این

نتیجه رسیدم که ادامه کار به نیرویی بسی بیشتر از توان من نیاز دارد. آن دفتر، اگر فراهم می‌آمد، می‌بایست هم‌چون کوششی برای بررسی زوایای ناشناخته‌ای از دگرگونی‌های اندیشیدن ایرانی باشد. در یکی از فصل‌های نوشته شده آن دفتر بویژه کوشش کرده بودم نظریه‌ای برای نصّ مفقود چهارمین رکن سنت در ایران عرضه کنم که به مناسبتی در «مرکز مطالعات عالی» پاریس نیز در جمع کوچک‌تری که اعضای آن در ناحیه‌هایی نزدیک به آن مطالعه می‌کردند عرضه و درباره آن گفتگو کرده بودم. کار تدوین آن بحث به فرانسه و فارسی، به دلایل ناهمواری‌هایی که شرح آن سودی برای خواننده ندارد، پیش نرفت، اما این امر مانع از آن نشد که اجمالی از آن را در این جستار بیاورم. بحث دیگری که در این جستار آمده، و باید اندک توضیحی درباره آن بدهم، اهمیت تفسیر حقوقی مشروطیت است که تاکنون توجه چندانی به آن نشده است. اندک تاریخ‌نویسان اندیشه مشروطه‌خواهی نیز اهل حقوق نبوده و به اهمیت وجه حقوقی مشروطیت ایران پی نبرده‌اند. بحث درباره وجه حقوقی مشروطیت، افزون بر این که می‌تواند پرتوی بر یکی از ناشناخته‌ترین زوایای اندیشه مشروطه‌خواهی بیفکند، ربطی نیز به نظریه اصلاح دینی در اسلام دارد که در متن اشاره‌ای به این وجه از جنبش مشروطه‌خواهی خواهم آورد، اما، به مناسبت، این جا، باید اشاره‌ای گذرا به دفترهایی بکنم که از تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا باقی مانده است و ربطی به موضوع این جستار دارد. از آن مجموعه یک دفتر دیگر در حال آماده شدن است که به فلسفه حقوق اختصاص یافته است. حقوق یکی از نخستین دانش‌هایی است که در سده‌های میانه متأخر، در حدود سده دوازدهم میلادی، در اروپا، به عنوان شاخه‌ای مستقل و روشمند در الهیات مسیحی پدیدار و به یکی از مهم‌ترین ستون‌های تمدن اروپایی تبدیل شد. در زبان فارسی نوشته‌ای که از اهمیتی

برخوردار باشد در این باره وجود ندارد. تاریخ پدیدار شدن حقوق، به عنوان دانش روشمند و نظریه‌های فلسفی دربارهٔ حقوق، یا فلسفهٔ حقوق، یکی از جنبه‌های پراهمیت تاریخ فلسفه و تاریخ اندیشهٔ سیاسی نیز هست، اما در ترجمه‌ها و نوشته‌های موجود در زبان فارسی تحقیق جالب توجهی در این مباحث وجود ندارد. در آغاز، من آن دفتر را به عنوان دیباچه‌ای برای فهم تفسیر حقوقی اندیشهٔ مشروطه‌خواهی در ایران فراهم کرده بودم، اما با وقفه‌ای که در تدوین این دفتر اخیر پیش آمد، ناچار، رسالهٔ دربارهٔ «فلسفهٔ حقوق» در دفتری جداگانه منتشر خواهد شد. اشاره‌های اجمالی در این جستار به آن مباحث ناظر بر آن نوشته است که امیدوارم در زمانی نزدیک در دسترس خواننده قرار گیرد.

موضوع اصلی این جستار پژوهشی دربارهٔ مشکل ایران و هم‌چون خلاصه‌ای از بحث‌هایی است که پیشتر در دیگر دفترها و بویژه مقاله‌ها آورده‌ام. بحث من تنها به تاریخ و تاریخ اندیشیدن ایران سیاسی کنونی اختصاص ندارد، بلکه ایران، به عنوان ایران‌شهر، ناظر بر وضع ایران بزرگ فرهنگی در تاریخ طولانی آن است. چنان‌که در جاهای دیگری نیز توضیح داده‌ام، ایران بزرگ فرهنگی کشوری با پیچیدگی‌ها و خلاف‌آمد عادت‌های بسیار است و برای فهم این پیچیدگی‌ها و خلاف‌آمد عادت‌ها نیازی به نظریه‌ای عام وجود دارد تا بتوان ویژگی‌های آن را توضیح داد. بدیهی است که معنای این حرف آن نیست که ایران تافته‌ای جدابافته است، بلکه منظور این است که برای تبیین قانونمندی‌های تاریخ ایران نمی‌توان از نظریه‌های «جهانشمول»، به عنوان مثال، از نوع نظریهٔ تاریخ مارکسیسم، و فرآورده‌های فرعی جدید آن، بهره گرفت که نظریه‌پردازان تاریخ از پیش تدوین کرده باشند تا بتوان مواد تاریخ ایران را با آن توضیح داد. کوشش برای توضیح قانونمندی‌های تاریخ ایران، و تدوین نظریه‌ای برای آن، امری جدید در پژوهش‌های ایرانی است و خاستگاه آگاهی از

ضرورت چنین پژوهش‌هایی بحرانی در تمدن ایرانی است که در این واپسین دهه‌ها ژرفای بیشتری نیز پیدا کرده است. تاریخ‌نویسان ناحیه‌های متنوعی از اندیشیدن ایرانی توضیح داده‌اند که این تاریخ و اندیشیدن ایران نیاز به نظریه‌ای دارد، چنان‌که تاریخ‌نویس «هنر اسلامی»، الگ گرابار، به درستی، توضیح داده که تاریخ هنر ایران نیازمند نظریه‌ای متفاوت از هنر اسلامی است و آن را نمی‌توان با مفاهیم و مقولات تاریخ‌نویسی هنر اسلامی توضیح داد. او می‌نویسد که ایران در فرهنگ و هنر اسلامی چنان جایگاه بلندی پیدا کرد که «کمابیش نیاز به فرضیه‌ای داریم تا بدانیم که در نخستین سده‌های دوره اسلامی چه اتفاقی افتاده است».^۱ من گمان می‌کنم این گفته را می‌توان کمابیش به همه ناحیه‌های اندیشیدن ایرانی تعمیم داد. از این‌رو، در این جستار، چنان‌که گذشت، بخشی را به ملاحظات در تفسیر حقوقی مشروطیت در ایران اختصاص داده‌ام تا توضیحی از شرایط امکان آن عرضه کنم. نیازی به گفتن نیست که تأسیس نخستین حکومت قانون در آسیا، بویژه در کشوری با اکثریت جمعیت مسلمان، امری سترگ بود و این خود نیازمند نظریه‌ای است تا معنای آن نه تنها برای ایران، بلکه حتی جهان اسلام روشن شود. پرسش مهم این است که چگونه این اتفاق در ایران افتاد، اگرچه خلافت عثمانی پیش و بیش از ایران دستخوش بحرانی ژرف شده و کوشش‌هایی نیز برای محدود کردن قدرت خلیفه و ایجاد مشروطیت انجام شده بود، اما دگرگونی‌های ایران اساسی‌تر و، به لحاظ نظری، با توجه به اصلاحی که در اسلام به دنبال آورد، مهم‌تر بود. در عثمانی، اصلاحات اساسی دو دهه پس از ایران، با الغای خلافت ممکن شد و نظام نهادهای جمهوری ترکیه، بویژه لائسیتۀ آن، در مجموع، تقلیدی از نظام سیاسی برخی کشورهای اروپایی

^۱ Oleg Grabar, *The formation of Islamic art*, New-Haven & London, Yale University Press 1973, p. 37.

بود، در حالی که مشروطیت ایران، چنان که از صورت مذاکرات مجلس اول می توان دریافت، توانست نظام نهادهای نوآئینی را ابداع کند.^۱ البته، نیازی به گفتن نیست که در نوشتن قانون اساسی مشروطه و نیز برخی دیگر از قانون های عادی قانون اساسی بلژیک یا به عنوان مثال کد ناپلئون مبنا قرار گرفت، اما، با این همه، نویسندگان این قانون ها اهل اجتهاد نیز بودند و، چنان که از مشروح مذاکرات مجلس اول مشروطیت می توان دریافت، حاصل کار آنان از ابداعی بی سابقه در تدوین قانون برای یک کشور اسلامی حکایت می کرد.

به این اعتبار، مشروطیت ایران از اهمیت بسیاری برخوردار است و من، در صفحاتی از این جستار، توضیحی درباره آن آورده ام. به نظر من، تفسیر حقوقی مشروطیت، افزون بر این که می تواند پرتوی بر سرشت نخستین حکومت قانون و نخستین قانون اساسی در یک کشور اسلامی بیفکند، می تواند هم چون دیباچه ای بر یک نظریه اصلاح دینی در اسلام نیز باشد که تاکنون درباره آن بسیار نوشته اند، اما بحث هم چنان ادامه دارد. من کوشش خواهم کرد توضیح دهم که، نظر به تمایزهای میان اسلام و مسیحیت، نمی توان از مفاهیمی که با توجه به ویژگی های الهیات مسیحی برای اصلاح دینی تدوین شده است، برای توضیح اصلاح دینی در اسلام، بهره گرفت. مفهوم سکولاریزاسیون، یا عرفی شدن، که در مسیحیت مفهومی بنیادین برای تبیین تحول دیانت قدیم به جدید به شمار می آید، در مورد اسلام، که دین دنیا هم هست و، به صورتی که مسیحیت آغازین تشبیه به دنیا (saeculum) را نفی کرده بود، دنیا را یکسره نفی

^۱ چنان که خواهد آمد، در سخنان نمایندگان مجلس اول ارجاع هایی به مشروطیت در انگلستان و آلمان و نیز حکومت قانون در فرانسه وجود دارد، اما آنچه در آن مذاکرات اهمیت دارد حضور عقل عقلانی یا خرد جمعی در همه نمایندگان از همه طبقات مردم است، که توضیح آن خواهد آمد.

نکرده و رُهبانیت را نپذیرفته است، قابل اطلاق نیست. این امر موجب شده است که کوششی از آن نوع که در مسیحیت برای باز کردن مکانی برای دنیا در کنار آخرت لازم آمد ضرورت پیدا نکند. البته، نویسندگان بزرگی مانند امام محمد غزالی، بویژه در احیاء علوم الدین، کوشش کردند تفسیری زاهدانه از اسلام عرضه کنند که شاید بتوان از آن به تفسیر عیسوی مآب اسلام تعبیر کرد. با این همه، این تفسیر صوفیانه-زاهدانه، به رغم اثرات منفی آن نسبت به جنبه‌های دنیوی اسلام، در رویارویی سختی با دو جریان دیگر قرار داشت که، بویژه در قلمرو فرهنگی ایران، عبارت بودند از عرفان عاشقانه، از سویی، و فقه، از سوی دیگر! مهم‌ترین پی‌آمد گرایش ایرانیان به عرفان عاشقانه، که ادب فارسی مهم‌ترین محمل آن به شمار می‌آمد، نوعی از تساهل و مدارای دینی و آئینی آنان بود و همین گرایش طولانی ایرانیان به مدارای دینی موجب شد که، در آغاز دوران جدید تاریخ ایران، از نیمه دوم عصر ناصری تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، بسیاری از ایرانیان میلی به اندیشه‌های نو پیدا کنند و بتوانند به آسانی این اندیشه‌ها را بپذیرند. مشروطیت در چنین شرایطی به پیروزی رسید و باز بودن ایرانیان به اندیشه‌های نوآین موجب شد که، در آغاز، مشروطیت کمابیش به آسانی به دست آید، اما کار اساسی مشروطیت این بود که بتواند فقه، به عنوان نظام «حقوق» شرع، را به حقوق جدید تبدیل کند تا تعارض میان فهم کهن دینی و اندیشه جدید را از میان بردارد. مجلس اول، از همان نخستین دور آن، کار تدوین قانون‌ها را آغاز کرد. نخست، قانون اساسی و مُتَمِّم آن نوشته و تصویب شد و، آن‌گاه، به تدریج، مجموعه‌های قانونی فراهم آمد تا نظام قانونی حکومت قانون ایجاد شود. البته، قانون‌نویسی ایرانیان با پیروزی مشروطیت آغاز نشد؛ برعکس، بیش از نیم سده پیش از آغاز به کار مجلس اول، بویژه از زمان ناصرالدین شاه، که علاقه‌ای به تدوین قانون‌ها داشت و به اهمیت

آن پی برده بود، اگرچه خود هرگز به هیچ قانونی تن در نمی‌داد، مجموعه‌های قانونی بسیاری نوشته شده بود.^۱ بدین سان، قانونگذاران مجلس اول تصویری از اهمیت و ضرورت تدوین مجموعه‌های قانونی داشتند و رایزنی‌های برخی از نخستین تحصیل کرده‌های حقوق جدید نیز موجب شد تا نخستین نمایندگان مردم در نظام قانونگذاری التفاتی ویژه به جایگاه و اهمیت نظام حقوقی در کشور پیدا کنند. با تدوین نخستین مجموعه‌های قانونی و نیز بویژه با تأسیس نهاد دادگستری، که کهن‌ترین و نخستین خواست مشروطه‌خواهان ایرانی بود، شالودهٔ حکومت قانون در ایران فراهم آمد و ایران «در عداد دولت‌های مشروطه» درآمد.^۲

از مهم‌ترین پی‌آمدهای برقراری مشروطیت استوار شدن شالودهٔ ملت و دولت - در معنای جدید آن یعنی State در زبان انگلیسی - بود که در متن اشاره‌هایی به آن آمده است. چنان‌که در جاهای دیگری نیز گفته‌ام، در ایران، ملت و دولت تاریخی بسیار کهن دارند و احتمال دارد بتوان نشان داد که ایرانیان کهن‌ترین قومی هستند که خود را به عنوان ملت فهمیده و در «میهن» خود نیز دولتی را تأسیس کرده‌اند که می‌توان آن را «دولت ملّی» خواند.^۳ می‌دانم که مخالفان این نظر اندک نیستند و در

^۱ سید علی آل داود، نخستین کوشش‌های قانونگذاری در ایران، تهران، انتشارات موقوفات افشار ۱۳۹۸.

^۲ «سواد دستخط محمدعلی شاه به صدر اعظم»، ۲۷ ذیحجهٔ ۱۳۲۴، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران ۱۳۴۶، ج. دوم، ص. ۸۵. در این دستخط آمده است: «بدیهی است که از همان زمان که فرمان شاهنشاه مبرور ... شرف صدور یافت، دولت ایران در عداد دول مشروطهٔ صاحب‌کنستی‌توسین به شمار می‌آید.»

^۳ دربارهٔ «میهن» پائین‌تر خواهم گفت که این مفهوم در معنای جدید آن نیز شاید قدیم‌ترین استعمال در میان معادل‌های آن است.

سال‌های اخیر نیز که شرایطی فراهم آمده است که بتوان به هر بهانه‌ای خود را در پسِ پشتِ خودکامگی رضا شاه پنهان و از هر یاروای دفاع کرد بسیار گفته و تکرار کرده‌اند که آن شاه ایران را به ملت تبدیل و کوشش کرد دولتی برای آن ملت نوبنیاد «دست-و-پا» کند. گروهی نیز تاریخ‌پیدایش ملت ایران و دولت آن را با مسامحه بسیار به برقراری مشروطیت می‌رسانند و ایجاد آن دو را از دستاوردهای روشنفکران غربزده‌ای می‌دانند که به پیروی از هواهای نفسانی - یا «اهواء» - معنای جدید ملت را جانشین تداول کهن آن کردند و، بدین سان، ملت ایران با دولت استبدادی آن ایجاد شد. وارد کردن رضا شاه در این بحث هم چون تیغ آبداده برهان قاطعی است که هیچ استدلالی در برابر آن نمی‌تواند مقاومت کند. تردیدی نیست که مدعیان چنین نظریه‌های بدیهی، در مخالفت با گفتهٔ اسپینوزا، «جهل را دلیل» قرار می‌دهند. اینان، و نیز دیگر مدعیان، کافی است مشروح مذاکرات مجلس اول را که دو دهه پیش از به سلطنت رسیدن رضا شاه منعقد شده بود از نظر بگذرانند تا بدانند که در آن مذاکرات ملت حتی در یک مورد در معنای کهن، یا نزدیک به آن، نیامده و همهٔ نمایندگان چنان از «دولت» - در متن: «حکومت» و «سلطنت»، که توضیح آن خواهد آمد - و ملت ایران سخن می‌گویند که گویی وجود آن دو در نظر آنان اموری بدیهی و کهن هستند. این نکته شایان توجه است که مجلس اول «مجلس طبقاتی»^۱ یا مجلس اصناف

^۱ «طبقاتی» بودن مجلس، به معنای مجلسی که انتخابات آن صنفی بوده تا از همهٔ گروه‌های اجتماعی نمایندگانی به مجلس راه پیدا کنند، در همان مذاکرات مجلس آمده است. ر.ک. مذاکرات، ص. ۴۰۶ که طبقه و صنف در آن به یک معنا به کار رفته است: «آیا باید هر طبقه وکلای خودشان را انتخاب کنند یا عموماً انتخاب نمایند؟ معلوم است که از چه صنف باید انتخاب شوند!» منظور از مذاکرات مشروح مذاکرات مجلس اول است که با نشانه‌های کتابشناختی زیر منتشر شده است:

مردم ایران بود و جای شگفتی نیست که نمایندگان همه طبقات، یا اصناف، اصطلاحات حکومت و ملت ایران را به یکسان می‌فهمیدند و اخلاقی در گفتگوی میان آنان ایجاد نمی‌شد. تردیدی نیست که اگر این اصطلاحات جعل جدید می‌بود امکان نداشت همه نمایندگان بتوانند آن‌ها را به یکسان بفهمند و به دقت به کار ببرند. اگر واقعیت ملت ایران و دولت امری نبود که در وجدان عمومی ایرانیان رسوخ داشته باشد، چنان‌که از طریق مفهوم مخالف کاربرد مورد «قانون اساسی» می‌توان دریافت،^۱ حتی اگر آنان اصطلاحات جدید «ملت» و «دولت» را چنان‌که باید نمی‌توانستند بفهمند، بعید بود همگان بتوانند به اجماع آن اصطلاحات را درست به کار ببرند. آنچه مدعیان متوجه نشده‌اند این نکته اساسی است که جنبش مشروطه خواهی، با تأسیس حکومت قانون، ایران را به دوران جدید وارد و، بدین سان، همه شئون کهن آن را نوآیین کرد. در ایران، این نو شدن به معنای خلق از عدم نبود، بلکه همه مواد نو شدن در تاریخ فرهنگی ایران وجود داشت و مشروطیت صورتی نوآیین به آن مواد داد. در جای دیگری از این موادی که قابلیت پذیرفتن صورتی نو را داشتند به امور «جدید در قدیم» تعبیر کرده‌ام و این جا آن بحث را

مذاکرات مجلس اول، به کوشش غلام حسین میرزا صالح، تهران، مازیار ۱۳۸۷. همه جا، ارجاعات نخست به نام کامل نماینده، تاریخ جلسه، شماره صفحه و به دنبال آن به ستون هر صفحه داده شده است. نام و لقب نمایندگان را به همان صورتی نقل کرده‌ام که در صورت مذاکرات آمده است.

^۱ نمونه نقیض این موارد مفهوم قانون اساسی است که کمتر موردی را می‌توان دید که در جریان مذاکرات دیگر تعبیرهایی که به این واقعیت جدید دلالت می‌کرد نیامده باشد. توضیح امر در متن خواهد آمد. منظورم این است که جعل جدید اصطلاح «قانون اساسی» با واقعیت کهن ملت ایران و دولت آن را نمی‌توان خلط کرد، حتی نمایندگان مجلس اول نیز این را می‌دانستند.

تکرار نخواهم کرد.

باری، این‌ها مباحثی است که در اجمال آن‌ها در این جستار آمده است؛ این واپسین اشاره را نیز از باب حسن ختام می‌آورم که در این دوره بحرانی ایران، و ژرف‌تر شدن شتابناک بحران آن، که پراکندگی همه‌سویه‌ای را در همهٔ ساحت‌های زندگی ایرانیان به دنبال آورده، یکی از مهم‌ترین سختی‌هایی که مردمان این کشور با آن رو-به-رو هستند این است که هیچ شالودهٔ استواری وجود ندارد که بتوانند بر آن تکیه کنند. در دهه‌های اخیر، بحران ایران ژرف‌تر از آن بوده است، و در حال ژرف‌تر شدن نیز هست، که با توانایی‌های نظری اندک ایرانیان طرح پرشش از آن ممکن شود. یک مشکل بزرگ، که در دفتری جداگانه به آن پرداخته‌ام،^۱ فقدان فاجعه‌بار دانشگاه است که مداخله‌های سیاسی بی‌رویهٔ نهادهای بسیار بیرون از دانشگاه آن را به نهالی رنجور تبدیل کرده و از حقیقت کانون علم کشور بودن تهی کرده است. این‌که حتی در درون دانشگاه کسانی تیشه به دست ریشه‌ای را می‌کنند که محل ارتزاق خودشان نیز هست و، در مخالف‌خوانی و یاوه‌بافی تا مرزهای بیهودگی چنان مهمیز می‌کنند که حتی خود نیز دوار می‌گیرند، نشان از فروپاشی در ژرفاهای فرهنگ و تمدن ایرانی دارد. وضع در بیرون دانشگاه نیز بهتر از دانشگاه نیست؛ در بازار آزاد «علم» نیز تولید انبوه یاوه هم‌چنان ادامه دارد و همین انبوه یاوه‌ها به طور بی‌سابقه‌ای بر آشفته‌گی ذهنی و ضرب‌آهنگ فروپاشی بنیان‌ها می‌افزاید. در جای دیگری، گفته‌ام که چگونه استادان تیشه به ریشهٔ وحدت ملی می‌زنند، بازار «آزاد» علم با تکیه بر امکانات

^۱ خوانندهٔ علاقه‌مند را به دفتری با عنوان ملاحظات دربارهٔ دانشگاه ارجاع می‌دهم که در آن گفتارهایی دربارهٔ ضرورت تأسیس دانشگاه ایرانی و تالی‌های فاسد فقدان نظارت علمی بر فرآورده‌های نهادهای دولتی و بازار «آزاد» آمده است.

نهادهای حکومتی بنیان زبان ملی را نابود می‌کند و همه با هم به آن‌چه داریم شادیم. خواننده‌ای که به دقت صفحات این جستار را از نظر بگذرانند، خواهد دریافت که این نوشته از همهٔ دفترهای دیگری که در دسترس قرار گرفته متفاوت است. سبب این تمایز با دفترهای دیگر این است که این جستار طرّحی از دو دفتری است که پیشتر به آن‌ها اشاره کردم و، در واقع، باید نظر پژوهنده‌ای را جلب کند که احتمال دارد بخواهد گامی در این راه بردارد. از این رو، با اشاره‌ای به چند بحث اساسی و رئوس این مباحث، منابع بسیاری را نیز در خلال آن‌ها معرفی کرده‌ام. اشکال اصلی این جستار اجمال بیش از حدّ آن است، اما توان کنونی من بیش از این نبود و گمان کردم شاید طرح این مباحث کسانی را به کار آید. اگر این گمان یکسره توهم نبوده باشد جای بسی خرسندی خواهد بود. بخش‌های مختلف این جستار هم‌چون «تمرین‌هایی در اندیشهٔ سیاسی» و تا حدّی در فلسفهٔ حقوق است؛^۱ در فرصت دیگری، اگر عمری باقی بود، باید به بحث مشروطیت از دیدگاه فلسفهٔ حقوق و حقوق عمومی برگردم و تفسیرهایی را که استادان حقوق اساسی ایران از آن عرضه کرده‌اند از دیدگاه حقوقی صرف بررسی کنم. واپسین نکته‌ای را که این‌جا باید به اشاره‌ای گذرا بگویم این است که من این‌جا بحث را تا مرزهای امن – یعنی در محدودهٔ «خط امانی از دیوان قضا» – دنبال کرده‌ام. می‌توانستم، و می‌بایست، در مواردی پای را از گلیم خود درازتر می‌کشیدم، اما احتمال می‌داشت این جستار به آسانی به دست خواننده نرسد. همین صفحات پراکنده انباشته از اشاره‌هایی است برای آنان که اهل بشارت‌اند و می‌دانند

^۱ این ترکیب را از عنوان فرعی یکی از کتاب‌های آرنست وام گرفته‌ام که نشانه‌های کتاب‌شناختی آن چنین است:

Hannah Arendt, *Between past and future : six exercises in political thought*, New York, The Viking Press 1954.

۱۲ ملت، دولت و حکومت قانون

«رموز مستی و رندی» را باید از کجا و از چه کسی بشنوند. واپسین سخن من، از این دوردست‌ها، خطاب به اینان، این بیت از شاعر است :

من در دوردست‌ترین جای جهان ایستاده‌ام،
در کنار تو!

واشینگتن : آبان ماه ۹۸

بحث دربارهٔ تاریخ فرهنگ و تمدن ایران نیازمند تدوین و تنقیح برخی مفاهیم و مقولات جدیدی است که به سبب فقدان یک مکتب تاریخ‌نویسی مستقل تاکنون دربارهٔ بسیاری از آن‌ها تحقیقی صورت نگرفته است. تاریخ، به عنوان علم، مانند دیگر علوم انسانی و اجتماعی، اگر بخواهد به تبیین دقیقی از «موضوع» خود برسد باید بتواند شئون و وجوه آن را در نظامی از مفاهیم عرضه کند که آن نظام را دستگاه مفاهیم می‌خوانیم. از زمانی که بویژه در اروپا تاریخ به علم تبدیل شده تاریخ‌نویسان مجموعه‌ای از مفاهیم و مقولات را برای تبیین داده‌های تاریخ کشورهای خود تدوین کرده‌اند. در ایران، و برخی از کشورهای اسلامی، به دلایلی که موضوع بحث من در اینجا نیست، تاریخ بسیار زود به رشته‌ای از دانش روشمند تبدیل شد،^۱ اما چند سده‌ای طول نکشید که اندیشهٔ تاریخی نیز منحنی زوال اندیشیدن خردگرای سده‌های سوم تا هفتم را دنبال کرد و تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی دستخوش انحطاطی درازدامن شد. در این دوره، نخستین تاریخ‌های جدید ایران را اهل ادبی نوشتند که ردای فعالان سیاسی را نیز بر تن و البته آشنایی‌هایی با تاریخ‌نویسی جدید پیدا کرده بودند. در اروپا، در دوران

^۱ سده‌ای پس از تاریخ‌هایی که شرح احوال «پیامبران و شاهان» بود، ابوعلی مسکویه خرد را ضابطهٔ گزینش وقایع تاریخی قرار داد و نوشت: «از روزگار پیش از توفان آن‌چه آورده‌اند نیز تهی از چیزهایی است که یاد کردن آن را آهنگ کرده‌ایم ... از همین روی، از معجزه‌های پیغمبران ... و کارهایی که به اعجاز کرده‌اند یاد نکرده‌ایم، چه مردمان روزگار ما در پیشامدها از آن پندی نتوانند گرفت ...» ابوعلی مسکویه رازی، تجارب‌الامم، ترجمهٔ علی نقی منزوی، تهران، توس ۱۳۷۶، ج. نخست، ص. ۵۳.

جدید، تاریخ اهمیتی پیدا کرده بود و برخی از ایرانیانی که به کشورهای اروپای غربی سفر و اندکی در احوال مردمان آن کشورها مطالعه می‌کردند بسیار زود به اهمیت تاریخ پی می‌بردند. از نخستین ایرانیانی که التفاتی به جایگاه تاریخ برای فهم دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی آن کشورها پیدا کردند میرزا صالح کازرونی بود که با نخستین گروه دانشجویان ایرانی، و به عنوان سرپرست آنان، به انگلستان رفت و برای این‌که تصویری از «گشتنِ انگلند»^۱ پیدا کند به مطالعه تاریخ آن کشور روی آورد و در تاریخ انگلستان به جستجوی علل و اسباب دگرگونی‌ها و پیشرفت‌های آن کشور پرداخت. نتیجه‌ای که میرزا از مطالعه تاریخ انگلستان گرفت در این جمله او خلاصه می‌شد که آنان یک‌شبه به این مرتبه از پیشرفت نرسیده‌اند، بلکه «سال‌ها جان‌ها کنده و خون‌ها ریخته‌اند تا به این پایه رسیده‌اند».^۲ بدیهی است که حتی این نتیجه‌گیری در مقایسه با آنچه، دو سده پیش از آن، آذر بیگدلی در توجیه محتوم بودن سقوط شاهنشاهی صفویان گفته بود، که گویا «تقدیر بر تدبیر پوزخند زده است»،^۳ پیشرفتی بود، زیرا خواست و توان آدمی را یکسره نادیده نمی‌گرفت. آغاز تاریخ‌نویسی جدید ایران پیوندهایی با پدیدار شدن نوعی از «ملّی‌گرایی» ایرانی دارد و کوششی برای تدوین تاریخ ملّی است، اگرچه هنوز دستگاه مفاهیم تاریخ ملّی از آن غایب است. منظور این است که آن تاریخ‌های ملّی‌گرایانه‌اند، اما این ملّی‌گرایی بر پایه مواد و مصالح تاریخ ایران تدوین نشده است. این اصطلاح «ملّی‌گرایی» یکی از

^۱ میرزا صالح کازرونی، مجموعه سفرنامه‌ها، به کوشش غلام‌حسین میرزا صالح، تهران، نشر تاریخ ایران ۱۳۶۳، ص. ۲۹۹.

^۲ میرزا صالح کازرونی، همان، ص. ۲۹۴.

^۳ لطف‌علی آذر بیگدلی، تذکره آتشکده آذر، نیمه نخست، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، امیرکبیر ۱۳۷۸، ص. ۲۶۱-۲.

مفاهیمی است که تاریخ‌نویسی و علوم اجتماعی جدید در ایران از تاریخ‌نویسی اروپایی وام گرفته است، و این احتمال وجود دارد که کاربرد بی‌رویه آن برای توضیح دگرگونی‌های تاریخ ایران در دوران جدید سودمند نباشد. به دنبال بیش از یک سده‌ای که از آغاز دوره جدید تاریخ‌نویسی ایران گذشته است، اینک، باید بتوان به گذشته بازگشت و با بررسی انتقادی پژوهش‌ها و نوشته‌های تاریخی دستاوردهای آن برای فهم تاریخ ایران را ارزیابی کرد. پیش از آن‌که تاریخ‌نویسی جدید ایران آغاز شود، دگرگونی‌های مهمی در قلمرو روشنفکری ایران پدیدار شده بود و در درون همین بحث‌های روشنفکری بود که نخستین مفاهیمی که تاریخ‌نویسی جدید به آن‌ها نیاز داشت تدوین شد. روشنفکری خاستگاه تکوین نوعی از آگاهی نوآیند گروهی از نخبگان ایرانی بود و نخستین دستگاه مفاهیم تاریخ‌نویسی نیز با توجه به همین آگاهی نوآیند تدوین شد. در جای دیگر توضیح داده‌ام که نخست مسافران ایرانی به اروپا و هند انگلیسی بودند که توجهی به نمودهای دنیای جدید پیدا کردند و شرحی از آن نمودها را در سفرنامه‌های خود آوردند. عبدالطیف شوشتری و میرزا صالح کازرونی نیز هر یک شرحی از نهادهای جدید هند انگلیسی و خود انگلستان عرضه کرده بودند،^۱ اما نخست روشنفکرانی مانند میرزا فتح‌علی آخوندزاده و میرزا آقا خان کرمانی بودند که، به دنبال میرزا ملکم خان، و مانند میرزا یوسف خان مستشارالدوله، کوشش کردند دریافتی از مبانی نظری این نمودهای دنیای جدید پیدا کنند. میرزا فتح‌علی یکی از این روشنفکران بود که از اهمیت دستگاه مفاهیم برای

^۱ یادآوری می‌کنم که ترکیب «عدالت‌خانه»، به عنوان معادلی برای House of Justice انگلیسی، نخستین بار، در این دو سفرنامه به کار رفته است. عبدالطیف شوشتری، تحفة العالم، به کوشش صمد موحد، تهران، طهوری ۱۳۶۳، ص. ۲۷۹.

فهم و تبیین سامان دنیای جدید آگاهی پیدا کرده بود و در صفحات مقدماتی مکتوبات نیز توضیح مهمی در این باره آورد. نظر به اهمیتی که این توضیحات مقدماتی، از دیدگاه تاریخ‌نویسی جدید ایرانی، دارد، پیش از ادامه بحث، نخست، اشاره‌ای به آن مطالب می‌کنم.

میرزا فتح‌علی در آغاز مکتوبات اشاره‌ای به اشکال انتقال مضمون مفاهیم نوآیین به زبان‌های جهان اسلام آورده و افزوده است که فهم دنیای جدید مستلزم فهم نظام مفاهیم نوآیین آن است و پیش از پرداختن به اصل مطلب باید آن مفاهیم را روشن کرد. او می‌نویسد: «هنگام نوشتن این مکتوبات از اصل نسخه پاره‌ای الفاظ در السنه فرنگستان پیش آمد که ترجمه مطابق آن در زبان اسلام بسیار دشوار است. فلهمذا راقم مکتوبات همان الفاظ را به عینه با حروف اسلام نقل نموده است. در این صورت، لازم آمد که شرح آن الفاظ در ابتدا مرقوم گردد تا خوانندگان از اصل مفهوم آن‌ها مخبر شوند.»^۱ آخوندزاده به این نکته پراهمیت التفات پیدا کرده بود که مضمون مفاهیم – «اصل الفاظ» – را از راه زبان رایج نمی‌توان به خواننده انتقال داد – که «مفهوم شود». از این رو، او برخی از مفاهیم جدیدی را که گمان می‌کرد مضمون آن‌ها برای خواننده روشن نیست در زبان اصلی با تلفظ فرانسوی – روسی آورده و کوشش کرده است توضیحی درباره آن‌ها بیاورد. البته، این نکته نیز شایان توجه است که میرزا فتح‌علی گریزی از این نداشته است که واژه‌ای مانند «روولسیون» – révolution یعنی انقلاب – را توضیح دهد، که در آن زمان بیشتر معنای «فتنه» را تداعی می‌کرده، اما جالب توجه است که او حتی واژه «فیلسوف»^۲ را نیز که در زبان علمی معادلی فارسی – عربی داشت، و خود

^۱ میرزا فتح‌علی آخوندزاده، مکتوبات، به کوشش باقر مؤمنی، تبریز ۱۳۵۰، ص. ۹.

^۲ آخوندزاده، همان، ص. ۱۰. از دیگر اصطلاحاتی که در زبان فارسی معادلی داشت،

مُعَرَّب همان واژه یونانی بود که آخوندزاده با تلفظ فرانسوی آورده، نشان از توجه او به این نکته ظریف داشت که در دوران جدید گسستی در مضمون مفاهیم کهن در «زبان اسلام» ایجاد شده و نمی‌توان مواد نوآئین دوران جدید را در قالب مفاهیم کهن ریخت. نیازی به گفتن نیست که «فیلسوف» آخوندزاده عین «فیلسوف» قدما نیست و او، که هنوز نه توان انتقال مباحث نظری دوران جدید و نه توان تدوین اندیشه‌ای نظام‌مند در زبان فارسی را داشت، کوشش کرد از راه وارد کردن مفاهیم جدید - «اصل الفاظ» - راه آشنایی با وجوهی از اندیشه غربی را هموار کند. دهه‌هایی پیش از آغاز جنبش مشروطه‌خواهی، این وسوسه «اصل الفاظ» اختصاص به آخوندزاده نداشت؛ کمابیش بیشتر روشنفکران ترقی‌خواه التفاتی به اهمیت نظام مفاهیم برای فهم دوران جدید پیدا کرده بودند و می‌دانستند که «زبان اسلام» - یعنی فارسی برای میرزا فتح‌علی - توان انتقال مباحث جدید را ندارد. دو دهه‌ای پس از آخوندزاده، روزنامه‌نگار ترقی‌خواه عصر مشروطیت، میرزا جهانگیر خان صوراسرافیل، در ادامه نظر آخوندزاده، به تصریح، به گسستی که در نظام مفاهیم ایجاد شده بود، و به ضرورت توجه به مصداق‌های آن مفاهیم، اشاره کرد و نوشت: «هر اساس مخصوص معلومات مخصوصه می‌خواهد»، و افزود: «به واگن چو ساریان نمی‌توان گفت و تلگراف را پروانه و برید نمی‌توان نامید؛ و گر نه از فهماندن معنا و مقصود عاجز می‌شویم؛ و، همین طور که تا حالا گنج و گنگ مانده‌ایم، الی الابد خواهیم ماند.»^۱ نیازی به گفتن نیست که اگرچه

اما آخوندزاده معادل فرانسه آن را آورده و توضیح داده «پولیتیک» است. او می‌نویسد: «پولیتیک عبارت از همه آن گونه امور و علوم است که به سلطنت و مملکت تعلق و مدخلیت داشته باشد، و صرفه و صلاح مملکت در آن منظور بشود.» آخوندزاده، همان، ص. ۱۲.

^۱ جهانگیر خان صوراسرافیل، «سرمقاله»، صوراسرافیل، شماره ۱۴، دهم شعبان

این شهودهای روشنفکری دربارهٔ ضرورت زبان نوآین، در زمان خود، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود، اما از حدّ شهودهای سطحی فراتر نمی‌رفت و نمی‌توانست دریچه‌ای به سوی فهم اندیشهٔ دوران جدید باز کند. وانگهی، در مواردی این شهودهای ابتدایی بدفهمی‌هایی را نیز به دنبال می‌آورد که برخی از ادعاهای میرزا فتح‌علی از شمار همین بدفهمی‌هاست. آخوندزاده از شمار اندک روشنفکرانی بود که تعلق خاطری نیز به مباحث نظری داشت، اما هم‌او، به‌رغم کوشش‌های بسیار برای فهم نوآین بودن اندیشهٔ دوران جدید، دربارهٔ بسیاری از مفاهیم آن از محدودهٔ خیال‌پردازی نمی‌توانست فراتر رود. آن‌چه در دریافت آخوندزاده، و بسیاریان دیگر، دارای اهمیت است دریافت نادرست او از «اصل بسیاری از الفاظ» است و همین تلقی نادرستی از «اصل الفاظ» موجب شده است که میرزا فتح‌علی، از سویی، دریافت درستی از اندیشهٔ اروپایی پیدا نکند و، از سوی دیگر، در برخی از مواد تاریخ و تاریخ فرهنگ ایران از پشتِ شیشهٔ کبودِ آن دریافت نادرست از «اصل الفاظ» در اندیشهٔ جدید نظر و توضیحی نادرست از آن عرضه کند.

دریافت آخوندزاده از پروتستانتیسم یکی از نمونه‌های بارز این بدفهمی و، بیشتر از آن، انتقال آن بدفهمی به نسل‌های آیندهٔ روشنفکری است. او، در توضیح چیستی پروتستانتیسم، می‌نویسد: «پروتستانتیسم عبارت از مذهبی است که حقوق‌الله و تکلیف عبادۀ‌الله جمیعاً در آن ساقط بوده و فقط حقوق‌الناس باقی بماند». مشکل بتوان دریافت که مذهبی که همهٔ حقوق‌الله و تکلیف عبادۀ‌الله در آن ساقط شده باشد چگونه مذهبی می‌تواند باشد؟! به درستی نمی‌دانیم که آخوندزاده این

تعریف از پروتستان‌تیسیم را از کدام منبعی توانسته است بیرون بکشد، اما آن‌چه او، در ادامه همان عبارت درباره آغاز مذهب پروتستانی، آورده نشان می‌دهد که گویا او به هیچ منبعی دسترسی نداشته و، به احتمال بسیار، آن تعریف را خود بر پایه برخی از گزارش‌های درباره شرح قیامتی ساخته است که رهبر اسماعیلیان نزاری در الموت اعلام کرد و گزارشی از آن را عظاملک جوینی در تاریخ جهانگشای جوینی و رشیدالدین فضل‌الله در جامع‌التواریخ آورده‌اند. میرزا فتح‌علی می‌نویسد: «ابتدای ایجاد این نوع مذهب در میان ملت اسلام به اهتمام علی ذکره السلام اسماعیلی وقوع یافت:

برداشت علی شرع به تأیید ایزدی مخدوم روزگار علی ذکره السلام.» این فقره، به احتمال بسیار، اشاره‌هایی به همان داستان دارد و، در واقع، تفسیری نیز از آن عرضه می‌کند. شرح قیامت اسماعیلی را عظاملک و خواجه رشیدالدین به دنبال سقوط الموت در ضمن «تاریخ رفیقان اسماعیلی» گزارش و روایت خود از آن را نیز عرضه کرده‌اند.^۱ هر معنایی که قیامت اسماعیلی داشته باشد، تردیدی نیست که نمی‌توان نسبتی میان آن و اصلاح دینی مارتین لوتر برقرار کرد. آخوندزاده این نکته را نیز بر توضیح خود افزوده است که «در اواخر ایام از اهالی فرنگستان نیز فرقی

^۱ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، «تاریخ فرقه رفیقان و طایفه داعیان اسماعیلیه الموت» جامع‌التواریخ، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات خجسته ۱۳۸۵، ص. ۱۰۳. خواجه می‌نویسد: «کیا حسن، معروف به علی ذکره السلام،» در هفدهم رمضان سنه تسع و خمسين و خمس مائه ... بر منبر رفت ... فصلی فصیح و بلیغ ایراد کرد ... و به آخر خطبه گفت: «امام زمان شما را درود و ترحم فرستاده و بندگان خاص گزیده خویش خوانده و بار تکلیف شریعت را از شما برگرفته و شما را به قیامت رسانیده.» نیز ر.ک. عظاملک جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، به کوشش محمد قزوینی، تهران، انتشارات نگاه ۱۳۹۱، ج. سوم، ص. ۷۶۵ و بعد.

چند پیرو این مذهب شدند.^۱ چنان‌که ملاحظه می‌شود، این اشارهٔ آخوندزاده به فرقه‌های پروتستانی در اروپا به اندازهٔ اشارهٔ او به قیامت اسماعیلی به اجمال برگزار شده و نه تنها آگاهی درستی دربارهٔ یکی از رخدادهای مهم تاریخ ایران نمی‌دهد، بلکه تصور درستی نیز از اصلاح دینی در مسیحیت، حتی در محدودهٔ یک تعریف اجمالی، نمی‌تواند عرضه کند. آخوندزاده، در طرح این بحث، مانند برخی از بحث‌های دیگری که روشنفکری از آن پس بسط داد، به نوعی بنیادگذار به شمار می‌آمد. میرزا آقا خان کرمانی، اندکی پس از او، همان مکاتبات را، که گمان می‌کرد اثری مهم در روشنگری است، بازنویسی کرد و مطالب بسیار دیگری بر فصل‌های آن افزود، که بیشتر خطابه‌ای علیه نمودهای واپس‌ماندهٔ فرهنگ ایران و خود ایرانی بود، اما از آن‌جا که گمان می‌کرد، در مباحث مربوط به نظام مفاهیم نوآین، آخوندزاده اصل مطلب را گفته چیزی بر آن‌ها نیفزود و عین همان سخنان را در سه مکتوب خود تکرار کرد.^۲ در واقع، کرمانی، به‌رغم آشنایی‌هایی که در زمان اقامت در استانبول با برخی از نمودهای تجدد پیدا کرده بود، در مباحث نظری، چیزی بیشتر از آن‌که میرزا فتح‌علی توانسته بود از طریق زبان روسی یاد بگیرد نمی‌دانست، اما او نیز مانند سلف خود دریافتی از بیشتر ایرادها و آسیب‌های ایران پیدا کرده بود، ولی فهم او از علل و اسباب ایرادها و آسیب‌ها از سطح نازل فهم آخوندزاده فراتر نمی‌رفت. همین دریافت ابتدایی، و البته فاقد مبنایی درست از اصلاح دینی در مسیحیت، کمابیش

^۱ آخوندزاده، همان، ص. ۱۲.

^۲ میرزا آقا خان کرمانی، سه مکتوب، به کوشش بهرام چوبینه، این، انتشارات نیما ۲۰۰۰، ص. ۱۱۳. «پروتستان‌تیسیم همان مذهبی است که حقوق و تکالیف و عادات، که حق‌الله باشد، در آن مذهب مَعْفُو است و رعایت حقوق مردم واجب و تمام تکلیف افراد است. بدو ظهور این مذهب ...»

هم‌چون وسوسه‌ای مغفول، در میان روشنفکران ایرانی بازماند. تأکید بر رواج این دریافتِ نادرست در میان روشنفکران به معنای این است که این اصلاح دینی - که از پی‌آمدهای دگرگونی‌های فهم دینی در مسیحیت به شمار می‌آمد - در بیرون حلقه‌های روشنفکری، از میرزا فتح‌علی آخوندزاده تا علی شریعتی، هرگز، جدی گرفته نشد. نمونه جالب توجه، در فاصله مرگ آخوندزاده تا خطابه‌های علی شریعتی برای اصلاح دینی، که نه برای «اصلاح» بود و نه در قلمرو «دین»، زیرا مقدماتی تنیده از ایدئولوژی و بافته از خطابه‌های خنک برای انقلابی سیاسی بود،^۱ مورد جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران و دیدگاه‌های همه طیف‌های مشروطه‌خواهان، اعم از اهل شریعت، اهل سیاست و نیز کسانی در زو روشنفکران است که در آن بحثی از اصلاح دینی به میان نیامد، اما اصلاحی اساسی در نظام سیاسی کشور و نظام حقوقی آن را در پی داشت. پائین‌تر، به این مطلب بازخواهم گشت، اما پیش از آن باید به این نکته اشاره کنم که آن نخستین روشنفکران به درجات مختلف ملی‌گرایان مهاجری بودند که شبح «آن وهن بزرگ که» به دنبال شکست در جنگ‌های ایران و روس «برای مردم ایران حاصل شد» وجدان آنان را آزار می‌داد.^۲ این کابوس شکست، پی‌آمدهای درازدامن آن برای کشور، و دیدن انبوه مهاجران ایرانی که در کشورهای همجوار «با فرار از خراجات شاه بارکش غول بیابان» شده بودند و ... بویژه خاطر روشنفکری مهاجر را

^۱ درباره بدفهمی‌های علی شریعتی در جای دیگری سخن گفته‌ام و ضرورتی ندارد که این جا تکرار کنم.

^۲ «این ضرر و وهن بزرگی که برای ایران حاصل شد، اول، از نادانی بود، دوم، نفاق و فساد اخلاق بزرگان ایران؛ و آلا این شکست را نمی‌خوردند و ضرر را نمی‌کشیدند و دولت روس این طور بر ما برتری نمی‌کرد.» محمدعلی فروغی، دوره مختصر تاریخ ایران، تهران، بی‌نا ۱۳۲۷ ق. ص. ۱۷۸.

آزرده می‌کرد و مهم‌ترین واکنش آنان گرویدن به نوعی ملی‌گرایی بود که در نخستین دهه‌های سده نوزدهم مذهب مختار در سیاست به شمار می‌آمد. این گروه ایرانیان مهاجر به ایدئولوژی ملی‌گرایی، با توجه به پیشینه تاریخی و میراث فرهنگی ایران بزرگ فرهنگی، که خاطره ازلی آن در ذهن بیشتر ایرانیان زنده بود، بویژه برای روشنفکری ایرانی، امری طبیعی به شمار می‌آمد. چنان‌که فریدون آدمیت نیز به درستی توضیح داده است، بسیاری از عناصر نظریه‌ای که در اروپا ملی‌گرایی خوانده شده در ادب و فرهنگ پیش از دوران جدید تاریخ ایران وجود داشت و ایرانیان به آسانی می‌توانستند مواد تاریخ کشور خود را در دستگاه مفاهیم نظریه ناسیونالیستی بفهمند.^۱ میرزا فتح‌علی با ملاحظات اجمالی خود در مکتوبات راه فهم ملی‌گرایانه تاریخ ایران را باز کرد. این فهم ملی‌گرایانه تاریخ ایران، با تکیه بر برخی از داده‌های تاریخ ایران، بیشتر گرایشی ضد عربی بود، اما یک اتفاق ساده نیز آبی به آسیاب این دریافت ویژه از تاریخ ایران ریخت و آن کشف نسخه‌هایی از مقدمه ابن خلدون بر العبر او بود که آخوندزاده توانست به یاری دوستانی که در استانبول می‌زیستند نسخه‌ای از آن را به دست آورد و فقراتی از آن کتاب را در نسخه کاملی از مکتوبات، که برای انتشار فراهم می‌آورد، نقل کند. پائین‌تر، این بحث را پی خواهیم گرفت و خواهیم گفت که آخوندزاده چه استنباطی از نظر

^۱ فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتح‌علی آخوندزاده، تهران، خوارزمی ۱۳۴۹، ص. ۱۰۹ و بعد. پائین‌تر، در این باره با تفصیل بیشتری بحث خواهیم کرد. یادآوری می‌کنم که آدمیت بیش از دیگران به ناسیونالیسم نسل نخست روشنفکری پرداخته، اما این بحث‌های او این ایراد اساسی را دارد که «وطن‌پرستی» و ناسیونالیسم را خلط کرده و آن دو مفهوم تاریخی را به یک معنا گرفته است. البته، این ایراد خلط مباحث و عدم دقت لازم در حدود و ثغور مفاهیم در بسیاری از نوشته‌های آدمیت به چشم می‌خورد که موضوع بحث من در این جا نیست.

ابن خلدون دربارهٔ مناقب «عجم» پیدا کرده بود، اما پیشتر باید بگویم که چگونه روشنفکری دهه‌های سی و چهل خورشیدی، که در مباحث ملی، اگر بخواهم اصطلاح فرید-آل احمد را در مورد آنان به کار ببرم می‌توانم گفت که آنان «غریزه»، در معنای جهل به غرب، بودند، در شرایط جهانی پیچیده‌ای، جهان‌وطنی پیشه کرد. اگرچه جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، چنان‌که پائین‌تر نیز با اندک تفصیلی خواهم گفت، نتوانست نظریه‌پردازان فلسفهٔ سیاسی خود را بیرواراند، اما با پیروزی آن جنبش، و تحولی که در نظام سیاسی و در اصلاح نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کشور به وجود آورد، راه را بر سلفی‌گری از سنخی که در برخی از کشورهای اسلامی، بویژه در مصر، پدیدار شد، بست، و این خود امری مهم و شایان توجه بود، اما نتوانست خلأ امکان تدوین نظریه‌ای برای فلسفهٔ سیاسی را نیز پر کند. اگرچه پس از دهه‌های بیست و سی خورشیدی، با پایان یافتن عمر مفید حزب تودهٔ ایران و شکست آن برای تبدیل شدن به یک حزب ملی، سازمان‌های اسلام‌گرای با ایدئولوژی‌های التقاطی، مانند «سوسیالیست‌های خداپرست»، تشکیل یافتند، اما در شرایط پس از پیروزی مشروطیت نتوانستند موفقیت‌چندانی به دست آورند و، به تدریج، یا به محفلی از چند فعال سیاسی تبدیل شدند یا برخی از عناصر آشوب‌طلب از آن‌ها جداسازی آغاز کردند و به ترورهای دست زدند، که البته نمی‌توان چنین محافل یا گروه‌هایی را سازمان‌های سیاسی در معنای دقیق کلمه دانست. دههٔ چهل، با ژرف‌تر شدن بحران جامعه در حال‌گذار ایران، سال‌های همهٔ خطرها نیز بود. به اجمال، می‌توان گفت که، از سویی، امتناع تدوین فلسفهٔ سیاسی مشروطیت خلئی در قلمرو نظر ایجاد کرده بود و، از سوی دیگر، علوم اجتماعی دانشگاه مادر، زیر تأثیر ایدئولوژی‌های سیاسی که از غرب وارد می‌شد، و مارکسیسم مبتدل روسی، به نوعی از مارکسیسم در صورت

جامعه‌شناسی مسخ می‌شد. این راه مسخ جامعه‌شناسی به عنوان یُسُ البَدَلِ مارکسیسم را امیرحسین آریانپور، که پائین‌تر اشاره‌ای به نوشته او خواهم آورد، در نخستین سال‌های دههٔ چهل هموار کرد و از آن پس نیز با رساله پراکنی‌های «اجتماعی-مردم‌شناسی» آل احمد، و برخی از همپیلگان او، مانند غلام‌حسین ساعدی و صمد بهرنگی، و برخی دیگر از مارکسیست‌های شرمگین، که در «مؤسسهٔ تحقیقات اجتماعی» دانشگاه تهران جمع شده بودند، علوم انسانی و اجتماعی کشور به نوعی جانشین مارکسیسمی شد که به طور رسمی ایدئولوژی دشمن نظام به شمار می‌آمد. این استارِ مارکسیسم در زوایای علوم انسانی و اجتماعی و در سنگرِ التقاطی از همهٔ ایدئولوژی‌های سیاسی عقب‌ماندهٔ جهان‌سومی، که امثال آل احمد استادان آن به شمار می‌آمدند، زمینهٔ آشوب ذهنی گسترده‌ای را فراهم آورد و نخستین کسی که توانست از همهٔ امکاناتی که این آشوب ذهنی در اختیار او می‌گذاشت بهره‌برداری کند علی شریعتی بود که نه جامعه‌شناس بود، نه مارکسیست، اما خطابه‌های او، که ژرفای خلأ فکری آن‌ها با عمق فاجعهٔ عقب‌ماندگی جهان سومی پهلوی می‌زد، اگر بتوان گفت، تجسّدی مسخ شده از آن دو بود که در وجود فعال سیاسی مخالف‌خوانِ آشوب‌طلب او تثلیث رقت‌انگیزی را می‌آفرید و با همین جاذبهٔ رقت‌انگیز از ساده‌دلان همهٔ گروه‌های اجتماعی دل می‌برد.

نیازی به گفتن نیست که شریعتی، و بسیاری از روشنفکران دهه‌های چهل و پنجاه خورشیدی، اهل تحقیق نبودند که بتوان از آنان انتظار حرف سنجیده و دانش‌پژوهشانه داشت؛ با این همه، اشکال از آنان نیست که سخن سنجیده‌ای نمی‌گفتند، زیرا آنان، به عنوان روشنفکران، اهل پیکار سیاسی بودند و مکانی در مناسبات قدرت می‌جستند. اشکال از کسانی بود که جایگاه روشنفکری را با مقام اهل علم سودا کرده بودند؛ حتی می‌توان گفت که اشکال از مشتریانِ بساطِ روشنفکری نیز نبود که

آنان در روشنفکران چیزی را پیدا می‌کردند که خود آنان می‌دانستند که ندارند. در کشوری که نظام علمی وجود نداشته باشد، و جایگاه علم معلوم نباشد، بدیهی است که مردم آن به نقّالان و رقّالان روی می‌آورند. این‌که نقّالان به مرجع مردم تبدیل شوند، در کشورهای که نظام علمی جایگاهی داشته باشد، چندان اشکالی ندارد، اما آن‌جا که حدود و ثغور علم و ایدئولوژی روشن و متمایز نباشد، در چنین کشورهایی، چنین خلط‌هایی می‌تواند پی‌آمدهای نامطلوب داشته باشد که تاریخ-و-سیاسی‌نویس فرانسوی نیمهٔ نخست سدهٔ نوزده، الکسی دُ توکویل، به یکی از نمونه‌های جالب توجه آن اشاره کرده است. در تحلیل انقلاب فرانسه، توکویل توجه ویژه‌ای به نقش اهل ادب داشت و مهم‌ترین پی‌آمد پیوند میان مدینهٔ فاضلهٔ خیالی اهل ادب (homme de lettres) و ذهنیات توده‌های مردم را فروپاشی جامعهٔ فرانسه می‌دانست. اهل ادب کمترین رابطه‌ای با زندگی روزمره و عمل سیاسی نداشتند و در خیال‌اندیشی‌های خود طرحی از بهترین نظام‌های حکومتی درانداخته بودند. آنان، بی‌آن‌که دریافتی از مناسبات اجتماعی واقعی داشته باشند، دربارهٔ منشأ خیالی اجتماعات، طبیعت ذاتی حکومت‌ها و اساسی‌ترین حقوق افراد انسانی بحث می‌کردند. توکویل، دربارهٔ اهل ادب، می‌نویسد: «آنان نه کاری انجام می‌دادند و نه می‌توانستند کاری را که دیگران انجام می‌دادند ببینند. بدین سان، آنان حتی از این سطحی‌ترین آموزش بی‌بهره بودند که دیده و شنیده‌های جامعهٔ آزاد به کسانی که می‌خواهند در امور سیاسی مشارکت کنند، می‌دهد. آنان در نوآوری‌های خود از نویسندگان کتاب‌های نظری دربارهٔ سیاست، که به فرزانیگی قدما بیشتر دلبسته بودند، به خرد فردی خود اطمینان بیشتری پیدا کردند. در فاصلهٔ بی‌نهایتی که میان اهل ادب و واقعیت عملی باز شده بود، هیچ تجربه‌ای به تعدیل مزاج آتشین آنان یاری نمی‌رساند، هیچ امری آنان را از موانعی که واقعیت‌های موجود

می‌تواند در برابر بهترین اصلاحات ایجاد کند آگاه نمی‌کرد. آنان کوچک‌ترین تصویری از خطرهایی که همراه ضروری انقلاب‌ها هستند، نداشتند. اهل ادب این مخاطرات را حتی نمی‌توانستند حدس بزنند، زیرا عدم مطلق آزادی واقعیتِ امور زندگی را برای آنان نه تنها ناشناخته، بلکه نامشهود می‌ساخت.^۱ در حالی‌که، در انگلستان، آنان که حکومت می‌کردند و آنان که دربارهٔ حکومت به تأمل می‌پرداختند با یکدیگر آمیزش می‌کردند، در فرانسه، دو گروه اهل سیاست در قلمروی جدای از یکدیگر می‌زیستند، که در نخستین قلمرو اداره‌کنندگان قرار داشتند و در دیگری «اهل نظر» به بحث دربارهٔ «اصول مجردي» می‌پرداختند که هر حکومتی ناچار می‌بایست بر شالودهٔ آن اصول استوار می‌شد.^۲ فرانسویان، در مجموع، از امور عمومی کشور خود بیگانه بودند و در این امور تجربه‌ای نداشتند؛ آنان از نهادهای موجود رنج می‌بردند، بی‌آن‌که توانایی اصلاح آن‌ها را داشته باشند. به نظر می‌رسید که در نظام کشوری «یا باید همه چیز را تحمّل کرد یا ویران» و آنان همراه با اهل ادب «آزادی در تخریب» را انتخاب کردند، زیرا ملت فرانسه، بیش از ملت‌های دیگر، شیفتهٔ اهل ادب بود و همین امر موجب شد اینان بتوانند به قدرتی سیاسی تبدیل شوند. در چنین اوضاع و احوالی بود که «حیات سیاسی به طور قهرآمیزی به قلمرو ادبیات رانده شد، هدایت افکار به دست اهل ادب افتاد و برای مدتی آنان همان منزلتی را پیدا کردند که احزاب در کشورهای آزاد دارند».^۳

آموزش سیاسی مردم فرانسه، به طور کلی، بوسیلهٔ اهل ادب انجام گرفت و همین امر موجب شد که افکار انتزاعی و پندارهای واهی آنان به

^۱ Alexis de Tocqueville, « Ancien régime et la révolution », *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard 1956, II, i, p. 195.

^۲ Tocqueville, op. cit. II, i, p. 199.

^۳ Tocqueville, op. cit. II, i, p. 196-7.

باورهای راستین عامهٔ مردم تبدیل شود و از مجرای شورش آنان در صورت واقعیت بیرونی تحقق پیدا کند. این نمایشی بود که از پیوند میان مردم و اهل ادب در انقلاب فرانسه فراهم آمد، که توکوئل آن را «نمایشی هولناک» توصیف می‌کند، زیرا آن‌چه برای نویسنده می‌تواند فضیلتی به شمار آید برای سیاستمدار عیب بزرگی است، و آن‌چه اهل ادب را به نوشتن کتاب‌های جالب سوق می‌دهد می‌تواند انقلاب‌هایی بزرگ و پرمخاطره در پی داشته باشد.^۱ «ورای جامعهٔ واقعی با نظامی سنتی، نامنظم و آشفته، که قانون‌های آن متنوع، متعارض، صف‌های مردم جدا از هم، موقعیت‌های آن ثابت و مالیات‌های آن نابرابر بود، به تدریج، جامعه‌ای خیالی ساخته شد که در آن همه چیز منظم، عادلانه، یکرنگ و عقلانی به نظر می‌آمد. با گذشت زمان، خیالات توده‌ها جامعهٔ واقعی را ترک گفت و در جامعهٔ خیالی پناه جست. توده‌ها با آن‌چه وجود داشت قطع رابطه کردند تا در رویا آن‌چه می‌توانست وجود یابد پیدا کنند و، سرانجام، در عالم خیال، در مدینه‌ای فاضله، که اهل ادب از پیش ساخته بودند، زندگی کردند.»^۲ توکوئل انقلاب فرانسه را از دیدگاه نظریهٔ آزادی و دموکراسی تحلیل کرده است. او، بر پایهٔ توضیحاتی که گذشت، نظر خود را دربارهٔ فلسفهٔ انقلاب فرانسه مطرح می‌کند. اشتباه خواهد بود که تصور کنیم «روحیهٔ آزادی» با انقلاب ۱۷۸۹ آشکار شد؛ از زمان‌های دور، روحیهٔ آزادی یکی از بارزترین صفات فرانسویان بود، اما روحیهٔ آزادی، در فرانسه، با فواصل و به تناوب ظاهر می‌شد و بیشتر «غریزی» بود تا فرآوردهٔ «اندیشه»! در فرانسه، روحیهٔ آزادی نامنظم، قهرآمیز و، در عین حال، ضعیف بود.^۳ روحیهٔ استقلال‌طلبی فرانسویان در پایان سدهٔ

^۱ Tocqueville, op. cit. II, i, p. 200.

^۲ Tocqueville, op. cit. II, i, p. 199.

^۳ Tocqueville, op. cit. II, i, p. 61.

هیجدهم شدت پیدا کرده و سرشت آن دگرگون شده بود؛ در همان زمان، تصور مردم فرانسه از آزادی نیز دستخوش تغییر شد. دیری بود تا فرانسه قرون وسطای خود را پشت سر گذشته بود، اما «مفهوم فئودالی و اشرافی آزادی» در میان صاحبان امتیاز رواج داشت؛ آنان، به رغم تصور عمومی و دموکراتیکی از آزادی، استقلال را برای حفظ امتیازات خود ضروری تر می‌دانستند تا برای قبول و شناسایی حقوق همگان. روحیه استقلال طلبی فرانسویان تنها در قلمرو افکار و عقاید آشکار شد و آنان نتوانستند نهادهای آزادی را ایجاد کنند. طبیعی است که افکار و عقاید عمومی مردم برای کسب و تداوم آزادی کافی نیست، زیرا افکار و عقاید پیوسته، دستخوش تغییر و زوال است، و آن آزادی، که تنها بر شالوده افکار و عقاید استوار شده باشد، زوال خواهد یافت، در حالی که نهادها تبلور اراده و خواست دائمی آزادی هستند. در تاریخ، لحظاتی وجود دارد که حتی قومی آزاد و آزادی‌خواه نیز آزادی را امری فرعی تلقی می‌کند و برای حفظ آن کوشش نمی‌کند. در چنین لحظاتی است که نهادهای آزاد اهمیت خود را آشکار و از آزادی حراست می‌کند. «آن‌گاه که قومی با عزم جزم بخواهد به برده تبدیل شود، نمی‌توان از آن ممانعت کرد».^۱ نهادهای آزاد این امکان را به وجود می‌آورند که چنین قومی مدتی آزادی و استقلال خود را حفظ کند تا شاید ذائقه آنان مزه آزادی و استقلال را بازیابد.

نیازی به گفتن نیست که بحث توکویل به انقلاب فرانسه مربوط می‌شود و، با توجه به تجربه‌ای که او از مطالعه «دموکراسی در امریکا» پیدا کرده بود، و این‌که «گذشته چراغ راه آینده نیست»، با تکیه بر دریافت نویی از دگرگونی‌های انقلاب نوشته شده است،^۲ اما تا زمانی که

^۱ Tocqueville, op. cit. II, i, p. 63-4.

^۲ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, edited by Eduardo

تاریخ‌نویسی ملی‌گرایانه از نوع ژول میشله مذهب مختار بود، چنین نکته‌های ظریفی نمی‌توانست نظر تاریخ‌نویسان را جلب کند، ولی با تجدید نظری که در نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم در مبانی تاریخ‌نویسی «مترقی»- ملی‌گرایانهٔ فرانسوی صورت گرفت، بویژه با پژوهش‌های فرانسوا فوره،^۱ و

Nolla, Indianapolis, Liberty Fund 2010, I, p. 16.

در مخالفت با همین دریافت از تحول تاریخی بود که توکویل نوشت: «دنیای یکسره نوآئین به علم سیاست نوآئینی نیاز دارد».

^۱ François Furet, *Penser la révolution française*, Paris, Gallimard 1978, p. 133 sq.

دگرگونی‌های در تاریخ‌نویسی انقلاب فرانسه ژرف‌تر و بنیادی‌تر از آن است که بتوانم این‌جا به آن‌ها اشاره‌ای بیاورم، اما همین قدر باید دانست که تاریخ‌نویسان دهه‌های اخیر نشان داده‌اند که تا چه درجه‌ای نظر رسمی تاریخ‌نویسی انقلاب فرانسه، که ترکیبی از دیدگاه ناسیونالیستی و مارکسیستی بود، موجب شده است «پردهٔ پنداری بر واقعیت» تاریخی انقلاب فرانسه کشیده شود. یکی از موارد جالب توجه «کشتار جمعی» شورشیان روستایی ایالت واند است که در تاریخ‌های رسمی از آن به عنوان سرکوب ضد انقلاب سلطنتی و توطئهٔ قدرت‌های ارتجاعی نام برده شده است. در سال‌های اخیر تاریخ‌نویسان بر درستی آن روایت مناقشه‌ها کرده و نادرستی آن را نشان داده‌اند:

Reynald Sécher, *La Vendée-vengée : génocide franco-français*, Paris, Perrin 2006.

همین نویسنده، در تحقیق دیگری، با برجسته کردن «کشتار جمعی» در ایالت واند، و کوشش‌های تاریخ‌نویسان برای عرضه کردن تفسیری «انقلابی» از آن کشتار، آن را کوششی برای حافظه‌زدایی و «ساز-و-کارهای جنایتی قانونی علیه بشریت» خوانده است.

Reynald Sécher, *Vendée : du génocide au mémoricide : mécanisme d'un crime légal contre l'humanité*, Paris, Cerf 2011.

بدیهی است که باب بحث هم‌چنان باز است و من این اشاره‌ها را از این حیث می‌آورم که بگویم چه دگرگونی‌های مهمی در تاریخ‌نویسی اروپایی صورت گرفته، در حالی‌که از دانشگاه مادر هنوز یک کتاب دربارهٔ حادثه‌ای به اهمیت جنبش

نیز مباحث جدیدی که در علوم انسانی، به دنبال شورش‌های دانشجویی مه ۶۸، که یکی از شعارهای آن «خیال در مسند قدرت» یا *imagination au pouvoir* بود، مطرح شد، این حیث خیالی (*l'imaginaire*) بیش از پیش برجسته و به مقوله‌ای مهم در تاریخ‌نویسی انقلاب‌ها تبدیل شد. در ایران، که از بسیاری جهات تحول تاریخی متفاوتی در مقایسه با اروپا پیدا کرد،^۱ واقعیتی که می‌توانست موادی برای تدوین چنین مفاهیم و مقولاتی فراهم آورد، تکوین پیدا نکرد. پیشتر، من به مقوله‌ای زیر عنوان «تصلب سنت» اشاره‌ای کرده بودم؛ تاکنون، آن بحث در اجمال آن بازمانده و در آینده‌ای نزدیک باید بار دیگر به آن برگردم.^۲ به بیانی که خواهد آمد، در آغاز دوره اسلامی، دسترسی مستقیم به نص‌های سه‌گانه

مشروطه‌خواهی پس از یک سده صادر نشده است. یک مورد دیگر از تجدید نظر اساسی در تاریخ‌نویسی انقلاب فرانسه پژوهش‌های مرسیل‌گیشه است که تنها به عنوان واپسین اثر او دربارهٔ روبسپیر اشاره می‌کنم:

Marcel Gauchet, *Robespierre : l'homme qui nous divise le plus*, Paris, Gallimard 2018.

^۱ مقایسه با اروپا از این حیث ضروری می‌نماید که تاریخ‌نویسی جدید ایران نوعی تقلید و گرت‌برداری از مکتب تاریخ‌نویسی اروپای باختری، یعنی تاریخ‌نویسی ناسیونالیستی سدهٔ نوزدهم، است. بدیهی است که این ارجاع به تحول تاریخ و دانش اروپایی مندرج در تحت انواع «غربزدگی»‌هایی نیست که از نیمهٔ دوم سدهٔ پیش به جنگ‌افزاری در پیکار با هر بحث جدی تبدیل شده است. چنان‌که پائین‌تر توضیح خواهم داد، به هر حال، از نیمهٔ دوم عصر ناصری به بعد، ایران، به لحاظ مبانی فکری، در مدار اندیشیدن اروپایی قرار گرفته و گریزی از آن نداشته است.

^۲ نخستین اشاره‌ها به این بحث در اثر دیگر نگارنده با عنوان *ابن خلدون و علوم اجتماعی*: گفتار در شرایط امتناع آمده است. ده سالی است که این اثر در دست بازنویسی اساسی است و نگارندهٔ این سطور هنوز نتوانسته است همهٔ گره‌های نظری آن را باز کند. امیدوارم با پیشرفتی که در کار صورت گرفته نسخهٔ جدیدی از آن رساله تا یک سال دیگر در دسترس خواننده قرار گیرد.

کتاب مقدس اسلام، منابع اندیشیدن ایرانی‌شهری و فلسفه یونانی، سنتی با سه خاستگاه متفاوت ایجاد کرد که تا عصر ناصری بیش از یک هزاره ادامه یافت و بسط پیدا کرد. من، در رساله‌های دیگری، دربارهٔ وجوه بسط این سنت، بویژه دو صورت آن، سیاستنامه‌نویسی و فلسفه سیاسی، به تفصیل بحث کرده‌ام. در برابر این نظام سنت قدمایی، نظام سنت، در معنای عام آن، یک وجه دیگر نیز دارد که می‌توان آن را وجه چهارم نظام سنت خواند که در عصر ناصری تکوین پیدا کرد، اما از خلاف آمد عادت مبتنی بر نصّ نظام اندیشیدن جدید نبود.^۱ سازندگان این وجه چهارم سنت کسانی از اهل نظر بودند که منورالفکران نامیده می‌شدند. دولت این گروه از اهل نظر، که اینک روشنفکری خوانده می‌شوند، تا پیروزی جنبش مشروطه خواهی به اقبال بود، اما با پیروزی مشروطیت به حسیضی ناگزیر میل کرد. برخی از آنان به خدمت نهادهای دولت درآمدند و گروهی نیز به استادان دانشگاه نوبنیاد تبدیل شدند.

^۱ دیگران نیز به شیوه‌های دیگر و متفاوتی به وجوه سه‌گانهٔ سنت و نصّ‌های آن اشاره‌هایی آورده‌اند. این اشاره‌ها بیشتر به سه جریان اندیشیدن ایرانی، در این حدّی که تاکنون گفته شده، مربوط می‌شود و، از این حیث که شرحی از امر واقع است، بحثی علمی نیست و خطابی است. بحث علمی جایی آغاز می‌شود که دو مفهوم بنیادین «سنت» و «نصّ»‌های آن را وارد کنیم و، بیشتر از آن، توضیح دهیم که چگونه ممکن است نصّی وجود نداشته باشد، اما جریانی در سنت ایجاد شود. تبیین این وجه چهارم سنت موجود و نصّ مفقود آن مشکلی اساسی در تاریخ‌نویسی اندیشیدن ایرانی است. من دربارهٔ دیدگاه‌های دیگر در این مورد از این حیث بحثی نکرده‌ام که اساس آن‌ها مفهومی نیست و، چنان‌که گفتم، خطابی است. با خطابه می‌توان، گاهی، دنیا را تغییر داد، اما تبیین مناسبات ایجاد شده به دنبال آن تغییر نیازمند دستگاه مفاهیمی است که من نشانه‌هایی از پدیدار شدن آن را در افق نمی‌توانم دید. اگر این فقدان نشانه کم‌سویی چشم من نباشد، باید نشانهٔ دردی مزمن و سخت درمان باشد. البته، خوف آن دارم که چنین باشد!

روشنفکری عصر مشروطه و دورهٔ رضا شاه پایگاهی را که از عصر ناصری تا برقراری مشروطیت پیدا کرده بود از دست داد و در خلأ همین روشنفکری موج نخستین بود که شبح نوع جدیدی از روشنفکری در افق بحث‌های «نظری» ایران پدیدار شد که، به طور عمده، در بهترین حالت، از سطح بسیار نازل فعالیت سیاسی در فقدان احزاب فراتر نمی‌رفت. در این دورهٔ گذار از دور نخست روشنفکری، از عصر ناصری، به دور دوم آن، از پیروزی مشروطیت تا آغاز دههٔ چهل خورشیدی بود که برخی از مهم‌ترین رخدادهای تاریخ معاصر ایران نیز در آن سال‌ها اتفاق افتاد: انتقال سلطنت از قاجاران به سلسله‌ای جدید، اصلاحات رضا شاه و ایجاد نهادهای نوآینی که مهم‌ترین هدف‌های جنبش مشروطه‌خواهی به شمار می‌آمد، اشغال ایران و تبعید رضا شاه، شهریور بیست و پی‌آمدهای آن، بر تخت نشستن ولیعهد او، جنبش «ملی» کردن نفت، اصلاحات ششم بهمن یا «انقلاب سفید» و ... در این دورهٔ گذار، از سویی، روشنفکران نسل نخست، به تدریج، کسوت روشنفکری را ترک کردند و ردای دانشوری و دولتمردی بر تن کردند و، از سوی دیگر، شبح روشنفکرانی از نوع جدیدی در افق بحث‌های «نظری» پیدا شد که می‌توان آنان را اهل ایدئولوژی نامید. آنچه آن گروه نخست می‌دانستند، و این گروه اخیر نمی‌دانستند، این نکتهٔ مهم در ادب سیاست‌دانی و آداب سیاست‌ورزی بود که سیاست قلمرو واقعیت‌های مناسبات شهروندی و رابطهٔ نیروهاست و این رابطهٔ نیروها در چارچوبی جریان پیدا می‌کند که دانش سیاست آن را «دولت» در معنای دقیق کلمه می‌نامد.

۲.

آن نکتهٔ ظریفی که نخستین نسل از روشنفکران دریافته بودند به دنبال

این آگاهی‌یابی بود که برخی از آنان، مانند ملک‌الشعرا بهار، از نقش روشنفکری در مناسبات داخلی و خارجی کشور پیدا کرده بودند و، مانند او، دریافتند که «حیات سیاسی» آنان تناقضی غیر قابل رفع با «حالات طبیعی و شخصیت واقعی» آنان دارد و با این آگاهی «حیات سیاسی آنان ... پایان یافت» یا، به تعبیر بهار، «به بن‌بست رسید».^۱ این سخنان بهار در آغاز «دیباچه» بر تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران آمده و اصل آن تفصیلی دارد که از دیدگاه شرح سوانح وجدان نگونبخت یکی از مهم‌ترین نخستین روشنفکران ایران جالب توجه است. بهار می‌نویسد که در دوره سوم مجلس ملی، در آذر ۱۲۹۳، به نمایندگی از حزب دموکرات برگزیده شد، با تشکیل «کمیته دفاع ملی»، «در برابر نهیب جنبش سپاهیان ژنرال باراتوف، سردار روس»، به قم افتاد، دست او شکست و او را به مرکز انتقال دادند، با دست شکسته به خراسان تبعید کردند و پس از شش ماه نیز به تهران احضار شد. در همین زمان، «انقلاب روسیه بر پا شد و حزب‌سازی را از سر گرفتند» و بهار نیز دو دوره دوساله به عنوان عضو کمیته مرکزی حزب دموکرات برگزیده شد. در این دو سال، انجمن ادبی «دانشکده» را دایر و مجله‌ای به همین نام منتشر کرد. بهار می‌نویسد: «آن اوقات دریافتیم که باید حکومت مرکزی را قدرت داد، و برای حکومت مرکزی نقطه اتکا به دست آورد، و مملکت را دارای مرکز ثقل کرد».^۲ او آن‌گاه می‌افزاید: «آن روز دریافتیم که حکومت مقتدر مرکزی

^۱ بهار می‌نویسد: «حیات سیاسی من، که به خلاف روح شاعرانه و نقیض حالات طبیعی و شخصیت واقعی من بود، پایان یافت.» ملک‌الشعرا بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، ج. نخست: «انقراض قاجاریه»، تهران، جیبی ۱۳۵۷، ص. یب. هم‌او در جای دیگری می‌نویسد: «حیات سیاسی من در این مرحله تقریباً به کوجه بن‌بست رسیده بود.» بهار، همان، ص. ط.

^۲ بهار، همان، ص. ز-ح. چنان‌که از این فقره و فقرات دیگری که از بهار نقل می‌کنم

از هر قیام و جنبشی که در ایالات برای اصلاحات بر پا شود صالح‌تر است، و باید همیشه به دولت مرکزی کمک کرد، و هوچی‌گری و ضعیف ساختن دولت و فحاشی به جراید، به یکدیگر و تحریک مردم ایالات و طغیان و سرکشی برای آتیهٔ مشروطه و حتی استقلال کشور زهری کشنده است.» بهار، در ادامهٔ مطلب، از باب تأکید بر اهمیت اقتدار دولت مرکزی و اهمیت نگاه‌داشت آن می‌افزاید: «من از آن روز، و دیروز و امروز و همیشه، صاحب این عقیده‌ام که باید دولت مرکزی مقتدر باشد و شکی نیست که دولت مرکزی مقتدر، که با همراهی احزاب و مطبوعات آزادی‌خواه، و به شرط عدالت، بر سر کار آمده باشد، می‌تواند همه کار برای مملکت بکند، و از ضعیف کردن دولت‌ها و تحریک اطراف بر ضد دولت جز مفسده چیزی حاصل نخواهد شد!»^۱ بهار، به دنبال این اصل کلی در سیاست‌ورزی خود، به موارد آن اصل کلی نیز اشاره‌ای می‌کند و به تصریح می‌گوید که او با همهٔ عواملان جداسری در ایالات، از کلنل پسیان در خراسان تا جنگلی‌ها در نواحی شمال و قیام خیابانی در تبریز، مخالف بود و «حرکات» آنان را نه تنها «خلاف مصالح کلیهٔ ملک و ملت و به حال مردم این کشور» می‌دانست، بلکه برای خود قیام‌کنندگان نیز زیانبار می‌داند. بهار تصریح می‌کند که به‌رغم مخالفت با

می‌توان دریافت، او در موارد بسیاری «حکومت» را به معنای «دولت» در معنای دقیق کلمه به کار برده است. همین قدر باید دانست که منظور بهار حفظ «دولت مرکزی» است. بدیهی است که او به عنوان عضو کمیتهٔ مرکزی حزب دموکرات، برابر برنامه و تاکتیک حزبی، می‌توانست موافق یا مخالف «حکومت»، یعنی رئیس‌الوزرا و هیأت وزیران، باشد، اما او، به عنوان شهروند ایران، نمی‌توانست مخالف «دولت مرکزی» باشد. بهار، به‌رغم عدم دقتی که کاربرد «دولت» و «حکومت» در نوشتهٔ او دارد، این نکته می‌داند.

^۱ بهار، همان، ص. ح-ط.

سردمداران این تحرکات «نسبت به آنان عداوت و کینه‌ای» نداشته است، اما این امر مانع از آن نشده است که «همواره بدین وقایع، که بلاشک با سرانگشت تحریک استعمارطلبان بی‌رحم برای تهدید مرکز و اجرای مداخلات آنان صورت می‌بست، به دیده تأسف و تنفر» بنگرد.^۱

در جریان مجلس پنجم، مرد مقتدری، که بهار و همگان او تا آن زمان به داعی نومیدوار طلب کرده بودند، در قامت سردار سپه، که در مجلس مؤسسان سال ۱۳۰۴ احمد شاه را از سلطنت خلع و خود را به جای او پادشاه ایران اعلام کرد، ظاهر شد و او از چنان اقتداری برخوردار بود که ترس بر همه طرفداران دولت مرکزی مقتدر چیره شد. بهار می‌نویسد: با آغاز به کار مجلس پنجم، اوضاع دگرگون شد، خود او ناچار از روزنامه‌نگاری دست کشید، زیرا، در واقع، «پیش‌بینی‌هایی» که برای آن‌ها «قلم-و-چانه زده» بود، تحقق پیدا کرده بود. «مردی قوی، با قوای کامل و وسایل خارجی و داخلی، بر اوضاع کشور و بر آزادی و مجلس و بر جان-و-مال همه مسلط شد، و یکباره دیدیم که حکومت مقتدر مرکزی، که در آرزویش بودیم، به قدری دیر آمد که قدرتی در مرکز به وجود آمده بر حکومت و شاه و کشور مسلط گردیده است.» بدیهی است که نتیجه‌ای که از «قلم-و-چانه‌زدن‌های» بهار، به عنوان عضو کمیته مرکزی حزب دموکرات، به دست آمد آن نبود که بتواند موجب خرسندی او را فراهم آورد، و همین امر خلجانی در جان او پدید آورد. از سویی، کشور به مردی نیرومند نیاز داشت تا از هم فرونپاشد،

^۱ من، این‌جا و همه‌جا، اصطلاح «دولت» را در معنای دقیق آن و به عنوان معادلی برای واژه state انگلیسی می‌آورم. این‌که از مشروطیت به بعد، حتی در مذاکرات مجلس اول مشروطیت، خلطی میان «دولت» و «حکومت» صورت گرفته و حتی نویسندگان حقوق اساسی‌های ایران نیز آن را تکرار کرده‌اند حکایت از بی‌اطلاعی آنان از مباحث نظری و تاریخ اندیشه سیاسی و تاریخ حقوق عمومی دارد.

اما، از سوی دیگر، آن مرد قدرتمندتر از آن بود که بتواند آزادی مورد نظر بهار را تأمین کند. او می‌نویسد: «تصور کنید مردی که تا دیروز به آرزوی ایجاد حکومت مرکزی با هر کس که احتمال مَقْدَرَتی در او می‌رفت همداستانی کرده بود، اینک، باید با مقتدرترین حکومت‌ها مخالفت کند، چه او را خطرناک می‌دید!» و جمله‌ای را می‌افزاید که پیشتر در پانوش آوردم: «حیات سیاسی من در این مرحله تقریباً به کوچهٔ بن‌بست رسیده بود.»^۱ تناقضی که در زندگی بهار پدیدار شد، و او دریافتی ژرف از آن پیدا کرد، به این مسئله برمی‌گشت که قدرت چه مایه باید قدرت باشد که بتواند با آزادی سازگار باشد؟ آن‌چه از توضیح بهار می‌توان دریافت این است که قدرت، در نظر او، می‌بایست ضابطه‌ای داشته باشد؛ برای او اهمیتی نداشت که چه کسی فرمان می‌راند، بلکه مسئله این بود که فرمانروایی او ناظر بر رعایت کدام ضابطه‌هایی است. بهار تردیدی نداشت که مناسبات شهروندی مبتنی بر رابطهٔ نیروها و قدرت است و کشور، در هر حال، به دولتی نیاز دارد تا بتواند زمینه‌های تحقق آزادی شهروندان را فراهم آورد و ضامن اجرای درست قانون‌ها باشد. در فاصلهٔ پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران تا انتقال سلطنت به سردار سپه، امر خطیر بازسازی دولت مرکزی به وقت‌گذرانی موقوف شد و زمان مناسب گذشت؛ زمانی نیز که رجل قدرتمندی برآمد رشتهٔ امور از هم گسیخته بود و به قدرتی پرزور نیاز بود، و بدیهی است که چنین قدرتی با تأمین آزادی، چنان‌که آزادی‌خواهان در خیال می‌پختند، سازگار نمی‌توانست باشد. بهار می‌نویسد: «به قدری در ایجاد قدرت ملی حکومت صالح مرکزی دیر جنبیده بودند که همهٔ سردستانان خسته شده و خودشان علی‌رغم یکدیگر دست به دامن "قوةٔ مجریه"

^۱ بهار، همان، ص. ط.

مزبور "زدند و او را به حکومت برداشتند." البته، درست نمی‌توان دانست که، در نظر بهار، زمان مناسب برای بازسازی دولت مرکزی چه زمانی بوده است، اما همین قدر می‌توان دانست که آن فرصت مناسب فوت شده بود و همگان ناچار «علی‌رغم یکدیگر» دست به دامن «قوة مجریة مزبور» شدند، زیرا «همه کس و همه دسته‌ها خسته شده بودند و تنها سردار سپه بود که خستگی نمی‌دانست؛ آمد و آمد و همه چیز و همه کس را زیر بال‌های قدرت خود ... فروگرفت». این‌جا، بهار ضابطه مهم حیات سیاسی خود را به عنوان جمله معترضه‌ای وارد می‌کند و می‌نویسد: «قدرتی که نسبت به آزادی و مشروطه و مطبوعات چندان خوشبین نبود!» نکته اصلی در توضیح بهار از به بن‌بست رسیدن زندگی سیاسی خود این است که او در این بن‌بست از واقع‌بینی سیاسی دور نشد و به‌گزینش ایدئولوژیکی، و البته فرصت‌طلبانه‌ای که منافع خصوصی او را تأمین می‌کرد، روی نیآورد. او، به خلاف بسیاری از رجال فرصت‌طلب، ترجیح داد از حکم «صرف عقل» پیروی نکند و هم‌چنان راه «وظیفه‌شناسی و وطن‌دوستی» را دنبال کند. او می‌نویسد: «همه سیاسیون آن روز می‌دانند، و جوانان نیز می‌توانند از روی قیاس دریابند، که آن روزها نفوذ و قدرت و ثروت و فایده و ترقی در کجا خزان شده بود و چگونه عقل صرف، عقلی که متکی به وظیفه‌شناسی و وطن‌دوستی نباشد، حکم می‌کرد که مرد سیاسی دنبال چه کاری را بگیرد و با چه مقامی دمسازی کند.»^۱

محمدتقی بهار، اهل ادب و ملک‌الشعرا، رجلی سیاسی بود، و علم سیاست نظری در معنای رایج کلمه نمی‌دانست، اما، چنان‌که از این فقرات او می‌توان دریافت، دریافت ژرفی از منطق سیاست و الزامات عمل دولت

^۱ بهار، همان، ص. ی.

پیدا کرده بود و در لحظه تصمیم نیز توانست به آن نظر عمل کند. رفتار سیاسی و گزینش‌های او نمونه‌ای از رجلی است که مصالح کلی را با منافع خود سودا نمی‌کند. برای بحث کنونی من اهمیتی ندارد که موضع بهار درست بود یا نه، یا این که تا چه درجه‌ای عمل بهار با نظر او مطابقت داشت و ...! آن چه این جا اهمیت دارد دیدگاه واقع‌بینی سیاسی و توجه به منطق مصالح کشور است. این واقع‌بینی سیاسی نقیض پیروی از منطق موضع ایدئولوژیکی است که جلال آل احمد، پیش از علی شریعتی، مقدمات آن را فراهم آورد. از دیدگاه سیاسی دیگری، می‌توان با موضع بهار مخالف بود، زیرا این موضع سیاسی و مبتنی بر ارزیابی از رابطه نیروها و، بیشتر از آن، منطق مصالح ملت و کشور است، که موضوع علم سیاست در معنای دقیق آن است. مناسبات سیاسی، یعنی شهروندی و رابطه دولت و ملت، در قلمرو واقعیت‌هایی پدیدار می‌شود که قلمرو نشرهای اجتماعی دائمی است و، از این حیث، می‌توان در تأمین مصالح به وحدتی رسید، که البته پیوسته نیز ناپایدار است. قلمرو مناسبات سیاسی، به خلاف «عالم خیال» ایدئولوژی‌ها، قلمرو منافع و مصالح گروه‌های سیاسی است و، از آن جا که رابطه نیروها و فهم گروه‌ها در میدان پیکار از منافع و مصالح پیوسته دگرگون می‌شود، و این دگرگونی‌ها تابع منطق هیچ علمی نیست، شکست و پیروزی گروه‌ها و افراد نیز امری گذراست و می‌تواند موقتی باشد. به سخن دیگر، قلمرو مناسبات سیاسی میدان پیکار نیروهای حق و باطل نیست، که در حوزه «اخلاق» قرار دارد، و حاضران در آن میدان نیز قدیسان نیستند. قدیسان، اگر «هفت شهر عشق» را پشت سر گذاشته باشند، خطا نمی‌کنند، به دریا فرو می‌روند و خشک دامن بیرون می‌آیند. قدیسان غواصان دریای خیال‌اند و، از این حیث، نمی‌توان بر آنان ماجرا کرد؛ به این اعتبار، با توجه به دیدگاه‌های متفاوت، منطق قدیسی می‌تواند پیشا-یا-پسا-سیاسی به نظر آید، یعنی، به

هر حال، احکام مناسبات سیاسی بر آن جاری نمی‌شود. قدیسی که گردی بتواند بر دامن او بنشیند، قدیس نیست، زیرا آداب قدیسی روشن و معلوم است و زائر «هفت شهر عشق» نمی‌تواند رمزآشنای آن آداب نباشد! وانگهی، قدیس زائرِ تنهایی است که، در مقام قدیسی، خود اسوه است، نه این‌که کسی اسوه او باشد. او «راه» و «باب» است و دیگران باید از آن «راه» بگذرند و از آن «باب» وارد شوند. رجل سیاسی قدم در راه بی‌نهایتی می‌گذارد که پایان آن معلوم نیست، قلمروی که هر لحظه‌ای زبان سرخ می‌تواند سر سبز بر باد دهد. از این‌رو، اگر دو منطق متفاوت و متناقض سیاست و قداست درست فهمیده شده باشد، باید گفت که به ظاهر این دو هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند. به طور تاریخی نیز نسبتی میان آن دو گروه وجود نداشته است؛ آن‌چه امروزه پیوندی میان آن‌ها برقرار می‌کند، ایدئولوژی‌های سیاسی جدید است که در شرایط امتناع سیاست‌ورزی، به عنوان جانشین این و عدم فهم قدیسی، تدوین شده است. با تکیه بر این مقدمهٔ اجمالی می‌توان به بحث دربارهٔ آل احمد، درمانده از سیاست و امانده از قدسانیت، بازگشت که، اگرچه مانند بهار در سیاست‌ورزی به بن‌بست رسید، اما چون، به عنوان اهل ایدئولوژی، دریافتی از منطق سیاست‌ورزی نداشت، به قدیس‌سازی روی آورد، اما از آن‌جا که تذکرة الاولیا نویسنده نیز نبود، در عصری که «روشنفکران» به یکسان «جای متفکران» و قدیسان را گرفته بودند، ناچار، تنها قدیس خود را ردای ایدئولوژی «سیاسی» پوشاند و با تفسیر به رأی سوانح احوال شیخ فضل‌الله از او «شیخ شهیدی» ساخت که ربطی به آن شیخ، که دست‌ها از دامن او کوتاه بود، نداشت، اما به عنوان «شهید» می‌توانست، به عنوان ابزاری، برای اهداف آل احمد سودمند باشد.^۱

^۱ از مورد درست اشاره به شهادت شیخ فضل‌الله که بگذریم، آل احمد علاقهٔ مفرطی

آل احمد، مانند ملک الشعرا بهار، به ظاهر، اهل سیاست بود، اما او نخست به حزب توده پیوست و آن‌گاه از آن جدا شد و سال‌هایی نیز از پیروان خلیل ملکی بود. آن‌چه او دربارهٔ این تعلق خاطر به خلیل ملکی می‌گوید، و نظر ملکی دربارهٔ علاقهٔ آل احمد به خود او، به گونه‌ای که آل احمد نقل کرده، نشان از این دارد که ملکی اهل سیاست نبود، بلکه «قُدّی و یکدندگی» او برای مرید کششی داشت، و البته خصلت‌های پدری ملکی، که آل احمد در جوانی از او گریخته بود، در حالی که خلیل ملکی، به عنوان رجلی سیاسی، بیشتر بر آن بود که آل احمد «آنارشیست و الخ ...» شده است.^۱ آل احمد، به‌رغم احساس نزدیکی به خلیل ملکی، راه و رفتار سیاسی او را نمی‌پسندید و او را مانند محمد مصدق «مردی میان نظر و عمل» می‌دانست که نمی‌توانست در میدان پیکار سیاسی موفقیتی به دست آورد. با این همه، آل احمد این امتیاز شگفت‌انگیز را به مصدق در مقایسه با خلیل ملکی می‌دهد که نخواست «از اصول خود بگذرد و با چرخ‌ها بگردد» تا چند سالی به کاری گماشته شود، و دربارهٔ فضایل آل احمد وارِ مصدق می‌نویسد: «نمونهٔ عالی این امر دکتر مصدق بود، مردی

به شهیدسازی داشت. در ایدئولوژی آل احمد، علت مرگ اهمیتی چندانی نداشت؛ به هر حال، هر مرده‌ای، اگر می‌توانست ایدئولوژی آل احمد را به کار آید، «شهیدی» بود که ایدئولوژی آل احمد «صلیبی و جُلجتایی» برای او فراهم می‌آورد. مرگ صمد بهرنگی یکی از رسواترین نمونه‌های این «شهیدسازی» بود که یک زندهٔ دیگر، که در آن واقعه همراه بهرنگی بود، عمری صلیب رسوایی آن را بر دوش کشید و بهای گزافی برای آن پرداخت. خودکشی جهان‌پهلوان تختی نیز از همین شهیدسازی‌های آن مرحوم است که حتی فرزند آن پهلوان نیز دهه‌هایی پس از آن از این نسبت به پدر خود تبرّی جست!

^۱ جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، خوارزمی ۱۳۵۷، ج. دوم، ص. ۲۰-۱.

مردّد میان عمل و نظر! اما او این لیاقت دیگر را داشت که نگذارد شکستش را پای قلّت وسایل و کادر ناکافی و شرایط نامناسب رهبری بنویسند. او به زبردستی یک سیاستمدارِ کارکشته شکست خود را بست بیخ ریش کودتایی که به ابتکار تراست بین المللی نفت راه افتاد و دیگر قضایایی که از دسترس یک آدم عادی - گرچه نخست وزیری باشد - خارج است.^۱ آل احمد آن‌گاه از باب نتیجه‌گیری زیرکی مصدق، به عنوان یکی از ادنی فضایل رجل سیاسی محبوب خود، می‌افزاید: «و به این طریق، از مَسندِ نخست وزیری که افتاد، بر مسند دیگری نشست که تا ابد همراه وجدانیات تاریخی مردم برقرار است»؛^۲ یعنی، به عنوان مُنجی، مکانی در خیال‌پردازی‌های ابدی عامّه پیدا کرد که گویا اگر «کودتا» نمی‌شد ایران گلستان شده بود. بدین سان، به نظر آل احمد، مصدق ناکارآمدی و قلّت امکانات و شرایط نامساعد را به عنوان کلاهی بر سرِ روشنفکری گذاشت و روشنفکری این فرصت گرانبها را یافت که در فرصتِ از ازل تا به ابدِ روشنفکران، که از هیچ چیز به اندازه سیاست‌ورزی دور نبود، بر آن مُنجی ابدی مویه کند. با توجه به معیارهای سیاست‌ورزی آل احمد، درست نمی‌توانیم بدانیم این سخنان از بابِ مدحِ شبیه به ذمّ دربارهٔ رهبری نهضت «ملّی» گفته شده یا، برعکس، بر سبیل ذمّ شبیه به مدح! اما با توجه به آن‌چه او دربارهٔ خلیل ملکی می‌گوید، که گویا «روشنفکری اصولی» بود و «برای عوض کردن دنیا حاضر به معامله و گذشت نشد»،^۳ می‌توان دریافت که ایراد خلیل ملکی به آل احمد، مبنی بر این‌که او «آنارشیست و الخ ...» شده بوده، چه پایه‌ای

^۱ آل احمد، همان، ص. ۲۰۴. احتمال دارد که خود آل احمد یکی از مُقلدان برجستهٔ رهبر نهضت «ملّی» بوده باشد که همیشه چیزی یا کسی را پیدا می‌کرد که شکست سیاست‌بازی‌های خود را «ریش او» ببندد!

^۲ آل احمد، همان، ص. ۲۰۵.

در واقعیت داشته است. به گفته آل احمد، خلیل ملکی نه چنان نرمشی داشت و نه «چنان سلطه‌ای به وجدانیات تاریخی» مردم تا بتواند، با جعل تاریخ خیالی برای همان وجدانیات، به عنوان «وجدانیات تاریخی»، مردم را برای تغییر جهان به هر بهایی بسیج کند. ایراد اصلی در رفتار خلیل ملکی، به نظر آل احمد، هم آن بود که او، مانند تقی‌زاده، فرنگی‌مآب بود و بویژه این‌که گمان می‌کرد سیاست علم است، «علمی که به دقت علوم ریاضی قادر به حل مشکلات اجتماع است. این را بارها از او شنیده‌ایم و خوانده؛ و همین است که نسخه فرنگ نوشته است، آن هم برای مستعمرات!» در حالی‌که، به گفته آل احمد، سیاست، اگر علم هم باشد، «چیزی است در حد کُشدارترین علوم انسانی، و پایه‌اش نهاده بر آن وجدانیات پنهان جماعت‌ها - از مذهب گرفته تا رفتارهای خرافی و ...» او می‌افزاید: «و چنین نیمچه علمی ناچار سخت نسبی است، و سخت کُشدار و سخت حُکم‌ناپذیر!»^۱ با این تلقی از علم سیاست، به عنوان «کُشدارترین علوم انسانی»، بدیهی است که کار اساسی آل احمد باید به «کش دادن هرچه بیشتر آن» معطوف شود، کاری که او به عنوان نویسنده و فعال سیاسی با موفقیت دنبال کرد و البته موفقیت بیشتری از خلیل ملکی بیشتری به دست آورد!

کوشش برای کاربرد این نظریه، که آل احمد برای «کُشدارترین علوم انسانی» تدوین کرده بود، گام بعدی او در راه عرضه کردن تاریخی است که پیوندهای آن یکسره با واقعیت گسسته بود. مهم‌ترین ویژگی این نوع «تاریخ‌نویسی»، که آل احمد یکی از نخستین نمایندگان آن است، این بود که بیشتر از آن‌که روایت «تاریخی» مبتنی بر مواد تاریخ باشد، «روایت» تاریخ، در آن، مواد تاریخ و شیوه بهره‌برداری از این مواد را متعین می‌کرد.

^۱ آل احمد، همان، ص. ۲۰۶.

از جالب‌ترین نمونه‌های این شیوه تاریخ‌نویسی طرحی بود که آل احمد از جایگاه شیخ فضل‌الله نوری، به عنوان «شیخ شهید»، در جنبش مشروطه‌خواهی عرضه کرد. آنچه در آن طرح وجود دارد روایت «تاریخی» آل احمد است و این «روایت» چندان بر واقعیت تاریخی چربیده است که «شیخ شهید» نه تنها یکسره از خود شیخ فضل‌الله بیگانه است، بلکه نشانه عدم آشنایی خود آل احمد با تاریخ مشروطیت، از سویی، و، بیشتر از آن، تصور غیر تاریخی او از تحولات دوران جدید، از سوی دیگر، است. بدیهی است که در این جستار کوتاه نمی‌توان به همه این مباحث پرداخت، اما نکته اساسی در نظریه «غریزگی» آل احمد مخالفت او با مشروطیت، به عنوان نشانه سيطرة غریزگی، است. از این‌رو، او ناچار می‌بایست، برای پنهان نگاه داشتن مخالفت خود با حکومت قانونی که از پی‌آمدهای تأسیس نظام مشروطه بود، نظریه‌ای برای «غربی» بودن مشروطیت جعل کند که «شیخ شهید» مهم‌ترین سخنگوی آل احمد در آن «روایت» بود. «غریزگی»، در واقع، روایتی است که آل احمد تاریخ جنبش مشروطه‌خواهی را از پشت شیشه کبود آن بازمی‌نماید. او، در اشاره‌ای به لحظه تعیین‌کننده اعدام شیخ فضل‌الله نوری برای تاریخ «غریزگی» ایران، می‌نویسد: «از آن روز بود که نقش غریزگی را هم چون داغی بر پیشانی ما زدند. من نعلش آن بزرگوار را بر سر دار هم چون پرچی می‌دانم که به علامت استیلای غریزگی پس از دویست سال بر بام سرای مملکت افراشته شد.»^۱ آل احمد، برای این‌که

^۱ جلال آل احمد، غریزگی، ص. ۶۲. مبنای این دویست سال تقریبی از زمان اعدام شیخ فضل‌الله نیز مانند دیگر مبناهای تاریخ‌نویسی آل احمد معلوم نیست. شیخ در سیزدهم رجب ۱۳۲۷ قمری به دار آویخته شد و دویست سال پیش از آن شاهان زند بر بخش‌های مهمی از ایران فرمان می‌راندند و با مرگ بنیادگذار این سلسله، کریم خان، به هم برافتاده بودند. از این‌رو، خود ایرانی‌ها، پیش از برافراشته شدن پرچم

بتواند این روایت از آن لحظه تاریخی را به گونه‌ای توجیه کند که مخالفت او با مشروطیت از نظرها پنهان بماند، چنان‌که نظریهٔ «حضرت احمد فردید»^۱ نیز معطوف به آن، به عنوان «دفع فاسد به آفسد» بود،^۱

استیلای غریزدگی، تا جایی که می‌توانستند در سستی ارکان دولت مرکزی کوشیدند. برآمدن آقا محمد خان فرصتی بود که ایران بار دیگر وحدت سرزمینی دیرین خود را بازیابد. پرچم استیلای روسی و انگلیسی بویژه با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس بر بام سرای این کشور برافراشته بود که آل احمد دربارهٔ آن بحثی نمی‌کند. اگر او در این وادی‌ها خطر کرده بود می‌توانست به نتایج اسفناک دیگری برسد که بعید می‌دانم با «نظریهٔ» او سازگار می‌توانست باشد. با این همه، آن دو بیست سال آل احمد تاریخ مهمی در تاریخ ایران نیز هست، زیرا در همین سال‌ها بود که آقا محمد خان با پشته‌هایی از چشم و مناره‌هایی از کله راه استیلای آیندهٔ روس و انگلیس را هموار کرد تا زمانی که «پرچم آن استیلا بر بام سرای ایران برافراشته می‌شد» چشمان چندانی برای دیدن وجود نداشته باشد. ایراد بزرگ آل احمد و شریعتی، و البته ادوارد سعید که قدم در بیراهه‌ای گذاشت که پیشگامان ایرانی در برابر او باز کرده بودند، و به پرتگاهی راه می‌برد، یعنی همان راهی که، به قول شایگان، «به هیچ بیراهه‌ای نمی‌رسید»، این بود که، چون چشم خود را با ایدئولوژی بسته بود، این «چشم در آوردن‌ها» را نمی‌توانست ببیند و گمان می‌برد که استیلای غرب آمد، اما نمی‌توانست بداند که استیلای غرب در چه شرایطی آمد! احتمال دارد که حتی وقتی رضا قلی میرزا خطاب به پدر خود، نادر شاه، گفت که پدر! تو چشم مرا کور نکردی؛ چشم ایران را کور کردی! این نکته را فهمیده بود، اما ایدئولوژی آل احمد چنان چشم او را بسته و گوش او را کر کرده بود که، آن چه رضا قلی میرزای بیسواد فهمیده بود، با آن همه ادعا، نفهمد! دربارهٔ ارجاع سعید به پیشگامان ایرانی رک.

Edward W. Said, *Culture and imperialism*, New York, Vintage Books 1994, p. 30.

جالب توجه است که او نام آل احمد را به «جلال علی احمد» تبدیل کرده است. ^۱ جلال آل احمد، غریزدگی، ص. ۱۰. آل احمد همان‌جا می‌نویسد: «من امیدوار بودم که جسارت این قلم او را سر حرف بیاورد»، که گویا نیاورد، زیرا حضرت فردید

مقدمه‌ای نیز آورده است. آل احمد در چند سطر خلاصه‌ای که گویا باید تاریخ ایران باشد، از انوشیروان تا شکست ایران در جنگ‌های ایران روس، عرضه می‌کند که قهرمانان اصلی آن مستشرقان، به عنوان عاملان استعمار، هستند؛ اینان با کلاه‌هایی در دست، و سرهای بی‌کلاه «ما» که آماده‌اند آن کلاه‌ها بر آن‌ها گذاشته شوند.^۱ در این شرح اجمالی تاریخ ایران، همه‌جا، استعمار، به مثابهٔ اُفَنومی مابعدالطبیعی، به عنوان ضمیر غایب جمله‌هایی که به صورت بحر طویل به دنبال هم می‌آیند، حضور دائمی دارد و هم‌چون تلقینی در گوش ملت‌ی مرده صدا می‌کند. «در این پنجاه شصت سالهٔ اخیر هم که سر-و-کلهٔ نفت پیدا شده است و ما چیزی به عنوان علت وجودی یافته‌ایم، و بر اثر همین زمینه‌چینی‌ها و سوابق دیگر آب‌ها چنان از آسیاب افتاده است که سرنوشت سیاست و اقتصاد و فرهنگمان یک‌راست در دست کمپانی‌ها و دولت‌های غربی حامی آن‌هاست.»^۲ آن‌چه پیشتر دربارهٔ این «فرهنگمان» آمده بود در این خلاصه می‌شد که مستشرقان و مستشاران «طومار وهن‌آوری درست» کرده بودند که «بله! شما سرتان سر شیر است و دُمتان دُم فیل!» آل احمد می‌افزاید: «و ما، همین مایی که از دورهٔ خسرو انوشیروان مالیخولیای بزرگ‌نمایی داشته‌ایم و به تعارف دل باخته بوده‌ایم.»^۳ آن‌چه در این عبارت‌های سخیف، که هر یک آیتی در بی‌معنائیسی

خود آل احمد را «غریب‌زدهٔ مضاعف» می‌دانست، که البته، در این ارزیابی، حق با «حضرت فردید» بود.

^۱ من، در نسخهٔ دوم زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران، ص. ۴۷۴ و بعد، دربارهٔ این نظر فردید بحث کرده‌ام و خوانندهٔ علاقه‌مند را به آن ارجاع می‌دهم.

^۲ جلال آل احمد، غریزدگی، ص. ۶۰ و بعد.

^۳ جلال آل احمد، غریزدگی، ص. ۶۱.

^۴ جلال آل احمد، غریزدگی، ص. ۶۰.

و یاوه‌بافی است، از قلم افتاده، یعنی در فاصله خسرو انوشیروان، صفویان و پیدا شدن «سر-و-کله نفت»، انحطاطی است که در فاصله جنگ‌های ایران و روس تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی بر اوضاع کشور چیره شد، و البته، بیشتر از آن، توضیح علل و اسباب آن انحطاط که چون آل احمد، به عنوان کارآگاه، به دنبال توطئه‌ای است که برحسب معمول آن را نیز پیدا می‌کند چیزی درباره آن نمی‌گوید. دلیل این سکوت هم جز این نیست که تاریخ او شرح «روایتی» است که ایدئولوژی او حدود و ثغور آن را تعیین کرده است و آل احمد نمی‌تواند خود را از چنبر آن رها کند، به شرطی که بخواهد! آن‌چه در غربزدگی درباره مشروطیت آمده به اشاره‌ای گذرا به «شیخ شهید» محدود می‌شود، زیرا تنها این داستان با «روایت» او می‌توانست سازگار باشد. از این‌رو، او، در ادامه آن‌چه درباره داستان نفت گفته بود، این ارزیابی بسیار شتابزده را نیز می‌افزاید که، با پیدا شدن سر-و-کله نفت، «روحانیت نیز که آخرین برج-و-باروی مقاومت در قبال فرنگی بود، از همان زمان مشروطیت، چنان در مقابل هجوم مقدمات ماشین (!!) در لاک خود فرورفت، و چنان در دنیای خارج را به روی خود بست، و چنان پيله‌ای به دور خود تنید که مگر در روز حشر بدرد، چرا که قدم به قدم عقب نشست.»^۱ مشکل بتوان، به قول فریدون آدمیت، «آشتگی در فکر تاریخی» را به چنین مرتبه‌ای ارتقاء داد!^۲ اما

^۱ جلال آل احمد، غربزدگی، ص. ۶۱.

^۲ فریدون آدمیت، آشتگی در فکر تاریخی. عنوان جزوه‌ای از آدمیت که در خرداد ۱۳۶۰ به ضمیمه جهان اندیشه منتشر شده و از آن پس نیز در مجموعه مقالات هم‌او به چاپ رسیده است. آدمیت در این نوشته اشاره‌هایی به سخنان فریدون درباره مشروطیت آورده و نیز به بسیاری از ادعاهای آل احمد پرداخته و آن‌ها را به محک تاریخ معاصر ایران زده و نشان داده است که چه غش‌ها در آن سخنان وجود دارد.

«نبوغ» نویسندگی آل احمد و تاریخ‌اندانی او، و این‌که او این استعداد را داشت که ژرفای یاوه‌نویسی را به چنان زیورها بیآراید که زیورها از یاوه‌های او ارجی پیدا کنند، آن «آشفته‌گی در فکر تاریخی» را به مرتبه نظریه‌ای ارتقاء داده است که نه فکری در آن وجود دارد و نه تاریخی است. این نوع «تاریخ‌نویسی» گزینشی این حسن را دارد که دست او را برای وارد کردن تنها پهلوان تاریخ معاصر ایران در میدان خیالی خود باز می‌گذارد که در آن «شیخ شهید» یک‌تنه نه تنها «در مقابل هجوم مقدمات ماشین» - که معلوم نیست چیست! - ایستاد، بلکه «نعش آن بزرگوار ... بر سر دار هم چون پرچمی ... به علامت استیلای غریزدگی پس از دویست سال بر بام سرای مملکت افراشته شد». تردیدی نیست که آل احمد تاریخ مشروطیت را که در نظر او جز «علامت استیلای غریزدگی» نمی‌توانست باشد نخوانده بود، درباره‌ی هواداران آن نیز هیچ نمی‌دانست و، بیشتر از این، حتی یک رساله از نوشته‌های «شیخ شهید» خود را نیز نخوانده بود تا مبادا در آن‌ها به سخنی بر بخورد که با روایت یکدست و سراسر او از ملت‌ی که از زمان «خسرو انوشیروان» گرفتار «مالیخولیای بزرگنمایی» است سازگار نباشد و همه‌ی رشته‌های مخالف‌خوانی او یکسره پنبه شود. احتمال دارد که آل احمد این «مالیخولیای بزرگنمایی» ایرانیان را از «مالخولیای مهتری» خود - از تعبیر بسیار مناسب سعدی که این‌جا احتیاط اجازه نمی‌دهد آن غزل، بویژه آن بیت را نقل کنم - گرفته باشد؛ من این‌جا به آن نمی‌توانم پرداخت، اما از باب یک نتیجه‌گیری مقدماتی باید به اجمال بگویم که، در مقایسه‌ای میان بهار و آل احمد، می‌توان گفت که با فهمی که آل احمد از رفتار حزبی خود، و وضع و شرایط آن نوع سیاست‌ورزی، پیدا و «نظریه‌ای» برای آن تدوین کرد، راه سیاست‌ورزی بر پایه‌ی واقعیت‌ها و رابطه‌ی نیروها برای دهه‌هایی بسته شد. آل احمد فعالِ سیاسیِ عاری از علمِ سیاست و نظریه‌پرداز بسیار متوسطی

بود که حتی ابتدایی‌ترین مقدمات بحث نظری و الزامات آن را نمی‌دانست و، بدین سان، با دهه‌هایی در «قلم‌زدن» برای توجیه اشتباه‌های خود و «ماخولیای مهتری»، که حجابی بر احساس کهنتری او بود، بیراهه‌ای بر بیراهه‌های پیشین روشنفکری ایران افزود.

۳.

اگر بخواهم بار دیگر به آن‌چه از توکویل نقل کردم برگردم، می‌توانم گفت که آل احمد یکی از آن «اهل ادب»، به قول توکویل، یعنی اهل ادب میان‌مایه، یا «چیزنویسان»، بود که با ایدئولوژی تجددستیز خود راه را بر فهم جدیدی از سیاست بست.^۱ توضیح این‌که چرا کوشش‌های روشنفکران دهه‌های چهل و پنجاه در خلاف جهت روشنفکری دهه‌هایی پیش و

^۱ آل احمد را می‌توان چریک روشنفکری و یکی از بنیادگذاران آن خواند، زیرا نوع نگرش او به ادبیات و حتی سبک نوشتاری او نشانه‌هایی از یک چریک شهری داشت که قرار بود از ده خود شهر را در محاصره بگیرد، که اگرچه «مجاهد» بود، اما حفظ‌الصحه اجازه نمی‌داد که «فدایی» باشد، یعنی هرگز تن به خطر نداد. این روحیه چریکی آفتی بود که در دهه‌های چهل و پنجاه خورشیدی با سفاهت کامل پهلوی می‌زد که عرفان مبتذلی را نیز به آن آمیخته بودند. از نمونه‌های بارز تولیدات این سفاهت و عرفان مبتذل جزوه «رفیق» امیرحسین پویان بود که نویسنده آن، به یاری لفاظی‌های یاوه، کوشش کرده است نشان دهد که فرصت‌طلبان، که «به خاطر سرشت خرده‌بورژوازی خود، که تعیین‌کننده موضع‌گیری آن‌هاست، نمی‌توانند درک ما از مسئله «بقا» را دریابند»، زیرا از دیدگاه «برخورد استراتژیک ما با مسئله «بقا» فناء فی سبیل الخلق و عین بقاست. امیرحسین پویان، «ردّ تئوری بقا». آل احمد و بسیاری دیگر نیز چنین تلقی از دیالکتیک «فنا در بقا» داشتند، با یک تفاوت جزوی که امثال پویان در دام بافته‌های خود اسیر می‌شدند، اما روشنفکران می‌دانستند که چرا این یاوه‌های را می‌بافند.

پس از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی سیر و به نوعی رشته‌های این گروه اخیر را پنبه کرد کار آسانی نیست؛ اما با فاصله‌ای که در دو دهه گذشته از مبنای نظری آنان گرفته‌ایم می‌توان به برخی از وجوه آن اشاره‌هایی آورد. من در جاهای دیگری گفته‌ام که روشنفکران نسل پیش و پس از پیروزی مشروطیت توجهی به بحث جدال قدیم و جدید نداشتند و، در واقع، اینان، در نوعی ساده‌اندیشی بنیادین خود، گمان می‌کردند می‌توان «یک‌شبه ره صدساله رفت» و فاصله‌ای را که طی سده‌ها میان اروپا و ایران ایجاد شده بود، به آسانی، در اندک زمانی، پیمود. این‌جا، ضرورتی ندارد که این بحث را باز کنم؛ نکته پیچیده‌تر به دوره‌ای مربوط می‌شود که، در دهه‌های چهل و پنجاه، روشنفکران تصویری از اهمیت نظام سنت پیدا کردند. آل احمد، که به برخی از نظرات او در بازگشت به سنت اشاره کردم، یکی از نمایندگان این جریان روشنفکری بود. در همین دوره، با گسترش رسانه‌هایی مانند مطبوعات و رادیو و تلویزیون، گرد آمدن گروه‌هایی از اهل نظر از نوع جدید و متفاوت در برخی از نهادهای اجتماعی-اقتصادی و فرهنگی، کانون‌هایی نیز برای پراکندن نوعی ستمداری در صورت‌های گوناگون ایجاد شد،^۱ که در مواردی حتی دربار

^۱ «ستمداری» را به قیاس «شریعتمداری» به عنوان معادلی برای traditionalism در زبان‌های اروپایی به کار می‌برم، که در مواردی به غلط «سنتگرایی» ترجمه می‌کنند. بدیهی است که ستمداری سنتگرایی نیست، زیرا اصطلاح اخیر ناظر بر هر کسی یا جریان فکری است که توجهی به نظام سنت دارد و نظام سنت را در استدلال یا رفتار خود وارد می‌کند، اعلاً از این‌که این رویکرد سلبی یا اثباتی بوده باشد. ستمداری یک اصطلاح جدید برای گروه‌ها و جریان‌هایی است که با برجسته کردن بن‌بست غرب، در برابر «راه اصیل آسیایی که هیچ بیراهه‌ای به آن نمی‌رسد»، به تعبیر داریوش شایگان، چنان‌که پائین‌تر خواهد آمد، بازگشت به نظام سنت را که هسته اصلی آن «جاویدان خرد» است درمان همه دردهای دنیای جدید می‌دانند. به

شاه، دفتر ملکه و سازمان رادیو و تلویزیون نیز از آن کانون‌ها حمایت می‌کردند. کوشش‌های برای احیای معماری «سنتی» ایران، مانند کاروانسراها، دفتر حفظ و اشاعهٔ موسیقی «سنتی» ایران، برنامهٔ تلویزیونی «این سوی و آن سوی زمان»، که دکانداران دائمی آن «حضرت فردید» و احسان نراقی‌ها بودند، انجمن شاهنشاهی فلسفهٔ ایران، به ریاست سید حسین نصر، مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگ‌ها، به ریاست داریوش شایگان، و در سوی دیگر کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، به ریاست لیلی امیرارجمند، به عنوان شاخهٔ مارکسیستی دفتر ملکه، مجله‌های متنوع وزارت فرهنگ و هنر، بنیاد فارابی و ... کانون انتشار انواع اندیشه‌هایی بود که، اگر بخواهم با ملاحظهٔ برخی جوانب سخن بگویم، می‌توانم گفت که همه، به‌رغم اختلاف‌هایی که میان آن‌ها وجود داشت، در خلاف جهت فلسفهٔ سیاسی مشروطیت، که مبتنی بر حکومت قانون، نظام فرمانروایی میانه‌رو، رویکرد تجددخواه به نظام سنت و ... بود عمل می‌کردند. آن‌چه از همهٔ این افراد و گروه تراوش می‌کرد بازگشت به «آسیا در برابر غرب»، «آن‌چه خود داشت» و «بازگشت به خویشتن» بود و این همه در پیکاری با فلسفهٔ سیاسی مشروطیت تبلیغ می‌شد. بویژه در دهه‌های چهل و پنجاه خورشیدی، خلطی میان مشروطیت با سلطنت ایجاد شد که مخالفان و موافقان سلطنت به یکسان به آن خلط دامن می‌زدند: مدیران نهادهایی مانند انجمن شاهنشاهی فلسفهٔ ایران و مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگ‌ها، که در سیاست‌دانی و «بی‌خیالی» گوی سبقت از همدیگر می‌ربودند و کارگزارانی مانند احسان نراقی، از سویی، و سازمان‌های چریکی رنگارنگی که شیخ آن‌ها در این دهه‌ها در افق

این معنا، ستمداری یک وجه ایدئولوژیکی دارد، در حالی‌که سنتگرایی به ضرورت صبغه‌ای ایدئولوژیکی ندارد.

حیات سیاسی کشور ظاهر شد، هیچ یک تصویری از فلسفه سیاسی «مشروطیت»، یعنی حکومت مبتنی و مشروط بر قانون اساسی، نداشتند. نصر و شایگان، هر یک «از ظنّ خود» ریزه خواران خوان گسترده هانری کربن بودند و حرف‌های او را در وضع و شرایط دیگری تکرار و گمان می‌کردند مشروطیت عین سلطنت است، در حالی که طیف‌های گوناگون چپ، البته به یک درجه بیگانه از معنای سیاست و مشروطیت، به دلایل مبارزاتی متفاوت خود، مشروطیت را عین سلطنت می‌دانستند. بدین سان، هر دو جریان موافقان و مخالفان، به ضرورت، به یک نتیجه واحدی می‌رسیدند و آن تصفیه حساب با سلطنت از طریق مشروطیت و مشروطیت از طریق سلطنت بود.

از این رو، می‌توانیم بگوییم که کارنامه روشنفکری دهه‌های چهل و پنجاه، در مقایسه با آگاهی نوآئینی که دهه‌ای پیش از پیروزی مشروطیت تکوین، و بویژه در مجلس اول و، از آن پس، تا برآمدن رضا شاه شالوده استوارتری پیدا کرد، در مجموع، سخت منفی است. در این دوره، زیر لوای پیکار با استبداد، که به ظاهر سخت «سیاسی» می‌نمود، یعنی «زیادی» سیاسی بود، تصفیه حسابی با آن آگاهی ملی-سیاسی صورت گرفت. جای شگفتی نیست که در نوشته‌های نصر و شایگان چیزی درباره مشروطیت وجود ندارد و آنچه نراقی در این باره در مصاحبه‌ای با اسماعیل خویی گفته، و نیز در رساله‌هایی که در این سال‌ها نوشته، فاجعه‌ای است که از فرط یاوه بودن هیچ غواصی نمی‌تواند به اعماق لُجّه آن برسد. نوشته‌های طیف‌های گوناگون چپ نیز بدیهی است که از نشخوار تاریخ‌نویسی شوروی نمی‌توانست فراتر رود، و بل اَضَلّ از آن! پیشتر، اشاره‌ای به فهم آل احمد از مشروطیت آوردم که آن نیز به نوبه خود بی‌شباهت به گفته‌های احسان نراقی در این باره نیست. نراقی، در گفتگویی با اسماعیل خویی، که متن آن یک سال پیش از انقلاب اسلامی منتشر شده، بر پایه

خیالبافی‌های خود از «ما شرقیان»، که تجسّد «حقّ و عدالت و آزادی» هستیم، در واقع، مشروطیت را با تکیه بر دیدگاه معنویت‌اندیش خود تفسیر می‌کند و ادعای زیر را از باب مقدمه می‌آورد و می‌گوید: «ما شرقیان و، به خصوص، ما مسلمانان ... تا هنگامی که امتیاز یا موقعیتی خاصّ را حقّ خود ندانیم، در راه رسیدن به آن اقدامی نمی‌کنیم و، این در حقیقت، یکی از جنبه‌های آزادگی شرقی است. مثالی بزنم. فرض کن! همسایه ما مخزن عظیمی از نفت در اختیار خود دارد و ما واقعاً به نفت او نیازمندیم. ما شرقیان تنها کاری که نخواهیم کرد، این است که با حقّه و نیرنگ به سراغ همسایه خویش نخواهیم رفت تا ثروت او را از چنگش به درآوریم.^۱ این روحیه سرسپردگی به حق را نه تنها در جامعه‌های شرقی، بلکه در فرد شرقی نیز می‌توان دید. ما شرقیان به اخلاق سرسپرده‌ایم! فرد شرقی به حق در برابر باطل عقیده دارد و همین اعتقاد داشتن به حقّ است که آزادی فرد شرقی را از درون محدود می‌کند. هیچ فردی در شرق عقیده ندارد که آزادی او نامحدود است، ولی در غرب آزادی فرد، در درجه اول، آزادی او در رقابت کردن با دیگران است.»^۲ با تکیه بر این گزاره گویی، جامعه‌شناس دانشگاه مادر تفسیر دوباره‌ای از تاریخ معاصر ایران، بویژه مشروطیت، عرضه می‌کند و بدیهی است که بر این خشت اول کج نهاده شده جز بنایی تا ثریا کج نمی‌تواند بسازد. او

^۱ احسان نراقی، که از مُبلغان بلندپایه نظام پیش از انقلاب نیز بود، از یوزف گِبِلز آموخته بود که دروغ هرچه بزرگ‌تر باشد، بهتر باورانده می‌شود!

^۲ آزادی، حقّ و عدالت، «گفتگوی احسان نراقی با اسماعیل خویی»، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۶، ص. ۱۷۲-۳. مصاحبه کننده اسماعیل خویی است که به اتهام وابستگی به گروه‌های چپ به زندان افتاده و گویا - العهدة علی الراوی - به وساطت احسان نراقی آزاد شده بوده به شرطی که مصاحبه‌ای با او انجام دهد. بنابراین، بدیهی است که نراقی متکلم وحده بوده و خویی، صُم بُکم، تنها مستمع «آزاد» این یاهوهای او!

خواست عدالت‌خانه را، که پیوندی با نظام حقوقی کشورهای مانند انگلستان دارد، و، چنان‌که از مشروح مذاکرات مجلس می‌توان دریافت، ناظر بر ایجاد نظام حقوقی و حکومت قانون است، به «عدالت‌خواهی» فطری «ما شرقیان» فرومی‌کاهد و می‌گوید: «حسن عدالت‌خواهی ... حال و هوایی از عرفان و دین در خود دارد»^۱، اما بعدها برخی از روشنفکران فرنگ رفته «قبایی از آزادی‌خواهی غربی بر قامت نهضت پوشاندند و، بدین ترتیب، نهضتی ملی را دانسته یا ندانسته از مسیر اصلی آن منحرف کردند»^۲ تردیدی نیست که نراقی، به عنوان جامعه‌شناس نه چندان جدی، دریافت درستی از مضمون مفاهیمی که به کار می‌برد ندارد. معلوم نیست چگونه «آزادی‌خواهی» موجب انحراف «نهضتی ملی» می‌تواند بشود! آیا دلیلی دارد که «آزادی‌خواهی»، به ضرورت، باید مخالف «نهضت ملی» باشد؟ ضابطه‌ای که احسان نراقی در ادامه سخن خود برای «عدالت‌خواهی» وارد می‌کند مبین هبوط او از مضمون جدید مفاهیم به مضمون قدیم آن‌هاست. این ضابطه در توضیح نراقی درباره تمیز «حق از ناحق»، به عنوان ضابطه‌ای فراتر از قانون، است که اجازه می‌دهد «عدالت‌خواهی ما شرقیان»، به خلاف حکومت قانون در غرب، صرف «حفظ حقوق افراد» نباشد.^۳ در حالی که حق‌طلبی و عدالت‌خواهی، در

^۱ نراقی، همان، ص. ۱۹۶.

^۲ نراقی، همان، ص. ۱۹۴. احسان نراقی خود یکی از همین فرنگ‌رفته‌ها بود و من هیچ تردیدی ندارم که او، مانند شایگان و نصر و دیگر فرنگ‌رفتگان آن زمان، و البته مانند اسلاف خود، حتی خود رهبری نهضت «ملی»، هیچ چیز درباره «آزادی‌خواهی» غربی نمی‌دانست که بتواند قبایی از آن بر قامت نهضت بپوشاند. او، مانند دوستان خود، که مدیران فرهنگی بلندپایه کشور نیز بودند، همین قدر می‌دانست که «عدالت‌خواهی ... حال و هوایی از عرفان» دارد.

^۳ نراقی، همان، ص. ۱۹۵۶.

ایران، و در مشروطیت، نه در جهت استقرار حکومت قانون و تأسیس آزادی، بلکه در جهت بازگشت به حق و عدالتی ازلی بوده است، که البته یگانه نمونه‌های آن را در اسطوره‌های دینی می‌توان پیدا کرد، در غرب، از محدوده آزادی رقابت با دیگران فراتر نمی‌رفته است! این بی‌اعتنایی به تمایز فهم مشروطه‌خواهان و مشروطه‌طلبان از مفهوم «قانون، حق و عدالت»، که نراقی با ادای جمله کوتاه «این همه نیست»،^۱ رفع و رجوع می‌کند، موجب می‌شود که او از «فاجعه مشروطیت» سخن بگوید و اضافه کند که علت شکست مشروطیت همانا ایجاد «قوانین» جدید بود، زیرا «این پیروی چشم‌پسته از مفهوم قانون به معنای غربی آن باعث شد که یک نهضت صد-در-صد ملی نتواند مسیر طبیعی خود را طی کند».^۲

بدیهی است که احسان نراقی به درستی توضیح نمی‌دهد «مسیر طبیعی» مشروطیت چه می‌توانست باشد تا بتوان انحراف نسبت به آن را توضیح داد، اما اشاره‌های او به برخی مفاهیم مبین این است که او بازگشت به مفاهیم کهنی مانند «اجماع امت» به جای انتخابات را توصیه می‌کند و در مخالفت با واگذاری امتیازات به دولت‌ها و اتباع خارجی گرایش‌های «ضد بیگانه»^۳ مشروطه‌خواهان را برجسته می‌کند، اما توضیحی درباره آن نمی‌دهد. ضابطه‌های ملی مشروطه‌خواهان در مخالفت با تأمین منافع قدرت‌های بزرگ، چنان‌که خواهد آمد، روشن و متمایز و، بیشتر از این، مبتنی بر دریافتی از منافع ملی، بود که آنان نمایندگان و حافظان آن به شمار می‌آمدند. آنان، به خلاف آل احمد، شریعتی، نراقی و اخلاف آنان، برای این‌که مخالفت کرده باشند مخالفت

^۱ نراقی، همان، ص. ۲۰۴.

^۲ نراقی، همان، ص. ۲۰۵.

^۳ نراقی، همان، ص. ۱۹۵.

نمی‌کردند. در مناسبات جهانی، مخالفتی که مبتنی بر برنامه‌ای برای تأمین منافع ملی نباشد، که تنها ضابطه هر عمل سیاسی است، مخالف‌خوانی است، و مضرّ به منافع ملی! اگر آن‌چه آل احمد درباره مصدق می‌گوید، که از نمدِ ناکارآمدی خود و «ملّیون» کلاهی برای سرِ «ما» فراهم آورد، درست فهمیده شده باشد، می‌تواند پرتوی بر منطق همه این مخالف‌خوانی‌های در ظاهر «سیاست‌ورزی» بیفکند که از آل احمد به بعد، با موفقیت، «گریه بر مسیح مصلوب خود» را جانشین سیاست‌ورزی کرد. پیشتر، از عصر مشروطیت تا برآمدن روشنفکری با ردای ایدئولوژی جهان سومی نویسندگان میان‌مایه مستعمره‌ها بر دوش، ضابطه مخالفت دفاع از منافع ملی بود و نه مقاومت موهوم در برابر «هجوم مقدمات ماشین» یا «قُدّی و یکدندگی»، به عنوان تنها فضیلت‌های «سیاسی» که آل احمد در کارنامه رهبری نهضت «ملّی» پیدا کرده بود. نمونه‌ای از فهم نراقی از مشروطیت و نظام نهادهای اجتماعی و سیاسی جدید آن در این عبارت داهیانّه او آمده است. او، پس از توضیحی درباره انتخابات مجلس اول، می‌گوید: «همین که قرار شد روش رأی‌گیری محرمانه به سبک غربی به کار بسته شود، خشت اول بنای خدعه و نیرنگ و تقلب نیز گذاشته شد ... من اصولاً معتقدم که هر جا پای رأی گرفتن در میان بیاید طبیعی بودن انتخاب از میان می‌رود ...» او، در جای دیگری نیز می‌افزاید: «... من به قول فقها به اجماع عقیده دارم ...»^۱ کتاب آزادی، حقّ و عدالت، به دلیل بی‌اعتنایی احسان نراقی و مخاطب او، اسماعیل خویی، به نظام مفاهیم، انباشته از عبارت‌های بی‌معنا و، در موارد بسیاری، از بنیاد نادرست و سخت گمراه‌کننده است. نراقی، به عنوان جامعه‌شناس

^۱ نراقی، همان، ص. ۲۰۶. حدّ دانش نراقی در علوم اسلامی را می‌توان از همین اشاره او به «اجماع» دریافت!

ایرانی بسیار سطحی، اما تخته‌بند مقولاتِ اندیشهٔ سنتیِ درست نفهمیده شده، رطب و یابس را به هم می‌یافد و، به خلاف میرزا صالح کازرونی، که دست‌کم می‌دانست که یک‌شبه نمی‌توان به تحولی از نوع «گشتن انگلند» رسید، از سویی، نظام سنت را از پشتِ شیشهٔ کبود ایدئولوژی‌های جهان‌سومی دههٔ شصت سدهٔ گذشته می‌بیند و، از سوی دیگر، با دریافت بسیار ابتدایی که از نظام اندیشیدن اروپایی دارد، گمان می‌کند، به عنوان مثال، نظریهٔ مشروطه‌خواهی، و حکومت قانونِ ناشی از آن، با مفاهیمی مانند «حق‌طلبی»، «آزادگی» و «عدالت‌خواهی» «ما شرقیان» از یک‌سرخ‌اند و می‌توان آن‌ها را با تکیه بر این‌ها نقادی کرد. این نوع خلط میان نظام مفاهیمی که در میدان‌های فلسفی متفاوت و حتی متناقضی تدوین شده‌اند، نوعی از «اندیشیدن» در تحت ایدئولوژی‌های سیاسی است که در دهه‌های چهل و پنجاه خورشیدی مذهب مختار «روشنفکرانی بود که به متفکران قوم» تبدیل شده بودند، که احسان نراقی یکی از سطحی‌ترین آن‌ها بود. موردِ جالبِ توجه دیگر از نمونه‌های این روشنفکری داریوش شایگان پیش از انقلاب اسلامی است که در جستجوی گاندی دیگری به هند رفته و ظهور او را به دعایی سخت‌امیدوار طلب کرده بود. او، به ظاهر، احسان نراقی جدی‌تری بود که می‌توانست میان هایدگر، کربن، دین‌های هندی، اسلام، عرفان و، بعدها، بودلر و پروست، حافظ، خیام، مولوی و ... را بدون «آمیزش افق‌ها» در هم بیامیزد و ملغمه‌ای از همهٔ عقب‌ماندگی‌های جهان‌سومی «ما شرقیان» را در یک طبقِ رنگارنگ جلوی «ما» بگذارد. در چند صفحهٔ زیر اشاره‌هایی به آسیا در برابر غرب او می‌کنم که پیش از انقلاب اسلامی و همزمان با مصاحبهٔ نراقی با اسماعیل خویی نوشته شده و در جای دیگری نیز دربارهٔ کتاب دیگر او، با عنوان انقلاب‌های دینی چیست؟ بحث خواهم کرد.

آسیا در برابر غرب رساله‌ای است که من سال‌ها پیش مضمون آن را

«ترکیب هایدگری-کُربنی» خوانده‌ام.^۱ شایگان هندشناسی خوانده بود، اما در بحبوحهٔ انقلاب اسلامی در ایران رساله‌ای نیز دربارهٔ «دین هندو و عرفان اسلامی» به راهنمایی هانری کربن گذراند. در دههٔ پنجاه خورشیدی، پس از آن‌که احمد فردید در میان علاقه‌مندان به فلسفه شهرتی به هم رساند، و جلسات موسوم به فردیدیه شکل گرفت، شایگان، مانند گروهی دیگر از علاقه‌مندان به «فلسفه»، از حاضران آن جلسات بود و از طریق فردید نیز آشنایی‌هایی با هایدگر فردیدی شده پیدا کرد. این کتاب حاصل آن آشنایی‌ها و نیز پُرسه‌زدن‌های شایگان در ادبیات جدید،

^۱ یادآوری دو نکته در این جا خالی از فایده نیست: نخست این‌که خود شایگان، در گفتگوهایی که در این باره داشته‌ایم، هرگز، این توضیح مرا نپذیرفت. با این همه، با توجه به نوشته‌های بعدی او، من فکر می‌کنم شایگان نویسنده‌ای سرگردان میان اقلیم‌های بسیار و بیشتر اهل ادب بود و به هیچ وجه نباید حرف‌های او را در مباحث فلسفی جدّی گرفت. از این رو، اگرچه من عنوان هایدگری-کُربنی را هم‌چنان دربارهٔ او به کار می‌برم، اما اعتقاد دارم که به هر حال این نوعی پریها دادن به دو رسالهٔ یاد شدهٔ او نیز هست. نکتهٔ دوم: شایگان کتابی نیز دربارهٔ هانری کربن نوشته است. او این کتاب را به سفارش استلا کربن، همسر هانری کربن، به عنوان مدیر شعبهٔ پاریس مطالعات اسماعیلی لندن، تدوین کرده است. استلا کربن، به دنبال مرگ همسر فقید خود، به عنوان تنها وارث و وصی او، حق نظارت دائمی بر چاپ آثار کربن و تحقیقات دربارهٔ او را داشت. پس از آماده شدن کتاب شایگان دربارهٔ کربن ناشر آن اثر نظر استلا کربن را خواستار شده بود و، به طوری که خود او، در جریان چندین دیدار در پاریس، به من گفت با چاپ آن نوشته، به دلیل این‌که «زیادی سطحی» است، مخالفت کرده بود. عین جملهٔ او به فرانسه این بود که *c'était trop superficiel* آن کتاب زمانی توانست به فرانسه چاپ شود که شایگان به دنبال انتشار «انقلاب دینی چیست؟» و بویژه «نگاه مُتله شده: اسکیزوفرنی فرهنگی»، که برهان قاطع اسکیزوفرنی «ما» بود، و خوانندهٔ فرانسوی را بسیار خوش می‌آمد، شهرتی پیدا کرد و توانست بدون صواب‌دید استلا کربن اثر خود را منتشر کند.

و البته بافته‌های خود اوست و ربطی به هیچ یک از آن‌ها نیز ندارد. شایگان این ترکیب را در دهه پنجاه فراهم آورده بود که چندان بی‌مناسبت با حال-و-هوای «رستاخیزی» آن سال‌ها نبود، اما جای شگفتی است که همان ترکیب پس از انقلاب اسلامی نیز که در واپسین سال‌های دهه پنجاه تا بازگشت به ایران در واپسین سال‌های دهه شصت او از مخالفان شدید آن به شمار می‌آمد، و کوشش مهمی نیز برای توضیح آن انجام داد، مذهب مختار شایگان ماند و در انقلاب دینی چیست؟ با تکیه بر همین ترکیبی که از خاطره ازل و جاری شده بود توانست راه خود را از راه انقلاب، که راه پایان دهه پنجاه او نیز بود، جدا کند. می‌توان گفت که شایگان، در طول نزدیک به چهار دهه قلم‌زنی، جز در برابر یک افق نتوانست قرار گیرد که همان ترکیب هایدگری-کُربنی بود و، بدین سان، «از هر طرف که رفت» افق دیگری نتوانست پیدا کند و، «هر بار که بر وحشت او افزود»، همان ترکیب را به عنوان ضمادی بر زخم عمیق وجدان نگونبخت خود، که آرام نمی‌گرفت، نهاد. آنچه شایگان، در جایی از آسیا در برابر غرب آورده، «تفکر بی‌مَحْمِل»^۱، درباره خود او بیشتر راست می‌آید، زیرا او نیز پیوسته به نوعی در لامکان سیر کرد، و تا پایان عمر در همان لامکان ماند. واژه «ترکیب» را - این‌جا، به معنای همان «التقاطی» که آل احمد مسئولیت آن را برگردن گرفت^۲ - به

^۱ شایگان، همان، ص. ۱۰۱.

^۲ کتاب فرآورده التقاط‌های شگفت‌انگیزی است که خود آل احمد هم کمابیش به آن اعتراف کرده است. افزون بر فردید، وارد شدن محمود هومن، که سنخیتی با فردید نداشت، به نوبه خود، جالب توجه است. آل احمد از دیدار خود با هومن چنین یاد کرده است: «درآمد که تو باید یک متن فلسفی را بخوانی؛ درباره نیهیلیسم، که در مقالات با آن تماس گرفته‌ای!» آل احمد، «مقدمه» بر ارنست یونگر، عبور از خط، ترجمه و تقریر محمود هومن، تهران، انتشارات فرزین، تاریخ

لحاظ همین لامکانی شایگان در قلمرو اندیشیدن به کار می‌برم و این‌که چون او در مکان طبیعی قرار نداشت، در مکان اندیشیدن نیز همان arlequin یا «چهل‌تکه» ماند که در عنوان یکی از واپسین کتاب‌های او آمده و به فارسی «چهل‌تکه» ترجمه شده است.^۱ آن‌چه در این نوشته آمده آمیزه‌ای از اندیشه‌های ناهمگون و پراکنده است که در مجموعه‌ای ادبی و خیالبافانه وارد شده و متنی را عرضه کرده است که دیدگاه‌های متنوع بسیاری را می‌توان در آن پیدا کرد، و البته نقیض همان دیدگاه‌ها نیز در آن اندک نیست! این‌که بتوان کربن و هایدگر را یک‌جا جمع کرد و از مقدمات یکی به نتایج دیگری پل زد از شگفتی‌های نویسندگان دهه پنجاه، از آل احمد و شریعتی تا نراقی و شایگان، است.^۲ نویسنده آسیا در

مقدمه ۱۳۴۶، ص. ۵. اندکی پائین‌تر، آل احمد می‌افزاید: «نکته اساسی در علاقه شخصی من به این دفتر کوچک این است که آن‌چه به اتکای شامه تیز و از سر غریزه، و شاید به التقاطی از این کس و آن‌جا در غریزدگی برایم به دست آمده بود در این دفتر سخت روشن شد.» آل احمد، همان، ۶-۷. اشاره‌ای به این یونگر پائین‌تر آمده است.

^۱ تلفظ فرانسوی نام شخصیت *commedia dell'arte* ایتالیایی بود که لباس‌های رنگارنگ بر تن و صورت خود را نیز سیاه می‌کرد. آن‌چه در ترجمه عنوان افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار شایگان آمده اشاره به همین شخصیت دارد.

^۲ یک نکته شایان توجه، که بایستی تحقیقی درباره آن بشود، چنگ زدن آل احمد به حبلی متین ارنست یونگر است که از مهم‌ترین نویسندگان دست راستی «انقلاب محافظه‌کاری» جمهوری وایمار و از کسانی بود که هایدگر علاقையی به نوشته‌های او داشت. پس از آن‌که آل احمد نسخه آغازین غریزدگی را از نظر محمود هومن گذراند، هم‌او به نویسنده توصیه کرد که رساله عبور از خط یونگر را به سبب همسانی‌هایی که نوشته او دارد مطالعه کند، اما از آن‌جا که آل احمد آلمانی نمی‌دانست هومن آن را به فارسی تقریر کرد و آل احمد نوشت و منتشر کرد. محمود

برابر غرب، چنان‌که خود او با فروتنی گفته است، پس از «غور چندین ساله» خود در «ماهیت تفکر غربی»، از این امر آگاهی پیدا کرده است که «سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهند». بدین سان، با توجه به این ارزیابی مقدماتی، و این‌که «خاطره قومی ما رو به زوال می‌رود، شایگان به طرح پرسش فلسفی از «ماهیت تفکر غربی و هویت خودمان» پرداخته است.^۱ پرسش فلسفی، یعنی طرح مشکل، به معنایی که حافظ «مشکل خویش بر پیر مغان» برده بود؛ نیز به این معنا که «در تفکر فلسفی پاسخ پرسش معلوم نیست. چه، اگر معلوم بود، پرسش نمی‌شد!» نخستین نتیجه‌ای که می‌توان از این مقدمه گرفت این است که «تفکر سنتی ما، که در دامن دین اسلام پرورش یافته است، نمی‌تواند این سؤال را طرح کند. چه، اگر چنین پرسشی را پیش می‌کشید به مبدأ

هومن، مانند برادر خود، احمد، از اعضای بلندپایه فراماسونی در ایران بود و به احتمال بسیار چیزهایی درباره سابقه سیاسی ارنست یونگر در جمهوری وایمار و ناسیونال-سوسیالیسم می‌دانست. اثر مهم یونگر با عنوان کارگر از زمانی که منتشر شد مورد توجه هایدگر بود و تفسیر او بر آن کتاب یکی از مجلدات کلیات آثار هایدگر را تشکیل می‌دهد. وانگهی هایدگر تعلیقه‌ای نیز بر همین عبور از خط نوشته است که نشان از اهمیت اندیشه اجتماعی-سیاسی یونگر برای هایدگر دارد. جالب توجه است که آل احمد توانسته است فکر «غربزدگی» «حضرت فردید» را به راهنمایی استاد هومن فراماسون به اصل آن در نزد نظریه‌پردازان «انقلاب محافظه‌کاری» در جمهوری وایمار و روایتی از فلسفه ناسیونال-سوسیالیسم در نزد هایدگر برگرداند و اماره‌هایی به دست خواننده دهد که سرچشمه‌های چنین فکری را کجاها باید جست. این‌که پیشتر از آل احمد نقل کردم که گفته بود مطالب غربزدگی را از «سر غریزه» و به «التقاط» به هم تنیده اشاره‌ای به همین اثر دارد، به اعتراف خود نویسنده آن رساله!

^۱ شایگان، همان، ص. ۳۴.

الهامش، که ملتزم وحی است، و پاسخ را پیش از پرسش در دسترس می‌گذارد، وفادار نمی‌ماند و از مسیرش منحرف می‌شد.^۱

نیازی به گفتن نیست که این بیانات شایگان انباشته از دیدگاه‌های متعارضی است که او در یک استدلال واحد وارد کرده است، اما توجهی ندارد که آن مقدمات با این نتایج و این نتایج با آن مقدمات سازگار نیستند. اگر «ما»، به واقع، «تفکری» داشته‌ایم، باید به معنای این باشد که در دوره‌ای طرح پرسش ممکن شده است. اگر بپذیریم که تفکر می‌تواند «در دامن دینی پرورش یابد»، از این فرض مقدماتی نمی‌توانیم این نتیجه را بگیریم که آن تفکر، به ضرورت، عین دین است و، بنابراین، در تعارض با تفکر فلسفی! تعارضی که شایگان میان التزام به دین و طرح پرسش مفروض گرفته می‌تواند از دیدگاه اندیشیدن جدید موجه باشد، اما اگر «ما تفکر سنتی» داشته‌ایم، از فارابی و ابن سینا تا ملا صدرا، باید به نوعی توانسته باشیم این تعارض عقل و شرع را رفع کنیم، یعنی، به عنوان مثال، مانند غزالی گفته باشیم که، «در شرعیات، مذهب قرآن و، در معقولات، مذهب برهان» داریم.^۲ در این صورت، «هویت ما» نمی‌توانسته است عین «هویت دینی» ما باشد. فیلسوفی مانند فارابی توانسته است در همین «دامن» اسلام در نسبتی با فلسفه یونانی طرح پرسش کند. «هویت ما» – اگر اطلاق چنین مفهوم بسیطی بر واقعیت بغرنج «ما» وجهی داشته باشد، که به نظر من ندارد – در سیر تاریخی فرهنگی و اندیشیدن «ما»، چنان

^۱ شایگان، همان، ص. ۵.

^۲ ابو حامد محمد غزالی، فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، به کوشش عباس اقبال، تهران، ابن سینا ۱۳۳۳، ص. ۱۲. «وی را پرسیدند: تو مذهب که را داری؟ گفت در معقولات مذهب برهان و آنچه دلیل عقلی بر آن اقتضا کند، اما در شرعیات مذهب قرآن! هیچ کس از ائمه را تقلید نمی‌کنم؛ نه شافعی بر خطی دارد، و نه ابوحنیفه بر من براتی.»

امر ثابت و بسیطی نیست که شایگان فرض کرده و نتایج بسیاری از آن گرفته است. اگر نخستین ویژگی «هویت» همانا بساطت و سکون آن باشد، در این صورت، قابل اطلاق بر موجود انسانی نخواهد بود، زیرا «هویت» ناظر بر «وحدت» در صیوریت فرد یا قومی است، نه تداوم سنگواره‌ای آن فرد یا قوم! الهیات مسیحی، به همان اندازه فلسفه در دوره اسلامی، در «دامن» یک دین پرورش یافته، اما این «مبدأ الهام» مانع از آن نشده است که «فلسفه مسیحی» تدوین کند.^۱ ایراد اصلی شایگان، اگر بخواهم از تعبیری که خود او به کار برده استفاده کنم، «آمیزش افق‌ها»ست، زیرا او، از سویی، «تفکر سنتی» را با فلسفه جدید اروپایی می‌سجد و، از سوی دیگر، گمان می‌کند یک تفکر سنتی بیشتر وجود ندارد که آن نیز در دامن یک دین پرورش یافته و یک رابطه یکسانی نیز با «مبدأ الهام» واحد خود دارد. این جاست که مقدمات کربنی او با مقدمات «هایدگری»- فردیدی او در تضاد قرار می‌گیرد و شایگان، که جز تکرار مباحث آنان کاری نمی‌تواند بکند، نتایجی از آن مقدمات می‌گیرد که چیزی را روشن نمی‌کند. وانگهی، شایگان، با آن مقدمات، خود را در بن‌بستی قرار می‌دهد که بیرون آمدن از آن برای او، با امکاناتی که دارد، ممکن نمی‌شود. از سویی، «دیانت ما» امکان طرح پرسش از زوال هویت ما را نمی‌دهد، زیرا هر طرح پرسشی به ضرورت فلسفی است، و، از سوی دیگر، برای این که بتوان از بن‌بست «زوال هویت» بیرون آمد، ناچار، باید فلسفی اندیشید! از آن جا که «هویت ما» دینی بوده و دینی مانده، و فلسفه جز در اروپا - یا «غرب» - ممکن نشده، پس، هیچ چیزی نخواهد

^۱ اصطلاحی که فیلسوف فرانسوی، ایتین ژیلسون، به کار برد و توضیح داد. من، در نسخه دوم زوال اندیشه سیاسی در ایران، به مناسبت دیگری، اشاره‌ای به این مطلب کرده‌ام.

توانست مانعی در برابر ادامهٔ منحنی «زوال هویت ما» ایجاد کند. شایگان می‌نویسد: این‌که، به‌رغم «کوشش پی‌گیری که در حفظ هویت فرهنگی خود می‌کنیم»، هویت ما رو به زوال می‌رود، به این دلیل است که پرسش بنیادین را نمی‌توانیم مطرح کنیم، زیرا فلسفهٔ کلاسیک «ما» قادر به طرح آن نیست. او، به درستی، اشاره می‌کند که، «پس، طرح مسئلهٔ تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی قهراً یک مسئلهٔ فلسفی است و شیوهٔ پرسش آن نیز غربی! غربی بدان معنا که، چون سیطرهٔ تفکر غرب این مسائل را پدید آورده است، فقط با اختیار کردن سلاح همان تفکر، که شیوهٔ پرسش و روش تحلیلی و انتقادی است، می‌توان بر آن چیره شد و احیاناً نحوهٔ رسوخش را دریافت. اصولاً، در طرح چنین مسائلی، احکام قبلی را که مُرتَّب بر فلان بینش شرقی یا فلان ایدئولوژی غربی هستند باید از خود دور ساخت و کوشید که نتایج از پرسش برآیند نه به عکس.»^۱ اما پرسش بنیادین کدام است؟ به گونه‌ای که از مباحث پراکندهٔ کتاب می‌توان دریافت، در واقع، در نوشتهٔ شایگان اشاره‌ای صریح به آن پرسش بنیادین نیامده است، اگرچه در افق‌های دوردست شبی از آن را می‌توان دید. شاید، بتوان گفت که مشکل «ما»، در این پایان سدهٔ بیستم - در زمان نوشته شدن کتاب - و نزدیک به هشتاد سال پس از مشروطیت، مشکل تجدد و چگونگی مواجهه با آن است و نه حفظ خاطرهٔ قومی در حال زوال، آن گونه که شایگان از آن سخن گفته است. یا بهتر بگوییم، مشکل خاطرهٔ قومی در حال زوال ما اگر در افق اندیشیدن جدید طرح نشود، در نهایت، «تقدیر تاریخی» ما همان خواهد بود که اکنون هست.

در نوشتهٔ شایگان، اگر بتوان این تعبیر را به کار برد، دو کَلِّی منحصر در فرد وجود دارد که در رویارویی دائمی قرار دارند: در یک سوی

میدان، نیهیلیسم غربی و، در سوی دیگر آن، «تمدن‌های آسیایی»، که هیچ سنخیتی نیز میان آن دو وجود ندارد. البته، این تمدن‌های آسیایی، «نه تنها هیچ گونه سنخیتی با آخرین وجه نیهیلیسم غربی ندارند، بلکه در جبهه مخالف و مقابل آن جا گرفته‌اند. برای مثال، دیدگاهی که ما ایرانیان از مبدأ طبیعت و انسان داشته‌ایم، در کُنه، به مراتب نزدیک‌تر به دیدگاه یک هندو، یک پیرو آئین تائو، یک بودایی است تا یک مارکسیست، یک پوزیتیویست، و یا هر پیرو مکتب و ایدئولوژی‌های جدید غرب.»^۱ ادعای این‌که دیدگاه فلسفه ایرانی درباره طبیعت عین نظر یک هندو و بودایی است، نشان از این دارد که اگر هم شایگان تصویری از «نظر یک هندو و بودایی» پیدا کرده بود، اما به هر حال نمی‌دانست که «نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت» چه ویژگی‌هایی دارد.^۲ در این باره پژوهش‌های اساسی بسی بیشتر از آن است که بتوان این‌جا به آن‌ها اشاره کرد. این‌جا، شایگان، که آشنایی او با فلسفه دوره اسلامی از محدوده نوشته‌های هانری کربن فراتر نمی‌رفت و آن آشنایی نیز سخت نادرست و نامنسجم بود، بار دیگر، نظرات کربن را تکرار و آن دیدگاه را با دانسته‌های خود درباره ادیان هندی ترکیب کرده است. او می‌توانست، به عنوان مثال، کتاب ارنست بلوخ را تورق کند و بدیهی است تصور دیگری از ابن سینا پیدا می‌کرد. ابن سینا، چنان‌که بلوخ در رساله‌ای با

^۱ شایگان، همان، ص. ۹۰-۹۱.

^۲ من از این حیث به عنوان کتاب سید حسین نصر اشاره کردم که سال‌ها پیش‌تر از کتاب شایگان منتشر شده بود، اما به نظر نمی‌رسد که او آن را خوانده بوده باشد، و گرنه نمی‌توانست چنین ادعایی بکند که نظر متفکران اسلامی عین نظر یک هندو و بودایی است. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.

عنوان ابن سینا و نهضت چپ ارسطویی نشان داده است،^۱ در ادامه علوم اوایل یونانی، به شیوه اندیشیدن علمی اروپایی نزدیک‌تر بود تا به فرزاندگی هندوان، و البته ابن سینا تنها یکی از فیلسوفان دوره اسلامی است. وانگهی، مقایسه نظر «ما» ایرانیان با نظریه مارکس یا هر ایدئولوژی دیگر غربی قیاس مع الفارق نیست. مارکسیسم، یا هر ایدئولوژی دیگر غربی، بخشی از اندیشه دوران جدید اروپایی و طبیعی است که با بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی، از فارابی تا ملا صدرا نسبتی ندارد، هم‌چنان‌که این فلسفه نسبتی با دیدگاه «هویت‌طلب» شایگان، و دیگر نویسندگان دهه چهل و پنجاه، ندارد. این «هویت‌طلبی» شایگان موجب شده است که او دریافتی از هویت در حال زوال «ما» را اصل بحث خود قرار دهد و آنگاه تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران را با توجه به همان دریافت شخصی توضیح دهد و محتوم بودن تقدیر تاریخی در حال زوال «ما» را برجسته کند. بخش مهمی از نظریه پردازی دهه‌های چهل و پنجاه ناظر بر این تلقی «هویت‌طلبان» آن دوره بود که گویا فاجعه‌ای در حال وقوع است و می‌توان علاج واقعه را قبل از وقوع آن کرد. شایگان می‌نویسد: «ما در دوره احتضار خدایان ایم»،^۲ اما خدایان «ما» در احتضارند و هنوز کاملاً نگریخته‌اند.^۳ او، بر پایه قرآینی که نمی‌دانیم کدام‌ها بودند، شاید، با تکیه بر سخن نیچه، گمان می‌کرد در غرب خدایان برای همیشه از عالم گریخته‌اند و برگرداندن آن‌ها ممکن نیست و، در واقع، کار-از-کار گذشته است، در حالی که تنها «راه اصیل» از دل شرق می‌گذرد که در زمان «ما» گاندی یکی از مهم‌ترین زائران آن

^۱ Ernst Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, Berlin, Rütten und Loening 1951.

^۲ شایگان، همان، ص. ۸۹.

^۳ شایگان، همان، ص. ۴۰.

راه بوده است. او می‌نویسد: «مرام گاندی تنها راه اصیل آسیایی بود، یعنی راهی که از دل خاک آسیا می‌گذشت و هیچ بیراههٔ بیگانه‌ای به آن نمی‌رسید.» نیازی به گفتن نیست که چنین ادعایی، که گویا تنها یک راه بدون بیراهه وجود دارد و گاندی زائر آن بود، اگر آن را شعری ندانیم که شایگان به نثر نوشته، و البته کسانی مانند نراقی نیز شاعران چنین شعرهایی به نثر بودند، هیچ معنایی ندارد. با این همه، شایگان این مایه از وضع هند گاندی اطلاع داشت که بداند آرمان او پایه‌ای در واقعیت هند گاندی ندارد. از این‌رو، در ادامهٔ همان عبارت می‌افزاید: «اما راهی که گاندی گشود به بن‌بست رسید و چراغ‌امیدی که افروخت خاموش شد و هند ناگزیر راه دیگر کشورها را در پیش گرفت. شکست گاندی مظهر شکست آسیا بود.»^۱ نتیجهٔ منطقی این حرف آن است که گاندی واقعیت هند همان گاندی آرمان رُمانتیکِ شایگان نیست و گاندی به همان اندازه رهبر آرمانی است که مظهر شکست آسیا و، از آن‌جا که شکست او واقعی است و رهبری آرمانی او امری در قلمرو خیال، می‌توان این نتیجه را گرفت که، از نظر شایگان، شرق و غرب به یکسان شکست خورده‌اند. با این همه، به‌رغم این اعتراف به شکست گاندی، و این‌که اگر راهی در برابر هند گاندی گشوده بود همان راه غرب بود، شایگان، چنان‌که موضع‌گیری آتی او نشان داد، هرگز نتوانست تصفیة حسابی با رُمانتیسم گاندی بکند. او، با اعتراف به این‌که مشعل خاموش تمدن‌های شرقی را نمی‌توان بار دیگر برافروخت، و این‌که تنها راهی که وجود دارد راهی است که ژاپن رفته است،^۲ به طرح پرسش و پرداختن به «تفکر» رضا

^۱ شایگان، همان، ص. ۶۴.

^۲ شایگان دربارهٔ ژاپن می‌نویسد: «اگر برخی از این تمدن‌ها، مانند ژاپن، نسبت به دیگران جهشی چشم‌گیر کرده‌اند، این جهش، تا آن‌جا که مربوط به تکنولوژی و فنون جدید است، غربی است، نه ژاپنی! هویت راستین ژاپن همان اندازه در خطر

می‌دهد و می‌نویسد: «آیا می‌توان خدایان بیمار را شفا بخشید؟^۱ آیا می‌توان چراغ مرده را از نو افروخت؟ نه! فقط می‌توان پرسش کرد! فقط می‌توان تفکر آموخت و به تفکر و پرسش توسل جست، ولی اندیشه آن‌گاه می‌شکفت که نیازی به آن باشد. نیاز به این اندیشه در جوامع آسیایی محسوس است، ولی این نیاز نه روشن است و نه متمایز.^۲»

این صفحات آسیا در برابر غرب انباشته از عبارت‌های پرتناقضی است که شایگان به دنبال هم می‌آورد. او، در واقع، خود را در بن‌بستی می‌راند که بیرون آمدن از آن برای او ممکن نیست و، بدین سان، خود را به دست خود در تهلکه می‌اندازد. یک نمونه جالب توجه اشاره او به هبوط انسان زمانه از «رندی» و «نظربازی» حافظ به مرد رندی و زمین‌بازی، از سویی، و تجلیل از دهقان ایرانی و هندی است که معلوم نمی‌شود چگونه شایگان این ستایش از روستایی‌گری را با عناصر اشرافی نوشته خود در یکجا جمع کرده است: «یک دهقان ایرانی یا هندی هرچند هم به نظر ما عقب‌مانده جلوه کند، آدمی است باریشه! آدمی

نابودی است که هویت هندوان و ایرانیان! شایگان، همان، ص. ۱۰. با این همه، به نظر شایگان، از میان مردمان تمدن‌های شرقی تنها ژاپنی‌ها، به خلاف ما ایرانیان، «غربزده» نیستند، زیرا آنان به ماهیت تفکر غربی علم دارند؛ نیز ر.ک. نظر کارل لویت، شایگان، همان، ص. ۶۰. او می‌افزاید: «غرب‌زدگی ... شناسایی غرب نیست، بلکه جهل به ماهیت تفکر غربی است.» شایگان، همان، ص. ۸؛ نیز همان، ص. ۵۱. البته، آسیای شایگان واحدی بزرگ‌تر از آن است که بتوان سخن معقول و مشخصی درباره آن گفت، اما در این امر حرجی بر او نیست که می‌خواهد بحث «هویت ما» را از دیدگاه هندی، که گویا تنها دنیایی بود که می‌شناخت، پیش ببرد.

^۱ این خدایان بیمار باید همان خدایان در احتضار باشند، اما چون دست ما از دامن آن‌ها کوتاه است نمی‌توانیم بدانیم به کدامین آسیب‌شناسی شایگان باید دل ببندیم!

^۲ شایگان، همان، ص. ۹۰.

است دمساز با طبیعت و محیط زیست خود! با گردش خورشید زندگی می‌کند و نسبت به احکام ساعت جهان بی‌اعتناست. بیل امتداد بازوی اوست و خاک گهواره و سرانجام گور او! ^۱ و به دنبال این عبارت توصیفی می‌آید از انسان توده‌ای مصرف‌کننده در تعارض با دهقان ایرانی و هندی! این‌جا نیز شایگان، مانند آل احمد و نراقی، وصفی از دهقان خیالات خود عرضه می‌کند، در حالی‌که «انسان توده‌ای» او موجود واقعی و سرگردان شهرهایی است که او می‌توانست تصویری از آن پیدا کند، اما آنچه او نمی‌دانست این بود که گروه‌های بزرگی از «انسان توده‌ای» همان «دهقان دمساز با طبیعت» است که او هرگز به واقع ندیده بود. این ستایش از «انسان دمساز با طبیعت» در فصلی با عنوان «قیام توده‌ها» ادامه پیدا می‌کند و وجه دیگری از سرشت ضد دموکراتیکی دیدگاه شایگان را به نمایش می‌گذارد. او می‌نویسد: «هم‌چنان‌که ناسیونالیسم وجه سیاسی حرکت نزولی‌ای بود که مفهوم ناسیونالیسم را از جمع متجانس قومیت قرون وسطایی بیرون کشید و فردیت را جایگزین کلیت کرد، هم‌چنان‌که مدینه‌های زمینی و اوتوپی‌های جدید جای مدینه فاضله را گرفت، هم‌چنان‌که سودجویی و محاسبه بورژوازی جانشین آرمان‌های اشرافی شد، هم‌چنان‌که ابرمرد مسیحی، که انسان روحانی بود، به سبب روش تقلیلی تفکر غربی، به تدریج، جای خود را به انسان انتزاعی عصر روشننگری، سپس، به نابغه خیال‌پرداز عصر رُمانتیک، بعد به بورژوازی فزون‌خواه دموکراسی‌های جدید داد و سرانجام به توده‌های بی‌نام و نشان امروزی - یعنی به انسانی که «میان‌مایگی» یگانه زیوری است که انسانیتش را می‌آراید.» ^۲ این تحول همان سیر نزولی از «زیر به زیر» ^۱ است

^۱ شایگان، همان، ص. ۱۵۶.

^۲ شایگان، همان، ص. ۷۴۵.

که شایگان آن را در چهار حرکت نزولی خلاصه کرده است: «آنچه تفکر تکنیکی می‌خوانیم نقطه برخورد چهار حرکت نزولی در سیر تفکر غربی است که به اجمال عبارت‌اند از: ۱. نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی؛ ۲. نزول از جوهر روحانی به مفهوم مکانیکی؛ ۳. نزول از صور جوهری تا سوانق نفسانی؛ ۴. نزول از غایت‌اندیشی و معاد به تاریخ‌پرستی. این چهار حرکت حکم چهار نیروی نابودکننده‌ای را دارند که در مسیر خود همه نظام‌های ارزشی را که آرمان‌های مابعدالطبیعه غرب بر آن بنا شده بود، نفی می‌کنند.»^۱ این بخش‌های آسیاد در برابر غرب خلاصه‌ای از تفسیرهایی است که اصحاب هایدگر از فلسفه تجددستیز استاد عرضه می‌کردند و در ایران نیز «حضرت فردید» طرحی از آن را به زبان خود بیان می‌کرد. آن‌چه در نوشته شایگان دارای اهمیت است، و به خود او تعلق دارد، همان ستایش دهقان غایب از نظر و انسان توده‌ای در برابر چشم اوست. به این اعتبار بود که پیشتر گفتم آن‌چه او «تفکر بی‌مَحْمِل» می‌نامد،^۲ بیشتر برآزنده خود اوست. شایگان در غیاب خدایان چنین خیالاتی را می‌پخت و نمی‌دانست که چنین خیال‌اندیشی‌هایی می‌تواند ناگه به کدامین به «حکومت اشباح» منجر شود.^۳ من این بحث را پی نخواهم گرفت، اما در عبارت شایگان یک کلمه دیگر هست که شایان تأمل است. او، در برابر هبوط انسان دوران جدید، از انسان کامل به انسان توده‌ای زمان ما، و به عنوان درمانی برای این دردی که مزمن شده است، نوشت که «باید تفکر آموخت!» من در بخش‌های آتی این بحث را

^۱ شایگان، همان، ص. ۳.

^۲ شایگان، همان، ص. ۴۷.

^۳ شایگان، همان، ص. ۱۰۱.

^۴ شایگان، همان، ص. ۱۲. شایگان از نووالیس نقل کرده است که «آن‌جا که خدایان غایب باشند اشباح حاکم‌اند».

دنبال خواهیم کرد که به راستی «تفکر» نام کدام مخفی‌گاه یا، به تعبیری که هایدگر درباره وجود (Sein) به کار برده، Deckname است که شایگان و رضا داوری گرد آن طوافی می‌کنند، اما نمی‌توانند نام نامی آن را بر زبان بیاورند؟

۴.

آن‌چه تا این‌جا از آل احمد تا نراقی و شایگان آوردم، اشاره‌هایی به نمونه‌های جالب توجه روشنفکری دهه‌های چهل و پنجاه، تا انقلاب اسلامی، بود. نماینده برجسته این جریان، به‌رغم تمایزهای مهمی که میان نمایندگان این جریان «خیال‌اندیش» روشنفکری وجود داشت، جلال آل احمد بود. مهم‌ترین ویژگی این جریان همان است که من با استفاده از تعبیری که سعدی به کار برده، البته با تصرفی در معنای آن، با توجه به آن‌چه توکویل «اهل ادب» خوانده بود، «خیال‌اندیشی» خوانده‌ام. پیشتر، این جریان از روشنفکری را در تمایز آن با نسل نخست روشنفکران ایرانی آوردم و گفتم که ملک‌الشعرا بهار و جلال آل احمد دو نوع متفاوت از روشنفکری ایرانی، و دو رویکرد متفاوت به مسائل ایران، در فاصله پیروزی مشروطیت تا انقلاب اسلامی، بودند. آل احمد و بهار، به‌رغم تمایزهایی که میان آن دو وجود داشت، آغاز دوره‌ای جدید در روشنفکری ایران نیز بودند. نخستین نسل روشنفکران، ملک‌خان، آخوندزاده، مستشارالدوله، میرزا آقاخان و بسیاری دیگر، به اهمیت تدوین نظام مفاهیم برای فهم مواد تاریخ و تاریخ اندیشیدن ایرانی‌تافتی پیدا کرده بودند. همه آنان، به درجات مختلف، چنان توانی نداشتند که بتوانند بار بیش از سه سده تعطیل اندیشیدن نظری را بر دوش بکشند. به استثنای میرزا ملکم، و شاید میرزا یوسف خان مستشارالدوله، که با یک

زبان اروپایی آشنایی داشتند و با سفر به برخی کشورهای اروپایی، دست‌کم، تصویری از ظاهر نهادهای آن کشورها پیدا کرده بودند، وضع گرجستان، محل اقامت میرزا فتح‌علی آخوندزاده، و استانبول، که میرزا آقا خان در آن سکونت داشت، برای آشنایی کمابیش دقیق با اوضاع و نهادهای دوران جدید اعتبار چندانی نداشتند. بنابراین، از آنان انتظار چندانی نمی‌رفت که بتوانند گامی مهم برای تدوین نظریه‌ای برای فهم مواد تاریخ و تاریخ اندیشیدن ایرانی بردارند. با این همه، توجهی که ملکم خان و میرزا یوسف خان به اهمیت حقوق در نظام اجتماعی پیدا کردند، و نقادی‌های میرزا فتح‌علی و میرزا آقا خان از برخی وجوه بحث‌های ایرانی، مانند نقادی از تاریخ‌نویسی منحنط سده‌های متأخر، نقد ادبی و بررسی انتقادی برخی از نهادهای اجتماعی، گام‌هایی در حدّ توان اینان برای بیرون آمدن از اعماق قرون وسطای ایران عصر ناصری بود. توجه آنان به نظام مفاهیم، به‌رغم تمایزهایی که در رویکرد آنان وجود داشت، کوشش مهمی بود تا بتوانند بحث‌های نظری را از تخته‌بند مفاهیم قرون وسطایی رها کنند. چنان‌که در آغاز همین جستار گفتم، این نخستین روشنفکران به این نکته بنیادین التفات پیدا کرده بودند که بدون نظام مفاهیم نوآیین فهم شئون و اطوار دنیای جدید ممکن نیست، اما، به‌رغم این التفات ابتدایی، بحث‌های آنان تخته‌بندی ایدئولوژی‌های سیاسی اروپایی ماند و آنان نتوانستند راهی به سوی اندیشیدن نوآیین اروپایی باز کنند. اگر به بحث آغازین این دفتر برگردم و امکان تحولی در تاریخ‌نویسی را مورد بررسی دقیق‌تر قرار دهم، می‌توانم گفت که از آن‌چه به عنوان مقدمه‌ای اجمالی آوردم می‌توان دریافت که روشنفکری ایران، به‌رغم توجهی که به اهمیت نظام مفاهیم نوآیین برای فهم دوران جدید پیدا کرده بود، توان آن را نداشت که چنان دستگاه مفاهیمی را تدوین کند که تاریخ‌نویسی جدید ایرانی بتواند از آن بهره‌برد. نظام اندیشه اروپایی

پیچیده‌تر از آن بود که مقدمات سطحی و دانش بسیار نازل روشنفکران ایرانی بتواند راهی به فهم پیچیدگی‌های آن پیدا کند. تاریخ‌نویسی اروپایی، در جریان تکوین آن در دوران جدید، دستگاه مفاهیم خود را از همین اندیشه جدید وام گرفته و آن را با توجه به موارد تاریخ اروپایی تنقیح کرده بود، اما تاریخ‌نویسی جدید ایرانی، که دانش نخستین نمایندگان آن، به عنوان روشنفکران، مانند خسرو میرزا، نویسنده نامه خسروان، و میرزا آقا خان کرمانی، نویسنده آئینه سکندری،^۱ که اشاره‌های او به مباحث نظری از تکرار سخنان نسنجیده آخوندزاده فراتر نمی‌رفت، نمی‌توانست پشتوانه‌ای از اندیشیدن جدید فلسفی داشته باشد. با این همه، نظر به امکان سازگاری برخی از مواد تاریخ «ملّی» ایران با برخی از مفردات ایدئولوژی‌های سیاسی جدید، آن‌چه روشنفکران می‌توانستند از اندیشیدن جدید اروپایی وام بگیرند همین مفردات ایدئولوژی‌های سیاسی بود. ناسیونالیسم یکی از همین مفردات بود که به آسانی می‌توانست به عنوان مفهومی در تاریخ‌نویسی جدید مورد استفاده قرار گیرد. بخشی از نخستین تصوراتی که روشنفکران ایران از اروپا پیدا کردند از طریق زبان فرانسه و نوشته‌های فرانسوی ممکن شد. اگرچه «اولین کاروان معرفت» از دارالسلطنه تبریز به انگلستان رفت،^۲ که میرزا صالح سرپرست دانشجویان انگشت‌شمار آن بود، و همین میرزا صالح بود که در سفرنامه خود اشاره‌هایی به سامان سیاسی و نهادهای حقوقی انگلستان آورد، اما سرشت «گشتن انگلند» - به قول میرزا صالح - پیچیده‌تر از آن بود که

^۱ جلال‌الدین میرزا، نامه خسروان، به کوشش هانری بارب و میرزا حسن خداداد تبریزی، وین ۱۲۹۷ ق؛ میرزا آقا خان کرمانی، آئینه سکندری، تهران، نشر چشمه ۱۳۸۹.

^۲ مجتبی مینوی، «اولین کاروان معرفت»، تاریخ و فرهنگ، تهران، خوارزمی ۱۳۴۲، ص ۳۸۰ و بعد.

بتواند نظر روشنفکران ایرانی را جلب کند. برعکس، در آغاز سده نوزدهم، فرانسه نخستین انقلاب بزرگ دوران جدید را از سر گذرانده و شالوده وحدت ملی و سرزمینی خود را استوار کرده بود. نخستین مکتب تاریخ‌نویسی مهم فرانسوی از اندیشه ناسیونالیسم تأثیر بسیاری پذیرفته بود و از زمانی که روشنفکران ایران آشنایی‌هایی با تاریخ و فرهنگ فرانسوی پیدا کردند، همین اندیشه ناسیونالیستی، به دو دلیل، برای آنان جالب توجه بسیار بود: عناصری که امکان داشت تفسیر ناسیونالیستی از آن عرضه کرد در ادب و فرهنگ ایران اندک نبود؛^۱ و انگهی، از آغاز عصر قاجاران، ایران، در «محاصره» دو قدرت بزرگ انگلستان و روسیه، بویژه پس از شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، و «آن وهن بزرگ که برای ملت ایران حاصل شد»، به لعبتی در دست لعبت‌بازان قدرت‌های بزرگ تبدیل و نوعی حسّ وطن‌خواهانه در میان نخبگان ایرانی نیز پدیدار شده بود. از این حیث، تحول تاریخی فرانسه، و اندیشه ناسیونالیستی آن، سازگاری بیشتری با مذاق نخبگان ایرانی داشت. اگر آغاز تاریخ‌نویسی جدید ایرانی را نامه خسروان جلال‌الدین میرزا قاجار و آئینه سکندری میرزا آقا خان کرمانی بدانیم، ناچار باید بپذیریم که تاریخ‌نویسی جدید ایران با ارجاعی به نظریه ناسیونالیستی آغاز شد و بخش عمده‌ای از آن، در نیم سده فرمانروایی دو پادشاه پهلوی، بویژه با تأسیس دانشگاه تهران، تاریخ‌نویسی ناسیونالیستی بازماند. در همین دوره، از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی تا انقلاب اسلامی، به استثنای موارد نادری، جریان عمده در تاریخ‌نویسی جدید ایران تاریخ ناسیونالیستی بود.

^۱ فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتح‌علی آخوندزاده، تهران، خوارزمی ۱۳۴۹، ص. ۱۱۳ و بعد؛ هم‌او، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، تهران، انتشارات پیام ۱۳۵۷، ص. ۲۶۴ و بعد.

نخستین روشنفکران ایرانی در درون و بیرون کشور نیز کمابیش همه به درجات مختلف ناسیونالیست بودند و هر یافته‌ای تاریخی نیز آبی به آسیاب این ناسیونالیسم می‌ریخت، چنان‌که به عنوان مثال کشف نسخه‌ای از مقدمه ابن خلدون، و آنچه در فصل‌هایی از آن درباره جایگاه علمی دانشمندان ایرانی آمده بود، هم چون مائده‌ای آسمانی بود که در برابر روشنفکرانی مانند آخوندزاده نازل شد و برهان‌های ناسیونالیستی او را قاطع‌تر کرد. ابن خلدون تاریخ‌نویس بود و در مقدمه تاریخ العبر خود نیز کوشش کرده بود نظریه‌ای برای فهم تاریخ تدوین کند که از مهم‌ترین مفردات آن نظریه انحطاط کشورهای اسلامی بود. ابن خلدون کوشش می‌کرد مرتبه تحول تاریخی کشورهای اسلامی را با ضابطه «علم عمران» خود بسنجد و آنچه او درباره مرتبه «عمران» در ایران می‌گفت، به محک همین ضابطه «علم عمران نویناد» زده شده بود، یعنی دیدگاهی تاریخی- «جامعه‌شناختی» بود، اما روشنفکری ایران، و عرب از آن پس، سخنان او را ایدئولوژیکی می‌فهمید. این ایدئولوژی، به طور عمده، بر برتری نژادی ایرانیان استوار بود و نیازی به گفتن نیست که امثال آخوندزاده با استفاده ایدئولوژیکی از سخنان ابن خلدون، از سویی، اندیشه تاریخی او را نمی‌فهمیدند و، از سوی دیگر، راه را بر فهم وضع پیچیده ایران در بیرون درون اسلام بر خود می‌بستند.^۱

این موج نخست ناسیونالیسم روشنفکری، در آغاز دوران جدید ایران، که از پی آمده‌های دگرگونی‌های در عصر ناصری بود، با پیروزی مشروطیت

^۱ عبدالرحمان ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۳۶، ج. دوم، ص. ۳۳۰ و بعد. «در این‌که بیشتر دانشمندان اسلام از ایرانیان‌اند ... و سبب این آن است که در آغاز ظهور این مذهب، به مقتضای احوال سادگی و بادیه‌نشینی، در میان ملت اسلام دانش و صنعتی وجود نداشت ...»

و تحولات آتی، که به انتقال سلطنت از قاجاران به پهلوی منجر شد، و نیز در دورهٔ رضا شاه، که مرده‌ریگ ایران ویرانی را تحویل گرفت که در هر یک از ولایت‌های ممالک محروسه یکی از متنفذان محلی جداسری آغاز کرده بود، موج دومی را در پی داشت که در معنای دقیق‌تری نوعی از ناسیونالیسم، به عنوان ایدئولوژی سیاسی جدید، بود. دورهٔ رضا شاه، که برحسب معمول از آن به عنوان اوج ناسیونالیسم ایرانی داستان زده می‌شود، هر نظری که دربارهٔ آن داشته باشیم، دوره‌ای پیچیده‌تر از آن است که بتوان تفسیر ایدئولوژیکی ساده و یکسویه‌ای از آن عرضه کرد. دورهٔ رضا شاه را به دو دلیل اوج ناسیونالیسم ایرانی خوانده‌اند: نخست این‌که، با گسترش پژوهش‌های ایران‌شناسی به دورهٔ معاصر تاریخ ایران، پیروزی مشروطیت و ایجاد نظام نهادهای آن، که در تاریخ اروپا دورهٔ تکوین ناسیونالیسم بود، جز در دستگاه مفاهیم اندیشهٔ تجدد فهمیده و توضیح داده نمی‌شد. نخست، ایران‌شناسان بودند که از سرِ ناگزیری از ناسیونالیسم ایرانی سخن گفتند، زیرا مواد تاریخ ایران، در زبان‌های اروپایی، جز با ارجاع به ملت و ملی فهمیده نمی‌شد. در زبان فارسی، تا دهه‌هایی پیش از پیروزی جنبش مشروطیت، واژهٔ عربی تبار ملت در معنای جدید آن، به عنوان معادل nation در زبان‌های اروپایی، به کار نمی‌رفت و، مانند بسیاری از واژه‌های قدیم در تداول جدید آن‌ها، از راه ترجمه از زبان‌های فرانسه و انگلیسی، مضمون نوآیین به آن‌ها تزریق و در معنای جدیدی فهمیده شد. ایران‌شناسان، از همان آغاز، ایرانیان و بسیاری از نمودهای تاریخ و تاریخ فرهنگ ایران را به عنوان ملت و ملی فهمیده و توضیح داده بودند. به عنوان مثال، والتر هینتس آلمانی برآمدن صفویان را «ظهور دولت ملی» ایران و تئودور نلدرکه شاهنامه را «حماسهٔ

ملّی ایران» خوانده بودند.^۱ اگرچه خود ایرانیان پیوسته اثر حکیم ابوالقاسم را به عنوان مهم‌ترین اثر «حماسهٔ ملّی» خود فهمیده بودند، اما، با این همه، اینان دریافت مفهومی از امر ملّی در معنای جدید آن نداشتند. ایران‌شناسان، به ضرورت، در درون این نظام مفاهیم می‌اندیشیدند و ایران را نیز در چنین دستگاه مفاهیمی توضیح می‌دادند، اما ایرانیان، پیوسته، خود را ایرانی، یعنی ملّت ایران‌شهری، به عنوان وحدت کثرت‌ها، فهمیده بودند. سبب این‌که، تا زمانی که ایران‌شناسان اصطلاحی مانند ناسیونالیسم یا «ملّی‌گرایی» را به مورد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران اطلاق کردند، اصطلاح ملّی و ملّی‌گرایی هرگز رواج چندانی در ایران پیدا نکرد این بود که ایرانیان از کهن‌ترین ایام شهودی از وضع ملّی خود پیدا کرده بودند و، از آن‌جا که تا آغاز دوران جدید هنوز آشنایی دقیقی با مفاهیم جدید علوم اجتماعی نداشتند، نمی‌توانستند وضع خود را در قالب مفاهیمی بفهمند که مضمون آن‌ها برای اینان کمابیش ناشناخته مانده بود. به این مباحث بازخواهم گشت؛ پیشتر، باید به دومین دلیلی اشاره کنم که به سبب آن عصر رضا شاه را اوج دورهٔ ناسیونالیسم ایرانی خوانده‌اند. واکنش به ایجاد سامان جدید سیاسی، به عنوان دستاورد مشروطیت، و تأسیس نهادهای آن، که می‌بایست زمینهٔ

^۱ Walter Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter 1936; Theodore Nöldeke, « Das Iranische Nationalepos », *Grundriss der Iranischen Philologie*, Strassburg, K.J. Trübner 1895-1904.

در واقع، اصل بحث پیچیده‌تر از آن است که بتوان این‌جا آورد. ایران‌شناسان اروپایی با توجه به مفاهیم و مقولات موجود در کشورهای خود و نیز ایدئولوژی‌های رایج زمان مواد تاریخی ایران را می‌فهمیدند. بنابراین، معنای Nationalstaat در عنوان کتاب هینتس عین مدلول Nationalepos در عنوان رسالهٔ نلدکه نیست.

حکومت قانون را فراهم آورد، پدیدار شدن افراد و سازمان‌های اسلام‌خواهی بود که به تدریج گسترش پیدا کردند. همین واکنش، دهه‌هایی پس از آن، بویژه در دهه‌های چهل و پنجاه خورشیدی، به جریانی تنومند تبدیل شد و، افزون بر آن، با آل احمد و علی شریعتی، شالوده‌ای «نظری» نیز پیدا کرد. پیشتر نیز با تأسیس دانشگاه تهران، با دانشکده‌هایی که در آن‌ها علوم انسانی و اجتماعی تدریس می‌شد، دست‌کم، گروه‌هایی از نخبگان ایرانی با نظام مفاهیم این دانش‌ها آشنایی‌هایی به هم رسانده بودند. چنان‌که در جای دیگری توضیح داده‌ام، دانشگاه در ایران به ضرورتی، و در خلأ اندیشیدن ایرانی، تأسیس شد و، در واقع، تاکنون، هنوز به دانشگاه «ایرانی» تبدیل نشده است. در شرایطی که «موضوع» دانشگاه ایران «ایران» نبود، یعنی دانشگاه ایران نمی‌توانست نظام علمی ایجاد کند که بتواند ایران به عنوان «موضوع» علم دانشگاه را توضیح دهد، ایران به عنوان «مضمون» نظام مفاهیمی فهمیده و توضیح داده شد که سختی با مواد تاریخ و تاریخ اندیشیدن ایران نداشت. این بازسازی فکر دینی، در تحول تاریخی نزدیک به یک سده، بیش از پیش، در صورت ایدئولوژیکی شدن فهم دینی ممکن شد. اگر از سازمان‌ها و محافل «سیاسی»-دینی دهه بیست و بعد صرف نظر کنیم می‌توان گفت که گام نخست این ایدئولوژیکی شدن فهم دینی با آل احمد برداشته شد که کوشش می‌کرد دیانت را به عنوان ابزاری در خدمت سیاست قرار دهد، اما با علی شریعتی دیانت در قالب نوعی از ایدئولوژی مترقی-«مارکسیستی» ریخته شد که زیر ردای «جامعه‌شناسی» استوار کرده و جز ظاهر دیانت چیزی از آن باقی نمانده بود. این «جامعه‌شناسی»، مانند جامعه‌شناسی‌هایی از سنخ آن‌چه امیرحسین آریانپور در دهه چهل

تدارک دید، به طور عمده مارکسیسمی بود که به عنوان ایدئولوژی پیکار طبقاتی فراهم آمده بود.^۱

بدیهی است که این دیانت ایدئولوژیکی، جز به مثابه نقیض «ناسیونالیسم»، که گمان می‌شد ایدئولوژی سلطنت است، نمی‌توانست تدوین شود. به این اعتبار، آل احمد و شریعتی، به درجات متفاوتی، تصویری از امر ملی پیدا نکردند و کوشش کردند دیانت ایدئولوژیکی - یا ایدئولوژی دینی - خود را جانشین ناسیونالیسمی کنند که به غلط گمان می‌کردند ایدئولوژی حکومتی است. در واقع، آن‌چه در بحث‌های طرفداران ایدئولوژیکی کردن دیانت مغفول ماند وضع پیچیده پدیدار

^۱ امیرحسین آریانپور، زمینه جامعه‌شناسی، چاپ نخست، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۳. این نخستین درسنامه مهم درس جامعه‌شناسی در دانشگاه تهران یکی از نمونه‌های درخشان بندبازی «علمی» در ایران است. کتاب، در ظاهر، ترجمه‌ای از یک درسنامه آمریکایی است، اما آریانپور تا جایی که می‌توانسته مارکسیسم مبتدل روسی را در خلل و فُرَج آن ترجمه وارد کرده و آن را به بنگاه فرانکلین و انتشارات دانشگاه تهران، اگر بتوان گفت، «انداخته» بوده است. مدت زمانی پس از انتشار آن کتاب بود که مسئولان ممیزی متوجه گشادی کلاهی شدند که بر سرشان - و البته بر سر علم جامعه‌شناسی - رفته بود و مترجم - مُقْتَبِس را وادار کردند تغییراتی اساسی در آن بدهد. «جامعه‌شناسی» علی شریعتی نیز که نظریه‌ای برای تشیع «علوی»، به عنوان نقیض تشیع صفوی تدوین کرد، به اعتباری، یکی از فراورده‌های فرعی همین التقاط‌هاست. سخن جالب توجه درباره این کتاب همان است که نویسنده‌ای که نام او معلوم نیست، در شماره پنجم آذر ۱۳۵۸ ص. ۱۰ روزنامه کیهان، نوشت: «... مابقی نیز با آزادی به دست آمده برای چپ معتدل اجاق خاموش علوم اجتماعی مارکسیست‌مآب را بار دیگر برافروختند. کتاب زمینه جامعه‌شناسی نوشته دو آمریکایی با رنگ و لعاب رقیق شبه‌مارکسیستی مترجمش، آریانپور، ملقمه عجیبی بود که به بازار آمد و انجیل روشنفکران متعهد شد.» به نقل از آریانپور، همان، تهران، انتشارات گستره ۱۳۸۰، ص. ۳۱.

شدن ملیت ایرانی و ایران به عنوان ملت بود. با انتشار درسنامه امیرحسین آریانپور، در نخستین سال‌های دههٔ چهل خورشیدی، و با درس‌های نویسندهٔ آن کتاب، که قانونی برای گرد آمدن همهٔ مارکسیست‌های در حال استتار بود، و از آن پس اعضای صفوف فشردهٔ حزب توده و سازمان‌های چریکی را فراهم آوردند، جامعه‌شناسی به رشته‌ای تبدیل شد که همهٔ ایدئولوژی‌های «مترقی» را در خود جمع کرده و پوشش داده بود. پیش از آن‌که علی شریعتی، در ادامهٔ نظریهٔ غربزدگی آل احمد، روایت ایدئولوژیکی از دیانت را با نظری به همین جامعه‌شناسی «مترقی»، که اینک در کشورهایی مانند فرانسه آرایهٔ ضد استعماری دهه‌های شصت سدهٔ گذشته را نیز بر آن بسته بودند، عرضه کند، در شرایطی که علوم اجتماعی سطحی دانشگاه تهران، که به عنوان مثال جامعه‌شناسی یا علم الاجتماع یحیی مهدوی نمونه‌ای از آن به شمار می‌آمد،^۱ انحصار کرسی درس جامعه‌شناسی را داشت، در دانشگاهی که، به تدریج، با بسته شدن درهای حزب‌های سیاسی، به خانهٔ احزاب تبدیل می‌شد، جریان‌هایی که بی‌شبهت به «سلفی‌های» آتی نبودند، مارکسیسم استتار کردهٔ آل احمد راهی به سوی نوعی از ایدئولوژی پیکار باز کرده بود که از مهم‌ترین مفردات آن مخالفت با فلسفهٔ سیاسی مشروطیت و تلقی ایرانی از ملیت بود.^۲ از دیدگاه تکوین امر «ملی» و فهم ملی از مواد

^۱ یحیی مهدوی، جامعه‌شناسی یا علم الاجتماع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۴۱. چاپ نخست ۱۳۲۲ منتشر شده بود.

^۲ مارکسیست ماندن آل احمد، به‌رغم انشعاب از حزب توده و پیوستن به خلیل ملکی، را از یکی از دوستان همدورهٔ دانشکدهٔ حقوق، استاد کنونی دانشگاه ایالات متحده، نقل می‌کنم که در نخستین سال‌های نیمهٔ دوم دههٔ چهل آل احمد را دیده و گفتگویی خصوصی با او کرده بود. آل احمد، در آغاز گفتگو، گفته بوده است که «بین استاد! من مارکسیست‌ام!» این اعتراف آل احمد دنباله‌ای هم دارد که

تاریخ و اندیشه در ایران، می‌توان گفت که دو دههٔ چهل و پنجاه نقطهٔ اوج تصفیهٔ حساب با وجدان ملی ایران نیز بود. در این دوره، سلطنت با مشروطیت و امر ملی یکی انگاشته شد و، از آن‌جا که مخالفت با سلطنت اصل در فعالیت سیاسی به شمار می‌آمد، امر ملی سلطنت‌طلبانه، و نیز مشروطیتی که عین سلطنت بود، آماج تیرهای پیکار همهٔ سازمان‌های مخالف سلطنت قرار گرفت. «جامعه‌شناسی» مترقی، به عنوان آمیزه‌ای از عناصری از علم جامعه‌شناسی و همهٔ نظریه‌های ضد استعماری و ضد استبدادی، که بخش مهمی از آن فراوردهٔ روشنفکران ترقی‌خواه کشورهای استعماری، مانند فرانسه، بود و همین نظریه‌ها پژواکی نیز در نزد روشنفکران کشورهای مستعمره پیدا می‌کرد، ابزاری بود که توضیح و توجیه این وحدت سلطنت، مشروطیت و ملت را ممکن کرد، چنان‌که، به عنوان مثال، با آریانپور جامعه‌شناس بودن، یا جامعه‌شناسی خواندن، عین پیکار با سلطنت نیز بود و، بدین سان،

بی‌ربط به ارزیابی خلیل ملکی نیست و من این‌جا نمی‌توانم نقل کنم و ربطی هم به موضوع بحث من ندارد. هر نظری که نسبت به آل احمد داشته باشیم، به نظر من، همین قدر باید دانست که آل احمد آن نبود که می‌نمود. یک برهان قاطع بر این گفته را از هانیبال الخاص، از دوستان نزدیک آل احمد، نقل می‌کنم که در مقاله‌ای دربارهٔ او نوشته است: «در همین ملاقات اخیر، در اسالم، با توکلی کنار دریا نشسته بودیم، و یکی از این سازمان برنامه‌ای‌ها به ما پیوست و جلال را از دور دید که پیپ می‌کشد و می‌آید، و معلوم بود که نیشی از جلال خورده است که برگشت و گفت: "این چرا پیپ می‌کشد و چیق نمی‌کشد؟" این نیش خورده‌ها از این حرف‌ها می‌زدند و نمی‌دانستند که جلال حمام و مستراح فرنگی راحت خود را در خانه قبل از برگشت از خارجهٔ این استادها ساخته، که جلال جهانی هم بود، اروپا و پاریس رفته بود، که این بچه آخوند شراب را از پاریسی بهتر می‌شناخت...» (العهدۃ علی الراوی!) هانیبال الخاص، «هیچ کس جایش را پر نکرد»، جلال و آل احمد، به کوشش بهروز خرّم، کُنن، انتشارات فروغ، ۱۳۸۰، ص. ۱۹۷.

جامعه‌شناسی، بیشتر از آن‌که علم جامعه باشد، به نظریه‌ای برای حزبی تمام‌عیار تبدیل شد که در نظر آریانپور حزب توده بود.

البته، همهٔ حاضران درس‌های آریانپور اعضای زیرزمینی و بالقوهٔ حزب توده و گروه‌های چریکی در حال تکوین نبودند؛ او بیشتر از آن‌که سخنگوی حزب توده باشد، نظریه‌پرداز نوعی «آشوب‌گرایی» - اصطلاحی که خود به عنوان معادلی برای آنارشیزم جعل کرد - بود که وظیفهٔ بی‌ثبات کردن را بر عهده داشت و آن را به خوبی به انجام رساند. با اندکی اغراق می‌توان گفت که، از نیمهٔ دوم دههٔ چهل تا انقلاب اسلامی، و حتی پس از آن، جامعه‌شناسی نام عام همهٔ نظریه‌های ضد استعماری بود. این‌که در چه مقیاسی چنین نظریه‌هایی با مواد تاریخ ایران می‌توانست سازگار باشد موضوع بحث من نیست، اما آن‌چه می‌توان به اجمال گفت این است که روی دیگر سکهٔ ناتوانی دانشگاه ایران برای انتقال علوم اجتماعی، به عنوان علم، ایجاد شدن یک حوزهٔ «علمی» در پیرامون دانشگاه بود که مذهب مختار آن نوعی از مارکسیسم، به عنوان نظام واحد علم وحدت جهانی استبداد، استعمار و «کفر» بود. اساس این نظام علم واحد صورتی از مارکسیسم مبتذل روسی-چینی بود که آرایهٔ ایدئولوژی‌های جهان سومی را نیز بر آن بسته بودند. این جامعه‌شناسی در زوایای علم عام تبیین تاریخ مارکسیسم استتار کرده بود که می‌توانست همهٔ اجتماعات و همهٔ دوره‌های تاریخی را توضیح دهد و به یکسان قابل اطلاق بر همهٔ آن‌ها بود. این «جامعه‌شناسی»، به عنوان علم «تکامل تاریخی»، که مارکس بنیاد گذاشته بود، در تحول آتی آن، به علم تاریخی تبدیل شد که در افق آن «میهن سوسیالیسم» قرار داشت و هدف «قانونمندی‌های» آن نیز هموار کردن راه به سوی پیوستن همهٔ کشورها به آن میهن بود. در این تلقی از علم تاریخ، به عنوان «تبیین قانونمندی‌های تکامل تاریخی»، در یک سو، یک میهن وجود داشت، که «بالنده» و در

حال گذار به کمونیسم بود، و، در سوی دیگر، جبهه واحد نظام‌های خودکامه و بهره‌کشی که، برابر تفسیری که از انگلس تا لنین و مائو از نظریه مارکس داده بودند، نظام «میرنده» و در حال زوال به شمار می‌آمد. بدیهی است که برابر این ایدئولوژی، که برای تحقق اهداف «میهن سوسیالیسم» فراهم آمده بود، هر ملی‌گرایی از انواع ایدئولوژی‌های خرده‌بورژوازی به شمار می‌آمد و می‌بایست با آن مبارزه می‌شد. وجه دیگر این تحول در روشنفکری ایدئولوژیکی شدن دیانت، به عنوان نقیض ملیت و امر ملی، بود. روشنفکری دینی، از این حیث که استقلالی و اصالتی به امر دینی می‌داد، یعنی امر دینی را یکی از شئون فرهنگ یک ملت نمی‌دانست، هرگز، نتوانست التفاتی به امر ملی نشان دهد. اگر آغاز این گرایش به تبدیل دیانت به ایدئولوژی را آل احمد بدانیم، به آسانی می‌توان ملاحظه کرد که استفاده او از دیانت جایی برای امر ملی باقی نمی‌گذارد، و از آن جا که او نیز به عنوان میراث‌خوار مارکسیسم مبتذل امر ملی را عین سلطنت و وجه دیگر آن می‌داند، از هر حربه‌ای که بتواند سلطنت را تضعیف کند، مانند برجسته کردن حقوق اقوام، بهره می‌گیرد.

آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکری، با هدف‌های سیاسی که دنبال می‌کرد، وارد بحثی شده است که در حد دانش او در این باره نبود و نتایجی را از مقدماتی که به دلایل سیاسی تعبیه شده‌اند گرفته است که، با توجه به این که ژرفای بی‌اطلاعی او به عمق غرض‌ورزی اوست، خواننده را شگفت زده می‌کند. او، در توضیح چیستی «روشنفکر ایرانی» می‌نویسد: «بهبود به جای روشنفکر ایرانی می‌گذاشتم روشنفکر فارسی‌زبان، چون دو مشخصه اصلی روشنفکران، که انسان‌دوستی باشد و آزاداندیشی، اجازه نمی‌دهد روشنفکر را در کجای عالم که باشد محدود به مرز و سامانی کرد یا به تبعیت از هر ملت پرستی غالی و درسته‌ای واداشت، که

مشخصات یک شهرنشینی تازه به دوران رسیده است!^۱ از بحث زبان که بگذریم، در این فقره، آل احمد دو نکته را برجسته کرده است. نخست این که هرگونه محدود بودن روشنفکر به مرز و سامانی مساوق با «ملت پرستی غالی» است و این از شئون شهرنشینی تازه به دوران رسیده است. بدیهی است که چنین نظری با تاریخ ایران و حسّ «ملّی» که پیوسته ایرانیان به صورت‌های مختلف، اما همیشه غیر «غالی»، داشته‌اند سازگار نیست. آیا فردوسی در روستای باژ، خاقانی در شروان، نظامی در گنجه و ... ملت پرستان غالی و شهرنشینان تازه به دوران رسیده بودند که هر یک به نوعی حسّ «ملّی» خود و هم‌میهنان خود را بازگفته‌اند؟ نظریه پرداز «غربزدگی»، مانند موارد بسیار دیگر، این بخش از نظریه خود را از نویسندگان غربی گرفته و ناشیانه در نظریه خود جاسازی کرده است. نکته دوم این که روشنفکر گویا باید «آزاداندیش» باشد، اما آیا آل احمد، به عنوان «حسی در میقات»^۲، معنای این ترکیب فارسی را که ترجمه‌ای از *libre penseur* فرانسه و به معنای شخصی است که به هیچ دینی التزام ندارد، می‌دانست؟ و اگر می‌دانست آیا به واقع منظورش از روشنفکری

^۱ آل احمد، خدمت و خیانت روشنفکران، ج. دوم، ص. ۱۰۳. به استناد چنین فقراتی در نوشته‌های آل احمد می‌توان او را از اجداد انواع پان...ها و تجزیه طلبان کنونی به شمار آورد. دلیل این که در زمان حیات او چنین سخنانی جدّی گرفته نشد این بود که بحران مشروعیت وحدت ملّی چنان ژرفایی پیدا نکرده بود که در دهه‌های اخیر پیدا کرده است.

^۲ به گواهی سفرنامه بازمانده از آل احمد، آن مرحوم، به گفته خود، که در جستجوی «کسی و کسانی در میقات» بود، همه خانه دید و هیچ خانه خدا ندید. در واپسین عبارت سفرنامه آمده است: «من در این سفر بیشتر در جستجوی برادرم بودم، و همه برادرهای دیگر تا جستجوی خدا!» جلال آل احمد، حسی در میقات، تهران، نیل ۱۳۴۶، ص. ۱۷۳.

«آزاداندیشی» بود؛ این تنها یکی از تناقض‌های بسیار نوشتهٔ اوست که این‌جا موضوع بحث من نیست. آل احمد، در ادامهٔ همان مطلب، می‌نویسد: «و روشنفکر ایرانی از آذربایجان هم هست، با زبان مادری ترکی؛ از کردستان هم هست، با زبان مادری کردی؛ از خوزستان هم هست، با زبان مادری عربی! اما چون سیاست دولت‌ها و حکومت‌های ایرانی از صدر مشروطه به این سمت برای ایجاد اعمال یک نوع وحدت ملی است - که انقلاب مشروطه را نوعی به وجود آورندهٔ مفاهیم ملت و ملیت دانسته‌اند - در تمام این مدت چه کوشش‌ها شده است برای یکدست کردن زبان و آداب مردم نواحی مختلف مملکت.»^۱ آل احمد، به دنبال دفاع از جهانی بودن روشنفکر آزاداندیش، که برگرفته از خواننده‌هایی است که او از باب لقلقهٔ لسان به مناسبت‌هایی تکرار کرده است،^۲ به روستایی‌گری عمیق خود برمی‌گردد و از روشنفکری که دست‌کم شهرنشینی تازه به دوران رسیدهٔ ولایت خود را ترک کرده و، به

^۱ آل احمد، همان، ج. دوم، ص. ۴-۱۰۳. آن‌چه آل احمد دربارهٔ مشروطیت و سیاست زبانی آن می‌گوید تکرار حرف‌هایی است که تاریخ‌نویسان دربارهٔ سیاست زبانی انقلاب فرانسه گفته‌اند که پائین‌تر به برخی از منابع آن اشاره کرده‌ام. سخن داهیانهٔ «حضرت فردید» در مورد مرید، مبنی بر این‌که «غریزدهٔ مضاعف» بوده است، در این مورد نیز راست می‌آید. عمدهٔ سخنان «بدیع» آل احمد، مانند دیگر روشنفکران معاصر او، احسان نراقی، سید حسین نصر و شایگان، تکرار سخنان غربیانی است که این همه مورد انتقاد آنان بود. آن‌چه آل احمد دربارهٔ مشروطیت می‌گوید برگرفته از نوشته‌های تاریخ‌نویسان روسی است، با این فرق که او جایی ممتاز برای «شیخ شهید» برای دست‌و-پا کرده که در اصل روسی نبود.

^۲ دلیلی بر این‌که تحلیل طبقاتی بیش از حد ساده‌لوحانه است که بتواند توضیح دهد چرا شایگان و آل احمد به یکسان به روستایی‌گری علاقه پیدا کرده بودند! این جناح راست روستایی‌گری یک جناح چپ نیز داشت که قرار بود «شهرها را از طریق روستاها محاصره کند»!

عنوان روشنفکر ایرانی، تنها به چند صد هزار نفر ولایت عرب‌زبان حرف نمی‌زند، می‌خواهد که پیوندهای خود را با ملّتی که به طور تاریخی به آن تعلق دارد قطع کند و به روستای عرب‌زبان برگردد تا شهرنشین تازه به دوران رسیده نباشد! تا این‌جا می‌توان با اغماض بسیار گفت که آل احمد شعار داده است، زیرا در آن زمان گوش هیچ روشنفکری به چنین شعارهایی حساس نبود، اما او، در ادامهٔ مطلب، پا را از گلیم خود درازتر می‌کشد و، به عنوان کسی که با هیچ یک از آن زبان‌هایی که مدافع آن‌هاست آشنایی نداشت، ادعای دیگری را نیز به میان می‌آورد. او می‌نویسد: «و از این راه (یعنی از راه یکدست کردن زبان و آداب مردم نواحی مختلف)، در غین حال که چه سودها برخاسته، چه زیان‌ها نیز به بار آمده، که در صفحات آینده به یکی از آن‌ها که اخراج زبان ترکی است از حوزهٔ مدرسه و فرهنگ اشاره خواهیم کرد»^۱ شایان ذکر است که آل احمد، به عنوان مخالف‌خوان سیاسی ابدی، تنها به سه زبانی از میان زبان‌های بسیار در ایران اشاره کرده که زبان‌های «سیاسی» به شمار می‌آمدند، با سابقهٔ تجزیه‌طلبی در مناطقی که به آن زبان‌ها سخن گفته می‌شد.

با این همه، شرحی که آل احمد از کوشش دولت‌ها و حکومت‌ها برای یکدست کردن زبان و آداب مردم نواحی مختلف به دست می‌دهد پایه‌ای در واقعیت تاریخ معاصر ایران ندارد. تغییر زبان و آداب میلیون‌ها نفر انسان و بویژه تحمیل این‌ها به آنان امری آسان نیست، به طور تاریخی نیز در ایران چنین اتفاقی نیفتاده است. این اتفاق، به طور تاریخی، در کشورهای دیگری، مانند فرانسه، که در دوره‌ای دولت ملّی تشکیل داده و اقوامی را که در محدودهٔ سرزمینی آن زندگی می‌کردند و به

^۱ آل احمد، همان، ج. دوم، ص. ۱۰۴.

زبان‌های گوناگونی سخن می‌گفتند، افتاده و بسیاری از آن زبان‌ها کمابیش از میان رفته‌اند، یا سخنگویان بسیار اندکی در گسترهٔ بسیار محدودی دارند. در ایران، زبان‌ها، به طور طبیعی، به حیات خود ادامه داده‌اند و هر یک از آن‌ها تحول خاص خود را پیدا کرده است، سرنوشتی که سخنگویان آن زبان‌ها برای زبان خود رقم زده‌اند. زبان مردم آذربایجان را دولت و حکومت «از حوزهٔ مدرسه و فرهنگ» بیرون نکردند. از زمانی که زبان آذری کنونی در آذربایجان رواج پیدا کرده، آن زبان، به انتخاب آزادانهٔ مردم آن ایالت، زبان محلی غیر علمی باقی مانده است، و البته هرگز زبان مدرسه و فرهنگ نبود که کسی آن را از این‌ها بیرون کند. ترکی‌گویی شاه اسماعیل صفوی، و دیوان او، یکی نمونه‌های جالب این انتخاب طبیعی است، زیرا اگرچه برخی از جانشینان او ترکی می‌دانستند، در دربار آنان نیز به زبان ترکی سخن گفته می‌شد، اما زبان مشترک مردم ایران فارسی بازماند.^۱ زبان دربار، در ایران و در بسیاری از

^۱ شاه اسماعیل صفوی، دیوان شاه اسماعیل خطایی، به کوشش رسول اسماعیل‌زاده، تهران، الهدی ۱۳۸۲. این دیوان، که به زبان ترکی آذری سروده شده، به لحاظ زبان‌شناسی و تاریخی بسیار جالب توجه است. اگر فارسی‌زبانی که هیچ از ترکی آذری نمی‌داند غزل‌های آن را بخواند می‌تواند کمابیش تصور روشنی از مضمون آن‌ها داشته باشد، در حالی که کسی که جز ترکی امروزی ترکیه را نداند هیچ از آن دیوان نخواهد فهمید. به این دلیل، چنان‌که در جاهای دیگری نیز اشاره کرده‌ام، چنین نوشته‌هایی بخشی از ادب فارسی هستند و یکسره بیگانه از ادبیات جدید ترکی. می‌توان این دیوان ترکی شاه ایران را با دیوان‌های فارسی سلطان‌ها یا خلیفه‌زاده‌های عثمانی، بایزید، سلیمان، محمد دوم، بایزید دوم، سلیم اول و مراد سوم، مقایسه کرد. به لحاظ مضمون‌ها و درون‌مایه‌ها آن دیوان ترکی و این دیوان‌های فارسی به یکسان فصلی در تاریخ ادب فارسی به شمار می‌آیند. برای بحثی مفصل دربارهٔ تأثیر زبان و ادب فارسی در دوره‌های متخلف ترکی ر.ک. محمد امین ریاحی، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران، پازنگ ۱۳۶۹. بویژه ص. ۲۳۱ و

کشورها، به زبان رایج مردم تبدیل شده، اما نه دربار علاقه‌ای به تحمیل زبان دربار به مردم داشت و نه زبان علمی دستخوش دگرگونی شد. اوزون حسن، که خود و دربار او ترکمنی زبان بود، اما معلم فرزند او جلال‌الدین دوانی بود که کتاب اخلاق جلالی را برای ولی‌عهد نوشت و آن را به او آموخت. آل احمد به احتمال بسیار می‌دانست که در همان زمان او شاعر تبریزی منظومه حیدر بابایه سلام را سرود، و آزادانه منتشر کرد، هم‌چنان‌که برخی از شاعران آذربایجانی گاهی شعری به زبان آذری را در نشریات تهران منتشر می‌کردند و اتفاقی نمی‌افتاد. این نوشته‌ها حتی در میان آذری‌زبان‌ها چندان مورد توجه قرار نمی‌گرفت و نمونه جالب توجه این آزادی انتشار آزادانه دده قورقود بود که گاهی در تبریز در چند صد نسخه منتشر می‌شد و نسخه‌های آن سال‌های بسیاری در دو سه کتابفروشی که آثار عتیقه می‌فروختند می‌ماند، یعنی در بیشتر کتابفروشی‌های تبریز قابل دسترسی نبود، چون مشتری نداشت! مردم آذربایجان در هیچ دوره‌ای - به جز دوره یکساله‌ای که فرقه دموکرات آن ایالت را به اشغال خود درآورد - زبان تحمیلی را نپذیرفته‌اند. زبان فارسی به طور طبیعی زبان مشترک مردم آذربایجان با ملت ایران بوده و باقی مانده، هم‌چنان‌که زبان آذری نیز زبان محلی باقی مانده و در هیچ دوره‌ای نیز کوششی برای از میان بردن آن نشده است.^۱ آن‌گاه، آل احمد،

بعد، فارسی در متصرفات عثمانی؛ ص. ۲۱۶ و بعد: «شرح نویسی بر متن‌های فارسی»؛ ص. ۲۱۹ و بعد: «ترجمه متن‌های فارسی به ترکی».

^۱ البته، آن‌چه امروزه هواداران برخی دولت‌های بیگانه، به عنوان نمایندگان آن دولت‌ها، تبلیغ می‌کنند بی‌شبهت به تحمیل زبان آذری در دوره یکساله اشغال آذربایجان و کوشش برای از میان بردن زبان فارسی نیست. ادعای تحمیل زبان فارسی به مردم ایالت‌هایی که زبان مادری مردم آن‌ها فارسی نیست، که حتی آل احمد نیز در جهل به پیچیدگی‌های مسئله زبان و به عنوان تبلیغ سیاسی تکرار کرده،

برای اثبات درستی داده‌های بیانیۀ خود برای زبان‌های محلی، مثالی می‌زند، اما از خلاف‌آمد عادت این مثال او نیز آبی به آسیاب او نمی‌ریزد: «نکتهٔ فرعی دیگر این‌که، به علت همین اختلاف زبان مادری، روشنفکر ایرانی دچار نوعی اغتشاش فکری شده است، و در ایجاد ارتباط میان دسته‌ها و رسته‌های مختلف خود در مانده. به همین دلیل است که روشنفکر خوزستانی هنوز با ممالک عربی و مطبوعات و رادیوهای ایشان بیشتر مربوط است تا با آن‌چه از تهران می‌رود».^۱ اگر دولت‌ها و حکومت‌ها چنان کوششی برای تحمیل زبان فارسی و یکدست کردن زبان

مقدمه‌ای برای توجیه تحمیل زبان‌های محلی برای تجزیه کشور است.

^۱ آل احمد، همان، ج. دوم، ص. ۱۰۴. البته، آل احمد اشاره‌ای هم به روشنفکران کرد ایران کرده که چشم به «قضایایی» دوخته بودند که در میان «کردهای شمال عراق می‌گذشت» و روشنفکر آذربایجانی که «چه در قضایای مشروطه و چه در واقعهٔ خیابانی و چه در داستان دموکرات فرقه‌سی (کذا فی‌الاصول! به عنوان شاهدهی بر ترکی‌دانی آل احمد) به سوسیال دموکراسی قفقاز توجه داشته!» این موارد نمونه‌هایی از سیاست‌دانی و سیاست‌فهمی آل احمد است، و البته برهان قاطع «اغتشاش فکری» او! یادآوری این نکته نیز خالی از فایده نیست که زمانی که آل احمد این فقرات را می‌نوشت سال‌هایی بود که توده‌ای نبود و از این‌که حمال‌الخطب سیاست‌های میهن شوراها باشد تبرّی جسته بود، اما هم‌چنان چشم به همهٔ سیاست‌های ضد ایرانی و جهان‌وطنی داشت. دهه‌هایی پیش از هجوم ملخ‌وار شیوخ سواحل جنوبی کشور به میراث ایران، در مخالفت سخت پی‌گیر با نظام سیاسی کشور، آل احمد، در غریزدگی، از «نفت سواحل خلیج» سخن گفته و این سخن نسنجیده و ضد ملّی تا کنون نیز به همان صورت بارها منتشر شده است. آل احمد، غریزدگی، ص. ۱۴. این «سواحل خلیج»، قهرمان ملّی همهٔ عقب‌مانده‌های جهان سوم، پیش از انقلاب اسلامی، در همدلی با شعارهای ضد ایرانی جمال عبدالناصر، از باب مخالف‌خوانی به هر بهایی به کار می‌رفت، اما در چهل سال گذشته به ابزاری برای دست‌اندازی به وحدت و تمامیت سرزمینی تبدیل شده است.

و آداب کرده بودند، فرض مغلو ط آل احمد، بعید می نمود که عرب زبان های خوزستان عربی را بهتر از فارسی بدانند و به رادیو قاهره جمال عبدالناصر و بغداد صدام حسین گوش کنند. وانگهی، در ایران، که از سده ها پیش زبان های چندی در کنار زبان مشترک ملی وجود داشته، اختلاف زبان مادری هرگز موجب «اغتشاش فکری» در میان روشنفکران نشده است. مورد آل احمد، از نمونه های بارز «اغتشاش فکری»، جالب توجه است، زیرا زبان مادری فارسی او مانع از این نشده است که بسیاری از نوشته های او انبانی از «اغتشاش فکری» باشد، در حالی که برخی از بهترین نثرنویسان معاصر ایران آذربایجانی و آذری زبان بوده اند.^۱

هرچه در خواندن این صفحات خدمت و خیانت روشنفکران آل احمد بیشتر می رویم آگاهی بیشتری از خیال بافی های او پیدا می کنیم که گویا به عنوان توضیحی از تاریخ معاصر ایران عرضه می شود. آل احمد، از طریق سخنان «حضرت فردید»، که عبور از خط ارنست یونگر نیز بر چاشنی دست راستی و فاشیستی آن افزوده است، ابلیسی به نام «غربزده» را

^۱ این مورد را تنها از باب نمونه ای می آورم که کمابیش اجماعی روی آن وجود دارد. در مناطقی از ایران که اینک کردستان نامیده می شود، در همه دوره های تاریخ ایران، افزون بر نویسندگان و شاعران کردی زبان، نویسندگان و مترجمان فارسی زبان بزرگی بالیده اند. اگر امروزه «اغتشاش فکری» در میان کردان دیده می شود اختصاص به گروه های تجزیه طلب آنان دارد که کوشش می کنند فکری مغشوش را بیان کنند. ایران نویسندگان و شاعران بزرگی دارد که گروه هایی از آنان فارسی زبان نبوده اند. یکی از مهم ترین ویژگی های مهم زبان فارسی بهره مندی یکسان همه سخنگویان آن زبان در طول تاریخ بوده است. در ایران، نویسنده بد و خوب داشته ایم، آنان با «اغتشاش فکری» و اینان با اندیشه ای منسجم و زبانی روشن! تردیدی نیست که آل احمد، مانند علی شریعتی، به گروه نخست تعلق دارد. سیاست بازی ابتدایی آن هر دو نیز به درجات بر «اغتشاش فکری» آنان افزوده است.

شناسایی کرده است، که مانند جنّ همه جا حضور دارد و به هر شکلی درمی آید، و هر جایی که قافیه تنگ آید آل احمد آن موجود را رونمایی می کند. او در توضیح تنش های میان تبریز ولی عهدنشین و تهران شاه نشین می نویسد: «قیام تبریز در قضیه مشروطه، در عین حال که نوعی ادعای همسری با تهران است، تبریز ولی عهدنشین و تهران شاه نشین، از طرف دیگر، معارضه روشنفکران اثر پذیرفته از سوسیال دموکراسی قفقاز است با روشنفکران غربزده و از فرنگ رسیده تهران!» تا این جا، خواننده می تواند تصویری از مرتبه تاریخ دانی آل احمد، و البته میزان سرسپردگی او به قفقاز، و ماورای آن، پیدا کند. دنباله عبارت، که با «یعنی»، در مقام توضیح معارضه دو نوع روشنفکری تبریز و تهران، آغاز می شود، از مصادیق جالب توجه همان «اغتشاش فکری» است که ذکر آن گذشت. او می نویسد: «یعنی که اگر به قیام تبریز و داستان های ستار خان و باقر خان و قیام توده ای و زد-و-خوردهای کوچهای سخت می بایم، حتی ما تهرانی ها، به این دلیل است که تنها در تبریز بود که نهضت مشروطه محتوای توده ای یافت و محتوای مبارزه ضد استعماری».^۱ دریافت آل احمد از مشروطیت، مانند بسیاری از توضیحات او، نمونه ای از «اغتشاش فکری» و تفسیر به رأی تاریخ است. آن چه آل احمد با این تفسیر به رأی تمایز جعلی روشنفکری تهران و تبریز القاء می کند در تضاد کامل با برجسته کردن نقش «شیخ شهید» است که گویا نخست او خطر استعمار را فهمیده و با آن به پیکار برخاسته است. در این صورت باید این نتیجه شگفت انگیز را گرفت که «شیخ شهید» مخالف روشنفکر غربزده تازه از فرنگ برگشته - که البته آل احمد حتی به نام یکی از آنان اشاره نمی کند - می بایست در جبهه روشنفکران سوسیال دموکراسی قفقاز بوده باشد، اما

^۱ آل احمد، خدمت و خیانت روشنفکران، ج. دوم، ص. ۱۰۴-۵.

آل احمد نمی‌گوید که مشروطیت در تهران به پیروزی رسید، ولی همان هواداران سوسیال دموکراسی قفقاز در مجلس صدراعظم قانونی آن را ترور کردند.^۱ وانگهی، اگر جنبش تبریز، به دنبال به توپ بستن مجلس، سرشتی توده‌ای پیدا کرد، آن توده نه تنها هوادار سوسیال دموکراسی قفقازی نبود، بلکه با روشن شدن ماهیت مضرّ ترور مخالف آن نیز بود. آنچه در این میان در دو کتاب آل احمد اشاره‌ای به آن نشده است، نقش محمدعلی شاه، نقش استعمار روس و هواداران این دو است. بدیهی است در میان روشنفکران تبریز و تهران مخالفان و موافقان مشروطیت وجود داشتند، و پیکار با مشروطیت، و برای آن، جنگی میان هواداران ترقی و پیشرفت و نیروهای واپس‌گرای تاریک‌اندیش بود. تأکید اغراق‌آمیز آل احمد بر نقش روشنفکران غرب‌زده تازه از فرنگ برگشته روی دیگر سکه سکوت مشکوک او در برابر جنایات شاه و عوامل قزاق به فرماندهی امیر روسی و کسانی است که در مخالفت با نظام مشروطه برای آن جنایات توجیهی پیدا می‌کردند. احتمال دارد که آل احمد از این حیث نقش روشنفکری غرب‌زده تازه از فرنگ برگشته تهران را برجسته کرده باشد که او نیز مانند «حضرت فردید» بر آن بود که «مشروطیت دفع فاسد به آفسد» بوده است. «روشنفکری مترقی تبریز» در برابر «روشنفکری غرب‌زده تازه از فرنگ برگشته تهران» پایه‌ای در واقعیت تبریز و تهران نداشت و از خیال‌پردازی‌های آل احمد ناشی می‌شد تا او بتواند، با نادیده گرفتن و یا حذف بسیاری از فعالان جنبش مشروطه‌خواهی، موضع سیاسی خود را به کرسی بنشاند. روشنفکر شاخص تبریزی عبدالرحیم طالبوف بود که در همفکری با عالم بزرگ تبریزی، میرزا فضل‌علی تبریزی، کوشش می‌کرد به

^۱ درباره قتل امین‌السلطان و نظر عقلای مجلس ر.ک. نظریه حکومت قانون در ایران، ص. ۳۷۵ و بعد.

اندیشه مشروطیت بسطی بدهد. در تهران نیز «روشنفکرانی» مانند منصورالسلطنه عدل - اگرچه تبریزی! - بودند که در فرنگ حقوق خوانده و برگشته بود و هم‌او نخستین شرح را بر قانون اساسی و قانون مدنی ایران نوشت که هر دو تاکنون اهمیت خود را حفظ کرده‌اند و به نظر نمی‌رسد که وجود چنین کسانی در مشروطیت برای آل احمد می‌توانست از اهمیتی برخوردار باشد.

جلال آل احمد یکی از نمونه‌های جالب توجه «اغتشاش فکری» بود، نماینده بارز آن چیزی در تاریخ‌نویسی که فریدون آدمیت «آشفته‌گی در فکر تاریخی» نامیده است. آل احمد، به‌رغم مطالب تاریخی بسیاری که نوشته، و خود نیز ادعای توضیح تاریخی «غریب‌دگی» را داشت، تاریخ‌نویس در معنای دقیق کلمه نبود. او، به خلاف خلیل ملکی، سیاست‌ورز در معنای دقیق نیز نبود، اما موضعی سیاسی داشت و، اگرچه سنگ اصلاح کشور را بر سینه می‌زد، ولی هم‌چنان به دیدگاه‌های جهان‌وطنی حزب توده و میهن‌شورهاها وفادار مانده بود. اگر از «جسم اثیری» روشنفکر غربزده صرف نظر کنیم، که به نظر می‌رسد آل احمد به عنوان بارزترین نمونه ایرانی معاصر آفریده است، در نوشته‌های او هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که او به ایران و مسائل واقعی آن نظری داشته است. آل احمد، نخست، ایدئولوژی خود را به عنوان اصل وضع و آنگاه کوشش کرده است موادی را که می‌توانست با ویژگی‌های آن سازگار باشد بیاید و توجیهی برای آن ایدئولوژی بیاید. افزون بر مارکسیست بودن آل احمد، که او را مجبور می‌کرد پیوسته پیکاری میان دو طبقه را با ارجاع به مارکسیسم مبتذل حزب توده و بقایای جهان‌سومی آن توضیح دهد، در تاریخ‌نویسی، او یک ایراد بزرگ نیز داشت: آل احمد، به عنوان مارکسیست خوب، هرگز نتوانست با پشتوانه الهیاتی مارکسیسم تصفیة حساب کند. این‌که در نوشته‌های او پیکاری میان تهران و تبریز، بمب‌ساز قفقازی و روشنفکر

تازه از فرنگ برگشته،^۱ سخنگویان به زبان‌های محلی، که به رادیو بغداد و قاهره گوش می‌دادند، و روشنفکران تهرانی تازه از فرنگ برگشته، که او آن‌ها را «قرطی» می‌خواند، وجود دارد - تکرار ابدی پیکار ازلی خوبی و بدی در یزدان‌شناخت مانوی! پیکار میان دو گروه، در تحلیل نهایی، گرده‌ای از پیکار میان خیر و شرّ و محتوم بودن پیروزی آن بر این است. به این اعتبار، نه تنها نوشته‌های آل احمد، چنان‌که گذشت، اعتباری تاریخی ندارد، بلکه مانعی در راه تاریخ‌نویسی نیز هست، و جای شگفتی نیست که همهٔ کسانی که کوشش کرده‌اند تاریخی ایدئولوژیکی بنویسند تاریخ را در مسلخ ایدئولوژی قربانی کرده‌اند. نیازی به گفتن نیست که در این نوع تاریخ‌نویسی جایی برای «ایران» نیز نمی‌توانست وجود داشته باشد. در این روایت «تاریخی» ایران وجه‌المصالحة پیکاری بود که میان قفقاز- خیر و تهران- شرّ جریان داشت و هدف «تاریخ» نیز جز فراهم کردن زمینهٔ پیروزی نهایی خیر بر شرّ نبود. در این روایت اهمیتی نداشت که صمد بهرنگی‌نامی شنا نمی‌دانست، یا جهان‌پهلوان تختی مشکل دیگری داشت که شاید تنها نقطهٔ مشترک آن پهلوان و خود آل احمد باشد؛ مهم این بود که «شهادت» او می‌توانست آبی به آسیاب این پیروزی بریزد. آن‌چه در آن نوع «روایت‌سازی‌های» ناشیانه مغفول بود این لطیفه بود که پیروزی‌هایی که با چنان روایت‌هایی به دست می‌آید می‌تواند از شکست بدتر باشد. برای فهم چنین نکته‌های لطیفی به دانش و بینشی نیاز بود که آل احمد و همپالگان او فاقد آن بودند. روایت همهٔ اینان، در ناراستی و نادرستی بنیادین آن، تنها می‌توانست راه جنهم را با حُسن

^۱ جای شگفتی نیست که امروزه نیز وارثان همان بمب‌سازان، بقایای سازمان‌های چریکی و هواداران آن‌ها، از کرسی‌های دانشگاه مادر، شعار «بازگشت به جلال» می‌دهند!

نیت‌ها سنگ فرش کند. جای خوشوقتی است که ایران از کنار پرتگاهی که آل احمدها و شریعتی‌ها - و البته فدائیان مجاهد قفقازی آنان - آن را به سوی آن رانده بودند گذشت. برهانی بر این‌که سنگ خارای ایران از باد و باران گزند نمی‌یابد و این سرو بلند با هر بادی که در آن می‌افتد خم می‌شود، اما نمی‌شکند. مسئله این است که ایران چه بود، و هست، که آل احمدها و شریعتی‌ها توان فهم آن را نداشتند؟

۵.

جلال آل احمد تنها یک نویسنده بی‌اهمیت و «نظریه‌پرداز» «اغتشاش فکری» نیست، بلکه اسوه «اهل ادب» ایرانی پنج شش دهه اخیر نیز هست که راهی پر رهرو هموار کرد، چنان‌که حتی بسیاری از کسانی که به ظاهر علاقه‌ای نیز به رطب و یابس‌های او نمی‌توانستند داشته باشند ناچار در آن راه گام گذاشتند. این‌جا نیز اصطلاح «اهل ادب» را به عنوان مفهومی به کار می‌برم که الکسی دُ توکویل توضیح داده بود، و پیشتر اشاره‌ای به آن آوردم. تکرار می‌کنم که منظور از «اهل ادب»، در این تداول خاص، نظریه‌پرداز اجتماعی خیالی است که جز در اوهام قلمرو نوشته‌های او واقعیتی ندارد. این «اهل ادب»، از این حیث که اهل ادبیات هستند، حتی اگر اهل فلسفه یا علوم اجتماعی و انسانی هم باشند، در موارد بسیاری، مطالبی فلسفی و مربوط به علوم انسانی را می‌خوانند و، چون مقدمات و مبانی آن علوم و فلسفه را نمی‌دانند، بسیاری از آن مطالب را نمی‌فهمند، آن‌گاه با تکیه بر همان مقدمات نفهمیده نتایجی می‌گیرند که، در عین بی‌معنایی، در خواننده‌ای که دانش چندانی در این مباحث نداشته باشد، توهم سخنان مهم را نیز ایجاد می‌کند. نیازی به گفتن نیست که هر علمی مبانی، مقدمات و نظام مفاهیمی دارد و مباحث

بنیادین آن علم نیز در منابع اصلی توضیح داده شده است. هر کسی می‌تواند در حد خلاصه‌های دانشگاه مادر کلیاتی از فلسفه و علوم اجتماعی و انسانی بداند، اما همان کس نمی‌تواند در آن مباحث بنیادین اجتهاد کند و فهم ناقص خود از آن مباحث را مبنایی برای تفسیر به رأی نویسندگان بزرگ قرار دهد. وانگهی، نمی‌توان دربارهٔ اجتماع و تاریخ نظریه‌پردازی کرد، اما جز روایتی مغشوش از تاریخ در ذهن نداشت. همهٔ این ایرادها در مورد نوشته‌های آل احمد و علی شریعتی مصداق دارد؛ در مورد نویسندهٔ به ظاهر متفاوتی مانند رضا داوری نیز همین ایرادها، و در مواردی بیشتر از این ایرادها، به همان اندازه مصداق دارد. این ایرادها در مورد نویسندهٔ اخیر از این حیث بیشتر از آنان مصداق دارد که آل احمد چون کمابیش می‌دانست که نمی‌داند دست به عصا راه می‌رفت و، به عنوان مثال، به تفسیر نظریهٔ «حاکمیت» ژان بُدن خطر نمی‌کرد، در حالی که سلف او، در این مباحث، در مواردی در وادی‌هایی خطر می‌کند که کسی نتواند به یاری او بشتابد. رضا داوری در رساله‌ای با عنوان ناسیونالیسم و انقلاب، که مجموعه‌ای از درس‌های او در سال‌های نخستین پس از انقلاب اسلامی است، چنین خطرهایی کرده و خویشان را به دست خود به تهلکه انداخته است. داوری در «درآمد» کتاب نوشته است که «یکی از گرفتاری‌های ما این است که از غرب و شئون مختلف آن صرفِ ظاهر را می‌بینیم و حکم به ظاهر می‌کنیم، و این حکم را تمام می‌دانیم. این گرفتاری تازگی ندارد، اما اصرار در ظاهرینی مصیبت است. ما گرفتار طوایفی هستیم که خود را عالم و فاضل و متفکر می‌دانند و، چون از باطن ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌بافی‌های خشک و انتزاعی خبر ندارند، ظاهر آن را می‌گیرند و چاشنی دین و شریعت قرار می‌دهند و...»^۱

^۱ رضا داوری، ناسیونالیسم و انقلاب، تهران، دفتر پژوهش‌ها و برنامه‌ریزی فرهنگی

در دنبالهٔ مطلب، نویسنده خود را در موضع دفاع از کسانی قرار داده که «در دین» دارند و «این حرف‌ها را مایهٔ تباهی دین و دینداری» می‌دانند. این توضیح مقدماتی به طور طبیعی این انتظار را در خواننده ایجاد می‌کند که با اثری سر-و-کار دارد که نویسندهٔ آن، به خلاف اهل ظاهر، از «باطن غرب» خبر و قصد دارد آن باطن را توضیح دهد، زیرا او می‌داند که «هر علمی موضوع و مبادی و مسائل و روش خاص دارد و برای حکم در باب علوم باید به مبادی راه یافت و مسائل را در نسبت با مبادی و موضوع علم مورد رسیدگی و تأمل قرار داد، در غیر این صورت هر تصرفی در هر علمی بشود بی‌وجه خواهد بود.»^۱

این تأکید بر اجتهاد در موضوع علوم انسانی با توجه به مبانی و مسائل را در صورتی می‌توان جدی گرفت که نویسنده بتواند نه تنها گاهی از بیان کلیاتی که در همهٔ درسنامه‌های سال‌های نخستین دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی می‌توان پیدا کرد گامی فراتر بگذارد، بلکه دست‌کم بتواند ابتدایی‌ترین همین مبادی را درست تقریر کند. در کتابی که موضوع بحث من است، خواننده‌ای که اندکی با متن‌های اساسی فلسفه و علوم انسانی آشنایی داشته باشد، با شگفتی بسیار، در هر صفحه‌ای با بدفهمی‌هایی مواجه خواهد شد که حتی از یک دانشجوی یک دانشگاهی که برازندهٔ نام دانشگاه باشد نمی‌تواند سر بزند. داوری، در نخستین صفحه‌های آغاز

۱۳۶۵، ص. ج. نشانه‌های سجاوندی را من افزوده‌ام. شمار این نوع عبارت‌هایی که نویسنده با یک نفر جدل می‌کند، اما افتخار آشنایی او را به ما نمی‌دهد اندک نیست. در این مورد، نشانی کسانی که خود را «عالم و فاضل و متفکر» می‌دانند، اما بی‌آن‌که از «باطن ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌بافی‌های خشک و انتزاعی» خبری داشته باشند «ظاهر آن را چاشنی دین و شریعت» قرار می‌دهند چنان سراسر است هیچ خواننده‌ای، بویژه در آن سال‌ها، نمی‌توانست راه گم کند.

^۱ داوری، همان، ص. م.

کتاب، به یکی از شناخته‌ترین نظرات ارسطو اشاره‌ای می‌کند که نشان می‌دهد او یا متن ارسطو را ندیده یا اگر دیده و خوانده متوجه معنای آن نشده است. او می‌نویسد: «ارسطو، و اخلاف او، معتقد بودند که انسان مدنی بالطبع است». بدیهی است که چنین جمله‌ای از معلم اول صادر شده، اما از کسی که ادعای «رسیدگی و تأمل در مسائل علم با توجه به مبادی آن علم» را دارد انتظار می‌رود که بداند معنای این ابتدایی‌ترین نظر ارسطو در رسالهٔ سیاسات چیست! او، در ادامهٔ نقل سخن معلم اول، از باب توضیح معنای «بالطبع»، می‌گوید: «یعنی افراد بشر در طبیعت خود مدنی هستند» و این اجتهاد به رأی مغایر با مبادی نظر ارسطو را نیز می‌افزاید که «زندگی آدمی در جامعه به اقتضای طبیعت آدمی است، یعنی آدمی که موجود می‌شود باید در جامعه زندگی کند».^۱ آیا به واقع ارسطو می‌توانسته است، نخست، بگوید «انسانی مدنی بالطبع» است و آن‌گاه همین «مدنی بالطبع» را به «طبیعت بشر» برگرداند؟ عبارت ارسطو را اگر بخواهیم با اصطلاحات قدما ترجمه کنیم چنین است: «با توجه به این ملاحظات، بدیهی است که مدینه امری طبیعی است و انسان، بالطبع، مدنی است».^۲ تردیدی نیست که ارسطو نمی‌توانست بگوید آدمی به اقتضای طبیعت «خود» مدنی است؛ عبارت یونانی و ترجمه‌های معتبر نیز

^۱ داوری، همان، ص. ۵.

^۲ Aristote, *Politique*, 1253 a, 3-4.

جزئی از عبارت ارسطو که در متن به آن اشاره کردم و موضوع بحث من است چنین است: *ὁ ἀνθρωπομορφὸς φύσει πολιτικὸν ζῷον* به روشنی معلوم است که φύσει ربطی به طبیعت بشر ندارد. در واقع، اجتماعی بودن انسان از زمانی مطرح شد که طبیعت در معنای ارسطویی جانشین «طبیعت بشر» شد، یعنی با تأسیس «مذهب اصالت بشر»! این همان «مذهبی» است که داوری کوشش می‌کند از آن فرار کند، اما از آن‌جا که درست نمی‌داند چیست در دام آن می‌افتد!

چنین چیزی نمی‌گویند. در فلسفهٔ ارسطو مدینه و مدنی بودن انسان برابر – یا برحسب – «طبیعت» (φύσις) است، نه طبیعت انسان! کسی که میان این دو مطلب را خلط کند، چنان‌که داوری کرده است، از مبنای قدیم به جدید لغزیده است و این از کسی که از همان آغاز بحث ما را ملامت کرده است که فرق قدیم و جدید را نمی‌دانیم پذیرفته نیست. اعتقاد به «طبیعت بشر»، که قول متأخرین است،^۱ الزاماتی دارد که با «درد دین» داوری و دفاع او از مبنای قدما سازگار نیست. بحث دربارهٔ «طبیعت بشر» با فلسفهٔ جدید آغاز می‌شود و نسبت دادن «مدنی» بودن انسان – یعنی «اجتماعی بودن» یا animal socialis که معادلی در زبان یونانی ندارد – به طبیعت او از لوازم قول به همین «طبیعت بشر» است.^۲ بی‌دلیل نیست که فیلسوفان قدیم «رساله در طبیعت بشر» نوشته‌اند، اما متأخرین بسیار نوشته‌اند، چنان‌که ارسطو به جای رساله در طبیعت بشر رسالهٔ «فن سماع طبیعی» نوشته است. از این‌رو، سیاسات ارسطو تابع طبیعیات اوست، در حالی‌که سیاست هابز، لاک، هیوم و ... تابع مبانی رساله‌ای که آنان دربارهٔ طبیعت بشر نوشته‌اند. آنچه داوری در دنبالهٔ مطلب آورده از نمونه‌های بارز از کلیات گفتن و در جزئیات درماندن است و این‌که نتایج او از مقدمات برنیامده، بلکه نویسنده آن هر دو را به نقل از دیگران، که می‌فهمیده‌اند چه می‌گویند، آورده و التفات پیدا نکرده است که مقدمات

^۱ Samuel von Pufendorf, *Two books of the elements of universal jurisprudence*, Indianapolis, Liberty Fund 2009, I, xiii, p. 206.

پوفندورف می‌گوید: «خالق عالمیان انسان را حیوانی اجتماعی آفرید».

^۲ یک نکتهٔ دقیق، که این‌جا تنها می‌توان اشاره‌ای به آن کرد، این است πολιτικὸν ζῶον ارسطویی مقدماتی دارد که یکی از آن‌ها «تقدم شهر بر فرد» است، در حالی‌که مبنای نظریهٔ animal socialis متأخران اصالت فرد یا همان «مذهب اصالت بشر» است. «مدنی بالطبع» بودن انسان با «اجتماعی بودن طبیعت انسان» قابل جمع نیست!

آنان مغایر نتایج اوست. او می‌نویسد: «پس، جامعه و در جامعه بودن بشر با اقتضای طبع او مناسبت دارد. اصلاً مدینه و جامعه چیست؟ و از کجا آمده؟ تمام اختلاف‌ها ... به اختلاف نظر در مورد عالم و آدم و مبدأ باز می‌گردد.» جمله نخست عبارت سخن جامعه‌شناسان است؛ جمله دوم یکی از ادعاهای کلی، و ربط آن دو در نوشته داوری معلوم نیست! ایراد این ادعای کلی این است که کسانی که به این نکته التفات پیدا کرده‌اند، سخن ارسطو را مانند جامعه‌شناسان نفهمیده‌اند! اگر بگوییم که طرفداران مبنای قدما، به عنوان مثال، هایدگر از فیلسوفان، اشتراوس از فیلسوفان سیاسی و میشل ویله از فیلسوفان حقوق، چنین ادعایی داشته‌اند، آنان این مایه ارسطو می‌فهمیده‌اند که به جای اجتماع یا *κοινωνία* برای یونانیان، یعنی جماعت، به جای مدنی بالطبع اقتضای طبیعت بشر و به جای مدنی بودن زندگی در جامعه نگویند و میان مفاهیم خلط نکنند!^۱

گفتن این‌که کسانی مانند آخوندزاده، «وردست مترجم» تفلیسی، توجهی به «باطن غرب» نداشته‌اند کاری مشکل نیست،^۲ اما تصحیح

^۱ می‌بایست راه درازی از *κοινωνία* برای یونانیان تا «جامعه» یا *societas* لاتینی برای نویسندگان متأخر طی می‌شد تا بتوان «اجتماعی» را که ارسطو از آن سخن می‌گوید «جامعه» یا *society* فهمید که موضوع علوم اجتماعی آتی است.

^۲ مأمور بودن آخوندزاده در این حدّ بود که پیوسته تحت نظر پلیس تزاری قرار داشت. آدمیت، با بیان این‌که آخوندزاده «وردست مترجم» بود و آن پس نیز «مترجم السنّة شرقیه» شد، می‌نویسد: «نه از ملایان متعصب آسوده‌خاطر بود و نه از مأموران مخفی حکومت سیاه روس خاطر جمع! مورد بدگمانی دولت بود. به همین معنا واقف بود که قسمتی از اسناد و نوشته‌هایش را در صندوقی در خانه دخترش پنهان می‌داشت». فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتح‌علی آخوندزاده، همان، ص. ۲۴. هم‌او در جای دیگری می‌نویسد: «هنوز بدنش سرد نشده بود که پلیس مخفی به تفتیش خانه‌اش آمدند، اما او اسناد و نوشته‌هایش را در صندوقی در خانه دخترش پنهان ساخته بود. تنها آثار چاپ شده‌اش را به پلیس دادند.» آدمیت،

برخی از اشتباه‌های او، بویژه به عنوان استاد فلسفه دانشگاه مادر، کاری بس سترگ است. تکرار دوباره همان سخن کلی که «آراء سیاسی و مدنی هم تابع نظری است که به عالم و آدم داریم» و این که «جامعه و مدینه نه فقط برحسب همین نظر تعریف می‌شود، بلکه با آن تأسیس می‌شود و تحول پیدا می‌کند»،^۱ اگر ندانیم که مبنای دو دیدگاه متفاوت قدما و متأخرین در فلسفه سیاست به تمایز میان «برحسب طبیعت» ارسطو و «طبیعت بشر» متأخرین برمی‌گردد، نه تنها چیزی را روشن نمی‌کند، بلکه میبین این امر اساسی نیز هست که مقدمات را از جایی گرفته و با نتایج متفاوتی جمع کرده‌ایم. این همان است که خود داوری در تعریف التقاط آورده است: «التقاطی به کسی می‌گویند که از این جا و آن جا چیزی می‌گیرد، و این‌ها با هم اصلاً نمی‌خواند و تناسب ندارد، و نمی‌فهمد که این‌ها با هم تناسب و انتظام ندارند.»^۲ همین فصل نخست ناسیونالیسم و انقلاب انباشته از ادعاهای کلی است، که می‌تواند اشکالی نداشته باشد، از جایی گرفته شده‌اند و احتمال دارد که گوینده می‌دانسته است چه می‌گوید، اما وقتی تکرار کننده همان کلیات وارد جزئیات می‌شود، آن کلیات را نقض می‌کند و البته نمی‌داند که نقض می‌کند! «این نمی‌شود که کسی صرفاً اهل سیاست و عمل باشد، و سیاست و عمل او به هیچ جا بستگی نداشته باشد. این جدا شدن نظر و عمل در دوره‌ای واقع شده است که بشر گرفتار عمل و عمل‌زدگی شده و در بحبوحه این گرفتاری رویا می‌بافد و مبنای بافته‌های خود را نمی‌داند و نمی‌شناسد.» به دنبال این عبارت کلی، یک عبارت کلی‌تر نیز می‌آید که چندان ربطی هم به آن

همان، ص. ۲۸.

^۱ داوری، همان، ص. ۵۶.^۲ داوری، همان، ص. ۱۲.

عبارت نخست ندارد: «و گرنه انبیا، که از منشأ وحی مدد می‌گیرند، سیاستی برقرار می‌کنند که در آن جان و تن آدمیان با اعتقادشان یکی می‌شود.» گفته نمی‌شود که به واقع چند تن از پیامبران سیاستی برقرار کرده‌اند، اما در دنباله عبارت معلوم می‌شود که منظور از انبیا همان نبی در معنایی است که او برای خود تعریف کرده است: «جانشینان نبی و اولیای دین هم با تکیه بر وحی نبوی و از مدد نبوت و ولایت می‌توانند سیاست حقیقی را برقرار کنند». تا این جا چون با وارد کردن قید اخیر به ظاهر توضیحی بدیهی داده شده چیزی نمی‌توان گفت، اما ادامه عبارت بار دیگر ادعایی کلی را بیان می‌کند و از «سیاست حقیقی»، که در طول کتاب هرگز نخواهیم فهمید که حدود و ثغور آن کدام است، این نتیجه را می‌گیرد که «اگر کسی به هیچ مبدئی بستگی نداشته باشد، یعنی خودش متفکر نباشد و هیچ نسبتی هم با تفکر نداشته باشد، سیاست او در حقیقت سیاست نیست!»^۱ آیا متفکران مندرج در تحت انبیا و اولیا هستند؟ اگر سیاست حقیقی جز سیاست انبیا نیست، پس، اهل تفکر چگونه سیاستی می‌توانند داشته باشند؟ از میان متفکرانی که داوری می‌تواند با او همدلی داشته باشد، به ظاهر، هایدگر بود که به عنوان اهل تفکر نه تنها نتوانست سیاست حقیقی برقرار کند، چنان‌که خواهد آمد، بلکه خود را در حدّ مدافع دون‌پایه ناسیونال-سوسیالیسم هبوط داد. داوری هگل را نیز مثال زده است که او نیز نظریه پرداز ناسیونالیسم آلمانی بود و بدیهی است که ناسیونالیسم سیاست حقیقی نمی‌تواند باشد. بدیهی است که کانت لیبرال نیز نمی‌توانست سیاست حقیقی برقرار کند و قس علیٰ هذا! در دنباله همین عبارت، بار دیگر، عبارتی کلی می‌آید که همه رشته‌های پیشین نویسنده را مبنی بر این‌که سیاست حقیقی باید از

منشأً وحی برگرفته شده باشد با بیان این که «سیاست صورت تمدن است و تمدن هم ریشه در فرهنگ دارد» پنبه می‌کند. «هر سیاستی مبنایی دارد. سیاست، در معنای وسیع آن، صورت تمدن است و تمدن هم ریشه در فرهنگ دارد و از آن بهره می‌گیرد. اگر آن بهره و مدد منقطع شود دوام نمی‌آورد.»^۱ اگر سیاست، در معنای وسیع، صورت تمدنی باشد که ریشه در فرهنگ دارد، هیچ سیاستی هرگز نمی‌تواند از آن بهره و مدد منقطع شود! سیاست چنگیز، هیتلر و فرانکو به همان اندازه صورت تمدن مغولستان، آلمان و اسپانیا بود که سیاست پریکلس، کوروش و دُگل یونانی، پارسی و فرانسوی! و البته چون همه این سیاست‌ها صورت تمدن مغولی، آلمانی و ... بوده‌اند و آن صورت نیز ریشه در فرهنگ مغولی، آلمانی و ... داشته‌اند، پس، همه این سیاست‌ها به نوعی سیاست حقیقی در معنای وسیع بوده‌اند. به اعتباری نیز در بسیاری از این سیاسات «جان و تن آدمیان با اعتقادشان یکی بوده» است؛ به نظر من، بویژه در ناسیونال-سوسیالیسم آلمان، تا شکست کامل آن، زیرا دیگر نه اعتقادی مانده بود و نه جان و دلی!

همه سیاست‌ها مبنایی دارند و نمی‌توان گفت که «در دوره جدید سیاست را مستقل انگاشته‌اند»، زیرا معنای این حرف آن خواهد بود که آن سیاست در قیاس با سیاست «ما» حقیقی نیست. تا زمانی که تعریف جامع و مانعی از سیاست حقیقی داده نشده باشد، و تنها به گفتن این سخن بسنده کنیم که در آن «جان و تن آدمی با اعتقادش یکی» می‌شود، به شرطی که بتوان حدود و ثغور چنان سیاستی را تعیین کرد، تنها می‌توان کلیات گفت و از این کلیات نیز نظریه‌ای سیاسی فراهم نخواهد آمد، چنان‌که در دویست و پنجاه صفحه دآوری جز کلیات گفته نشده است.

^۱ دآوری، همان، ص. ۹.

سبب این پای در گِلِ کلیات ماندن این است که داوری هیچ متن مهم تاریخ اندیشهٔ سیاسی را نخوانده یا دست‌کم درست نخوانده است.^۱ اشاره‌ای به تفسیر به رأی، و نادرست، او از ارسطو آورد؛ این‌جا، به نکته‌هایی در بدفهمی‌های او از ژان بُدَن اشاره می‌کنم تا نشان دهم که چگونه او در کلیات کمابیش هیچ نگفته است که نقیض آن را در جزئیات گفته باشد. اگر التقاط، چنان‌که از بیان خود داوری آوردیم، خلط و ترکیب دو مبنای غیر قابل جمع باشد، باید گفت که توضیح او از نظریهٔ «حاکمیت» ژان بُدَن نمونهٔ بارز چنین التقاطی است. وانگهی، چنان‌که نشان خواهیم داد، هبوط از نظام مفاهیم به کاربرد عامیانهٔ واژگان سیاسی ایرادی نابخشودنی در مورد کسی است که اساس بحث خود را بر «تفکر» بنا نهاده است. مطالب برخی از فصل‌های کتاب چنان آشفته، فاقد انسجام و هم‌چون انبانی از اطلاعات غلط است که خواننده را دستخوش حیرت می‌کند. در آن‌چه داوری از ارسطو می‌گوید هیچ نکته‌ای نیست که بتوان در آن نشان از فهم ارسطو پیدا کرد، اما از سخنان کلی دربارهٔ سیاست ارسطو که بگذریم تصویری از عمق فاجعه را می‌توان در فصل مربوط به نظریهٔ «حاکمیت» ژان بُدَن پیدا کرد. بر من معلوم نیست چرا نویسندهٔ ناسیونالیسم و انقلاب اصرار داشته است که کلیات آشفته‌ای را نیز دربارهٔ نظریهٔ «حاکمیت» بیاورد و، به‌رغم تکرارهای بسیار بر این‌که باید مبادی، موضوع و روش یک علم را فهمید، متوجه نشده است که اندیشهٔ سیاسی

^۱ البته، فرض من مشروط به این است که آن کتاب برای تصفیة حساب و در مجادله‌ای با مخالف یا مخالفانی نوشته نشده باشد، اما کمابیش تردیدی ندارم که همهٔ کتاب ناسیونالیسم و انقلاب جز برای همین تصفیة حساب نوشته نشده است. با این همه، برای این‌که بحث را پیش ببرم فرض را بر این می‌گذارم که موضوع کتاب «تفکر» در موضوعی است که به علم سیاست مربوط می‌شود و بیانی‌های سیاسی نیست.

نیز یکی از همین علوم است و اگر کسی مقداری فلسفه در دانشگاه مادر خوانده باشد نمی‌تواند با خواندن خلاصه‌هایی که در تاریخ‌های فلسفه دربارهٔ بُدن آورده‌اند چیزی از نظریهٔ «حاکمیت» دریابد. فصل دربارهٔ نظریهٔ «حاکمیت» نمونهٔ بارزی از ایرادی است که پیشتر گرفتیم، و گفتم که داوری نمی‌تواند در مرتبهٔ نظام مفاهیم بماند و به دنبال بیان کلیاتی در قلمرو مفاهیم – که از دیگران نقل کرده – در سیاست روز سقوط می‌کند، که نظرات خود او باید باشد. این فصل با این عبارت مغشوش آغاز می‌شود: «ملت وقتی متحقق می‌شود طبعاً به دنبال حاکمیت می‌رود؛ ملت حاکمیت می‌خواهد. ملت بدون حاکمیت معنا ندارد!»^۱ آن‌گاه بحث با اشاره‌ای به نظر استالین دربارهٔ حاکمیت ادامه پیدا می‌کند و، پس از جمله‌ای دربارهٔ استکبار و امپریالیسم، به این شعار می‌رسیم که «اگر مردمی باشند و حاکمیت نخواهند، البته که ملت نیستند». آن‌گاه، داوری، بار دیگر، می‌افزاید: «حاکمیت مطلبی نیست که آن را از مسئلهٔ ملی جدا کنیم»، که البته اگر حاکمیت در معنای دقیق آن باشد درست نیست، و خلاصه‌ای از نظر استالین را تکرار می‌کند که «حاکمیت با ملیت ارتباطی ندارد و تکوین فکر حاکمیت ملی را به بورژوازی نسبت می‌دهد و می‌گوید: «ملل سوسیالیست احتیاج به حاکمیت ندارند و حاکمیت مرکزی برای ایشان کافی است.»^۲ داوری از این مقدمه در نظر استالین

^۱ داوری، همان، ص. ۲۷. باید توجه داشت که این‌جا حاکمیت به معنای حکومت خودکامه آمده است.

^۲ داوری، همان، ص. ۲۷۸. اگر منظور از این مقاله همان «مسئلهٔ ملی و لنینیسم» استالین باشد که در هیجدهم مارس ۱۹۲۹ نوشته شده من در آن مقاله واژه‌هایی مانند «حاکمیت» و «حاکمیت مرکزی» را نمی‌توانم پیدا کنم.

J.V. Stalin, « National question and Leninism », *Works*, Moscow, Foreign Languages publishing House 1954, vol XI.

در باره «حاکمیت»، که البته من نمی‌توانم بدانم معادل کدام اصطلاح در زبان‌های اروپایی است، بار دیگر، نظر نادرست خود درباره نسبت ملت و حاکمیت را بیان می‌کند و می‌نویسد: «اصولاً این مسئله که ملّتی به وجود آمده است و حکومت و حاکمیت نمی‌خواهد اصلاً معنا ندارد. ملت اگر به وجود بیاید داعیه حاکمیت هم دارد. اگر ملت تحقّق پیدا کند یا با حکومت تحقّق پیدا می‌کند یا در طلب حاکمیت است.»^۱ این جمله کمابیش گره بدفهمی داوری را به دست می‌دهد. از تقدّم و تأخّر ملت و حکومت که بگذریم، که این‌جا موضوع بحث من نیست، خاستگاه بدفهمی در این نکته نهفته است که نویسنده ناسیونالیسم و انقلاب فرق میان حاکمیت و حکومت، و حکومت و دولت را نمی‌داند، یعنی مانند همه فعالان سیاسی گمان می‌کند حاکمیت همان حکومت و حکومت همان دولت است.

احتمال دارد که با مسامحه بسیار بتوان گفت که وقتی ملّتی به وجود آمد خود را در صورت دولتی متحقّق می‌کند، اما به صورتی که این مطلب در کتاب داوری آمده معنایی ندارد و به لحاظ تاریخی نیز نادرست است. دنباله مطلب ادامه همان بدفهمی است که در عبارتی متفاوت بیان شده و یک نکته تاریخی نادرست‌تر نیز به آن افزوده شده است. «در اروپا، ابتدا مسئله حاکمیت مطلق عنوان شد. حاکمیت مطلق یعنی حاکمیتی که بدون قید باشد، هیچ اضافه‌ای نداشته باشد. این حاکمیت از آن حُکام است.» بحث حاکمیت، در اروپا، در معنای دقیق، و مطلق بودن آن ربطی به حکام ندارد.^۲ نخست، حقوقدان فرانسوی سده شانزدهم، ژان بُدن، بود

^۱ داوری، همان، ص. ۲۸.

^۲ این یک تداول عامیانه و مبتنی بر شرح‌الاسم است که گمان می‌شود حاکمیت همان گروه حکومتگر و طبقه حاکم است.

که تعریفی از حاکمیت به عنوان مفهومی در حقوق عمومی و اندیشهٔ سیاسی عرضه کرد و توضیح داد که حاکمیت یا *souveraineté* همانا قدرت فرمانروایی دائمی، مطلق (*absolue*) و غیر قابل تجزیه است. در نظریهٔ بُدن، حاکمیت صفت حاکم نیست و ربطی به حاکم نیز ندارد. حاکمیت ویژگی دولت (*Etat*) است و تا زمانی که مفهوم دولت تدوین نشده باشد، مفهوم حاکمیت وجود نخواهد داشت.^۱ وانگهی، «مطلق» بودن حاکمیت نیز شعار سیاسی نیست که بتوان با آن مردم را علیه آن بسیج کرد. وقتی بُدن می‌گوید حاکمیت دائمی است به معنای این است که دولت نمی‌تواند موقتی باشد؛ پس، حاکمیت در قلمرو امور عمومی ممکن است، و نه به عنوان مثال در خانواده، و این حاکمیت از این حیث مطلق است که هیچ قدرتی بالاتر از دولت در نظام یک کشور وجود ندارد.^۲ نظریهٔ بُدن ناظر بر تداوم دولت در کشور است و توجیه قدرت مستقل حاکم نیست. در واقع، آن‌جا که داوری می‌نویسد: «البته، تصور حاکمیت که در دورهٔ جدید به وجود آمد در سیاست قدیم بی‌سابقه نبود، اما این‌که اعمال حکومت مطلقه امری بسیار عادی بوده است، ربطی به مسئلهٔ حاکمیت ندارد و تا دورهٔ جدید حقّی به نام حقّ حاکمیت به رسمیت شناخته نشده بود»، او به اصل مطلب ژان بُدن نزدیک می‌شود، اما بار دیگر، با خلط میان بحث قدیم و جدید، رشته‌های خود را پنبه می‌کند. حاکمیت، به

^۱ در نخستین فصل از نظام‌های نوآیین در اندیشهٔ سیاسی من به تفصیل دربارهٔ بُدن و نظریهٔ حاکمیت او بحث کرده‌ام و خوانندهٔ علاقه‌مند باید به آن دفتر مراجعه کند.

^۲ این «مطلق» بودن نیز به «اضافه‌ای ندارد» مربوط نمی‌شود، بلکه منظور از آن به قول حقوقدانان *solitus legibus* بودن حاکمیت است، یعنی هیچ قانونی، بشرطها و شروطها، دست حاکمیت را نمی‌بندد. اگر «سیاست حقیقی» داوری هم روزی در عالم واقع تحقّق پیدا کند آن سیاست نیز حاکمیت مطلق خواهد بود، و گرنه حاکمیتی وجود نخواهد داشت.

معنای حکومت، که موضوع اصلی بحث داورى است، از زمانى که نظام‌هاى حکومتى تشکیل شده‌اند وجود داشته و بیشتر آن‌ها نیز مطلق – يعنى «مستقل» يا *absolu* – بوده است، اما بُدن از اين حاکميت، که همان حاکم است، سخن نمى‌گويد، بلکه بحث او ناظر بر حيشيتى از دولت جديد است و، از اين رو، آن را مفهومی نوآين می‌داند که در دوران جديد ظاهر شده است. بدیهی است که صورتی از «دولت» پیوسته در تاريخ وجود داشته است، اما با تکوين دولت در دوران جديد اروپاست که می‌توان از «حاکميت» سخن گفت. نبايد مانند نويسنده ناسیونالیسم و انقلاب گفت که «تا دوره جديد هرگز حقّی به نام حقّ حاکميت به رسميت شناخته نشده بود و...»^۱ هيچ چيزی در اين گفته‌ها نيست که ناشی از خلط مباحث نبوده باشد. حاکميت، در معنایی که ژان بُدن مراد می‌کرده از شئون دولت جديد و از مفاهيم مستحدثه در اندیشه سياسی است، حقّ حاکميت مفهومی در حقوق بين الملل و وجه خارجى مناسبات ميان دولت‌هاست. به اين اعتبار، حقّ حاکميت پیوسته در ميان ملل متمدن شناخته شده بود، اگرچه مفهوم جديد آن هنوز ظاهر نشده بود.^۲ اندکی پائين‌تر، نويسنده به یک مفهوم ديگر نیز اشاره‌ای گذرا می‌کند و آن «حاکميت مردم» و منظور از آن نظريه‌ای است که روسو بسط داد و

^۱ داورى، همان. ص. ۲۹.

^۲ آن‌چه در حقوق رومی، که مفهوم حاکميت را نمی‌شناخت، *jus gentium* خوانده می‌شود همين حقوق مناسبات ميان اقوام و دولت‌هاست. پيش از ورود مغلو و پراکنده اين مباحث از طريق درسنامه‌هاى مدرسه علوم سياسی، در «حقوق» کشورهاى مانند ايران، اين مباحث ناشناخته بود، زيرا «حقوق» اين کشورها تمايزی ميان حوزه خصوصى و عمومى وارد نمی‌کرد و دو نوع حقوق خصوصى و عمومى را نمی‌شناخت. مباحثی ناچيز از حقوق عمومى در اين نظام‌هاى «حقوقی» ذيل حقوق خصوصى مطرح می‌شد.

معنای آن این بود که حاکمیت از مردم ناشی می‌شود و نه، برابر نظر کلیسا و نظریهٔ سلطنت مستقل، از خداوند! «در دورهٔ جدید حاکمیت مطرح می‌شود، یعنی این شخص صرف نظر از تعلقات قومی و قبیله‌ای و اعتقادات دینی فرمانرواست، و هر فرمانی بدهد باید اطاعت شود.»^۱ این‌جا نیز معلوم نیست منظور از این حاکمیت جدید، که شخص را فرمانروا می‌داند، کدام حاکمیت است؟^۲ وارد کردن مکرر «مذهب اصالت بشر» هم به عنوان خاستگاه همهٔ گناهان کبیرهٔ دوران جدید مشکلی را حل نمی‌کند. تحول مفهوم حاکمیت، در دوران جدید، از بُدن تا روسو، تاریخ پیچیده‌ای دارد و به آشنایی دقیق با دانش‌هایی نیاز دارد که دانشگاه مادر جای آن‌ها نیست؛ با خواندن خلاصه‌هایی نیز که در برخی از تاریخ‌های فلسفه آمده نمی‌توان تصور روشنی از این مباحث و مفاهیم ظریف آن پیدا کرد.

البته، به من ربطی ندارد که کسی اطلاعی از این مباحث نداشته باشد؛ من این اشاره‌ها را از این حیث آوردم که بگویم با این مایه از دانش در مباحث بنیادین اندیشهٔ سیاسی نمی‌توان دریافت روشنی از جایگاه ناسیونالیسم در دوران جدید پیدا کرد. این نکته نیز که کسی نداند ناسیونالیسم چیست اهمیتی ندارد، اما آن‌گاه که استاد دانشگاه مادر با این مقدمات یکسره نادرست وارد مباحثی می‌شود که اشتباه در آن‌ها تالی‌های فاسد بسیاری دارد، یعنی آب در آسیاب کسانی می‌ریزد که اهداف ناگفته و ناگفتنی بسیاری را دنبال می‌کنند، نمی‌توان از کنار چنین ادعاهای گزافی گذشت. به نظر من، نویسندهٔ ناسیونالیسم و انقلاب، با خلط

^۱ داوری، همان، ص. ۳۰.

^۲ نظریهٔ «حاکمیت مردم» روسو پیچیده‌تر از آن است که با یک چنین جملهٔ سطحی بتوان رفع-و-رجوع کرد! من تفصیل آن را در دو فصل از نظام‌های نوآین در اندیشهٔ سیاسی آورده‌ام.

مباحث بسیار، و با تکیه بر تلقی نادرست از تاریخ اندیشه در غرب، بویژه با جدی گرفتن توضیح فردیدی از تفسیر هایدگری از تاریخ غربی، که مقدمه‌ای بر تجلیل او از ناسیونال-سوسیالیسم در آلمان است، کوشش کرده است طرحی از ناسیونالیسم در ایران عرضه کند که در نهایت به اندازه دیدگاه فردیدی-«هایدگری» نادرست است. داوری، بی‌آن که بتواند توضیحی از این گزاره اصلی نوشته خود بدهد، تکرار می‌کند که «در گذشته، در هیچ جا ناسیونالیسم وجود نداشته است ... زیرا اصلاً تا دوره جدید ناسیونالیسم وجود نداشته» و از این مقدمه تکراری این نتیجه تکراری‌تر را می‌گیرد که «چیزی به نام ملت یونان و ملت ایران و ملت عرب عنوان نشده است؛ ملت‌ها در دوره جدید به وجود می‌آیند». این تاریخ‌گویا دویست ساله است، «یعنی ملت به معنای جدید پیش از دویست سال سابقه ندارد». چنان‌که ملاحظه می‌شود او از تاریخ دویست ساله ناسیونالیسم نتیجه می‌گیرد که ملت هم تاریخی دویست ساله دارد. اگر نیازی به برهان قاطع برای خلط مباحث اسفناک می‌داشتیم همین یک فقره از فرط بدیهی بودن اشتباهی که در آن راه یافته باید کافی باشد. از آن‌جا که خود نویسنده هم نتوانسته است التفاتی به اشتباه بزرگ خود نداشته باشد ناچار شده است ادعای عجیب خود را اندکی تعدیل کند. «البته، انعقاد نطفه‌اش را می‌توان در چهار صد سال پیش و یا حتی در ادوار پیشتر و در فلسفه یونانی و مخصوصاً در کتاب سیاست ارسطو پیدا کرد».^۱ میان آن دویست سال اول و رساله سیاست ارسطو دو هزار و

^۱ داوری، همان، ص. ۱۷. بهترین ردّ نظر داوری را می‌توان در نوشته جدلی دیگر او پیدا کرد که مجبور شده است در مخالفت با کارل پوپر سخن پیشین خود را نقض کند: «... پوپر توضیح نمی‌دهد که نظریات حاکی از ملت‌گرایی در آثار افلاطون و ارسطو کدام‌ها هستند و افلاطون و ارسطو چگونه و در کجا از ملت سخن گفته‌اند؟ ظاهراً پوپر ناسیونالیسم را با تعلقات قومی اشتباه می‌کند ...» رضا داوری، سیری

دویست سالی فاصله است. بدیهی است که دربارهٔ ربط آن نطفهٔ دو هزار و چهار صد ساله و این واقعیت ناسیونالیسم، که همان ملت است، چیزی در کتاب نیامده و معلوم نیست نویسندهٔ ناسیونالیسم و انقلاب در کجای رسالهٔ ارسطو توانسته است نطفهٔ ناسیونالیسم را شناسایی کند؟ ادعای این که هر علمی موضوعی، مبنایی و روشی دارد، اگر لقلقهٔ لسان نمی‌بود، می‌توانست در چنین مواردی به درد بخورد. چنان که ملاحظه می‌شود، داوری تصور روشن و دقیقی از تاریخ مفهوم ملت و تحول آن ندارد، بویژه این که نمی‌داند که ناسیونالیسم ایدئولوژی جدیدی برای برتری جویی یک ملت است و، البته، ربطی هم به «مذهب اصالت بشر»، که دویست سیصد سال پیش از نظریهٔ ناسیونالیسم ظاهر شده بود ندارد. آن چه او دربارهٔ ناسیونالیسم ماکیاوولی می‌گوید دلیلی بر عدم آشنایی او با متن‌های اساسی است که پیشتر به آن اشاره کرده‌ام. «در کتاب پرنس ماکیاول نطفهٔ ناسیونالیسم و، شاید بتوان گفت، جوانه‌هایی از ناسیونالیسم هست، یعنی در پرنس ماکیاول نطفهٔ نهضت وحدت ملّی ایتالیا را می‌یابیم. ماکیاول می‌خواهد ایتالیایی‌ها یک ملت بشوند...»^۱ این که ماکیاوولی به دنبال وحدت ملّی ایتالیا بوده چه ربطی به نطفهٔ ناسیونالیسم، که همان جوانهٔ ناسیونالیسم است، دارد؟ در بسیاری از کشورها وحدت ملّی تحقق پیدا کرده، اما آن وحدت ملّی، به ضرورت، ناسیونالیسم نیست. یک مورد

انتقادی در فلسفهٔ کارل پوپر، مؤسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر ۱۳۷۹، ص. ۸۶. البته، می‌توان و متّه به خشخاش گذاشت و گفت او از «نطفهٔ ملت‌گرایی» سخن گفته و نه خود ملت‌گرایی، اما پاسخ به پرسش من هم چنان داده نشده است که آن نطفه در کجای آثار افلاطون و ارسطو بسته شده است؟ یک ایراد واحد بر قرائت پوپر و داوری از افلاطون و ارسطو – و بیشتر از آن بر قرائت آن دو از هگل – وارد است.

^۱ داوری، همان، ص. ۲۵.

جالب توجه ایران است که وحدت ملی آن تاریخی طولانی دارد، اما تا زمانی که نویسندگان غربی دربارهٔ اتفاقات صد سال گذشته اصطلاح ناسیونالیسم را به کار ببرند، خود ایرانیان وضع تاریخی خود را مندرج در تحت ناسیونالیسم نمی دانستند، و نمی دانند. برعکس، تا اطلاع ثانوی، عرب وحدت ملی ندارد، اما ناسیونالیسم عربی وجود دارد. پس، ملت و ملیّت ربطی به ناسیونالیسم ندارد، بلکه برعکس ناسیونالیسم یکی از شئون برخی ملیّت هاست.^۱ در این مورد، ناسیونالیسم بیان امر ملی نیست؛ جانشین امر کلی مفقود است. این نکته از این حیث اهمیت دارد که مانند داوری نمی توان احکام ناسیونالیسم را بر ملت و ملیّت تعمیم داد و ادعا کرد که تا ظاهر شدن مفهوم ناسیونالیسم ملت و ملیّت وجود نداشته است.^۲ وانگهی، آنچه در مورد کشورهای اروپایی گفته می شود، به ضرورت، در مورد بخش های دیگر دنیا مصداق ندارد. یکی از مهم ترین ایرادهایی که می توان بر نوشتهٔ داوری و، در واقع،

^۱ شاید هم بتوان گفت ملت هایی که بسیار دیر و با اشکال بسیار شأن ملی پیدا می کنند. کشورهای عربی از این قبیل کشورها هستند، زیرا کاربرد الشعب العربی به معنای این است که کشورهای عربی وجود دارند، اما دولتی وجود دارد که ملی باشد، با مدعیان رهبری بسیار: صدام حسین، مُعمر قذافی، حافظ اسد و ... بدیهی است که در عمل وحدت «ملی» عربی ممکن نشده و دولت های کنونی هم دولت های ملی هستند، اما ادعای رهبری واحد نیز وجود داشته است. شاید هم توهم آن هم چنان باقی است. برخی از تاریخ نویسان دیر ملت شدن آلمان را یکی علل ظهور فاشیسم دانسته اند که موضوع بحث من نیست.

^۲ من در جاهای دیگری نیز گفته ام که پیش از ناسیونالیسم ملت هایی با ویژگی های خاص خود بوده اند و ایران در رأس این ملت های کهن بوده است. در این باره، از دیدگاهی متفاوت، می توان به تحقیق زیر مراجعه کرد:

John Alexander Armstrong, *Nations before nationalism*, University of North Carolina Press 1982.

رویکرد و شیوهٔ او گرفت اعتماد بیش از حدّ او به تئوری - یا به قول او، «تفکر» - است. او که ملت، ملیّت و ناسیونالیسم را عین هم می‌داند، یعنی مقوله‌ای تاریخی را با ایدئولوژی آن خلط می‌کند، بی‌آن‌که توجهی به واقعیت ایران داشته باشد، همین «نظریه» را به مادّهٔ تاریخ ایران نیز تحمیل می‌کند تا نشان دهد که تا پدیدار شدن روشنفکران ناسیونالیست در افق بحث‌های نظریّ ملتِ ایرانی وجود نداشته است. این بی‌اعتنایی به واقعیت ایران، یعنی قرائت واقعیت تاریخ از مجرای نظریه‌ای که بر پایهٔ مواد تاریخ ایران تدوین نشده، در دومین گام توضیح داوری موجب شده است که او برای توجیه نظریهٔ نادرست خود سخنان متناقض و متعارض بسیاری بگوید. او در اشاره‌ای به تولّد ملت فرانسوی از قوم گل می‌نویسد: «در اروپا چیزی به نام گل - فرانسوی‌ها - نبود. ملل دیگر اروپایی و آسیایی ... هم در دورهٔ جدید هم (کذا!) پیدا شدند. متقدمان ما "ملت" می‌گفتند و شانی از دین مراد می‌کردند.»^۱ نیازی به گفتن نیست که «ملل اروپایی و آسیایی و...» مقوله‌ای تاریخی نیست و دربارهٔ مجموعه‌ای با چنین مصداقی وسیع جز کلیات نمی‌توان گفت. هر یک از اقوام این دو

^۱ داوری، همان، ص. ۱۸. به این نکته باید به اجمال اشاره بکنم که چون پژوهش‌های تاریخی بسیاری دربارهٔ تولّد ملت‌های اروپایی صورت گرفته می‌توانیم بدانیم که چرا و در چه زمانی قوم گل به ملت فرانسه تبدیل شد، اما چون دربارهٔ تاریخ پیچیدهٔ ایران چیزی نمی‌دانیم، و البته اصالتی هم به «تفکر»ی می‌دهیم که می‌خواهیم عالم و آدم را با توسّل به آن توضیح دهیم، گمان می‌کنیم ایران نیز باید همان زمان تبدیل به ملت شده باشد که ملت فرانسه، اما یک نکتهٔ شگفت در این قیاس وجود دارد و آن این‌که گل‌ها تنها یکی از اقوامی بودند که در فرانسه ساکن شدند، در حالی‌که در فرانسهٔ کنونی قومی که نام فرانسه از آن گرفته شده فرانک‌ها نامیده می‌شود و در اصل از اقوام ژرمنی بوده است. پائین‌تر، در این باره بحث خواهم کرد.

قاره و ... تاریخی داشته‌اند و نمی‌توان چنان حکمی را صادر کرد که بتواند در مورد همهٔ اقوام این قاره‌ها - حتی میان اقوام یکی از قاره‌ها - به یکسان مصداق داشته باشد. وانگهی، اصل قرار دادن احکام ناظر بر تاریخ اروپا، برای توضیح تاریخ کشورهای قارهٔ آسیا، بعید است بتواند تاریخ خوانده شود، مگر این‌که بگویم این نوعی از «تفکر» است و عوام را نمی‌رسد که در چنین معقولات وارد شوند! آیا این خود چیزی از سنخ «غریزدگی» - از نوع مضاعف آن - نیست که می‌خواهیم از آن فرار کنیم؟ پاسخ من به این پرسش مثبت است، زیرا بر آنم که چون به نظریه‌های تاریخ‌نویسان اروپایی دربارهٔ کشورهای خودشان اعتماد کامل داریم، و دربارهٔ تاریخ ایران نیز چیز چندانی نمی‌دانیم، گمان می‌کنیم که آن نظریه‌ها می‌توانند مواد تاریخ ایران را نیز توضیح دهند.^۲ داوری، در ادامهٔ

^۱ چنان‌که پیشتر در مورد شایگان گفتم، این «تفکر» نام چیز پنهان دیگری است که به آسانی نمی‌توان آن را بیان کرد. پائین‌تر خواهم گفت که به نظر من رسم این اسم «تفکر» چیست.

^۲ چنان‌که دیدیم، داوری گفته است که قدما وقتی «ملت» می‌گفتند چیز دیگری را مراد می‌کردند. این جمله چندان در متن تکرار شده که خواننده را دستخوش شک می‌کند، زیرا گویی خود نویسنده خیلی اطمینان نداشته که حرف مهمی می‌زند که می‌تواند همه چیز را توضیح دهد. به نظر من، افزون بر این، این نوع تکرارها یک دلیل دیگر نیز دارد، زیرا اگر خواننده به عنوان کتاب نظری بیندازد، ناسیونالیسم و انقلاب، دُم خروس «انقلاب» را در آن خواهد دید که قدما در معنایی به کلی متفاوت به کار می‌بردند، اما داوری اشاره‌ای به آن تداول قدیم نمی‌کند و به عنوان امری بدیهی از کنار آن می‌گذرد. اگر او وارد این بحث می‌شد بسیاری از تالی‌های آن خدشه‌ای در استدلال او ایجاد می‌کرد، اما چون تأکید بر تداول قدیم ملت به کار او می‌آمد، به هر مناسبتی، آن را تکرار کرده است. وانگهی، من گمان می‌کنم این ادعاهای عجیب هیچ ربطی به «تفکر» ندارد، بلکه نظریهٔ حکومتی رایج در دههٔ شصت خورشیدی است که با گذشت زمان و تجربه‌ای که در دفاع از دیدگاه امتی در

اشاره به حادث بودن ملت فرانسه، به مورد ایران برمی‌گردد و می‌نویسد: «ماگاهی در تاریخ گذشته خود نظر می‌کنیم و خود را قوم یا اقوام چندین هزار ساله می‌دانیم؛ نادرست نیست! اقوام هر یک تاریخ‌ها و سوابق دور و نزدیک دارند و ما قومی هستیم که تاریخ چندین هزار ساله داریم، اما این تاریخ تاریخ ملت ایران به معنای کنونی و متداول لفظ نیست. این ملت تازه قریب صد سال است که به وجود آمده است»، و «بازگشت ابدی» همان سخن تکراری که «ملت به معنای دین بوده است»^۱ اشکالی ندارد که اصل را بر حادث بودن ملت بگذاریم، اما این‌جا پریشی مطرح

سیاست حاصل شده بعید می‌دانم چنین نظری معتقدان چندانی داشته باشد. در این تأکیدهای مکرر چیزی از فرصت‌طلبی وجود دارد و، در این مورد، حق با داوری است که می‌گوید: «فرصت‌طلبان در تاریخ مؤثر نیستند!» البته، او در جای دیگری تعریفی از «انقلاب» عرضه کرده و نوشته است: «انقلاب، در اصطلاح سیاست، سقوط یک حکومت و لغو رسوم و آداب آن حکومت و سیاست و برقرار شدن حکومت و سیاست جدید با احکام و قوانین و قواعد دیگر است.» رضا داوری، انقلاب اسلامی و وضع کنونی ما، تهران، مهرنوشا ۱۳۸۷، ص. ۱۲. اگر این تعریف را معیار بررسی انقلاب‌ها قرار دهیم، یورش ترکان و مغولان، برآمدن صفویان و آقا محمد خان قاجار و دگرگونی‌های بسیار دیگر را باید انقلاب بدانیم. علم سیاست این دگرگونی‌ها را انقلاب نمی‌داند و تاکنون هیچ تاریخ‌نویسی از انقلاب ترکی و مغولی یا آقا محمد خانی سخن نگفته است. دیگر این‌که آمدن و رفتن «حکومت»‌ها انقلاب نیست، بلکه سقوط «دولت»‌ها انقلاب است. هیچ صفحه‌ای از این کتاب اخیر نیست که این نوع بدفهمی در مفاهیم «علم سیاست» در آن وجود نداشته باشد. اگرچه او طبق معمول دقت‌هایی را به میان کشیده است تا تمایزی میان تداول قدیم و جدید انقلاب وارد کند، اما به هر حال انقلاب اسلامی از سنخ انقلاب‌های دوران جدید بود، نه انقلاب انبیاء، و باید تعریفی جامع و مانع به دست داده می‌شد. این کتاب اخیر نیز نیازمند بررسی جدی‌تری است که من نمی‌توانم در این‌جا به آن خطر کنم.

^۱ داوری، همان، ص. ۱۸.

می‌شود که بعید است بتوان با مقدمات داوری پاسخی به آن داد: خَلْق از عدم یک مِلّت چگونه ممکن شد؟ آیا با توسل نومیدانه به «مذهب اصالت بشر»، «اهواء»، «نفسانیات» و ... می‌توان از رویارویی با چنین پرسش کمرشکنی فرار کرد؟ چگونه قومی چند هزار ساله ناگهان در این صد سال اخیر، یعنی از زمانی که واژه لاتینی تبار nation به مِلّت ترجمه شد، به مِلّت تبدیل شد؟

داوری، در توضیح این تقدّم لفظ بر واقعیت تاریخی، می‌نویسد: «وقتی لفظ مِلّت پیدا شد، هنوز حقیقت آن متحقّق نشده بود!» او توضیح نمی‌دهد که چگونه ممکن است لفظ بر واقعیت تقدم داشته باشد؟ چگونه ممکن است ایرانیان دو هزار سال چیزی بوده باشند که اسم آن، با تأخیر بسیار، باید از طریق ترجمه یک واژه لاتینی تبار وارد کشور شده باشد؟ در جای دیگری از وزیر مختار فرانسه در تهران، گوینو، که در نخستین سال‌های نیمه دوم سده نوزدهم در ایران بود، نقل کرده‌ام که از «مِلّت ایران» (la nation iranienne) سخن گفته - یعنی بیش از پنجاه سال پیش از تاریخ تولّد مِلّت ایران داوری - و بر آن بوده است که ایرانیان یکی از مِلّت‌هایی بوده‌اند که تاریخی طولانی و پیوسته داشته‌اند. البته، اجمال سخن داوری در این مباحث جدی اجازه نمی‌داده است مسائل را با دقت بیشتری مورد بررسی قرار دهد. او می‌نویسد: «من این‌جا تاریخ را نه به تفصیل و نه خیلی هم به اجمال عرض می‌کنم و می‌گویم که چه شده است که ناسیونالیسم و ملت و ملیّت پدید آمده و در ابتدا به چه صورت بوده و مؤسسانش چه کسانی بوده‌اند و بالاخره چه سیری کرده و به کجا رسیده است.»^۱ این ردیف کردن ناسیونالیسم و ملت، و یکی انگاشتن آن دو، در کمتر صفحه‌ای هست که تکرار نشده باشد. ناسیونالیسم، به عنوان

^۱ داوری، همان، ص. ۲۲.

ایدئولوژی، می‌تواند مؤسس داشته باشد، اما یک ملت، اگر مؤسسی داشته باشد، هیچ ربطی به مؤسس یک ایدئولوژی نمی‌تواند داشته باشد.^۱ آن‌چه من می‌توانم از این فقره استنباط کنم این است که آماج حملهٔ داوری روشنفکرانی است که او گمان می‌کند مؤسسان ناسیونالیسم ایرانی بوده‌اند و اینان، با این شعبدهٔ خود، ملت و ملیت ایرانی را از عدم خلق کرده‌اند. در واقع، داوری نگران این است که «ملیت» جانشین امر مهم‌تری شده باشد که او، به عنوان کسی که «دردِ دین» دارد، فکر می‌کند دین است. «نکتهٔ اساسی این است که ملت می‌آید و جای چیز دیگری را می‌گیرد، چنان‌که لفظ ملت معنایی داشته و آن معنا تقریباً به کلی مورد غفلت قرار گرفته و معنای دیگر به لفظ داده شده است.»^۲ چنین فرمایشی از زبان کسی که دربارهٔ ناسیونالیسم و انقلاب کتاب می‌نویسد کمی شگفت‌انگیز می‌نماید، زیرا اگر صد سال پس از پدیدار شدن «ملت و ملیت» «انقلابی» ممکن شده، و آن انقلاب «دینی»، بوده باید گفت که حتی اگر «لفظ» مورد غفلت قرار گرفته، اما «معنا» هم چنان مؤثر مانده و منشأ اثر واقع شده است.^۳ احتمال دارد که این همه کوشش برای نقادی

^۱ در مورد کشورهایمانند برخی از همسایگان ما، که عمری صد ساله و کمتر دارند و از بقایای فروپاشی کشورهای قدیمی‌تر فراهم آورده شده‌اند، می‌توان از مؤسس سخن گفت، که از نمونه‌های بارز آن به عنوان مثال حیدر علیف است، اما در مورد کشوری مانند ایران، که نام آن دست‌کم دو هزار سال تداوم داشته است مشکل بتوان مؤسس ملت و ملیت آن را با مؤسس ناسیونالیسم آن یکی شمرد. در این صورت باید بگوییم که مؤسسانِ ملت و ملیت ایرانی کسانی مانند آخوندزاده و میرزا آقا خان کرمانی بوده‌اند! چنین نتایجی، که به آسانی از مقدمات داوری می‌توان گرفت، به نظر بیش از آن هزل‌آمیز می‌نماید که آن را بتوان جدی گرفت.

^۲ داوری، همان، ص. ۲۳-۴.

^۳ اگر بخواهم کمی به این قبیل استدلال‌های داوری پریها بدهم می‌توانم گفت که او

مبتنی بر «تفکر» از ناسیونالیسم و ملت و ملیّت، تصفیه حساب با چیزی باشد که به عبث گمان می‌کنیم جای چیز دیگری را گرفته است. چنین می‌نماید که آن چیز نخست همان ناسیونالیسم و ملت و ملیّت است و این چیز دوم «ملّتی» است که معنای قدیم خود را از دست داده است. احتمال دارد، و من یقین دارم، که خاستگاه این ترسّ جهل به واقعیت ملیّت و دیانت بوده باشد. اگر بتوانیم دین را به ایدئولوژی تبدیل کنیم و آن را در کنار ناسیونالیسم به عنوان ایدئولوژی ملیّت قرار دهیم، بعید است که بتوان سازشی میان آن دو ایجاد کرد. آیا «تفکر» رضا داوری سرپناهی از سنخ ایدئولوژی اسلاف او، آل احمد و علی شریعتی، نیست که او می‌خواهد در آن پناه بگیرد و وجه ایدئولوژیکی نوشته خود را پنهان کند؟ آیا داوری با دفاع نسنجیده از لفظ قدیم «ملّت»، دست‌کم، همان منطق ایدئولوژی اسلاف و اقران خود را دنبال نمی‌کند؟ در بخش‌های آتی نشان خواهم داد که، در ایران، یعنی در اندیشه ایرانشهری، آن دو چیز به چه صورتی در کنار هم قرار گرفته بوده‌اند، و چگونه این ایدئولوژیکی کردن میان آن دو جدایی انداخت!

پیرو «اصالت لفظ» است، اما پائین‌تر کوشش می‌کنم بگویم که بحث او داغ آسیب دیگری را بر جبین دارد که می‌توان آن را «اصالت نظر» خواند. این همان اصالت لفظی است که پیشتر به آن اشاره‌ای کردم و پائین‌تر نیز توضیحی درباره آن‌ها خواهد آمد. این جا همین قدر می‌توانم گفت که چه خوفی از این وجود دارد که نام «دین» عوض شده و «ملّت» در معنای جدید جای آن را گرفته است؟ مگر صرف تغییر نام می‌تواند حقیقت چیزی را از میان بردارد؟ در تاریخ زبان فارسی، بویژه در گذر از فارسی میانه به فارسی جدید، از این دگرگونی‌ها بسیار اتفاق افتاده که تغییر معنای «خدا» به «شاه» یکی از نمونه‌های جالب توجه آن است. آیا از این‌که در فارسی کنونی «خدا» را با لفظ کهن شاه می‌خوانیم اتفاقی افتاده؟

با این توضیحات درباره فهم روشنفکری ایرانی از ایران، که اگر هم بتوان بسیاری از «انبوه بی‌تحرک» اعضای آن را روشنفکری خواند، اما چندان «ایرانی» نمی‌توان به شمار آورد، بار دیگر، باید به بحثی درباره ایران، به عنوان «مشکل»، برگردم و تجدید مطلعی دیگر درباره نصّ - نصّ‌های - بنیادگذار و سنتی بکنم که ایران بر آن نصّ‌ها تنیده و سنتی پیچیده ایجاد کرده است. هر یک از تمدن‌های بزرگ بر نصّ یا نصّ‌هایی استوار شده‌اند و آن تمدن بسط مضمون آن نصّ است که برحسب معمول از آن به فرهنگ تعبیر می‌شود، و من این‌جا آن را سنت خواهم خواند. نصّ می‌تواند یک نصّ یا متن واحد یا مجموعه‌ای از نصّ‌ها و متن‌هایی باشد که یک کلّ واحد را تشکیل می‌دهند. البته، این‌که نصّ و متن را کمابیش مترادف به کار می‌برم به معنای این نیست که هر متنی نصّی است، بلکه منظور این است که برخی از متن‌های بنیادگذار در یک تمدن نصّ به شمار می‌آید و در مجموعه نصّ‌ها وارد می‌شود. به عنوان مثال، مجموعه حقوق رومی موجب شده است که در فرهنگ رومی جنبه‌های حقوقی برجسته‌تر باشد، هم‌چنان‌که ظهور مسیحیت و، اعلام آن به عنوان دیانت رسمی رُم، سده‌هایی پس از آن، ماهیت فرهنگ رومی را دگرگون نکرد، زیرا در آغاز هزاره دوم حقوق بار دیگر در کلیسای رُم اهمیت پیدا کرده بود و همین توجه به حقوق از کلیسا به دولت‌های ملی جدید نیز انتقال پیدا کرد. اندیشه جمهوریت نیز با نظام نهادهای آن از رُم باستان به کلیسا و، بار دیگر، از کلیسا به دولت جدید انتقال پیدا کرد. برخی از حوزه‌های تمدنی، در دوران قدیم، مانند مجموعه جهان اسلام، در ناحیه‌هایی از آن، افزون بر یک نصّ بنیادگذار، نصّ‌های دیگری نیز در کنار آن وجود داشته است. کشورهایی که با پذیرش اسلام دوره «جاهلی»

خود را یکسره به فراموشی سپردند و مسلمان و عرب‌زبان شدند تنها یک نصّ بنیادگذار اساسی را به عنوان مبنای فرهنگ خود نگاه داشتند. از این حیث، می‌توان گفت که مجموع کشورهای «عربی» خوانده می‌شوند، با نفی فرهنگ دوره «جاهلی»، تنها کتاب آسمانی دین خود را به عنوان نصّ بنیادگذار پذیرفته‌اند و، به این اعتبار، تا آغاز استعمار اروپایی در این کشورها، که با زبان دومی، انگلیسی و فرانسه، نیز آشنایی به هم رساندند، و عناصری از اندیشه جدید اروپایی در فرهنگ عربی-اسلامی آن‌ها وارد شد، فرهنگی تک‌نصّ ایجاد کرده بودند. وضع در دوران جدید، بویژه در کشورهای اروپایی یا کشورهای که در ادامه تمدن و فرهنگ اروپایی ایجاد شده‌اند، مانند دو کشور امریکای شمالی، متفاوت است. در حالی که کانادا با دو زبان و دو فرهنگ متفاوت، پیوندهایی با دو کشور فرانسه و بریتانیای کبیر دارد و البته فرهنگ متمایز خود را نیز ایجاد کرده است، یعنی به نوعی ادامه فرانسه و انگلستان به شمار می‌آید، ایالات متحده وضعی یکسره متفاوت دارد و، با گسست از انگلستان، تنها نصّ مهمی که موجب تشخّص مردم آن شده است قانون اساسی آن کشور است که با پذیرش آن نیز مهاجران از کشورهای با زبان‌ها و فرهنگ‌های متفاوت به شهروندی ایالات متحده درمی‌آیند، و «امریکایی» می‌شوند.^۱ برخی

^۱ آرنه در مصاحبه‌ای با تلویزیون آلمان در سال ۱۹۷۳ درباره ایالات متحده چنین گفته است: «ببینید این یک دولت-ملت نیست؛ امریکا دولت-ملت نیست! اروپایی‌ها به سختی می‌توانند چنین امر ساده‌ای را درک کنند، اگرچه در نظر مشکلی نداشته باشند. این کشور نه تحت میراث یگانه‌ای، نه با حافظه مشترک، نه با خاک یا زبان و با اصل و نسب مشترک اتحاد پیدا نکرده است. بومیان این جا سرخ‌پوستان بودند. شهروندان را تنها یک چیز متحد کرده است که البته آن هم زیادی است و آن چیز این است که شما با پذیرفتن قانون اساسی شهروند ایالات متحده می‌شوید!» متن آلمانی این مصاحبه با زیرنویس انگلیسی آن را می‌توان با

دیگر از کشورهای جدید، که فاقد سندی مانند قانون اساسی ایالات متحده هستند، و در ایجاد آن‌ها نیز ملاحظات سیاست خارجی قدرت‌های بزرگ نقشی مهم داشته است، مانند عراق، عربستان، شیخ نشین‌های خلیج فارس، تنها از طریق اسلام ایدئولوژیکی «الشعب العربی» توانسته‌اند به کشوری تبدیل شوند، اما با گذشت دهه‌هایی از تأسیس هنوز نتوانسته‌اند ملّتی ایجاد کنند. هویت «ملّی» این قبیل کشورها - اگر چنین واقعیتی وجود داشته باشد - همان هویت تحمیلی نظام‌های حکومتی خودکامه آن‌هاست. کوشش‌های نظام‌های خودکامه این کشورها برای ایجاد یک ملّت از گروه‌های قومی-مذهبی در عراق، افغانستان، حتی عربستان سعودی، به رغم اهمیت وجود پشوانه خاطره تاریخی ظهور اسلام به عنوان واقعیتی هویت‌بخش، هنوز نتیجه مطلوبی نداشته و اگر رخنه‌ای در ارکان نظام خودکامه بیفتد ملّیت «واحد» این کشورها نیز به مخاطره خواهد افتاد.^۱

نیازی به گفتن نیست که وضع ایران، از دیدگاه تاریخ تکوین آن به عنوان دولت ملّی، را نمی‌توان از هیچ یک از این کشورها، اعم از ایالات متحده و کشورهای عربی، قیاس گرفت. موارد جالب توجهی از کشورهای با دولت‌های ملّی نیز در اروپای باختری وجود دارد که نظری به تاریخ

عنوان زیر در فضای مجازی جستجو کرد: Hannah Arendt, *Zur Person*

^۱ با استفاده از فرصت بحث درباره تمایز میان ایران و کشورهایی که در متن نام بردم این نکته را نیز اضافه می‌کنم که هم‌چنان‌که، به عنوان مثال، جمهوری نوپای آذربایجان، اگر ریشه‌های ایرانی خود را نفی کند، همان صورت خودکامگی خانواده علیف‌هاست، در ایران، نه تنها هرگز هیچ دولتی نتوانسته است صورت خود را بر ماده فرهنگ ایرانی تحمیل کند، بلکه در بهترین حالت کوشش کرده است صورتی از فرهنگ ایرانی را بر ماده خود بپذیرد. عربان، ترکان، مغولان، هندیان فارسی‌زبان و ایرانی‌فرهنگ شده از نمونه‌های بارز این امر واقع تاریخی است.

تکوین آن‌ها می‌تواند پرتوی بر جایگاه ویژه ایران بيفکند. بخش مهمی از کشورهای اروپایی، در دوران باستان، ایالت‌هایی از امپراتوری رُم بود و پس از ظهور مسیحیت و وحدت دوباره‌ای که اروپا بر اثر رسمی شدن مسیحیت پیدا کرد، تا فروپاشی امپراتوری مقدس رُمی- ژرمنی، و سقوط رُم شرقی، این کشورها ایالت‌هایی فراهم آمده از اقوام متفاوت بودند که مرجعیت دینی و ساختار قدرت امپراتوری آن‌ها را در یک مرجعیت دینی- اقتدار سیاسی وحدت بخشیده بود. وضع ایالت‌های مختلف امپراتوری مقدس نیز تفاوت‌های اساسی با یکدیگر داشتند. در اروپا، به زبان‌های عامیانه بسیاری سخن گفته می‌شد، اما در سده‌های چیرگی رُم باستان بر بیشتر ناحیه‌های آن، زبان فلسفه، حقوق و سیاست لاتینی بود. پس از ظهور مسیحیت نیز زبان لاتینی به عنوان زبان آئینی مسیحیت باقی ماند. اگر از انگلستان صرف نظر کنیم، اروپای باختری و مرکزی به دو ناحیه بزرگ تقسیم می‌شد؛ از سوی، کشورهای لاتینی، مانند فرانسه، اسپانیا، پرتغال و ایتالیا، که زبان‌های آن‌ها صورت تحول یافته زبان دینی- علمی لاتینی بود و این زبان در عین حال زبان مشترک نخبگان امپراتوری مقدس نیز به شمار می‌آمد. از سوی دیگر، اقوام ژرمنی که در بخش‌های وسیعی از اروپای مرکزی، بویژه در جنگل‌های آن ناحیه‌ها اقامت داشتند و به زبانی سخن می‌گفتند که از آن دو زبان بزرگ انگلیسی و آلمانی، و زبان‌هایی با سخنگویان کمتری، مانند سوئدی و دانمارکی، جدا شدند. با فروپاشی امپراتوری مقدس، اقوامی که تا آن زمان جزئی از امت واحد مسیحی به شمار می‌آمدند به صورت گروه‌هایی تشکّل پیدا کردند که آن را در تمایز آن از امت «ملت» می‌خوانند. همه این گروه‌های قومی به صورت یکسانی به ملت‌های جدید تبدیل نشدند. گذار اسپانیا از امیرنشین‌های مستقل به دولت ملی، به دلیل این‌که پادشاه اسپانیا پیشتر امپراتور امت مسیح نیز به شمار می‌آمد، زودتر از بسیاری از ایالت‌های

دیگر امپراتوری مقدس ممکن شد،^۱ در حالی که فرانسه، با اقوام و زبان‌های بسیار متفاوت، با پادشاهانی که پیش از فروپاشی خلافت مسیحی سر از چنبر اطاعت دستگاه خلافت پای بیرون و استقلالی پیدا کرده بودند، نیازمند قدرت مرکزی نیرومندی بود که بتواند ملت واحد فرانسه را با زبان واحد آن ایجاد کند. بدین سان، یکی از مهم‌ترین پی‌آمدهای وحدت ملی فرانسه از میان رفتن زبان‌های محلی مهمی، مانند زبان بروتانی و کاتالان، در شمال و جنوب این کشور بود.^۲ وضع در سرزمین‌های ژرمنی یکسره متفاوت بود: این سرزمین‌ها از ناحیه‌های بسیار فراهم می‌آمد، اما همهٔ مردمان آن‌ها به زبان آلمانی سخن می‌گفتند. وحدت سرزمینی آلمان، به دلایلی که موضوع بحث من نمی‌تواند باشد، در مقایسه با انگلستان و فرانسه، با تأخیر بسیاری ممکن شد، اما در این وحدت، با توجه به اهمیت زبان و فرهنگ آلمانی، امری طبیعی نیز وجود داشت، چنان‌که حتی وقتی که هیتلر، در ۱۹۳۷، در میدان اصلی وین اعلام کرد که اتریش بخشی از آلمان است الحاق آن امری شگفت به نظر نیامد و مورد استقبال ده‌ها هزار اتریشی نیز قرار گرفت. در سرزمین‌های ژرمنی تنها یک زبان فراگیر وجود داشت و با

^۱ اسپانیا به عنوان کشوری مستقل و با وحدت سرزمینی کنونی در اوایل سدهٔ پانزدهم به دنبال وصلت دو فرمانروای ایالت کاستیلا و آراگون، و الحاق تدریجی ایالت‌های دیگر شبه‌جزیرهٔ ایبریا، ظاهر شد. پیشتر، آن سرزمین از نواحی مستقل با اقوامی متنوع و زبان‌های متفاوت بسیار فراهم آمده بود.

^۲ دربارهٔ سیاست‌های انقلاب فرانسه برای از میان بردن زبان‌های محلی پژوهش‌های گسترده‌ای صورت گرفته که از آن میان به مقاله و کتاب زیر می‌توان مراجعه کرد: Michel de Certeau, Dominique Julia et Jacques Revel, *Une politique de la langue : la révolution française et les patois*, Paris, Gallimard 1975; Marie Clément Perrot, « La politique de la langue pendant la révolution française », *Mots*, n° 52, septembre 1995.

اصلاح دینی لوتر نیز که کتاب مقدس را به آلمانی ترجمه کرد، و به یاری فرمانروایان محلی آلمان را از یوغ دستگاه خلافت رهایی بخشید، زمینه‌های زبانی- فرهنگی وحدت آلمان فراهم آمد. بدین سان، وحدت معنوی آلمان فرهنگی ممکن شد، اما می‌بایست سده‌هایی می‌گذشت تا اتو فن بیسمارک بتواند بخش‌هایی از سرزمین‌های آلمانی را بر محور پروس وحدت بخشد. بدین سان، زمینه زایش فرهنگ ویژه آلمانی فراهم آمد. نتیجه مهمی که از همین اشاره گذرا به چند مورد تکوین دولت ملی می‌توان گرفت این است که قاعده‌ای کلی برای تکوین ملت و دولت ملی آن وجود ندارد و هر موردی باید با توجه به ویژگی‌های تاریخی، فرهنگی و قومی آن مورد بررسی دقیق قرار داد.^۱

تکوین ملت در ایران، و دولت ملی آن، تاریخ پیچیده و متفاوتی دارد و بدون داشتن نظریه‌ای برای توضیح این پیچیدگی نمی‌توان دریافت روشنی از تاریخ آن‌ها پیدا کرد. این‌که می‌گویم باید نظریه‌ای داشت، از طریق مفهوم مخالف، به معنای این است که نظریه‌های ناسیونالیستی که مفاهیم آن از راه‌گرایش به ایدئولوژی‌های سیاسی و نیز از طریق علوم اجتماعی وارد زبان فارسی و دریافت عامه شده از اعتبار چندانی برخوردار نیست. آماج انتقادهای بر نظریه تکوین ملت در ایران و دولت ملی آن، بیشتر از آن‌که اصل تاریخ ایران باشد، متوجه طرح بد پرسش از چگونگی تکوین ملت در ایران است. نخستین نکته در توضیح تکوین ملت در ایران اعراض از رایج‌ترین نظریه‌هایی است که ملت، کشور و دولت را از مجرای مفاهیمی می‌فهمد که نظریه سده نوزدهمی

^۱ این تأکید بر فقدان قاعده کلی از این حیث دارای اهمیت است که آن‌چه درباره ایران گفته می‌شود تکرار نسنجیده سخنانی است که بیشتر درباره اروپا و امریکا گفته شده است. در بخش‌های دیگر این جستار اشاره‌هایی دیگری به تمایز بنیادین تکوین ملت و دولت ملی در ایران خواهم آورد.

ناسیونالیسم آن مفاهیم را تدوین کرده بود. ناسیونالیسم، در اصل، به معنای فهمیدن یک «مَلّت» در یک فرض نظری یا fiction است.^۱ اعتراف آتاتورک به محمدعلی فروغی، مبنی بر این که او ناچار بوده است برای ترکان مفاخر فرهنگی «دست-و-پا» کند،^۲ به معنای این است که

^۱ مَلّت را از این حیث یک فرض نظری یا fiction می‌توان خواند که به عنوان جماعت یا گروهی در درون واحد بزرگ‌تری وجود داشته - که در مسیحیت آن را *respublica christiana* می‌خوانند - و اینک می‌بایست خود را ذیل واحد جدیدی تعریف می‌کرد که دولت‌های ملی نام داشت. از این رو، مَلّت اعتبار جدیدی از امری کهن‌تر است. این که برخی با کاربرد نسجیده و نابجای مفاهیم تاریخ‌نویسی اروپایی گمان می‌کنند هیچ دولت و مَلّتی پیش از تکوین آن‌ها در اروپا وجود نداشته است، به ظاهر، سخن عالمانه‌ای می‌گویند، اما چیزی را نمی‌توانند توضیح دهند. اگر ظاهر این گفته درست را کنار بزنیم، به واقعیت متفاوتی برمی‌خوریم. تردیدی نیست که دولت جدید با آغاز دوران جدید در اروپا تکوین پیدا کرده، اما مواد تاریخ کشورهایی مانند ایران ناظر بر این واقعیت دیگر نیز هست. مَلّت و دولت از این حیث امری اروپایی است که در درون علم جدید اروپایی مفاهیمی برای آن واقعیت‌ها تدوین شده است. در ایران، بویژه در سده‌های تعطیل اندیشه سیاسی، نمی‌توانست چنین مفاهیمی تدوین شود، اما این به معنای آن نیست که امر کهنی که در «فرض نظری» اروپایی مَلّت و دولت را ایجاد کرده‌اند وجود نداشته است. از این حیث، وضع ایران پیچیده است و من کوشش می‌کنم در متن توضیحی مقدماتی از آن عرضه کنم.

^۲ حبیب یغمایی به نقل از فروغی می‌نویسد: «وقتی دیگر، ضمن بحث از مَلّیت فرمود که آتاتورک به من گفت: "شما ایرانی‌ها قدر مَلّیت خود را نمی‌شناسید و معنی آن را نمی‌فهمید، و نمی‌دانید که ریشه داشتن و حقّ آب-و-گیل داشتن در قسمتی از زمین چه نعمتی عظیم است؛ و مَلّیت وقتی مصداق پیدا می‌کند که آن مَلّت را بزرگان ادب و حکمت و سیاست و، در معارف و تمدن بشری، سابقه مُمتد باشد. شما قدر و قیمت بزرگان خود را نمی‌شناسید و عظمت شاهنامه را در نمی‌یابید که این کتاب سند مالکیت و مَلّیت، و ورقه هویت شماست؛ و من ناگزیرم برای مَلّت ترک

مردمانی که تحت فرمانروایی عثمانی زندگی می‌کردند، در زمان الغای خلافت، ملت نبودند. از ویژگی‌های انواع خلافت‌ها این است که نمی‌توانند امت تحت سلطه خود را به ملت تبدیل کنند. این امر در خلافت عباسیان و عثمانیان، در اسلام، و دستگاه کلیسا، در مسیحیت، مصداق دارد، زیرا امت اگر به عنوان چیزی بیشتر از تعلق خاطر معنوی به یک آئین باشد، بویژه اگر نهادهای دنیوی ادعای نمایندگی سیاسی آن را نیز داشته باشند، نمی‌تواند تحقق بیرونی پیدا کند. از این رو، باید گفت که امت «مصلحی» دارد که ناظر بر وجود آن است، اما «منافعی» ندارد تا بتوان نظریه‌ای برای سیاست‌گذاری آن، که در صورت وجود باید سیاست «امتی» باشد، تدوین کرد. به این اعتبار، تنها ملت با «منافع» مادی و «مصلح» معنوی تاریخی آن وجود دارد. نظریه سیاسی هر ملتی همان نظریه این «منافع» و «مصلح» است، زیرا، از سویی، هر ملتی منافع مادی مشخصی دارد و هدف همه نهادهای دولتی ناظر بر تأمین آن منافع است، اما، از سوی دیگر، هر ملتی، با توجه به جایگاه تاریخی و مقامی که در میان دیگر ملت‌ها دارد، «مصلحی» نیز دارد. یکی از مهم‌ترین پدیده‌های این «مصلح» زبان و فرهنگ یک ملت است که می‌تواند موجب ارتقاء مقام برای یک ملت باشد. زبان فرانسه برای جمهوری فرانسه و انگلیسی برای بریتانیای کبیر و زبان و فرهنگ امریکایی برای ایالات متحده از همین مصلح است.^۱ «مصلح» به ضرورت مندرج در

چنین سوابقی را دست-و-پاکنم». حبیب یغمایی، «نکاتی در احوال و اوصاف فروغی»، محمدعلی فروغی، مقالات، تهران، توس ۱۳۸۷، ج. نخست، ص. نوزده.

^۱ کشورهای نیز وجود دارند که، به‌رغم این که زبان آن‌ها جهانی نیست، اما فرهنگ جهانی آن‌ها موجب شده است که در سطح جهانی جایگاه ویژه‌ای داشته باشند. دو نمونه مهم آلمان و ایتالیا است، که ادب، فکر و فرهنگ آن‌ها موجب شده اقبال به زبان آن‌ها وجود داشته باشد. زبان فارسی نیز چنین وضعی دارد، در حالی که

تحت «منافع» نیست، اما در نهایت می‌تواند برای تأمین منافع ملی سودمند باشد. در اروپا، ظهور دولت‌های ملی در شرایطی ممکن شد که بحران‌های ژرف ارکان دستگاه خلافت پای را سخت متزلزل کرده بود و، از این‌رو، اقوامی که با پشتوانهٔ مرجعیت خلافت وارد نظام امت شده بودند، دیگر خود را عضوی از آن امت حس نمی‌کردند. تضاد منافع پاپ و دستگاه خلافت و پادشاهی‌های اروپایی، به تدریج، موجب ایجاد شکافی میان دربار پاپی و اقوامی شد که خود را بیشتر رعیت شاه‌کشور خود حس می‌کردند تا یکی از مؤمنان امتی که رهبری آن در بیرون کشور آنان قرار داشت و مسئولیتی در قبال آنان نداشت. با این روند جدا شدن تدریجی گروه‌های «ملی» شالودهٔ دولت‌های ملی نوین‌یاد استوار شد که به لحاظ نهادهای آن نوعی گریته‌برداری از ساختار دستگاه کلیسا بود. پیشتر، دستگاه کلیسا، با بهره‌گرفتن از ساختار دولت امپراتوری رُم، توانسته بود نهادهایی برای حکومت دنیوی پاپ‌ها فراهم آورد، اما با سستی گرفتن ارکان کلیسا دولت‌های نوین‌یاد توانستند همان ساختار دولت رومی را از طریق «وجه عرفی شده» نهادهای کلیسا به ساختار دولت‌های ملی تبدیل کنند.^۱

تاریخ تکوین ملت، و دولت آن، در ایران، در دوران باستان و دورهٔ

«کشور»هایی که ایران را احاطه کرده‌اند چنین مقامی ندارند. این «کشور»ها، به‌رغم ادعاهای بسیار، ناچارند، با غارت ایران، فرهنگی برای خود «دست-و-پا» کنند تا به مولانا، ابن سینا، نظامی و نظام‌الملک «ترکی سخن گفتن بیاموزند». مهم‌ترین دلیل بر یاهو بودن ادعاهای تورکستان بزرگ همانا همین غارت است که بدون آن در طبلهٔ عطاران آن چیزی برای عرضه نمی‌ماند.

^۱ Carl Schmitt, *Politische Theologie : vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig, Duncker & Humblot 1934, S. 49.

«همهٔ مفاهیم آبدستین نظریهٔ دولت جدید وجه عرفی شدهٔ مفاهیم الهیات هستند.»

اسلامی، در مقایسه با دگرگونی‌های ملّت و دولت در اروپای باختری تمایزهای بنیادینی دارد که باید با تکیه بر منابع تاریخی مورد بررسی نقادانه قرار گیرد. اگر آغاز تاریخ مُدوّن ایران را شاهنشاهی هخامنشی بدانیم، که کوروش بزرگ بنیادگذار و سامان‌بخش آن بود، آن‌چه از همان آغاز جلب توجه می‌کند تنوع قومی در عین وحدت فراگیر، و البته شهود کوروش بزرگ از تنوع و وحدت ناشی از آن، است. برحسب معمول، این شیوه فرمانروایی که در فارسی «شاهنشاهی» – یا معادل‌های آن در زبان‌های ایرانی – خوانده شده، بویژه از مجرای ترجمه آن به Empire در زبان‌های اروپایی درست فهمیده نمی‌شود.^۱ رُم باستان، پس از دوره نخست بنیادگذاری، که شاهان بر آن فرمان راندند، به نظام جمهوری تبدیل شد و از آن پس نیز امپراتوری بود و کسی که بر آن فرمان می‌راند

^۱ بار دیگر باید به این نکته اشاره کنم که، به یک اعتبار، نظام شاهی یا سلطنت نوعی از شیوه‌های فرمانروایی مانند جمهوری و اریستوکراسی بوده است که اختصاص به ایران ندارد. از کهن‌ترین روزگاران، این شیوه فرمانروایی به عنوان قدیم‌ترین صورت حکومت وجود داشته است، چنان‌که یونان، پیش از بیرون کردن پیسیستراتس و روی کار آمدن سُلن و نیز رُم از زمان بنیادگذاری تا آغاز دوره جمهوری، دارای نظام‌های شاهی بوده‌اند. مفهوم «شاهنشاهی» از ویژگی‌های فرمانروایی ایرانی است و من این‌جا آن را به عنوان یک مفهوم به کار می‌برم که مصداقی در مورد ایران‌شهر داشته است. این مضمون «شاهنشاهی» یا Reich همان است که هگل از شیوه فرمانروایی ایرانیان فهمیده بود. اگر کسی به تمایز میان شاهی-سلطنت و «شاهنشاهی» توجهی نداشته باشد نخواهد توانست استدلال مرا دنبال کند. این تمایز به مسئله سلطنت مربوط نمی‌شود که بتوان آن را سلطنت‌طلبانه خواند، بلکه این بحث، به طور عمده، ناظر بر دیالکتیک وحدت و کثرت است و این‌که ملّت ایران، پیوسته، وحدت در کثرت بوده و از این دو نوع فهم متمایز سلطنت دو فهم متمایز وحدت ملّی را می‌توان نتیجه گرفت. پائین‌تر، مشروطیت را در پیوند با همین تمایز مورد بررسی قرار خواهم داد.

امپراتور خوانده می‌شد.^۱ مهم‌ترین وظیفهٔ این امپراتور - در دورهٔ امپراتوری - نگاه‌داشت «صلحی» بود که در محدودهٔ امپراتوری بر اقوامی که در بخش‌هایی از سرزمین‌های آن زندگی می‌کردند تحمیل می‌شد، آن را به لاتینی *pax romana* می‌نامیدند و غایت آن حفظ وحدت بود. نظام شاهنشاهی، در ایران باستان، بیشتر از آن‌که معادلی برای *Empire* رومی باشد، چنان‌که نخست هگل متوجه شده بود، پیوندهایی با *Reich* آلمانی دارد که کثرت‌ها را در وحدت تحمیلی حل نمی‌کند و، از این رو، در مورد ایران نمی‌توان از *pax persica* سخن گفت.^۲ بندهایی از «استوانهٔ فرمان کوروش» بزرگ را می‌توان به عنوان گواهی بر این گفته نقل کرد. در

^۱ امپراتوری، یا *Empire* در زبان‌های اروپایی جدید، از *imperium* لاتینی به معنای سلطه است.

^۲ واژهٔ *Reich* آلمانی، با توجه به تجربهٔ اسفناک ادعای آدلف هیتلر برای احیای سلطنت کهن آلمانی، و پی‌آمدهای آن، مضمون کهن را به صورتی که هنوز در نوشته‌های هگل نیز آمده بود از دست داد و در تداول «رایش سوم» به دولت توتالیتار اطلاق شد. بدیهی است که آن‌چه هگل، در درس‌های دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ، می‌گوید هیچ ربطی به آن دولت توتالیتار ندارد و، در واقع، نقیض آن نیز هست. حتی می‌توان گفت اصطلاح *Reich* در تعبیر هگل تنها صورت دولت در دوران جدید در کشورهایمانند آلمان است. هگل بر آن بود که ایران باستان، مانند آلمان - یا، بهتر بگویم، سرزمین‌های آلمانی - وحدت کثرت‌هایی است که تعادل و تناسبی میان آن‌ها ایجاد می‌کند. این‌که او گفته است که تاریخ جهانی با ایران آغاز می‌شود به معنای این است که دورهٔ «دولت‌های» خودکامهٔ جهان باستان را هنوز نمی‌توان تاریخ خواند. فهم این نکته نیازمند داشتن دریافتی از فلسفهٔ هگل به عنوان فلسفهٔ وحدت کثرت‌هاست که موضوع بحث من در این جستار نیست. به اعتبار تدوین این نظریهٔ فلسفی وحدت هگل را نخستین فیلسوف مدرنیته خوانده‌اند. تا جایی که من می‌توانم از هگل بفهمم، کاربرد توأم با اجتهاد این نظریه می‌تواند پرتوی بر وضع پیچیدهٔ ایران، به عنوان مشکل، بیفکند.

حالی که حتی شاهان عهد عتیق از کتاب مقدس، آن‌گاه که بر دشمنان چیره می‌شدند، از آنان به سختی انتقام می‌گرفتند، کوروش آشتی‌کنان و برای آرامش بخشیدن به بابل درآمد و اجازه داد تا همگان در برگزاری آئین‌های خود آزاد باشند و خدایان خود را ستایش کنند.^۱ این‌که هگل، با تکیه بر گزارش‌های تاریخ‌نویسان یونانی و رومی، سامان سیاسی ایران را Reich و نیز نخستین صورت «دولت» – در معنای جدید آن، یعنی Staat – دانسته به معنای این است که او، به عنوان نخستین و مهم‌ترین نظریه‌پرداز دولت جدید، صورت قدیمی از این نهاد جدید را در یکی از نمونه‌های جالب توجه پدیدارهای جدید در قدیم ایران دیده بود. اصطلاح «شاهنشاهی»، در فارسی جدید، مفهومی قدیمی و معادل Reich آلمانی است که ایرانیان از کهن‌ترین روزگاران به عنوان مفهوم سامان سیاسی متفاوت خود به کار می‌برده‌اند. این اصطلاح صورت هژوارشی «ملیکان ملکای آرامی است»^۲ که از عصر هخامنشی به بعد به کار رفته و در دوره اسلامی، بار دیگر، در واقعیت تاریخی و مفهومی، تجدید شده که، به عنوان مثال، مفهوم ممالک محروسه، که از دوره ایلخانان در نوشته‌های تاریخی کاربرد داشته، صورت جدیدتری از آن بوده است. در عصر باستان، جز در فرمانروایی برخی از پادشاهان ساسانی این دریافت مبتنی بر وحدت کثرت‌ها در ایران تداوم داشته و «دولت» فراگیر در معنای رومی آن ایجاد نشده است. سامان سیاسی که به مثابه امپراتوری در رُم ایجاد شد دولتی فراگیر بود، «صلح رومی» یا pax romana آن را ممکن می‌کرد و حقوق رومی بنیاد نظری همین امپراتوری بود، در حالی که ایران

^۱ فرمان کوروش بزرگ، ترجمه عبدالمجید ارفعی، تهران، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی ۱۳۸۹.

^۲ محمدجواد مشکور، فرهنگ هژوارش‌های پهلوی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۶، ص. ۱۴۸۹.

باستان «دولت حقوق»^۱ به معنایی که امپراتوری رُم بود، نبود. ایران باستان، خاستگاه دین زرتشت بود و، به این اعتبار، در واقع، بیشتر از آن که سامان سیاسی آن صورت «دولت حقوق» به خود بگیرد، به تعبیر جالب توجه یکی از تاریخ‌نویسان معاصر، «دولت جان و روان» یا Empire of the mind بود.^۲

^۱ این تعبیر «دولت حقوق» را هگل، در پدیدارشناسی روح، در مورد رُم باستان به کار برده است. اصطلاح آلمانی Rechtszustand را با توجه به مقام سخن هگل به «دولت حقوق» ترجمه کرده‌ام، هم‌چنان که پائین‌تر در ترجمه Empire نیز اندکی از معنای دقیق آن دور شده‌ام. هگل «دولت حقوق» را به «اجتماع بی‌روح» در شرایط صرف حقوق اطلاق کرده است که موضوع بحث من نیست، اما آن اصطلاح را تنها در مقام مقایسه آورده‌ام.

Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Dietmar Höhler und Otto Pöggeler, Akademie Verlag 1998, S. 372.

از سده نوزدهم به بعد، این اصطلاح آلمانی در صورت Rechtsstaat به یک معنای دیگر نیز برای توصیف دولت‌های جدید به کار رفته که در این صورت آن را از راه معادل انگلیسی آن – یعنی rule of law – به «حکومت قانون» ترجمه می‌کنیم. دقت ترجمه این مفاهیم موضوع بحث من نیست؛ بلکه کوشش می‌کنم نظر خواننده را به مضمون متمایز این مفاهیم جلب کنم.

^۲ اشاره به تعبیری است که در عنوان کتاب زیر آمده :

Michael Axworthy, *A history of Persia : Empire of the mind*, London, Basic Books 2016.

این کتاب اثر مهمی درباره تاریخ ایران‌شهر نیست. من تنها به اعتبار عنوان آن، و در تعارض با آن‌چه بالاتر از هگل آوردم، «اجتماع بی‌روح»، اشاره‌ای به آن می‌کنم و پائین‌تر بار دیگر به این عنوان باز خواهم گشت. این جا، همین قدر یادآوری می‌کنم که از آن دو ترجمه به فارسی نیز وجود دارد که یکی از مترجمان آن عنوان را «امپراتوری اندیشه» و دیگری به «امپراتوری تفکر» ترجمه کرده‌اند که هر دو ترجمه بدی است. جای شگفتی است که مترجم آلمانی همان کتاب، که ایرانی نبود، اما کمی بیشتر از مترجمان ایرانی ایران را می‌شناخت، در ترجمه آلمانی همان

از همان آغاز بنیادگذاری شاهنشاهی ایران، این «دولت جان و روان»، سرنوشت متفاوتی از آنچه عهد عتیق از کتاب مقدس برای بنی اسرائیل رقم زده بود، برای مردمان ایران‌شهر فراهم آورد.^۱ رفتار کوروش در بابل نه تنها نسبتی با کارهای بسیار خشونت‌آمیز پیامبران عهد عتیق ندارد، بلکه حتی در خلاف جهت آن کارها و نفی خشونت‌های آن پیامبران نیز هست.^۲ این رویکرد منفی به جنگ در میان مردمان ایران‌شهر، به طور تاریخی، پیوسته، یکی مهم‌ترین سرمشق‌های رفتاری آنان بوده است و این سرمشق رفتاری موجب شد که آنان، در دوره‌هایی، جنگجویان خوبی نبوده و، در موارد بسیاری، چنان‌که باید، نتوانسته‌اند از کشور خود دفاع

کتاب، آن ترکیب را *Weltreich des Geistes* ترجمه کرده است :

Michael Axworthy, *Iran, Weltreich des Geistes*, Klaus Wagenbach 2011.

^۱ این جا و در موارد دیگری، که این عنصر «دولت جان و روان» سامان سیاسی را برجسته کرده‌ام، نام کهن «ایران‌شهر» را به جای ایران می‌آورم. در متن وجه تمیز این دو نام را توضیح خواهم داد.

^۲ بررسی عهد عتیق از این حیث بسیار جالب توجه است. من تنها دو آیه از آن را به عنوان نمونه نقل می‌کنم: «نیز خداوند به شاوول فرمان می‌دهد: حال برو و مردم عمالیک را قتل عام کن بر آن‌ها رحم نکن، بلکه زن و مرد و طفل شیرخواره گاو و گوسفند و شتر و الاغ همه را نابود کن!»، اول سموئیل، فصل سوم، آیه ۱۵. «یوشع در ادامه کشورگشایی خود به سرزمین اریحا رسید و به شهر حمله‌ور شد: و قوم یعنی هر کس پیش روی خود به شهر برمید و شهر را گرفتند و هر آنچه در شهر بود از مرد و زن و جوان و پیر و حتی گاو و گوسفند و الاغ را به دم شمشیر هلاک کردند و شهر را با آنچه در آن بود در آتش سوزاندند لیکن نقره و طلا و ظروف مسین و آهنین را به خزانة خانه یهوه گزاردند». یوشع، فصل ششم، آیه‌های ۲۵-۲۰. این یک آیه نیز از انجیل لوقا را می‌توان بر آن‌ها افزود: «گمان می‌برید آمده‌ام تا صلح به زمین آورم؟ نه! بلکه تا جدایی افکنم. ایشان پس از بازگشت گنهکاران را قتل عام و نابود خواهد کرد». انجیل لوقا، فصل سوم آیه‌های ۹ و ۱۷.

کنند. با این همه، آن رویکرد آشتی جویانه، افزون بر رفتار شخصی آنان، تأثیر ژرفی نیز بر سرنوشت جمعی مردمان ایران‌شهر و فرهنگ آنان گذاشته و، در موارد بسیاری، آنان را با رفتاری متفاوت پرورانده است. خاستگاه این رویکرد متفاوت به جنگ، در دوران باستان، بی‌هیچ تردیدی، در آئین کهن ایرانیان قرار دارد. اگرچه دربارهٔ باور دینی کوروش یک نظر یگانه در میان تاریخ‌نویسان وجود ندارد، اما تردیدی نیست که کوروش بزرگ اهورا مزدا را ستایش می‌کرده و به اساس آئین او، گفتار نیک، کردار نیک، پندار نیک، باور داشته است. این سرمشق رفتاری پس از گرویدن ایرانیان به اسلام نیز در صورت‌های دیگری تداوم پیدا کرده که یکی از وجوه جالب توجه تداوم همین روحیهٔ آشتی-و-مداراجویانه در ادب فارسی است، چنان‌که حتی حماسهٔ ملی ایرانیان نیز نامهٔ جنگ نیست، بلکه خردنامهٔ قومی است که در نبرد نیز به بیدادگری دست نمی‌یازد. حماسهٔ ملی یکی از شیوه‌های سخنرایی و یکی از نمونه‌های ادب فارسی است؛ صورت‌های دیگر ادب فارسی هر یک مبتن و جهی از روحیه‌ای است که از کهن‌ترین روزگاران بر ایرانیان چیره شده و شالوده‌ای برای «دولت جان و روان» فراهم است. بدین سان، حتی از زمانی که غلامان ترک خلیفگان بر ایران چیره شده و حکومت‌هایی ایجاد کرده‌اند، حکومت‌های آنان نیز به تدریج به ارزش‌های ایران‌شهری گرایش پیدا کرده، اگرچه هرگز نتوانسته‌اند اخلاق ترکی را از خود دور کنند. یک نمونهٔ شایان توجه تنش‌هایی است که به عنوان مثال در حکومت سلجوقیان میان شاه و سیاست‌گزاران و خواجه نظام‌الملک وزیر پدید آمده و بازتابی در سیاستنامهٔ خواجه بزرگ پیدا کرده است. با این همه، حتی نخستین ترکانی که بر ایران حکومت کردند، مانند سلطان محمود غزنوی، به ادب و آداب ایرانی گرویده بودند. این یکی از وجوه شگفت‌انگیز فراگیری فرهنگ ایران‌شهری است که وقتی پای بیگانگان به

درون مرزهای ایران می‌رسید اینان نمی‌توانستند در آن فرهنگ جذب نشوند. سلطان محمود آشنایی اندکی با ترکی داشت، و حتی اگر آن زبان را می‌دانست، اما دربار خود را به کانونی برای گرد آمدن چهار صد شاعر زرّین‌کمر تبدیل کرد و داستان‌های بذل و بخشش‌های او به شاعران بیشتر از آن آوازه یافته و در کتاب‌ها آمده است که نیازی به تکرار آن‌ها باشد. این سلطان محمود بود که نخست زبان فارسی را به هند برد. سلجوقیان گسترهٔ ایران را کمابیش به حدود مرزهای دورهٔ ساسانی رساندند و با کوشش‌های خواجه نظام‌الملک نیز دیوان و دربار چنان سامانی پیدا کرد که سده‌هایی پس از آن باقی ماند. به یک نکتهٔ مهم دیگر نیز باید به اجمال اشاره‌ای بکنم که در جای دیگری با تفصیل بیشتر دربارهٔ آن بحث کرده‌ام. در فاصلهٔ سده‌های چهارم تا یورش مغولان، اقوام ترک مهاجر بسیاری از سرزمین‌های ایرانی‌گشتند و در سرزمین‌های رُم شرقی سکونت گزیدند. پیشتر، با مهاجرت تدریجی ترکان به ایران، در ناحیه‌هایی از ایران، روستاهای ترک‌نشینی ایجاد شده بود. آن گروه‌های ترک‌زبان، پیوسته، زبان قبیله‌ای خود را نگاه داشتند، و بقایای آن نیز در بسیاری از ناحیه‌های ایران در سطح گسترده‌ای وجود دارد، اما آن زبان هرگز به یک زبان فرهنگی مهم تبدیل نشد، در حالی‌که ترکانی که به رُم شرقی مهاجرت کرده بودند، هویت خود را به جماعت بخش‌های مهمی از آن تحمیل کردند و نوعی از ترکی با صفت عثمانی زبان رسمی شد، اگرچه حتی در دربار خلافت نیز تا سقوط آن زبان فارسی رواجی داشت و زبان علم و ادب نخبگان ترک به شمار می‌آمد.^۱

^۱ یک نکتهٔ مهم دیگر این است که بحث بر سر صرف توانایی یا ناتوانی زبان قومی نیست، بلکه برای این‌که زبان یک قوم بتواند به یک زبان فرهنگی تبدیل شود، «دولت» آن قوم باید «دولت جان و دل»، مردمان آن مردمانی فرهیخته، و البته چیزی برای گفتن داشته باشند. بیشتر از مورد ترکی، که زبان فرهنگی نبودن آن

مشکل ترکی عثمانی شده، مانند اردو، بخش‌های جدا شده از هند، این بود که هر دو زبان، پیش از آن‌که به زبان رسمی دو کشور مستقل تبدیل شوند، زبان‌های گروه‌هایی از عوام هند و قبیله‌های ترکی بودند. از این‌رو، تبدیل آن‌ها نیز به زبان‌های رسمی و علمی کار آسانی نبود. نخست اشاره‌ای به زبانی می‌کنم که به اردو تبدیل شد. اردو یکی از صورت‌های هندوستانی و یکی از بیست و دو زبانی بود که در هند به آن سخن گفته می‌شد. هیچ یک از زبان‌های هندی هرگز نتوانستند به زبان مشترک (lingua franca) همه ساکنان شبه قاره هند تبدیل شوند. از این‌رو، برای سده‌هایی، به تدریج، فارسی، که با مغولان هند زبان دربار نیز بود، به زبان مشترک شبه قاره تبدیل شد و تا برقرار شدن استعمار انگلستان زبان رسمی ماند. با پایان استعمار انگلستان، زبان انگلیسی زبان مشترک ماند، اما در پاکستان زبان اردو، که در بخش‌های مسلمان‌نشین هندوستان نیز به آن سخن گفته می‌شود، به زبان رسمی تبدیل شد، اگرچه در این کشور نیز انگلیسی در سطح وسیعی هم‌چنان زبان رسمی تلقی می‌شود. این نکته در مورد اردو شایان توجه است که آن زبان، به طور عمده، زبان مسلمانان هند بود، که مسلمانان فارسی‌زبان بودند و تحت تأثیر «اسلام ایرانی» قرار داشتند، بویژه این‌که اسلام را از طریق اهل طریقت ایرانی می‌شناختند. برخی بر آنند که اردو از طریق زبان فارسی و ادب ایرانی به زبان تبدیل شده، اگرچه حتی در صورت کنونی آن نیز زبان ادبی و علمی مهمی نیست و، به‌رغم قطع ید حکومت استعماری انگلستان، در این نخستین «اسلامی جمهوری پاکستان»، عنوان رسمی نظام حکومتی به زبان اردو، زبان اصلی

امری بدیهی است، عربی است که از شاعر عرب، کلثوم بن عمرو بن ایوب التَّمَلِیّ، نقل شده است که می‌گفت: «هَلْ الْمَعَانِی وَ الْبَلَاغَةُ إِلَّا فِی کُتُبِ الْعَجَم؟ الْلُغَةُ لَنَا وَ الْمَعَانِی لَهُمْ». شوقی ضعیف، تاریخ الادب العربی: العصر العباسی الاول، قاهره، دارالمعارف ۱۹۶۶، ص. ۴۲۰.

دانشگاه‌های پاکستان انگلیسی باقی مانده است.^۱ وضع زبان ترکی - ترکی استانبولی بعدی - نیز چنین است. قبیله‌های ترک مهاجر به ایران، به رغم سخن گفتن به این زبان قبیله‌ای - در دوره‌هایی زبان ترکی حتی زبان دربار نیز بود - به دلایلی، هرگز به این فکر نیفتادند که ترکی را به زبان رسمی و مشترک کشور تبدیل کنند. آن دلیل روشن این امتناع جز این نبود که با چنان زبانی که هرگز زبان نوشته نبود و توان آن را نیز نداشت که به زبان نوشته مهمی تبدیل شود، ترکی، در رقابت با فارسی، نمی‌توانست به زبان مشترک یک کشور بزرگ تبدیل شود. خلافت آل عثمان، به عنوان خلافت اسلامی، نمی‌توانست زبان یونانی عامیانه شده رُم شرقی را بپذیرد و برای این که بتواند استقلالی نسبت به زبان یونانی و فرهنگ مسیحی پیدا کند، ناچار می‌بایست زبانی را رواج می‌داد که با کیان اسلامی خلافت تعارضی نداشته باشد. آل عثمان و، پیش از آنان، سلجوقیان روم به زبان ترکی سخن می‌گفتند، اما آن ترکی همان اشکال ترکی سلجوقیان ایران را داشت، یعنی زبان مشترک عوام می‌توانست باشد، اما ممکن نبود به زبان طبقات ممتاز و دیوان و دربار شاهی تبدیل شود.^۲ کمابیش تا پایان

^۱ زبان اردو در پاکستان یک اشکال دیگر نیز دارد و آن این که پیوندهای این زبان از زبان باستانی هند که زبان آئینی نیز بوده گسسته است. مردمان مسلمان پاکستان پس از استقلال از هند، ناچار، می‌بایست پیوندهای معنوی خود با زبان آئینی هندی را می‌گسستند. از این رو، زبان اردو، برای این که زبانی قابل دوام باشد، ناچار، می‌بایست پیوندهای خود را با زبان فارسی و میراث ادبی آن حفظ می‌کرد. پیوند ایرانیان با زبان‌های باستانی از سنخ دیگری است که پائین تر درباره آن سخن خواهیم گفت. این بحث ربطی به دریافت متفاوت ایرانیان از سنت و تفصیلی دارد که باید در بخش دیگری به آن برگردم.

^۲ پیشتر، به مجموعه‌ها و دیوان‌های سلطان‌ها و شاهزادگان عثمانی اشاره‌ای کردم. در جای دیگری نیز به فارسی‌دانی شاهان سلجوقی روم اشاره کرده‌ام که یکی از موارد

خلافت عثمانی فارسی زبان علم و دانش، و رجال ادب و سیاست، ماند. افزون بر این، از آن جاکه هر کشوری نیازمند فرهنگی است تا ادب و آداب فرهیختگی به مردم آن کشور بیاموزد و جان و روان آنان را پرورش دهد، چیزهایی که انواع زبان‌های ترکی گوناگون از بنیاد فاقد آن بود، زبان و ادب فارسی، نه تنها در خود ترکیه، بلکه حتی در کشورهای که به آن ضمیمه شده بودند، زبان و ادب دربار، رجال درباری و نجبگان ماند. اقدام آتاتورک برای تبدیل ترکی به تنها زبان رسمی، تغییر خط و کوشش برای «دست-و-پا کردن» فرهنگی که وجود نداشت همه نشان از این داشت که تأسیس یک دولت و ایجاد ملّت نیازمند تشخیص زبانی نیز هست.^۱ هم‌چنان‌که شبه قاره هند یا می‌بایست فارسی سخن بگوید یا انگلیسی، ترکیه آتاتورک نیز اگر مجموعه ترکی عثمانی-زبان و ادب فارسی را منسوخ اعلام می‌کرد، ناچار، اگر نمی‌خواست فارسی یا هر زبان دیگری را جانشین آن کند، می‌بایست زبانی را جانشین آن می‌کرد و رواج می‌داد که زبان عوام بود، اما با الفبایی که بتواند پیوندهای آن زبان را از

جالب توجه آن تقدیم‌نامه مرموزات اسدی نجم‌الدین رازی است که برای فرار از یورش مغولان به دربار داوود شاه بن بهرام شاه در ارزنجان پناهنده شده بود. او در دیباچه رساله از همین داوود شاه با عنوان «خاقان اعظم، شهریار جهان، مرزبان ایران» نام برده است. نجم‌الدین محمد رازی معروف به دایه، مرموزات اسدی و مزمورات داودی، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل ۱۳۵۲، ص. ۹.

^۱ تغییر خط، در آغاز، یکی از ابداعات روشنفکری ایرانی، بویژه ملکم خان، آخوندزاده و مستشارالدوله، بود که، چون هیچ ایرانی این نوآوری را جدی نگرفت، روی دستشان ماند و آخوندزاده، که با برخی از نجبگان ترک آشنایی داشت، اجرای طرح را به ترکیه انتقال داد. برای زبان ترکی فرق چندانی نمی‌کرد که با کدام الفبا نوشته شود، چنان‌که، در صد سال گذشته، در باکو و حومه با الفبای عربی، سیریلیک و لاتینی نوشته شد و هیچ اتفاقی نیفتاد.

فارسی قطع کند، زیرا اگر آن الفبا می ماند هم چون راه باریکه ای می بود که ادب فارسی از طریق آن در ادبیات ترکی جاری می شد. کارسازی ترکی استانبولی آتاتورکی کار چندانی نداشت، اما آن چه خالی از اشکال نبود «دست-و-پاکردن» فرهنگی بود که در آن زبان سابقه ای نداشت. آن مشکل نیز به همت همسایه اهل «تساهل»، البته، تساهل آمیخته به بی اعتنایی به سرمایه های خود، می توانست حل شود. کافی بود سند مالکیت مثنوی و دیوان شمس را به نام نامی ترکان دریاورند، شناسنامه ای ترکی نیز برای ابن سینا صادر کنند و خواجه نظام الملک نیز به عنوان «نظریه پرداز دولت تورکی-اسلامی» رونمایی شود.

در ایران، فارسی، به خلاف زبان باستانی هند که نتوانست در تحول آتی آن، به عنوان زبانی نوآین، به زبان مشترک همه اقوام هندی تبدیل شود، در سه دوره تحول آن، از پارسی باستان، فارسی میانه و فارسی جدید، که از این حیث که تاریخی هزار و سیصد ساله دارد کهن ترین زبان جدید دنیاست، پیوسته، زبان مشترک همه اقوام ساکن ایران بزرگ و در همه دوره های تاریخی آن بازماند. پایداری فارسی در برابر عربی، که توأمان زبان آئینی و زبان قومی مهاجم نیز بود، از نمونه های جالب توجه و، شاید، منحصر به فرد تداوم یک زبان به دنبال هزیمت کامل دولت قومی است که به آن زبان سخن می گفتند. بدین سان، آغالدن تازیان و ستهیدن ایرانیان در برابر آنان، که به هزیمت دولت اینان انجامید، نه تنها موجب نابودی زبان فارسی نشد، بلکه زبانی نوآین با توانایی های جدید از زهدان زبان کهن زاده شد و با گردنکشی در برابر عربی پایداری کرد. این زبان جدید تنها زبانی بود که به طور طبیعی توانست خود را نوآین کند و، در ادامه زبان باستانی و فارسی میانه، به زبان مشترک همه اقوام ایرانی، و غیر ایرانی، ایران بزرگ تبدیل شود. اگر از امکان تحمیل زبان یونانی در حمله اسکندر صرف نظر کنیم، این نخستین چالش بزرگی

بود که به زبان فارسی تحمیل شد، اما رویارویی چنان نابرابر بود که نه تنها عربی نتوانست آسیبی بر زبان فارسی وارد کند، بلکه فارسی توانست به مرتبهٔ بلند زبانی «آئینی» نیز دست یابد که پیشتر برای زبان دیگری ممکن نشده بود. با این مرتبه‌ای که زبان فارسی پیدا کرد، در صورت‌های گوناگون ادب فارسی، افزون بر این که زبان قصیده، غزل و حماسه بود، توانست زبان «قرآنی به لفظ پهلوی» نیز باشد.^۱ صورت‌های گوناگونی که زبان فارسی توانست درون‌مایه‌های کهن و نوآیین را در آن‌ها بیان کند، بسیار زود، این زبان را به یک زبان مهم دنیای قدیم، از نخستین سده‌های دورهٔ اسلامی تا عصر ناصری، تبدیل کرد. در دوره‌ای که فارسی به زبان مشترک جماعات بسیار یا نخبگان آنان، از شبه قارهٔ هند تا آسیای میانه، قفقاز و ماورای آن، از فلات ایران تا آناتولی و حتی کشورهای بالکان، تبدیل شد، در میان زبان‌های دوران قدیم، این دگرگونی در ژرفای یک زبان بسیار اندک بود. در این دوره، زبان یونانی قدیم از میان رفته و نوعی یونانی سخنگویانی در رُم شرقی داشت و تنها زبان لاتینی، که مانند عربی زبان آئینی سرزمین‌های باختری مسیحیت بود، توانست به زبان مشترک، علمی و آئینی، جهان مسیحیت تبدیل شود و، در تحولی دیگر نیز در سدهٔ چهاردهم میلادی زبان ایتالیایی، به عنوان نخستین زبان اروپایی جدید،

^۱ اشاره به تعبیری که در قطعه‌ای منسوب به عبدالرحمان جامی در وصف مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین آمده است:

من نمی‌گویم که آن عالی‌جناب هست پیغمبر، ولی دارد کتاب
مثنوی معنوی مولوی هست قرآنی به لفظ پهلوی

البته، کاربرد این تعبیر «قرآن به فارسی» از زمان خود مولانا رواج داشته و در مناقب العارفین از زبان فرزند مولانا نیز آمده است. از معاصران نیز اقبال لاهوری در بیتی مولانا را «پیر حقّی» خوانده «کو به حرف پهلوی قرآن نوشت». اقبال لاهوری، اسرار خودی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۸.

ظاهر شد. فارسی، به خلاف عربی و لاتینی، که به طور عمده زبان‌های آئینی به شمار می‌آمدند و هر یک تحت حمایت یکی از دو دیانت جهانی گسترش یافتند، مانند ایتالیایی، زبان شعر و ادب بود و از راه درون‌مایهٔ دنیوی خود مورد اقبال سخنگویان آن قرار گرفت. نظر برخی از تاریخ‌نویسان کشورهای جهان اسلام، مبنی بر این‌که زبان فارسی با ابداع یک ادب بی‌سابقه توانست در رویارویی با عربی بر آن پیروز شود و درون‌مایه‌های گوناگونی را در شیوه‌های بیانی نوآورانه‌ای به گونه‌ای عرضه کند که حتی عربی را نیز که با گسترش اسلام به زبان بخش مهمی از کشورهای اسلامی تبدیل شده بود توان آن نبود که از آن فراتر رود، نظری شایان تأمل است. بدین سان، به طور طبیعی، هیچ یک از زبان‌هایی که در ناحیه‌هایی از ایران بزرگ به آن زبان‌ها سخن گفته می‌شد توان این را نداشت که از محدودهٔ زبان محلی و عامیانه فراتر رود.^۱ تأکید بر طبیعی بودن زبان فارسی از این حیث اهمیت دارد که هم‌چنان‌که چیرگی خلافت و گرویدن به اسلام نتوانست از اهمیت فارسی کم کند، مهاجرت‌های ترکان و حکومت‌های قبیله‌های ترکی نیز نتوانست زبان ترکی را جانشین زبان فارسی کند. هر دو زبان عربی و ترکی، به‌رغم حمایتی که از سوی دو قدرت سیاسی داشتند، نتوانستند در میان عامهٔ مردم ایران اهمیتی پیدا کنند. عربی زبانِ نخبگان و اهل علم ماند و ترکی نیز هرگز از محدودهٔ زبان محاوره‌ای عامیانه فراتر نرفت.^۲ اگر گزینش زبان و گرایش به آن امری غیر طبیعی می‌بود، پس از عربی، که زبان آئینی بخش بزرگی از ایرانیان بود، ترکی می‌بایست به زبان رسمی

^۱ Marshal Hodgson, *Venture of Islam*, Chicago University Press 1977, II, p. 562.

^۲ مورد جالب توجه احمد سودی بُسوی از دانشمندان عثمانی است که در سدهٔ دهم هجری شرح‌هایی بر گلستان و بوستان سعدی و دیوان حافظ نوشت.

تبدیل شود. به خلاف رُم شرقی، که یونانی به عنوان زبان یک کشور، اهمیت خود را از دست داده بود، فارسی از چنان جایگاهی در میان عامّه و نخبگان برخوردار بود و به لحاظ علمی و ادبی چنان اهمیتی داشت که هیچ زبانی در درون مرزهای ایران توان برابری با آن را نداشت.^۱

هم چنان که فارسی، مانند ایتالیایی، به طور طبیعی، توانست از زبانی کهن به زبان جدید تبدیل شود، اقوام ایرانی و غیر ایرانی ساکن فلات ایران نیز در گذر زمان، به طور طبیعی، وحدتی قومی پیدا کردند که از آن به «ملت» تعبیر می‌کنم. در دوره‌هایی از تحول زبانی ایرانیان، به عنوان مثال، اگر سلجوقیان اراده کرده بودند زبان ترکی را جانشین فارسی کنند، چنان که سلجوقیان روم - رُم شرقی - توانستند، می‌توانستند و اگر چنین اراده سیاسی وجود می‌داشت، به احتمال بسیار، به مانع غیر فرهنگی بر نمی‌خوردند. نمی‌دانیم که سلجوقیان چنین اراده‌ای می‌توانستند داشته باشند، یا نه؟ اما می‌توانیم بدانیم که چنین اراده‌ای، اگر وجود می‌داشت، بی‌هیچ تردیدی، به مانع اساسی‌تر فرهنگی برخورد می‌کرد. ایرانیان، پیوسته، دریافتی بنیادین از «وحدتی» فراگیر داشته‌اند و این «وحدت» را به عنوان بخشی اساسی از «کثرت‌های» در همهٔ شئون و اطوار قومی فهمیده‌اند. ایرانیان یک زبان واحد را از میان زبان‌هایی که در دیگر بخش‌های کشورشان به آن زبان‌ها سخن گفته می‌شد برگزیده و آن را

^۱ از این توضیح می‌توان یک نتیجهٔ مهم برای امروز نیز گرفت. امروزه نیز کوشش‌هایی که برای تحمیل ترکی به بخش‌هایی از ایران می‌شود، در بهترین حالت، تلاشی مذبوحانه و محتمل به شکست از سوی همسایه‌هایی است که از طریق عوامل خود در داخل کوشش می‌کنند از آبِ گلِ آلود بحران در کشور ماهی تازه بگیرند. بدیهی است که این بحث ابعاد ناشناخته‌ای، بویژه سیاسی، امنیتی و استراتژیکی دارد که موضوع این جستار نیست و باید در سطح و مقام دیگری دنبال شود.

زبان مشترک همهٔ اقوام، و زبان ملّی، قرار داده‌اند. بدیهی است که این تعبیر «برگزیده و ...» از باب مسامحه است: کسی نمی‌تواند زبانی را برگزیند؛ به تعبیری بهتر، شاید، بتوان گفت که یک زبان، به طور طبیعی، شالودهٔ خود را به عنوان زبان ملّی استوار می‌کند. غزنویان و سلجوقیان در خلأ «فرهنگی» ناسازگار با سرزمینی که بر آن چیره شده بودند به فرمانروایی ایران رسیدند و، اگر بتوان گفت، به طور طبیعی، زبان و ادب فارسی و آداب ایرانی را پذیرفتند. این‌که این اتفاق در رُم شرقی نیفتاد، از طریق مفهوم مخالف، در تعارض با تحول تاریخی رُم شرقی و دلیلی بر این ویژگی استثنایی پدیدارهای قومی و فرهنگی ایرانیان است. تداوم طبیعی زبان فارسی تنها یکی از نمودهای «وحدت» فراگیر تاریخ ایرانیان است؛ همان اقوام ایرانی و غیر ایرانی، که زبان واحدی را به عنوان زبان مشترک و ملّی «برگزیدند»، به دریافتی بنیادین از وحدت ملّی نیز رسیده بودند و، بدین سان، توانستند، در عین کثرت قومی، این کثرت‌ها را به وحدتی قومی ارتقاء دهند.^۱ این وحدت، در تاریخ ایران، پیوسته، مفهومی فراگیر و جاری در همهٔ ساحت‌های حیات ایرانیان بوده است، چنان‌که در همهٔ منابعی که از کهن‌ترین روزگاران تاریخ فرهنگی ایرانیان به دست ما رسیده این مفهوم «وحدت در کثرت» وجود داشته است و جای شگفتی نیست که، حتی در دورهٔ اسلامی، یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که در ادب فارسی، اعظم از حماسی، تغزلی و عرفانی رواج داشته، «کسب جمعیت از

^۱ به نظر من، چندان اهمیتی ندارد که نویسندگان غربی دربارهٔ تاریخ تکوین ملّت و دولت چه گفته‌اند. بحث آنان، اگر وجهی داشته باشد، با توجه به مواد تاریخ اروپایی ممکن شده است. ماگزیزی از دنبال کردن آن بحث‌ها نداریم و، به لحاظ تدوین مفاهیم، وابسته به آن بحث‌ها هستیم، اما، چنان‌که در جاهای دیگری از همین جستار نیز گفته‌ام، ضرورتی ندارد که همهٔ آن مفاهیم ناشی از آن بحث‌ها قابل اطلاق به مواد تاریخ ایران نیز باشد.

پَریشانی» بوده است. این دیالکتیک پریشانی و جمعیت تنها از ویژگی‌های ادب عرفانی ایران نیست، بلکه یکی از اساسی‌ترین درون‌مایه‌های همهٔ ادب ایران نیز هست. این دیالکتیک بازتابِ روح وحدتِ ایرانی در سرزمینی است که، چنان‌که پیشتر بارها گفته‌ام، «در معرض وزیدن باد بی‌نیازی خداوند» قرار داشت، اما اجازه نمی‌داد، حتی آن باد، وحدت آن را بر هم بزند. هیچ کشوری جایگاه استراتژیکی خود را انتخاب نمی‌کند، چنان‌که ایران نیز انتخاب نکرده است، اما مردمان آن می‌توانند تسلیم باد بی‌نیازی نشوند. اقوام بسیاری توان آن را پیدا نکردند که در برابر این باد بی‌نیازی پایداری کنند، و نابود شدند، چنان‌که کشورهای بسیاری در عربیت خلافت زوال پیدا کردند. در دوران باستان، ایران، مانند دوره‌ای که با ظهور اسلام آغاز شد، در معرض بادهای بی‌نیازی نبود، اما، با این همه، گویی رمزی از آن دیالکتیکی که امکان می‌داد منطق قرار گرفتن در معرض باد بی‌نیازی فهمیده شود، حتی در دیانت آن دوره تعبیه شده بوده است.

باری، تاریخ ایران تاریخ خلاف‌آمدِ عادت‌هاست و همین امر موجب شده است، در وضع و جایی که ایران‌شهر قرار دارد، در جایگاهی خلاف‌آمدِ عادت و، به نوعی، «قافله‌سالار» باشد.^۱

۷.

از آن‌چه تاکنون به صورت پراکنده گفته‌ام کمابیش می‌توان دریافت که

^۱ اشاره به بیتی از نظامی گنجه‌ای :

«هرچه خلاف‌آمدِ عادت بُود . قافله‌سالارِ سعادت بود.»

نظامی گنجه‌ای، مخزن‌الاسرار، به کوشش بهروز ثروتیان، تهران، امیرکبیر ۱۳۸۹، بند ۳۱، بیت ۳۵، ص. ۱۳۰.

من تصور پیچیده‌ای از واقعیت ایران دارم و کوشش می‌کنم با جستجوی در منابع تاریخی و تدوین نظریه‌ای برای آن پیچیدگی‌ها راهی به سوی فهمی متفاوت از ایران باز کنم. برای این‌که بهانه‌ای به دست مدعیان، که گمان نمی‌کنم هیچ گوشه‌ای از این کشور از شبیح آنان خالی باشد، نداده باشم که هر طرح پرسشی را ادعایی می‌فهمند، و اخلاق می‌بافند، پیش از هر چیز باید بگویم آنچه من این‌جا می‌آورم شهودی است که از دهه‌های پیش از پُرسه‌زدن‌های در تاریخ و تاریخ اندیشیدن در ایران پیدا کرده و در سال‌های طولانی آن شهود نخستین را به محک مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در اروپا نیز زده‌ام، که از دوره یونانی تاکنون هم چون افقی گریزنابذیر در برابر ما وجود داشته است. اگر اشاره من به خلاف آمد عادت بودن بسیاری از نموده‌های تاریخ و تاریخ اندیشیدن وجهی داشته باشد، و بتوان مواد لازم برای توضیح آن را فراهم آورد و نظریه‌ای برای آن تدوین کرد، باید بتوان ایران را از میدان جاذبه بیشتر پژوهش‌هایی که بیگانگان و ایرانیان از سده‌ای پیش درباره آن عرضه کرده‌اند رها کرد. این امر، به گونه‌ای که در دفتر جداگانه‌ای با عنوان ملاحظات درباره دانشگاه گفته‌ام، در صورتی ممکن می‌توانست باشد که، در علوم انسانی و اجتماعی، «موضوع» دانشگاه ایران ایرانشهر باشد، نه این‌که عمده‌ترین وظیفه دانشگاه از محدوده پخش فرآورده‌های دانشگاه‌های غربی فراتر نرود، توزیعی که در دهه‌های اخیر به فرآورده‌های کم‌اهمیت دانشگاه امریکایی فروکاسته شده است. چنان‌که پیشتر نیز گفتم، تاریخ‌نویسی جدید ایران با گرت‌برداری از تاریخ‌نویسی اروپایی آغاز شد و کمابیش ناسیونالیستی ماند. این موج نخست تاریخ‌نویسی جدید ایرانی، که مهم‌ترین کانون آن دانشگاه مادر و از آن پس نیز دانشگاه‌های برخی از شهرستان‌ها بود، دستاورد مهمی نداشت و، اگر از برخی از پژوهش‌های استثنایی صرف نظر کنیم، می‌توان گفت هنوز تصویری از دانشگاهی که

بتواند متولّی همهٔ پژوهش‌های همهٔ مباحث مربوط به تاریخ و تاریخ اندیشیدن ایرانی باشد پیدا نکرده‌ایم. یکی از پی‌آمدهای وضع کنونی، چنان‌که از اشاره‌های گذشته به نوشته‌های برخی از روشنفکر-دانشگاهیان می‌توان دریافت، پیکاری است که در قلمرو پژوهش‌های ایرانی به اندیشیدن ایران‌شهری تحمیل شده است. اگر از دیدگاه‌های جهان‌وطنی یک سدهٔ اخیر صرف نظر کنیم، که به طور عمده جریان‌های چپ وابسته به قدرت‌های بیگانه و هواداران آن بودند، می‌توان گفت که، در همین دوره، صاحبان دو نظر متعارض عمده - اما به یکسان ایدئولوژیکی - کوشش کرده‌اند روایتی کلان از تاریخ و تاریخ اندیشیدن ایران عرضه کنند. در توضیح دیدگاه رضا داوری دیدیم که او، به عنوان یکی از سخنگویان «دردِ دین»، بر آن بود که «ملت در تحقّق تاریخی آن، و نه به معنای مردم، امری است که بالذات در مقابل دین قرار می‌گیرد، نه این‌که در یکجا در مقابل دین باشد و در جای دیگر دیانت را تقویت کند.»^۱ البته، هم‌او، در ادامهٔ مطلب و در جاهای دیگری، به‌رغم اعتقاد به تقابل «بالذات» دیانت و ملتیت، افزوده است که در دوره‌هایی از تاریخ ایران «ملتیت نه فقط در مقابل دین قرار نگرفته است، بلکه در کنار دین هم بوده است».^۲ توضیح بعدی او، به سبب خلط در نظام مفاهیمی که در نوشتهٔ او وجود داشته، و پیشتر به برخی از این خلط مباحث اشاره کرده‌ام، موضوع بحث کنونی من نیست، اما موضع «دردِ دین» داوری همانا پاسخ سنگ‌انداز به کلوخ‌اندازان موج نخست روشنفکری، امثال آخوندزاده و میرزا آقا خان کرمانی، است که مقدمات تدوین نظریه‌ای ناسیونالیستی از تاریخ و تاریخ اندیشیدن ایران را فراهم آوردند. این پیکار

^۱ داوری، همان، ص. ۲۴.

^۲ داوری، همان، ص. ۲۵.

میان دو گروهی که می‌توان آن دو را هواداران «دردِ دین» و «دردِ ملت» خواند دو سه دهه‌ای پیش از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران آغاز شد و با انقلاب اسلامی، و حتی پس از آن، ادامه پیدا کرد و چنین می‌نماید که تا زمانی که دریافت نوآئینی از تاریخ و تاریخ‌اندیشیدن ایران، به عنوان ایرانشهر، نداشته باشیم این پیکار ادامه پیدا کند.

توضیح داوری، که پدیدار شدن «منورالفکران» در افق بحث‌های نظری ایران را آغاز تبدیل مضمون قدیم «ملت» به مضمون جدید آن، و سیطره «مذهب اصالت بشر»، می‌داند، از این حیث به لحاظ تاریخی نادرست است که با مواد تاریخ و تاریخ‌اندیشیدن ایران سازگار نیست. تاریخ «ملت» در ایران با منورالفکران، که همان روشنفکران آتی باشند، آغاز نمی‌شود که بتوان آن را به سیطره مذهب اصالت بشر نسبت داد. تاریخ منورالفکران خود دوره‌ای کوتاه در تاریخ تحول ملت و ملیت در ایران است. منورالفکران، هر ایرادی که بتوان به آنان گرفت، کسانی نبودند که مضمون قدیم «ملت» را از آن خالی کردند، زیرا تهی شدن آن مضمون قدیم معلول پدیدار شدن مضمون جدید ملت بود. عصر ملیت‌ها پیش از آن که اهل «دردِ دین» فهمیده باشند آغاز شده و منطق جهانشمول آن نیز رویکرد نسبت به «عالم و آدم» را از بنیاد دگرگون کرده بود. منورالفکران، در حدّ توانایی ناچیز خود، واکنشی به این وضع جدید نشان دادند. کافی است، به جای شروع تاریخ منورالفکری با آخوندزاده‌ها و میرزا آقا خان‌ها، به جنگ‌های ایران و روس برگردیم و تاریخ جدید ایران را از «حاصل شدن آن وهن بزرگ برای ملت ایران» آغاز کنیم و به یاد بیاوریم که چه فرصت‌ها تلف شد تا عباس میرزا و قائم‌مقام‌ها بتوانند موانع بر پوشیدن لباس نظام جدید و ظاهر آرایش نظامی را رفع کنند. بی‌آن که بخواهم درباره جزئیات این رخداد‌های یکی از آغازهای تاریخ جدید سخن بگویم، که در جای دیگری به تفصیل درباره آن بحث

کرده‌ام، به اجمال، می‌توانم گفت که منورالفکران در خُلل و فُرَج گسل‌هایی بالیدند که در نظام سنت قدمایی ایجاد شده بود. اگر منطق نظام سنت قدمایی تصلب یافته دنبال می‌شد می‌بایست بخش‌هایی از کشور تسلیم سپاهیان روس می‌شد، چنان‌که کسانی از همان قدمائیان دروازه تبریز را بر روی روسیان باز کردند، دیگران نیز به بهانه وجود موانعی برای ادای فرایض عوام را به مهاجرت از ناحیه‌هایی که روسیان اشغال کرده بودند تشویق کردند تا دست میرزا ابوالقاسم قائم مقام در مذاکره با اشغالگران بسته بماند و ... به‌رغم دگرگونی‌هایی که از سده‌هایی پیش در «عالم و آدم» صورت گرفته بود، در ایران، نظام سنت قدمایی مانده بود، و بدتر از آن این‌که عزم جزم کرده بود که بماند. منورالفکران نخستین کسانی بودند که به دنبال گروهی انگشت‌شمار از رجال دارالسلطنه تبریز التفاتی به ضرورت نو شدن پیدا کرده بودند. «ملّی‌گرایی» صورتی از وطن‌خواهی آنان در وضعی نو و بی‌سابقه بود. تکرار این‌که با ظهور «مذهب اصالت بشر» همه چیز بر باد رفت، یعنی مضمون‌های قدیم مفاهیم به نو تبدیل شدند، چنان‌که همه تجددستیزان پس از نخستین جنگ جهانی به صورت‌های گوناگونی بیان کرده‌اند، در شرایط ایران دویست سال گذشته، و کوشش برای موجه نشان دادن آن، نمی‌تواند هیچ پرتوی بر زوایای تاریک تاریخ ایران بیفکند. وضع در ایران متفاوت بود؛ شیخ «مذهب اصالت بشر» در آستانه تاریخ جدید ایران ایستاده بود که برخی از خواب زمستانی درازآهنگ بیدار شدند. نمی‌توان به اینان ایراد گرفت که چرا بیدار شدند؛ ایراد به کسانی وارد است که اصرار داشتند باید در خواب ماند! اگر بخواهم تنها در قلمرو مناسبات جهانی بمانم می‌توانم گفت که منطق مناسبات جدید از این حیث به ایران تحمیل شد که سده‌هایی پیش از آن نظام سنت قدمایی اعتبار خود را از دست داده بود. ایراد اصلی موضع آل احمد، شایگان، نراقی، داوری و

بسیاری دیگر این است که هیچ یک از اینان نظریه انحطاط ندارند تا بتوانند در پرتو نتایج آن وضع ایران در آغاز دوران جدید را مورد بررسی قرار دهند.

هر «نوزایشی» - در معنای نو شدنِ رویکرد به عالم و آدم، که گریزی از آن نیست - با التفاتی به انحطاط و با تکیه بر دستاوردهای آن می‌تواند آغاز شود، مگر این‌که هر «نوزایشی» را عین سیطرهٔ «مذهب اصالت بشر» بدانیم که گویا آنان که اندکی بالاتر نام بردم می‌دانستند.^۱ یکی از کسانی که بیشترین کوشش برای افشای پی‌آمدهای این «مذهب اصالت بشر» کرده‌اند، هایدگر بود که در «نظریهٔ» خود، که هواداران او «تفکر» می‌خوانند، تا جایی پیش رفت که تقدیر تاریخی آلمان را در دستان مردی مانند هیتلر دید و از فرط توغل در «تفکر» نتوانست بداند که در ژرفای چاه کدام اصالت بشر منحنی هبوط کرده است. جای شگفتی است که همهٔ نویسندگانی که پیشتر نام بردم، و یک نقطهٔ مشترک آنان مویه کردن بر معنویت‌های خیالی بر باد رفته بود، هرگز به پی‌آمدهای سخنان خود نیندیشیده‌اند. موضوع کتاب رضا داوری

^۱ چنان‌که پیشتر گفتم، دست آدم باید خیلی خالی باشد که آخوندزاده را مأمور امپراتور روس بداند، چنان‌که داوری نوشته است: «او مأمور امپراتور روس بود و در ظاهر خیلی به حال ایران دل می‌سوزاند و دایهٔ مهربان‌تر از مادر و کاسهٔ داغ‌تر از آش بود و حرف‌های بسیار سطحی می‌زد.» داروی، همان، ۵۱. در این‌که آخوندزاده حرف‌های بسیار سطحی می‌زد تردیدی نیست، اما ایراد مطلب همان است که فریدون آدمیت «آشفته‌گی در فکر تاریخی» خوانده و درست گفته است که روشنفکران اهل ایدئولوژی، حتی اگر اهل «تفکر» باشند، تاریخ نمی‌دانند. امپراتور روس، با آن همه جاسوسان ریز-و-درشت که در میان همهٔ طبقات اجتماعی و سیاسی ایران، از دربار تا ... تعبیه کرده بود نیازی به جاسوسی یک «وردست مترجم» تقلیسی نداشت!

«ناسیونالیسم و انقلاب» است، و او همهٔ کوشش خود را به کار برده است تا نشان دهد که، «در غرب، ناسیونالیسم ناسیونالیسم مایل به قدرت است ... و به ظلم و تعدی و به استیلا می‌رسد»^۱، اما او این اعتقاد را سخ را نیز دارد که «بشر با حق نسبت دارد و در فطرت خود حق‌پرست است ... و اگر ... در آغاز رنسانس نگاه استکباری به موجودات نمی‌کرد، و سودای غلبه بر عالم و آدم و زمین و آسمان به سرش نمی‌زد، نظام‌های کنونی سیاسی و مدنی هم پیدا نمی‌شد»^۲. اینک، که این سودا بر سر بشر غربی زده، مسئله این است که آیا انسانی ایرانی باید هم‌چنان بر مزار آن فطرت حق‌طلب گمشده در غبار گورستان‌های بی‌نشان مویه کند، یا این‌که منطق این دگرگونی بازگشت‌ناپذیر را بفهمد. نخستین روشنفکران، که «حرف‌های سطحی بسیاری می‌گفتند»، با این همه، این مایه فهم پیدا کرده بودند که در دنیایی که نو می‌شود نمی‌توان نو نشد. مسئله آن نخستین روشنفکران، و مسئله انسان کنونی، این است که با تغییر اساسی بشر غربی، که گویا پس از رنسانس به مذهب اصالت بشر ایمان آورده، تکلیف او چیست؟ آیا باید همان انسان با فطرت حق‌طلب بماند و استیلای نظام استکبار را بپذیرد؟ آیا رضا داوری گمان می‌کند «انقلاب»، که او هرگز توضیح نمی‌دهد که چگونه مضمون قدیم آن به جدید تبدیل شده، بدون برهم زدن این نظام مناسبات ممکن است به هدف خود برسد؟ پاسخ او را نمی‌دانیم، اما یک مورد جالب توجه را پیش چشم داریم و آن مورد هایدگر است که می‌خواست سنت «متافیزیک» دو هزار و پانصد سالهٔ غرب را نسخ کند، و به نخستین «آموزگاران یونانی» برگردد، اما او همهٔ تقدیر آلمان را در دستان ویرانگر هیتلر گذاشت و

^۱ داوری، همان، ص. ۵۲.

^۲ داوری، همان، ص. ۱۵.

همه فلسفیده‌های خود را یکجا باخت. این که گفتم آل احمد، شایگان، نراقی و داوری هیچ متن سیاسی مهمی را نخوانده بودند، و اگر خوانده بودند هیچ نفهمیده بودند، به این نکته ظریف برمی‌گردد که انسان حق طلب و اهل معنویت مقوله‌ای در اخلاق خصوصی است و بر پایه آن نمی‌توان در عرصه عمومی دوران جدید حضور داشت. داوری می‌نویسد: «اگر از حدود تبلیغات بگذریم، لااقل در ناسیونالیسم قوم پرست، در عین حال که رجزخوانی و مفاخرات تاریخی جای همه چیز را می‌گیرد، ضعف و زبونی در فکر و روح و عمل پیدا است و این رجزخوانی‌ها نوعی تخدیر است و، البته، نمایشی هم بیش نیست، زیرا مهم تقلید از فرنگستان است و این تقلید باید مثلاً در هیاهوی تجدید عظمت دیرین صورت گیرد.»^۱ این ادعا نیاز به بررسی اساسی‌تری دارد!

نقد ناسیونالیسم، به گونه‌ای که از رساله داوری آوردیم، هر اعتبار علمی که داشته باشد، و من، در مورد ایران، بر این باور هستم که آن مفهوم توان تبیین مضمون امر ملی ایرانی را ندارد، این اشکال عمده را دارد که، به لحاظ سلبی، اثری دارد و خدشه‌ای در بیان امر ملی ایجاد می‌کند،

^۱ داوری، همان، ص. ۵. یادآوری این نکته نیز خالی از فایده نیست که داوری این سخنان را دهه‌ای پس از انقلاب اسلامی نوشته، دوره‌ای که هیچ جنبنده‌ای توان «رجزخوانی و مفاخره قوم پرستی» نداشت. تا سال‌های اخیر، قوم پرستی به محافلی محدود می‌شد که گاهی چند نفری در آن گرد می‌آمدند و خیالات می‌باقتند، اما امروزه نوعی از قوم پرستی در سطح بسیار وسیع‌تری حضور جدی پیدا کرده است که، به نظر من، از نتایج اثرات جنبی سرک‌گبین دردین داوری بر صفرای قوم پرستی آن چند نفر است. وانگهی، این که کتاب داوری زمانی منتشر شده که هیچ مدعی ناسیونالیسم جدی در میدان باقی نمانده بود، یعنی میدان از پهلوانان خالی شده بود، خود از نمونه‌های بارز رجزخوانی بود، و البته تخدیر و هیاهویی برای تجدید چیزی در جهت خلاف تخدیرات ناسیونالیست‌ها!

اما در توضیح داوری من وجه ایجابی قابل اعتنایی نمی‌توانم بیابم. از این حیث، بر آنم که کسانی مانند داوری، که چنان استدلالی را دنبال می‌کنند، نه تنها نمی‌توانند گامی فراتر از امثال آخوندزاده و میرزا آقا خان بردارند، بلکه با مخالف‌خوانی‌های خود، به بهانهٔ این‌که «راقم سطور تاریخ درد و بی‌دردی و بی‌فکری و انحطاط را باز می‌گوید»،^۱ حتی با وجه ایجابی سخن اینان در رویارویی احتمالی با «استیلای غرب و استعمار و استکبار»، که شیخ آن در سرِ بزنگاه‌های بسیاری از استدلال‌ها نموده می‌شود، تصفیۀ حساب می‌کند. نمی‌گویم که بسیاری از عناصر این استدلال‌ها جدلی و حتی فرصت‌طلبانه است،^۲ اگرچه چنین فکر می‌کنم، اما این پرسش را نمی‌توانم مطرح نکنم که این نوع طرح پرسش جدلی، برای «اسکات خصم»، به قول متکلمان، آب در کدامین آسیابی می‌تواند بریزد؟ ایراد مهم بحث داوری، مانند آل احمدها، راقی‌ها و شایگان‌ها، این است که روی دیگر سکهٔ «غرب-و-استکبارستیزی» همهٔ اینان نوعی اخلاق ساده‌لوحانه‌ای است که کوشش می‌کند در مناسبات جهانی، به گمان این‌که دورهٔ ناسیونالیسم گذشته است، مقداری معنویت تزریق کند و با هبوط از سیاست در اخلاق عرض خود ببرد و زحمت کشور بدارد!^۳ به نظر من،

^۱ داوری، همان، ص. ۶۵.

^۲ داوری، همان، ص. ۶۹. داوری دربارهٔ ناسیونالیست‌ها که گویا می‌خواهند «دین از بین برود و ... اعتقادات مردم سست شود»، می‌نویسد: «... پیداست که این پندارها تا چه اندازه سست است. این گره‌ها به باد می‌زنند، و چون تخم مهر و خوبی نکاشته‌اند باید در رهگذار باد نگهبان هیچ باشند: فرصت‌طلبان هرگز اثری در تاریخ نداشته‌اند!»

^۳ داوری، به تکرار، نوشته است که «من هیچ وقت نفی ملت و ملیت نکرده‌ام، بلکه گفته‌ام ملت و ملیت حقیقت و معنایی دارد که اکنون این حقیقت کم-و-بیش ظاهر شده و تحقق یافته است. به این جهت، ناسیونالیسم دیگر قدرت انقلابی و راهبر

این هبوط از سیاست در اخلاق، که پائین تر اشاره‌ای به آن خواهم کرد، یادآور داستان «بستنی سنگ و گشودنِ سگ» گلستان سعدی است که ما ایرانیان، که به قول احسان نراقی این همه «حق‌طلب و پایبند اخلاق» هستیم، اگر هم سیاست جدید نمی‌دانیم، لاجرم، باید به اندازه‌ای که آن شیخ اجل از نسبت اخلاق و سیاست می‌دانست^۱ بدانیم و گرنه به قول آل احمد «کلاه‌گشاد آنان» چنان «بر سر برهنه آماده‌ما» خواهد رفت که هیچ کلاه‌دوزی نتواند آن را از سر ما بردارد، که این خود خُسران دیگری خواهد بود! در رساله در نقادی از «ناسیونالیسم و انقلاب»، از نابودی بنیان اندیشه ناسیونالیسم که بگذریم، که البته چنان‌که گفتم من هیچ مخالفتی با آن نقادی ندارم، اما کاربرد آن مفهوم در مورد مواد تاریخ ایران آن مفهوم را نادرست می‌دانم، آن‌چه می‌ماند این بازگشت به لحن خطابی اخلاقی عرفانی است که در مجموع به چند فقره کلی فروکاسته

آینده نیست و، اگر به عنوان ایدئولوژی در آن نظر کنیم، ایدئولوژی‌ای هست که لااقل در اروپا زمانش گذشته است. در جاهای دیگر، و در بهترین صورت آن هم، زمانش رو به پایان است...» داوری، همان، ص. ۶۴.

^۱ سعدی، گلستان، باب چهارم، در فواید خاموشی: «یکی از شعرا پیش امیر دزدان رفت، و ثنایی بر او بگفت. فرمود تا جامه از او برکنند، و از ده بدر کنند. مسکین برهنه به سرما همی‌رفت، سگان در قفای وی افتادند خواست تا سنگی بردارد و سگان را دفع کند. در زمین یخ گرفته بود، عاجز شد. گفت: این چه حرامزاده مردماند سگ را گشاده‌اند و سنگ را بسته! امیر از غره بدید و بشنید و بخندید. گفت ای حکیم از من چیزی بخواه! گفت: جامه خود می‌خواهم اگر انعام فرمایی. رضینا من نوالک بالرحیل.

امیدوار بود آدمی به خیر کسان مرا به خیر تو امید نیست، شرِ مرسان! سالار دزدان را برو رحمت آمد و جامه باز فرمود، و قبا پوستینی برو مزید کرد و درمی‌چند!» مصلح‌الدین سعدی، گلستان، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، صفی‌علی شاه ۱۳۷۶، ص. ۳۲۴-۵.

می‌شود. از این حیث، داوری، به‌رغم کوشش‌های بسیار برای وارد کردن «تفکر در حقیقت امور»، نمی‌تواند از نراقی و شایگان فراتر رود. حتی اگر می‌توانستیم برای ضرورت وارد کردن «حق‌طلبی فطری بشر» در مناسبات جهانی قاطع‌ترین برهان‌ها را اقامه کنیم، می‌بایست بسیار تأمل می‌کردیم و اگر نمی‌دانستیم که از ماکیاوولی و هابز تا روسو و هگل در این مباحث چه‌ها گفته‌اند، دست‌کم، گلستان سعدی را توزّقی می‌کردیم. کوشش داوری برای اثبات این که «ملت ایران قریب صد سال است که به وجود آمده است»، اگرچه «اقوام ایرانی بوده‌اند، زبان و آداب و سُنن قومی هم بوده است»، به این نکته فروکاسته می‌شود که «ملت وقتی به وجود می‌آید که مردم خود آگاهی به این معنا پیدا کنند که می‌توانند قانونگذار باشند و تدبیر امور خود را به عهده بگیرند و خود حکومت کنند»^۱ کمترین سخنی که می‌توان دربارهٔ چنین عبارات‌های شگفت‌انگیز گفت این است که اساس همهٔ مقدمات و همی آن به گونه‌ای چیده شده‌اند که جز قیاسی سفسطی از آن نتوان نتیجه گرفت.

در ادامهٔ آن‌چه پیشتر در اندیشهٔ سیاسی‌اندانی‌های مزمن داوری گفتم، نخست، باید نظر خواننده را به نکته‌هایی دربارهٔ ایرادهای اندیشه‌ای جلب کنم. از مشهورات است که مفهوم ملت و دولت جدید با «به اصطلاح بورژوازی» تکوین پیدا کرده است. حتی اگر فرض کنیم که این

^۱ داوری، همان، ص. ۴۰. او در ادامهٔ همین مطلب می‌نویسد: «ملت مردمی هستند که در عصر جدید به نحو تازه‌ای مجتمع و متحد شده‌اند. این که بشر قانونگذار باشد و خود را قانونگذار بداند، و در نظامی با روابط و مناسبات جدید و علائق تازه وارد شده باشد، و قدرت و حکومت به عنوان قدرت ملی ظاهر شود، امری است که در دورهٔ جدید و به قولی در به اصطلاح عهد بورژوازی یا با عهد بورژوازی به وجود آمده است. این به اصطلاح عهد بورژوازی از سیصد سال پیش آغاز شده است ...» داوری، همان، ص. ۴۰-۱.

سخن کلی درست است، اگرچه نمی‌توانیم بدانیم بورژوازی چیست و داوری این مفاهیم را از کجا آورده است؟ و از این زمان بود که «مردم خودآگاهی (کذا!) به این معنا پیدا کنند که می‌توانند قانونگذار باشند و تدبیر امور خود را به عهده گیرند و خود حکومت کنند»، اما این ایرادها به کجاها وارد می‌شود؟ آیا مردم، به گفته کانت، می‌بایست هم‌چنان «صغیر» می‌ماندند و به آن افتخار می‌کردند؟ و امور آنان را نیز ولی قهری آنان اداره می‌کرد؟ داوری، اگر ذوب در هایدگریات فردیدی نمی‌بود، و اندک تورّقی در نوشته‌های متألّهانی مانند تُماس قدیس و ویلیام اُکامی کرده بود، که سده‌هایی پیش از ظهور بورژوازی، در اوج قرون وسطای متأخر، می‌دانستند که نظریه «صغارت» انسان قابل دفاع نیست، برابر انجیل، هر قدرتی از خداوند ناشی می‌شود، اما از طریق مردم به شاه تفویض می‌شود، قانون انسانی نیز بهره‌ای از قانون الهی دارد و ... می‌توانست تجدید نظری در دیدگاه غیر حقوقی خود درباره حقوق کند.^۱ بدیهی است که قانون بشری همان قانون بشری ژان-ژاک روسو نیست، اما با این همه بشر قانونگذار هست و ودیعه سلطنت از طریق مردم به شاه تفویض می‌شد. آن طرح مسئله، به دنبال هایدگریات فردیدی، و نسبت دادن همه امور و اطوار دوران جدید به «سیطره مذهب اصالت بشر» بستن دست بشر است و وقتی دست بشر بسته شد، دست انواع استکبارها باز می‌شود. نیازی به گفتن نیست که بستن دست بشر آسان، اما بستن دست استکبارها امری مشکل است. در ایران نیز این بحث‌ها، با فاصله‌ای چند قرن، در جنبش مشروطه‌خواهی مطرح شد و علمایی مانند

^۱ به نظر من، با توجه به آثار منتشر شده هایدگر، که اینک بالغ بر صد جلد شده و همه نوشته‌های او را شامل می‌شود، به ضریس قاطع می‌توان از این نظر دفاع کرد که هیچ نظریه‌ای جز ناسیونال-سوسیالیسم از آن‌ها نمی‌توان درآورد. پائین‌تر، بار دیگر اشاره‌ای به مطلب خواهم آورد.

آخوند خراسانی، و شاگردان او، از راه‌های دیگری به مقدمات همین استدلال رسیدند، اما بدیهی است که اگر، در ادامهٔ راهی که آل احمد باز کرده بود، بی‌آن‌که چیزی از شیخ شهید خوانده باشیم، او را مانند امیرکبیر از کسانی بدانیم که «سخت با غرب درافتادند و جان بر سر احساس و ادراک خود گذاشتند»،^۱ در واقع، به مغالطه‌ای دست زده‌ایم که با آن تنها می‌توان دورهٔ جدید تاریخ ایران را نفهمید. میرزا تقی خان «خیال قنسطیوسیون» داشت و خطاب به میرزا یعقوب، پدر ملکم خان، گفت که «روس‌های تو نگذاشتند»، و دارالفنون باز کرد، اما شیخ با مدرسه و مشروطیت مخالفت کرد، ولی دربارهٔ معلمان روسی شاه، و سالدات‌های «روس‌های تو»، چیزی نگفت، و تصویب هم کرد! خاستگاه این دستکاری در تاریخ تجددستیزی بنیادینی است که می‌تواند تالی‌های فاسد بسیار و حتی فاجعه‌هایی در پی داشته باشد، چنان‌که، پیشتر، در آلمان دههٔ سی سدهٔ گذشته، فیلسوفی مانند هایدگر و نویسندگان بسیار دیگری، مانند ارنست یونگر، با استدلال‌های بسیار فلسفی غولی را از شیشه آزاد کردند که دیگر هیچ فیلسوفی نتوانست آن را دوباره به شیشه برگرداند. می‌توان با بسیاری از نمودهای تجدد در ایران مخالف بود و ایرادهای بسیار بر مشروطیت وارد کرد، اما نمی‌توان آن را «دفع فاسد به آفند»

^۱ داوری، همان، ص. ل. عین این عبارت دلیلی است بر این‌که «تفکر» داوری پیوندهایی با کدامین جریان فکری دارد و او چگونه «نظریه» برای تاریخ می‌سازد. «نکتهٔ مهم دیگری که باید روشن شود وضع فکری این جانب در قبال تجدد و پیشروان آن است. من از ایشان غافل نیستم و می‌دانم که در آن زمان مقابله با غرب آسان نبوده است. کسانی که به نحو جدی علم و تجدد درک کرده‌اند، یا احساس درستی از آن داشته‌اند، و هم‌چنین سخت با غرب درافتادند، جان بر سر احساس و ادراک خود گذاشتند. چنان‌که میرزا تقی خان امیرکبیر و شیخ فضل‌الله نوری وجودهای تراژیک بودند.»

خواند. این «آشفته‌گی در فکر تاریخی» است و کسانی نیز می‌توانند شائبه «فرصت‌طلبی» را در آن پیدا کنند و گمان برند که «فرصت‌طلبان نمی‌توانند نقشی در تاریخ ایفاء کنند!» چگونه می‌توان به بهانه امکان سیطره پیدا کردن «مذهب اصالت بشر»ی که هیچ مبنای روشنی ندارد امکان قانونگذاری از آدمی را سلب کرد، آن هم در اجمال آن، که چیزهای بسیاری از آن می‌توان بیرون کشید؟

دو مطلب مهم در گفته‌های آل احمد، نراقی، شایگان و داوری وجود دارد که شایان بررسی است: نخست این که مشروطیت چه بود که این همه مخالف داشت؟ دوم، ملت و ملت چه معنایی دارد؟ در بندی که به دنبال می‌آید، نخست، اشاره‌هایی به مشروطیت می‌آورم و، آنگاه بحث ملت و ملت را پی خواهیم گرفت.

۸.

پیش آن که به این دو مطلب مهم بپردازم، باید اشاره‌ای نیز به بحثی بیاورم که هم چون کلیدی برای فهم ایران است و تا کنون کمابیش مغفول مانده است. من از دو سه دهه پیش به مناسب‌هایی گفته‌ام که مفهوم سنت برای همه کشورهای که تاریخ و تاریخ اندیشه طولانی و پیچیده‌ای دارند مفهوم بنیادینی است و در بی‌اعتنایی به این مفهوم بنیادین نمی‌توان فهم درستی از تاریخ و تاریخ اندیشیدن آن کشورها پیدا کرد و منطق تحول آن‌ها را توضیح داد. بسیاری از ایرادهایی که در صفحات گذشته بر دریافت‌های روشنفکرانه از ایران گرفته‌ام به این نکته اساسی برمی‌گشت که آن دریافت‌ها ایران را در پیچیدگی آن مورد بررسی قرار نمی‌دادند. وارد کردن مفهوم سنت و پیوندهای آن با مفهوم نصّ، به گونه‌ای که کوشش می‌کنم، نخستین بار، این جا توضیح دهم، در عین حال، کوششی

برای توضیحی پیچیده از این پیچیدگی ایران، به عنوان «موضوع» شناخت تاریخ و تاریخ اندیشیدن ایرانی، است. پیشتر، گفتم که خاستگاه یکی از مهم ترین پیچیدگی های ایران سنتی است که ایرانیان، در دوره اسلامی تاریخ این کشور، تا عصر ناصری، بر پایه نص های سه گانه ایجاد کرده اند. در نخستین سده های دوره اسلامی، دو اتفاق مهم در تاریخ فرهنگی ایرانیان افتاد: نخست این که زبان فارسی - فارسی میانه - در صورت جدیدی تجدید شد و در کنار عربی، که به زبان دینی و آئینی بخش بزرگی از ایرانشهر تبدیل شده بود، استقلالی یافت و به تدریج به زبان شعر و ادب و فکر و فرهنگ ایرانیان تبدیل شد. در قیاس با کشورهای مهم دیگری که به تدریج به تصرف خلافت اسلامی درآمدند، مورد ایران، از این حیث که توانست، تا تکوین بسیار متأخر زبان هایی مانند ترکی عثمانی و اردو، زبانی به جز عربی را به عنوان زبان «ملّی» نگاه دارد، استثنایی به شمار می آمد. بدیهی است که زبان تنها میراث ایرانشهری نبود که ایرانیان به دوره اسلامی انتقال دادند؛ زبان فارسی جدید صرف انتقال یک زبان از دوره ای به دوره دیگر نبود، بلکه زبان فارسی جدید، در عین حال، زبان نوعی از اندیشیدن بود که من آن را اندیشیدن ایرانشهری نامیده ام و منظور من نیز این بوده که جدا کردن فارسی جدید از شیوه اندیشیدن دیرین ایرانی ممکن نبوده و این زبان فارسی جدید درون مایه آن شیوه کهن اندیشیدن را با خود به دوره اسلامی انتقال داده است. می دانیم که این امر، به عنوان مثال، در مصر و سوریه ممکن نشد. با این همه، زایش زبان فارسی جدید، با انتقال درون مایه های دیرین اندیشیدن ایرانشهری، به معنای این بود که نص های این شیوه اندیشیدن نیز به دوره اسلامی انتقال داده شود. در این نخستین سده ها، از دیدگاه تاریخ انتقال دانش ها، دو کار مهم صورت گرفت: نخست این که برخی از متن های اصلی نوشته های به زبان پهلوی حفظ شد که بخشی از آن ها تاکنون نیز

بازمانده است.^۱ در طی سده‌ها، این نوشته‌ها در میان ایرانیان درون، و نیز در میان ایرانیانی که برای حفظ دیانت کهن خود به کشورهای مانند هند مهاجرت کرده بودند، دست به دست شده و به دست ما نیز رسیده است. بخشی از این نوشته‌ها دینی و بخشی نیز خداینامه‌ها و آئین‌نامه‌های دورهٔ ساسانی هستند که در دورهٔ اسلامی به صورت‌های گوناگون مورد بهره‌برداری فرهنگی قرار گرفته است.^۲ نوشته‌های دیگری نیز داریم که تاکنون متن پهلوی آن‌ها به دست نیامده، اما ترجمه‌ای به زبان عربی از آن‌ها، که در آغاز دورهٔ اسلامی فراهم آمده بوده، باقی مانده و در سده‌های آتی مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. از میان این نوشته‌ها بویژه باید به خداینامه‌ها و آئین‌نامه‌ها اشاره کرد که منابع مهمی برای نوشته‌های تاریخی و سیاستنامه‌های بوده است.^۳

^۱ احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، انتشارات سخن ۱۳۷۶.
^۲ دو مورد جالب توجه، که این‌جا نمی‌توان به تفصیل به آن‌ها پرداخت، بهره‌برداری فردوسی در سرایش شاهنامه و شهاب‌الدین سهروردی در تأسیس حکمت خسروانی از منابع دورهٔ باستانی است. منبع برخی از بخش‌های حماسهٔ فردوسی اصل پهلوی نوشته‌هایی کهن بوده که حکیم ابوالقاسم به یاری همسر خود یا دوستان آشنا به این زبان متن را به شعر فارسی درآورده است. در مورد شیخ شهاب‌الدین و دسترسی او به نوشته‌های باستانی آگاهی درستی نداریم. همین قدر می‌دانیم که شیخ پهلوی نمی‌دانسته است، اما او در ناحیه‌هایی رفت-و-آمد می‌کرده که منابع مهمی در دسترس بوده و در همان جاها آشنایی‌هایی با اصول «حکمت خسروانی» پیدا کرده است.

^۳ یک مورد مهم دیگر نامهٔ تنسر است که اصل عربی آن نیز که روزبه دادویه، مشهور به ابن مقفع، آن را از پهلوی به عربی ترجمه کرده بود، از میان رفته، اما ترجمهٔ فارسی ابن اسفندیار از آن متن عربی، که در تاریخ طبرستان هم‌او نقل شده، به دست ما رسیده است. نامهٔ تنسر، به کوشش مجتبی مینوی با توضیحات محمد رضوانی، تهران، خوارزمی ۱۳۵۶.

انتقال این منابع به دوره اسلامی، که مجموع آن‌ها را نص‌های ایران‌شهری می‌توان خواند، موجب شده است که، در کنار نص دینی اسلامی، و وجهی از سنتی که آن نص ایجاد کرده، یک وجه دیگر سنت ایرانی نیز تدوین شود. این وجه از سنت ایرانی، در معنای عام آن، از همان آغاز، اهمیت ویژه‌ای برای زایش فرهنگ ایران‌شهری در دوره اسلامی داشته است، زیرا انتقال زبان فارسی، توأمان با بخش بزرگی از اندیشیدن ایران‌شهری، که گستره ادب فارسی را گشود، پی‌آمدهای پراهمیتی در همه ساحت‌های زندگی عملی و نظری ایرانیان داشت و حتی در فهم دینی آنان بی‌اثر نبود. این‌که برخی از نویسندگان، مانند هانری گربن از «اسلام ایرانی» سخن گفته و بر آن بوده‌اند که اسلام، در ایران، اعم از اسلام اهل سنت و اسلام شیعیان، تفسیری است که ادب و آداب ایرانی در تکوین و تدوین آن نقش عمده‌ای داشته است، شاید بی‌ربط نباشد. گربن اهل فلسفه بود و از دیدگاه «پدیدارشناسی وجدان دینی» در همین «اسلام ایرانی» نظر می‌کرد، اما برخی تاریخ‌نگاران جهان اسلام نیز بر آنند که ادب و عرفان فارسی سنتی در کنار صرف توجه به ظاهر دیانت ایجاد کرده و با جنبه‌های عاشقانه خود تفسیر دینی عربی- خلافتی را پالوده است. یکی از این پژوهندگان تاریخ جهان اسلام مارشال هاجسن است که در تحقیق معتبر خود، با عنوان ماجرای اسلام، نظر را به اهمیت ادب فارسی در ناحیه‌هایی از جهان اسلام جلب کرده است. هاجسن این ناحیه‌های ادب فارسی و فرهنگ ایران‌شهری را *persianate zones* نامیده و، در واقع، همان است که من با نام بسیار کهن «ایران‌شهر» و ادب و فرهنگ آن را «اندیشه ایران‌شهری» خوانده‌ام.^۱ این ویژگی تاریخ فرهنگی ایران از ناشناخته‌ترین وجوه تاریخ اندیشیدن ایرانی است و

^۱ Hodgson, op. cit. II, p. 293.

همین امر موجب شده است که من بتوانم جایگاه ایرانشهر در جهان اسلام را ناحیه‌ای در «بیرونِ درون» این جهان توصیف کنم. پی‌آمدهای این قرار گرفتن در ناحیه‌ای در «بیرونِ درون» بسی بیشتر از آن است که بتوان در این جستار کوتاه به آن‌ها پرداخت، اما نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، و این خود مطلبی درخور پژوهش اساسی است، این است که، در این ناحیه‌ای که هنوز نتوانسته‌ایم مختصات آن را به دقت ترسیم کنیم، نوعی از اندیشیدن تدوین شد که می‌توان آن را فرهنگی فراگیر خواند. این نوع از اندیشیدن را از این حیث می‌توان فراگیر توصیف کرد که همهٔ وجوه فرهنگ - در معنای عام - ایرانشهر در درون و ذیل آن قرار می‌گیرد. در واقع، فهم این مطلب می‌تواند پرتوی بر جایگاه متفاوت، ایران، به عنوان ایرانشهر، بيفکند که تاکنون ممکن نشده است. یکی از پی‌آمدهای چنین دریافتی از ایران به جایگاه دیانت در ایرانشهر مربوط می‌شود که بر اثر بحث‌های ایدئولوژیکی دهه‌های اخیر، بویژه با استفاده ابزاری از دیانت در نزد اهل ایدئولوژی، فهم و توضیح آن جایگاه ناممکن شده است. نکتهٔ مهمی که اهل ایدئولوژی متوجه نشده‌اند این است که اندیشهٔ ایرانشهری تأثیر ژرفی نیز در تلقی دینی ایرانیان داشت و تمایزی اساسی میان آن و دیانت دیگر کشورهای اسلامی وارد کرد. دیانت‌های ایرانیان، پیوسته، بخشی از فرهنگ «ملّی» آنان بوده است و نه چنان‌که برخی گفته‌اند «در کنار ملّیت» که میان آن دو تعارضی ایجاد شود.^۱ این تلقی از نتایج ایدئولوژیکی شدن دیانت بود و، از خلاف‌آمد عادت، مهم‌ترین پی‌آمد این تلقی، که هدف اصلی آن به احتمال بسیار باز کردن جایی برای دیانت در درون امر ملّی از مجرای سیاست بود، پدیدار شدن نشانه‌های تعارض میان امر ملّی و دیانت بود، زیرا ایدئولوژی - اعمّ از

دینی یا ملی‌گرایانه - با باز کردن جایی انحصاری برای یکی از شئون حیات اجتماعی خدشه‌ای در ارکان تعادل‌های نظام اجتماعی ایجاد می‌کند و تضادهایی میان آن‌ها به وجود می‌آورد.

آن‌چه اهل ایدئولوژی از منطق ایدئولوژی نمی‌توانند دریابند این نکته ظریف است که ایدئولوژیکی کردن هر یک از شئون امر اجتماعی مستلزم جدا کردن آن از دیگر شئون و ایجاد جایگاهی انحصاری برای آن است تا بتوان از آن در پیکار سیاسی بهره جست و آن را به عنوان جنگ‌افزاری به کار گرفت، اما آن‌چه در این میان مغفول می‌ماند این است که هیچ پیکاری وجود ندارد که بازنده‌ای نداشته باشد و معلوم نیست بتوان تا ابد از امر فرهنگی به عنوان جنگ‌افزار ایدئولوژیکی بهره گرفت، ولی آن را دستخوش مخاطره نکرد. وانگهی، یکی از هدف‌های کاربرد ابزار ایدئولوژیکی کردن یکی از شئون حیات اجتماعی در پیکار سیاسی بر هم زدن نظم سابق و تعادل پیشین آن است و این بر هم زدن تعادل، در شرایط بحرانی، می‌تواند همه شئون حیات اجتماعی و بنیان آن را دستخوش مخاطره‌ای بی‌سابقه کند. نمی‌توان با ایدئولوژیکی کردن یکی از شئون حیات اجتماعی تعادل پیشین جامعه‌ای را بر هم زد، اما آن امر ایدئولوژیکی شده را از خطری که کل هیأت اجتماعی را نیز تهدید می‌کند برکنار نگاه داشت، زیرا هیچ خطری نیست که تنها یکی از شئون حیات اجتماعی را تهدید کند. در تاریخ معاصر ایران، این تجربه، در شرایط متفاوت و با درجه شدت متفاوت، دو بار تکرار شده و گمان نمی‌کنم تاکنون توانسته باشیم به درستی درس‌های آن دو تجربه را آموخته باشیم. تأکید تکراری رضا دآوری مبنی بر این‌که دیانت در ایران در کنار ملیت قرار داشت و این آن را از میدان بیرون راند، در ادامه اشاره‌های ابتدایی آل احمد و بسط پرمخاطره‌ای که علی شریعتی به آن داد، واکنش نه چندان عالمانه او به بازسازی از ایدئولوژی ناسیونالیسم

امثال آخوندزاده و میرزا آقا خان است که گویا ملت را در برابر دیانت قرار دادند تا رخنه‌ای در بنیان دیانت ایجاد کنند، اما خود او با قرار دادن دیانت در کنار ملت، و این که این آن را دستخوش مخاطره خواهد کرد، در واقع، در همان راهی گام گذاشته است که پیشتر اهل ایدئولوژی در آن راه رفته بودند. از دیدگاهی که من دنبال می‌کنم، این نظر، که گویا حاصل «تفکر» است، در نتایج آن، همان پی آمدهای «ایدئولوژیکی» را دارد که خطابه‌های ناشی از ایدئولوژی آل احمد و شریعتی، زیرا هیچ یک از آن دو نظر نمی‌توانند شئون متنوع ایران را به عنوان اندیشیدن ایرانی شهری، به مثابه دیالکتیک وحدت و کثرت‌ها، لحاظ کنند. نظریه ایران، به عنوان ایران‌شهر، آن را به اعتبار فرهنگی لحاظ می‌کند که شئون گوناگون فرهنگ و اندیشیدن ایرانی شهری را در وحدت در کثرت آن گرد آورده و، در عین حال، توانسته است همه کثرت‌های بیرون از آن وحدت را نیز در آن وارد کند، اما در بنیان آن‌ها نیز خدشه‌ای وارد نکند. این نکته دارای اهمیت است که در این وحدت بقایای عناصر بیگانه‌ای مانند ترکی، ترکمنی، عربی و ... از همان اعتباری برخوردار بوده است که عناصر ناشی از فرهنگ فراگیر ایرانی، مانند کردی، بلوچی، طبرستانی و ...! اهل ایدئولوژی، و مدعیان «تفکر»، به یکسان، به کوششی بی‌سابقه دست زده‌اند تا تزلزل در بنیان تعادلی که طی سده‌ها در ایران، زیر لوای اندیشیدن ایرانی شهری، به وجود آمده بود ایجاد کنند. آن چه آنان نمی‌دانستند این نکته ظریف بود که تزلزل در بنیان این وحدت تنها ایدئولوژی ملت و ملت‌ی‌ا، به تعبیر آنان، ناسیونالیسم را دستخوش مخاطره نخواهد کرد. یکی از مهم‌ترین ابعاد بحران کنونی، که خاستگاه آن تزلزل در بنیان آن وحدت تاریخی و فراورده اندیشیدن ایرانی شهری در طی سده‌ها بود، بحران معنوی است که بحران دینی تنها یکی از وجوه همین بحران معنوی است.

اشتباه بزرگ اهل ایدئولوژی و مدعیان «تفکر»، در برجسته کردن ایدئولوژیکی- «متفکرانه» یکی از شئون حیات اجتماعی ایران، در مخالفت با ویژگی‌های تاریخ اندیشیدن ایرانشهری، و با بی‌اعتنایی به آن‌ها، غفلت از این نکته بود که بر هم زدن تعادل تاریخی ایجاد شده میان شئون متنوع حیات اجتماعی ایران، بویژه برای برجسته کردن یکی از آن‌ها که گمان کرده بودند «در کنار» هم قرار داشته‌اند، و برای باز کردن جایی وسیع‌تر برای یکی از آن‌ها، نظم تاریخی و تعادل میان آن‌ها را بر هم می‌زند و تنها به طور موقتی جایی بزرگ‌تر برای یکی از آن‌ها باز می‌کند. در تمدنی که بر پایهٔ چنان تعادلی استوار شده باشد که عرب، ترک، مغول، افغان و ... نتوانستند بنیان آن را در دراز مدت متزلزل کنند هر کوششی برای باز کردن جایی بزرگ‌تر برای یکی از عناصری که آن تعادل را ایجاد کرده‌اند نه تنها کوشش عبثی است، بلکه این خطر را دارد که سرکنگبین کوشش ایدئولوژیکی بر صفرای ایجاد تعادل تحمیلی جدید به ضرر تعادل پیشین بیفزاید. من گمان می‌کنم که از کوشش‌های شریعتی اهل ایدئولوژی و داوری مدعی «تفکر» نه تنها نتیجهٔ مطلوبی به دست نیامده،^۱ بلکه با ژرف‌تر شدن بحران معنوی جای محبوب و مطلوب آنان نیز تنگ‌تر شده است. نمی‌توان در بی‌اعتنایی به وضع پیچیدهٔ اندیشیدن ایرانشهری، که اندیشیدن مبتنی بر تعادل‌ها بوده، و به دنبال هر بحرانی که رخنه‌ای در بنیان آن افتاده تعادل جدیدی را ایجاد کرده، دربارهٔ ایران

^۱ با یک فرق عمده که ایدئولوژی شریعتی در انقلاب اسلامی مؤثر بود، اما بحث‌های داوری در دو سه کتابی که در نخستین سال‌های آغازین انقلاب منتشر کرده بود هیچ دستاوردی نداشت و چندان مورد توجه قرار نگرفت، چنان‌که خود نویسندهٔ آن کتاب‌ها ترجیح داد آن‌ها را تجدید چاپ نکند. شاید، یکی از دلایل این بی‌اعتنایی به این گونه آثار آن بود که چون «صد» ایدئولوژی شریعتی پیشتر «آمده» بود، نیازی به «نود» «تفکر» داوری نبود و این در هیاهوی آن برای همیشه گم شد.

اندیشید. خاستگاه این پیچیدگی، چنان‌که به اشاره گفتم، تعدّد نصّ در تمدن ایرانی است که از آن نظام سنت پیچیده‌ای فراهم آمده است. این‌که از میان همه کشورهای باستانی، که عرب بر آن‌ها چیره شد، تنها ایران توانست نه تنها زبان «ملّی» خود را نگاه دارد، که در جای خود از اهمیت بسیاری برخوردار است، بلکه نصّ‌هایی از سنت باستانی را نیز حفظ کرد و با آن زبان به دوره اسلامی انتقال داد، موجب شد نظام سنت در ایران یک جزء متفاوت از وجه دینی آن داشته باشد، که می‌توان آن را عنصر «ملّی» نظام سنت خواند. البته، در این نخستین سده‌های دوره اسلامی هنوز ملّت در معنای جدید آن نمی‌توانست تکوین پیدا کند، اما به هر حال این انتقال میراث باستانی به دوره اسلامی و بسطی که در ادب فارسی به آن داده شد، دست‌کم، زمینه مساعدی برای تکوین نطفه امر «ملّی» فراهم آورد. از سوی دیگر، ترجمه متن‌های فیلسوفان یونانی به عربی نصّ دیگری بر دو نصّ پیشین و نیز وجه دیگری بر نظام سنت افزود که وجه عقلانیت عرفی بود. متن‌های فیلسوفان یونانی در دوره ساسانی نیز در ایران شناخته شده بود، اما با ترجمه‌های جدیدی، که به صورتی نظام‌مندتر و بر پایه متن‌های منقّح‌تری به عربی برگردانده شده بودند، شارحان و فیلسوفانی در قلمرو ایران بزرگ فرهنگی پیدا شدند و وجهی عقلی به نظام سنت افزودند. در قلمرو ایران بزرگ فرهنگی، این سه وجه سنت واحد، که بر پایه نصّ‌های سه‌گانه تدوین شده بود، به‌رغم تنش‌هایی که در دوره‌هایی میان عناصر آن پدیدار می‌شد، یک نظام فرهنگی پیچیده‌ای را ایجاد کرد که ایران را از دیگر کشورهایی که جهان اسلام را تشکیل می‌دادند متمایز می‌کرد و این تمایز به نوعی تا آغاز دوران جدید تاریخ ایران ادامه پیدا کرد.

تا تشکیل دارالسلطنه تبریز، و بویژه تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، هنوز این نظام سنت اعتبار خود را از دست نداده بود، و از

آن پس نیز تا آغاز نیمهٔ دوم عصر ناصری هم چنان اعتبار خود را حفظ کرد. چنان که در جای دیگری به تفصیل توضیح داده‌ام، به دنبال این شکست، نطفهٔ آگاهی نوآئین در میان نخبگان دارالسلطنهٔ تبریز در این دوره بسته شد و به تدریج گروه‌هایی، که از آن پس آنان را روشنفکران خواندند، در اعتبار نظام سنت پیچیدند. بدین سان، نظام سنت یگانه‌ای که از تعادل بسط نص‌های سه‌گانه به وجود آمده بود با وجه دیگری از سنت در حال تکوین رویارویی پیدا کرد که فاقد نص بود. توضیح چگونگی تکوین این ناحیه از سنت فاقد نص آسان نیست، زیرا نیازمند آوردن شرحی از سیر «زوال اندیشه» است که من، پیشتر، برخی از وجوه آن را زیر عنوان «زوال اندیشهٔ سیاسی» به تفصیل بررسی کرده‌ام، اگرچه هنوز جای بحث فراوان است.^۱ تعادل عناصر سه‌گانهٔ نظام سنت، از این حیث که ناسازگاری‌هایی میان نص‌های آن وجود داشت، ناپایدار بود. تعادل میان این نص‌ها و سنت‌های برآمده از آن‌ها به عنوان نظام سنتی یگانه ایجاد کرده بود، اما در دوره‌هایی متولیان یکی از این نص‌ها، که از دیدگاه آنان مشروعیت بیشتری داشت، بر آن تعادل شوریدن می‌گرفتند. از نمونه‌های جالب توجه این شوریدن بر تعادل اندیشیدن ایرانی امام محمد غزالی بود که به یکسان عنصر ایران‌شهری- «ملّی» و یونانی را خوار می‌شمرد و هم‌او بود که مهم‌ترین کوشش برای بر هم زدن تعادلی را که شالودهٔ «عصر زرّین فرهنگ ایران» فراهم آورده بود انجام داد. در زمان

^۱ در دو سه دههٔ اخیر این بحث موضوع کتاب‌هایی با عنوان «روشنفکری ایران»، به عنوان تاریخ اندیشهٔ سیاسی جدید، بوده است. از میان همهٔ این نوشته‌ها، که بیشتر نویسندگان آن‌ها فعالان سیاسی نیز هستند، من چیزی دربارهٔ «تاریخ اندیشه» نمی‌یابم. در مناسبت‌های دیگری نیز گفته‌ام که تاریخ روشنفکری تاریخ اندیشه نیست؛ تاریخی عدمی است، یعنی جانشین شدن ایدئولوژی، که تاریخ ندارد، به تاریخ اندیشیدن که تاریخی دارد.

غزالی هنوز «عصر زرین فرهنگ ایران» به پایان نرسیده بود: از مرگ امام محمد تا یورش مغولان، از سویی، به حمله‌های غزالی به فلسفه توجهی نشد و شارحان فلسفه یونانی توانستند مراسم فلسفه یونانی را تجدید کنند و، از سوی دیگر، شیخ شهاب‌الدین سهروردی «حکمت خسروانی» فرزندگان باستانی را احیا کرد. بدین سان، حمله‌های امام محمد، با آرایش نو نیروهای «ملّی»، یعنی نمایندگان اندیشیدن ایرانی‌شهری، در جبهه ایران، برای مدتی طولانی دفع شد.^۱ با یورش مغولان ضربه‌های کاری از نوع دیگری بر پیکر اندیشیدن ایرانی فرود آمد و تداوم یورش‌هایی که بویژه با مهاجرت‌های ترکان آغاز شده و به تدریج پیکر آن را رنجورتر کرده بود، بی آن‌که بتواند تعادل نظام سنت را بر هم بزند، خدشه‌ای در بنیان آن ایجاد کرد. پس از یورش مغولان، تا برآمدن صفویان، رگه‌های عقلانی- «ملّی» اندیشیدن ایرانی در برابر وجوه خردستیز آن، که تصوف زاهدانه از عناصر مهم تشکیل دهنده آن بود، رنگ باخت. با آن‌چه هانری کربن مکتب اصفهان و مکتب شیراز خواننده مراسم فلسفه‌ای از نوع متفاوت تجدید شد و اگرچه تا پایان مکتب تهران به حیات خود ادامه داد،^۲ اما با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، که شیخ تجدد، در دارالسلطنه تبریز، «در

^۱ این توضیح تنها به مورد ایران مربوط می‌شود که وجوهی از اندیشه غزالی در آن جدی گرفته نشد. در دیگر ناحیه‌های جهان اسلام غزالی اعتبار دیگری یافت که موضوع بحث من نیست، هم‌چنان‌که تنها ردیه بر تهافت‌الافلاسه او در آندالس نوشته شد. وانگهی، اگرچه احیاء علوم‌الدین او، و بیشتر از آن کیمیای سعادت، در ایران خوانده می‌شد، اما کسی اعتنایی به فتوای غزالی در ردّ برگزاری آئین‌های باستانی و وجوب کشتار باطنیان نکرد.

^۲ هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد ۱۳۹۲، ص. ۴۱۴ و بعد؛ ص. ۴۱۹ و بعد؛ ص. ۴۲۶ و بعد.

آستانه» دروازه‌های ایران پدیدار شد، اعتبار نظام سنت قدمایی به طور اساسی خدشه‌دار شده بود. طرح پرسش‌های وضع جدیدی که بر ایران تحمیل می‌شد در درون نظام سنت قدمایی ممکن نبود و، نخست، گروه‌هایی از اهل نظر جدید، که فردید و داوری آنان را «منورالفکران» می‌خوانند، به نوآیین بودن این وضع پی بردند و کوشش کردند با طرح پرسشی نو راهی برای بیرون آمدن از آن بن‌بست هموار کنند. هر نظری که نسبت به این گروه از اهل نظر در آغاز دوران جدید ایران داشته باشیم، نمی‌توانیم به جایگاهی که آنان در بحث‌های جدید دارند بی‌اعتنا باشیم بویژه این‌که برخی از آنان، مانند میرزا یوسف خان مستشارالدوله، به نکته‌های ظریفی در تجدد التفات پیدا کرده بودند.

سده‌هایی پیش از آن‌که ایران یکی از مهم‌ترین شکست‌های نظامی خود را تجربه کند، بویژه با قراردادی که به دنبال آن آمد و آن شکست را تثبیت کرد، اندیشهٔ تجدد دورتر از دروازه‌های ایران، در غیاب ایرانیان، تأسیس و تدوین شده بود. نخست، در دارالسلطنهٔ تبریز و از روزنهٔ شکست، ایرانیان نشانه‌های نو شدن احوال عالم و آدم را دیدند، اما آگاهی از آن تنها در میان نخبگانی پیدا شد که متصدی عمل جنگ بودند. آن‌چه اینان می‌توانستند بفهمند این بود که فهم وضع جدید با امکانات و مبانی نظری آنان ممکن نیست. پرسش‌های حیرت‌زدهٔ عباس میرزا نایب‌السلطنه از فرستادهٔ دولت فرانسه، آمده ژوبر، که متن آن را در مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی آورده‌ام، نشان از این دارد که او متوجه بی‌سابقه بودن وضع جدید شده بود، اما بدیهی است که نمی‌توانست ابعاد آن نو شدن را به درستی دریابد. او شکست را تجربه کرده بود، اما فهم منطق آن شکست بسی بالاتر از حد توانایی‌هایی او بود. در حالی‌که اهل نظر نظام سنت قدمایی، با تکیه بر «نظر» مستقل از واقعیت، التفاتی به این نو شدن نشان نمی‌دادند، نشانه‌هایی از آگاهی از این وضع جدید در

میان دو گروه از «اهل نظر» از نوع جدیدی ظاهر شد که از ظاهر امور نمی‌توانستند فراتر بروند.^۱ چنان‌که پیشتر گفته‌ام، نخست، سفرنامه‌نویسان بودند که شرحی از ظاهر نمودها و نهادهای اروپا عرضه کردند. گروه دیگر مسافران در زیّ مهاجران به شهرهای قفقاز و ماورای آن، استانبول، کلکته، قاهره و در مواردی به شهرهایی مانند پاریس و لندن بودند که در این شهرها رحل اقامت افکندند و برخی از آنان کوشش کردند نقبی به اندیشه‌ای بزنند که در قیاس با دست‌کوتاه فهم آنان هم‌چون خرمایی بر نخیل بود. با این همه، همین فهم ظاهر و توصیف نمودها و نهادهای جدید هم‌چون ماده منفجره‌ای بود که بر پایه‌های سدّ سکندر نظام سنت قدمایی فرود می‌آمد و آن پایه‌ها را بیش از پیش متزلزل می‌کرد. این وضع آشنایی اجمالی با نمودهایی از تجدد، در عمل، در عین بی‌اعتنایی به مبانی آن، در نظر، موجب شد که وجهی نوآیین در کنار وجوه سه‌گانه سنت، که در یک هزاره نخست دوره اسلامی آشنایی‌هایی با نص‌های آن‌ها ممکن شده بود و ایرانیان توانسته بودند تصرفی در آن نص‌ها بکنند، ظاهر و به آن وجوه سه‌گانه افزوده شود. توضیح این نکته برای فهم تاریخ اندیشه تجددخواهی در ایران دارای

^۱ یک نمونه جالب توجه واکنش حاج ملاهادی سبزواری است که عکاسی را به دلیل این‌که برابر قواعد حکمت قدما کیفیات را قابل انتقال نمی‌دانست انکار می‌کرد. اعتمادالسلطنه می‌نویسد که ناصرالدین شاه در سفری به خراسان با حاجی دیدار کرد و به عکاس‌باشی دستور عکسی از او بگیرد. «آقا رضای عکاس‌باشی، حسب الامر، عکسی از جناب حاجی ملاهادی برداشت و چون جناب حاجی تا این وقت عمل عکاسی را ندیده، بلکه آن را مخالف قانون و براهین علمیه حکمای سلف می‌دیدند نهایت متعجب شدند.» محمدحسن اعتمادالسلطنه، مرآت‌البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۷، ج. سوم، ص. ۱۵۳۹.

اهمیت بسیاری است و، در واقع، تا زمانی که نتوان پیآمدهای این فقدان نصّ چهارم را توضیح داد، به ضرورت، تاریخ - عدمی - اندیشه جدید در ایران به تاریخ‌های روشنفکری فروکاسته خواهد شد. تاریخ روشنفکری را از این حیث از دیدگاه تاریخ اندیشه تاریخ عدمی می‌خوانم که وضع روشنفکران، از آخوندزاده، ملکم خان، میرزا آقا خان کرمانی و ...، از سویی، و از آل احمد تا شریعتی، شایگان و داوری، از سوی دیگر، به‌رغم اختلاف‌های اساسی که میان آنان وجود دارد، هرگز نتوانست اندیشه‌ای مدوّن تولید کند، که می‌توانست تاریخی داشته باشد، بلکه به اعتبار این‌که اندیشه اروپایی را در بیرون وضع تاریخ و تأسیس آن لحاظ می‌کرد و، بیشتر از آن، اندیشه را در مناسبات قدرت به کار می‌گرفت، در قلمرو ایدئولوژی ماند.^۱ اگر بحث را تنها به مورد اندیشه مشروطه‌خواهی محدود کنم می‌توانم گفت که حتی بحث‌های جدی‌ترین روشنفکرانی که نام بردم، احمد فردید،^۲ تخته‌بند نوعی «اصالت نظریه‌پردازی» یا *théoricisme* بود که موجب شد از «گفته‌های» بسیار فردید و نوشته‌های

^۱ این‌جا، اشاره‌ای به آن‌چه از دهه‌ای پیش روشنفکری دینی خوانده می‌شود نکردم، زیرا گمان می‌کنم، از سویی، با مهاجرت وسیع نمایندگان اصلی آن، زمان آن روشنفکری بسیار زود سپری شد و، از سوی دیگر، رویکرد عرفانی-اخلاقی آنان پیوندهای آنان را با مباحث بنیادین روشنفکری، که به طور اساسی اجتماعی است، گسست.

^۲ شاید، بتوان در زندگی علمی فردید دو دوره پیش و پس از انقلاب را تمیز داد. فردید سال‌های پیش از انقلاب اسلامی را نمی‌توان فعال روشنفکری خواند، اگرچه برخی از مباحثی که او پس از انقلاب به عنوان روشنفکر مطرح کرد در ضمن درس‌های او بیان می‌شد. فردید، ناگهان پس از انقلاب، ردای روشنفکری بر تن کرد و کسانی مانند داوری نیز راه او را دنبال کردند. تنها کسی از شاگردان پیشین او که پیکار ایدئولوژیکی علیه مشروطیت به عنوان «دفع فاسد به آفسد» را دنبال کرد داوری بود که در متن اشاره‌هایی به آن آمده است.

آن روشنفکران تاریخ اندیشه‌ای فراهم نیاید.

این هبوط اهل نظر دوران جدید تاریخ ایران در روشنفکری را می‌توان با وضع اهل نظر آغاز دوره اسلامی سنجید که توانستند، با فراهم آمدن نخستین ترجمه‌های مهم‌ترین نوشته‌های فیلسوفان یونانی، درباره آن‌ها اجتهاد کنند. بدین سان، نخستین فیلسوفان دوره اسلامی پیدا شدند که اگرچه خود را شاگردان استادان یونانی می‌دانستند، اما در نوشته‌های افلاطون و ارسطو به عنوان فیلسوفان نظر می‌کردند. قصد من این نیست که این‌جا به ارزیابی بسط فلسفه در دوره اسلامی بپردازم، اما منظور من این است که از آن اجتهادها نص‌هایی مهم مانند رساله‌های ابونصر فارابی، ابوعلی سینا و شارحان آن‌ها فراهم آمد و برای یک هزاره یک دستگاه مفهومی ایجاد کرد که، هر مقامی که فلسفه در دوره اسلامی داشته باشد،^۱ به عنوان مبنایی برای هر خردورزی، میراث ارزشمندی بود. برعکس، مباحث نظری دوران جدید با ترجمه متن‌های بنیادین آغاز نشد و اهل نظر این دوره نیز هرگز به اهمیت ترجمه این متن‌ها پی نبردند. نخستین کسی که کوششی برای ترجمه یک متن مهم فلسفه اروپایی از زبان اصلی انجام داد آرتور دُ گوینو، وزیر مختار فرانسه در تهران، بود که مقدمات ترجمه گفتار در روش راه بردن عقل رُنه دکارت را فراهم آورد،^۲ اما

^۱ رضا داوری، مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۹. عنوان این کتاب، که پیشتر با عنوان «مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران» منتشر شده بود، به صورتی که در این چاپ سوم آمده معنایی ندارد.

^۲ رنه دکارت، گفتار در روش یا حکمت ناصریه، ترجمه به دستور کنت دو گوینو، تهران ۱۲۷۹ ق. در دهه‌های سی و چهل، کوشش‌های دیگری نیز در گروه فلسفه دانشگاه تهران و نیز در بنگاه ترجمه و نشر کتاب و مؤسسه فرانکلین صورت گرفت، اما تاکنون جز شمار بسیار اندکی از متن‌های مهم ترجمه نشده است.

نمایندگان نظام سنت قدمایی نتوانستند به اهمیت آن رساله پی ببرند و آن رساله مغفول ماند.^۱ داستان کوشش‌های آتی برای انتقال متن‌های مهم اندیشه فلسفی اروپایی، اعم از قدیم و جدید، قصه‌ای پرغصه است و اگر بخوایم نظری شخصی، اما گمان می‌کنم منصفانه را به اجمال بیان کنم می‌توانم گفت که شمار متن‌های اساسی ترجمه شده از زبان اصلی، که به لحاظ علمی اهمیتی داشته باشد، از انگلستان دو دست کمتر و هم چون کبریت احمر است. اگرچه ایرانیان، پیوسته، به اهمیت و ضرورت ترجمه متن‌های اساسی توجه داشتند، اما هرگز چنان آشنایی با زبان و مبانی نظری آن متن‌ها پیدا نکردند که بتوانند با اسلوب علمی برخی از آن‌ها را به فارسی ترجمه کنند.^۲ چیره شدن تدریجی انگلیسی به عنوان تنها زبان علم در دهه‌های اخیر موجب شده است که کمابیش این امید از دست برود که روزی ترجمه یکی از متن‌های اساسی از زبان اصلی در دسترس خواننده فارسی‌زبان قرار خواهد گرفت.

در شرایطی که از سده‌های پس از مرگ صدرالدین شیرازی میراث

^۱ یکی از نمونه‌های جالب توجه رویکرد نمایندگان نظام سنت قدمایی پاسخ‌های آقا علی مدرس زنوزی به پرسش‌های عمادالملک است که او مباحث «حکمای فرنگ» را از سنخ بحث‌های «متکلمین این مملکت» می‌داند و می‌گوید: «مقام تدبیر غیر بحث علمی باشد، و ریسمان‌بازی‌های کلامی که به تم و لانسلم می‌گذرد.» علی مدرس زنوزی، بدایع‌الحکم، به کوشش احمد واعظی، نشر الزهراء ۱۳۷۶، ص. ۵۲۶-۷.

^۲ یکی از جاهایی که انتظار می‌رفت بتواند سهمی در چنین امر خطیری داشته باشد گروه فلسفه دانشگاه تهران بود که ترجمه متن‌های اساسی به عنوان رساله دکتری پذیرفته می‌شد، اما از میان رساله‌های دفاع و چاپ شده گمان نمی‌کنم هیچ متن مهمی از زبان اصلی در حد پذیرفتنی ترجمه شده باشد. یک مورد جالب دیگر کوشش بی‌سابقه ادیب سلطانی در ترجمه سنجش خرد ناب کانت از آلمانی است که، به‌رغم دقت بیش از حد آن، فارسی نیست و مشکل کسی بتواند استفاده‌ای از آن بکند.

فلسفی ایرانی نتوانسته بود از محدوده تعلیقه و حاشیه بر نوشته‌های او فراتر رود، یعنی از اندیشه فلسفی قدمایی نظام‌های فلسفی جدیدی بیرون نیامده بود، رویارویی با تجدد می‌بایست از مجرای فهم اندیشه دوران جدید ممکن می‌شد. این امر، در صورت امکان، به معنای آن بود که بتوان ناحیه‌ای نوآین به نظام سنت بر مبنای نصّ‌های جدید فلسفه اروپایی افزود و نسبتی میان آن با دیگر ناحیه‌های نظام سنت قدمایی برقرار کرد. بدیهی است که این نسبت اندیشیدن جدید با نظام سنت قدمایی، و سیر تاریخی آن، از سویی، و منطق آن، از سوی دیگر، حتی در اروپا هم بسی پیچیده‌تر از آن بوده است که بتوان این‌جا توضیح داد، و موضوع بحث من نیست، اما همین قدر می‌توان گفت که، در ایران، نقادی نظام اندیشیدن سنت قدمایی، نه از درون سنت و نه از بیرون آن، ممکن نشد. اقتدار نظام سنت قدمایی پیوسته بیشتر از آن بوده است که کسانی از درون همین سنت بتوانند بر مبانی آن مناقشه کنند، در حالی که گروهی از اهل نظر جدید منتقد نظام سنت قدمایی نیز که از نیمه دوم عصر ناصری در افق بحث‌های نظری ظاهر شدند چنان‌آشنایی با مبانی اندیشیدن جدید نداشتند که بتوانند از بیرون بر نظام سنت بیچند. بدین سان، به تدریج، ناحیه‌ای بر ناحیه‌های سه‌گانه نظام سنت قدمایی افزوده شد که نسبت چندانی با آن ناحیه‌های کهن نداشت. در آغاز دوره اسلامی، و در سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی، در اروپا، ترجمه‌های علوم اوایل یونانی و رساله‌های فیلسوفان دوره اسلامی به لاتینی تحولی در شیوه اندیشیدن دوره اسلامی و سده‌های میانه متأخر را به دنبال آورده بود. در هر دو دوره تاریخی، انتقال علم یک حوزه فرهنگی به حوزه‌ای دیگر زمینه‌ای برای بسط اندیشیدن نوآینی را فراهم کرده بود. با آغاز دوران جدید در تاریخ اروپا، ایران هنوز غرق در قرون وسطای خود بود و شکاف میان دو دنیا به چنان گسلی تبدیل شده بود که ایران هرگز

نتوانست از ورای آن گذر یا خلأ آن را پر کند. چنان‌که اشاره کردم، نخست، در دارالسلطنه تبریز، به دنبال شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس، گروه‌هایی از نخبگان به اهمیت شیوه اندیشیدن در عمل التفات پیدا کردند، اما از آنان، به عنوان کارگزاران بلندپایه درگیر در عمل مدیریت، انتظار نمی‌رفت که به جایگاه مباحث نظری پی ببرند. اهل نظر بریده از نظام سنت قدمایی نیز زمانی آگاهی‌هایی از ضرورت پرداختن به مباحث نظری پیدا کردند که گسل ژرفای بیشتری پیدا کرده بود و کوشش‌های آنان برای گذشتن از این گسل جز از مجرای ایدئولوژی ممکن نمی‌شد. این چنگ زدن به ایدئولوژی از باب ضرورات بود و دهه‌هایی پیش از محظورات ایدئولوژیکی کردن دیانت صورت گرفت که داریوش شایگان اشاره‌هایی به آن آورده است و من در جای دیگری درباره آن بحث کرده‌ام.^۱ چنگ زدن نخستین نسل روشنفکران از بد حادثه و در مقیاس وسیعی، اگر بتوان گفت، ناآگاهانه بود. این روشنفکران در نظام سنت قدمایی چیزی پیدا نمی‌کردند که آنان را به کار آید و، از این‌رو، گروه‌های افراطی آنان، از آخوندزاده و میرزا آقا خان تقی‌زاده، در دوره‌ای، ناچار به همه سنت پشت کردند. با این همه، چنان‌که در آغاز همین جستار اشاره کردم، کسانی مانند آخوندزاده به این نکته التفات پیدا کرده بودند که نمی‌توان به نظام اندیشیدن جدید بی‌اعتنا ماند، اگرچه فهم آنان از اندیشه جدید از محدوده نقادی برخی از وجوه نظام سنت قدمایی فراتر نمی‌رفت.

در این دوره نخست هنوز راه بر فهم اندیشه جدید بسته نشده بود؛ این نخستین نسل روشنفکران توهمی نسبت به بهره‌گرفتن غیر انتقادی از امکانات نظام سنت قدمایی نداشتند. اندک چیزی که آنان از روشنگری

^۱ Daryush Shaygan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Paris, Les Presses d'Aujourd'hui 1982, p. 179 sq. et 200 sq.

دریافته بودند ضرورت نقادی همهٔ وجوه نظام سنت قدمایی بود که، در نظر آنان، می‌توانست راه به سوی اندیشهٔ تجدد را هموار کند، در حالی که «ایدئولوژیکی کردن دیانت»، در دهه‌های چهل و پنجاه، به خلاف آن‌که شایگان گمان کرده بود، بی‌آن‌که «پلی میان دنیای قدیم و جدید» باشد، در خیال‌اندیشی متجددانه‌ای که ایجاد می‌کرد، گسل میان دو دنیا را ژرف‌تر، اما این توهّم را نیز ایجاد کرد که می‌توان با جنگ‌افزار نظام سنت قدمایی به پیکار نظام سنت قدمایی رفت و بر آن چیره شد، بی‌آن‌که طرفداران این نظام سنت بویی از این پیکار ببرند. سبب این‌که بیشتر طرفداران نظام سنت قدمایی هرگز نظر خوبی به این «پل میان دو دنیا» نداشتند این بود که پیوسته «بوی ریایی» از این کوشش به مشام آنان می‌رسید، اما گروه‌هایی از هواداران برخی از وجوه اندیشهٔ تجدد، مانند مارکسیست‌ها که با تکیه بر «فلسفهٔ تاریخ متری» خود ساده‌لوح‌تر بودند، گمان می‌کردند این «پل» گذرگاهی اجتناب‌ناپذیر و در عین حال موقتی است. آن‌چه در معنای این «پل میان دو دنیا» شایان توجه است این است که «ایدئولوژیکی کردن سنت» توهّم دوگانه‌ای را ایجاد کرد که مهم‌ترین پی‌آمد آن انحراف نظرها از ضرورت نصّ ناحیهٔ تجدد نظام سنت در ایران بود. ایجاد توهّم دوگانهٔ تجدد در نظر هواداران تجدد و احیای دین با پنهان کردن جنگ‌افزارهای علیه سنت از نظر اهل نظام سنت قدمایی، راه را بر آگاهی از ضرورت نصّ اندیشهٔ جدید در ایران بست. نباید گمان کرد که این توهّم از محدودهٔ هواداران نظام سنت قدمایی، از سویی، و همهٔ طیف‌های فعالان سیاسی چپ و راست، از سوی دیگر، فراتر نمی‌رفت. دیدگاه‌های اهل فلسفه‌ای مانند رضا داوری و اهل جامعه‌شناسی مانند احسان نراقی دربارهٔ برخی از مباحث تاریخ معاصر، به عنوان مثال، ملیّت، مشروطیت و حکومت قانون، همسانی‌های بسیاری با دیدگاه‌های سیاسی آل احمد و خطابی شریعتی دارد و، در واقع، هم‌چون دو روی

یک سگه‌اند: آن هر دو گروه به یکسان از این حیث که غیر تاریخی‌اند ایدئولوژیکی‌اند. مورد ملت، مشروطیت و حکومت قانون، در ایران، به گونه‌ای که از خلال نوشته‌های نراقی و داوری، به عنوان نمونه، آوردم مبین این حیث غیر تاریخی آن نوشته‌هاست و بدیهی است که از مجموعه چنین نوشته‌هایی که ناظر بر واقعیتی بودند که وجود خارجی نداشت جامعه‌شناسی و «تفکر»ی فراهم نمی‌آمد. اگر در دوره اسلامی بر پایه نص‌های دینی، ایرانشهری و یونانی ناحیه‌هایی در نظام سنت ایجاد شد که تا سده‌هایی ناظر بر واقعیت جامعه سنتی ایران بود، دیدگاه ایدئولوژیکی، به عنوان «پل میان دو دنیا»، تنها می‌توانست توهم گذار از نظام سنت را القاء کند، بی آن‌که بتواند ناحیه‌ای نوآین در آن نظام سنت اندیشیدن ایجاد کند.

۹.

از این اشاره‌های به برخی نظرات روشنفکران دهه‌های اخیر، بویژه دهه‌ای پیش و پس از انقلاب اسلامی، می‌توان دریافت که آنچه آنان درباره مشروطیت گفته‌اند در مقیاس وسیعی فاقد مبنای تاریخی و روش علمی است. مشروطیت نظریه‌ای سیاسی- حقوقی برای تأسیس نظامی است که در آن قانون برتر از فرد قرار گرفته باشد و، از این حیث، می‌توان گفت که مشروطیت، به عنوان نظریه سیاسی- حقوقی حکومت قانون، نظریه‌ای بسیار کهن در تاریخ اندیشه سیاسی است.^۱ اگرچه افلاطون، در

^۱ پژوهش‌های عالمانه بسیاری درباره سابقه نظریه مشروطه‌خواهی صورت گرفته که هیچ یک از آن پژوهش‌ها در ایران شناخته شده نیست. به گونه‌ای که در متن توضیح خواهم داد، هیچ یک از کسانی که در دانشگاه‌های درون و بیرون کشور پژوهشی درباره نظریه مشروطه‌خواهی کرده‌اند، حتی فریدون آدمیت، چیزی

رساله جمهور، که عالی‌ترین بیان فلسفه سیاسی اوست، بهترین شیوه فرمانروایی را نظامی دانسته که در آن فیلسوفی ریاست شهر را بر عهده داشته باشد، اما او نیز در رساله‌های دیگری، در شرایطی که امکان فرمانروایی فیلسوفی فراهم نباشد، حکومت قانون را بهترین شیوه فرمانروایی دانسته است. نخستین فیلسوف دوران باستان که به تصریح برتری قانون بر فرمانروایی آدمی را بیان کرد، و توضیح داد که هر آدمی می‌تواند دستخوش هواهای نفسانی باشد، اما تنها قانون است که پیوسته فارغ از هواهای نفسانی است، ارسطو بود و، به این اعتبار، می‌توان او را نخستین نظریه‌پرداز حکومت قانون، یعنی مشروطیت نظام‌های فرمانروایی، دانست. در دوره رومی نیز سیسرون، در دو رساله درباره قانون‌ها و درباره نظام فرمانروایی، بر پایه فلسفه‌های سیاسی افلاطون و ارسطو، شرحی درباره مشروطیت نظام‌های فرمانروایی آورد و مباحث استادان یونانی را به دوره رومی انتقال داد.^۱ در فاصله زوال شهرهای یونانی و پایان عصر زرین فلسفه سیاسی در آتن، اندیشه سیاسی رومی، که

درباره سابقه اندیشه مشروطه‌خواهی نمی‌دانستند و در پژوهش‌های خود نیز اشاره‌ای به پیوندهای احتمالی مشروطیت ایران با تاریخ اندیشه مشروطه‌خواهی نکرده‌اند. پژوهشگران ایرانی، و خارجی به تبع آنان، بیشتر به عنوان فعالان سیاسی، مشروطیت را جنبشی سیاسی فهمیده و، در بهترین حالت، تاریخ سیاسی آن را نوشته‌اند. من در دفتر دیگری با عنوان فلسفه حقوق به تفصیل به تاریخ اندیشه حکومت قانون و مبانی فلسفی مشروطیت خواهم پرداخت. از این‌رو، در این مختصر اشاره‌ای به آن مباحث نمی‌کنم.

^۱ درباره کلیات اندیشه مشروطه‌خواهی می‌توان به اثر زیر مراجعه کرد، که اگرچه نزدیک به یک سده از زمان انشاد مطالب آن به عنوان سخنرانی گذشته است، اما هنوز اثری معتبر به شمار می‌آید:

Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism : ancient and modern*, Cornell University Press 1947².

سیسرون یکی از مهم‌ترین نمایندگان آن بود، نقشی مهم در انتقال میراث یونانی به سده‌های میانه ایفا کرد.^۱ دوره‌ای از تاریخ اندیشه، در اروپا، که از دیدگاه تدوین مبانی الهیاتی نظریهٔ مشروطه‌خواهی اهمیت بسیاری دارد، و یکسره در ایران ناشناخته است، سده‌های قرون وسطای متأخر است که در آن بحثی دربارهٔ حدود مرجعیت پاپ و شورای کلیسا درگرفت و اجتهادهای جدیدی را در الهیات سیاسی به دنبال داشت که از آن پس مبنایی برای نظریهٔ مشروطه‌خواهی قرار گرفت.^۲ تحول آتی نظریهٔ مشروطه‌خواهی، و دگرگونی‌های مشروطه‌خواهانه در نظام‌های سیاسی اروپای باختری، تاریخی طولانی دارد که در زبان فارسی نوشته‌ای دربارهٔ آن وجود ندارد و هیچ یک از منابع اساسی نظریهٔ مشروطیت نیز به فارسی ترجمه نشده است.^۳ از نظر تاریخ اندیشهٔ مشروطه‌خواهی

^۱ Benjamin Straumann, *Crisis and constitutionalism : Roman political thought from the fall of the Republic to the age of the Revolution*, Oxford University Press 2016.

^۲ من، در جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست، به برخی از وجوه این بحث اشاره کرده‌ام. خوانندهٔ علاقه‌مند می‌تواند به آن دفتر و منابعی که آن‌جا آورده‌ام مراجعه کند. برایان تیرنی در چند رسالهٔ مهم زوایای این اجتهاد در الهیات سیاسی مسیحی را بازنموده است که از آن میان بویژه می‌توان به اثر زیر مراجعه کرد:

Brian Tierney, *Foundations of the conciliar theory : the contribution of the medieval canonists from Gratian to the great schism*, Leiden, Brill 1955.

افزون بر اثر محققانۀ برایان تیرنی، که برای خواننده‌ای که آشنایی دقیقی با الهیات مسیحی ندارد قابل استفاده نیست، می‌توان به رسالهٔ زیر نیز مراجعه کرد که خلاصه‌ای از نظرات متألهین مسیحیت دربارهٔ نظریهٔ ادارهٔ شورایی کلیسا عرضه می‌کند:

Francis Oakley, *The conciliarist tradition : constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford University Press 2003.

^۳ بویژه تجربهٔ انگلستان برای ایران جالب توجه است که کوشش برای برقراری

تحولات الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر اهمیت ویژه‌ای داشت و، چنان‌که اندکی پائین‌تر خواهم گفت، در همین دوره بود که، به دو دلیل، اصطلاح مشروطیت وارد واژگان اندیشهٔ سیاسی شد.

در ایران، نخست، عبدالرحیم طالبوف در اشاره‌ای اجمالی گفته بود که اگر بخواهیم برای مشروطیت ایران سابقه‌ای پیدا کنیم باید به نظام مشروطهٔ انگلستان برگردیم که «مادر همهٔ نظام‌های مشروطه» است.^۱ چنین می‌نماید که این اشارهٔ او هرگز جدی گرفته نشد و هیچ یک از پژوهندگان تاریخ و اندیشهٔ جنبش مشروطه‌خواهی در ایران از دیدگاه تطبیقی دربارهٔ نظام‌های مشروطهٔ تحقیقی نکردند. یکی از علل این که تاریخ‌نویسی مشروطه توجّهی به جنبه‌های تطبیقی نظام‌های مشروطه و

حکومت قانون در آن کشور تاریخی طولانی‌تر از دیگر کشورهای باختری دارد. یک تحقیق مهم دربارهٔ تاریخ «انقلاب مشروطیت» در انگلستان رسالهٔ زیر است : Alan Cromatic, *The constitutionalist revolution : an essay on the history of England 1450-1642*, Cambridge University Press 2100.

^۱ عبدالرحیم طالبوف، مسائل الحیات، تفلیس ۱۳۲۴ ق، ص. ۱۰۲-۳. جزئی از عبارت طالبوف، که از نظر دقت اصطلاحات جالب توجه است، چنین است : «فضیلت تقدّم این بنای مقدس، یعنی مشروط نمودن حقوق سلاطین مستقلة جقه تاج، افتخار ملت انگلیس است که اول مجلس مبعوثان را در سال ۱۲۹۶ میلادی دایر نموده‌اند. اگرچه بعد از آن سلاطین عصر باز در حصر اقتدار خود تشبّثات گوناگون زیاد می‌کردند، اما رسوخ معنی آزادی ... ملت انگلیس را متدرجاً چنان تربیت نمود که همهٔ موانع شدیده را با غیرت و کفایت و اعتقاد به اتحاد کامل تبعه کالنفس واحد دفع می‌داند ... قوانین اساسی سایر دول قرن‌ها بعد از انگلیس وضع شده؛ لهذا قانون انگلیس را مادر قوانین سایرین می‌نامند.» نیز رک. فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران، ص. ۴۱-۲. در مجلس نیز گفته شد که «این مشروطیت و پارلمنت، اول مرتبه، از مملکت انگلستان سرازیر شده، به تدریج، در همه جا سرایت کرد، و تا حالا رسیده است به ایران.» حسن علی خان، جلسهٔ ۱۲ رجب ۱۳۲۵، مذاکرات، ۳۶۲، س. ۲.

جایگاه مشروطیت ایران در این مطالعات تطبیقی نکرده این است که، برحسب معمول، خاستگاه اندیشه مشروطه‌خواهی را در برخی رخدادهای تاریخی چند سال پیش از پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی، مانند به فلک بستن بازرگانی که قند و شکر را احتکار کرده بود،^۱ بستن بازار تهران و ... می‌دانند. اگر نتایج دیدگاه‌های بیشتر تاریخ‌نویسان مشروطیت ایران را دنبال کنیم باید این نظر را نیز بپذیریم که مشروطیت حادثه‌ای غیر مترقبه بود و مشروطه‌خواهان حتی تا زمانی که در سفارت انگلستان در قلعه‌ک بست نشستند، به واقع، نمی‌دانستند چه می‌خواهند و، نخست، همسر یکی از کارمندان سفارت بود که به آنان گفت نام آن چیزی که آنان می‌خواهند «مشروطه» است و چنین شد که بست‌نشینان خواستار مشروطه شدند.^۲ حتی اگر بتوان برای واقعی بودن چنین داستان‌هایی سندی درست عرضه کرد، با این همه، این گونه‌سندها تاریخ‌نویسی را به کار نمی‌آید، زیرا چنین داستان‌هایی را نمی‌توان تاریخ خواند، و این گونه داستان‌سرایی‌ها تاریخ نیست. چنان‌که در جای دیگری به تفصیل نشان داده‌ام، فکر تمایز «دولت» و «حکومت» سابقه‌ای کمابیش دویست ساله در میان نخبگان سیاسی ایران دارد.^۳ دو سفرنامه‌نویس عصر فتح‌علی شاه نیز شرحی از نهادهای سیاسی انگلیسی، در هند و انگلستان، عرضه کرده بودند که وصف میرزا صالح کازرونی از نظام سیاسی انگلستان، نهادها و تاریخ آن، در سفرنامه او از اهمیت بسیاری برخوردار است. همین دو سفرنامه‌نویس، میرزا عبدالطیف شوشتری و میرزا صالح کازرونی، در سفرنامه‌های خود، ترکیب

^۱ احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر ۱۳۶۳، ج. نخست، ۵۸ و بعد.

^۲ برای نظرات گوناگون درباره ریشه و اثر «مشروطیت» ر.ک. احمد عراقی، حقوق اساسی ایران، تهران، اقبال ۱۳۳۲، ص. ۴۱ و بعد.

^۳ ر.ک. بویژه مکتب تبریز و نظریه حکومت قانون در ایران، ص. ۴۲۷ و بعد.

«عدالت‌خانه» را به عنوان معادلی برای نهاد House of Justice انگلیسی به کار بردند و می‌دانیم که همین اصطلاح به عنوان مفهوم مقدماتی مشروطه‌خواهی تا زمان پیروزی مشروطیت باقی ماند و به خواست اصلی مشروطه‌خواهان تبدیل شد. به نظر من، با توجه به آن‌چه از بحث‌های نخبگان سیاسی دارالسلطنه تبریز می‌دانیم، به گونه‌ای که من کوشش کرده‌ام آن‌ها را بازسازی کنم، باید آغاز فکر مشروطه‌خواهی در ایران را دست‌کم هشت دهه به عقب برگردانیم. اگر بتوان برای این توضیح برهانی علمی اقامه کرد، در این صورت، می‌توان تصور متفاوتی از سرشت مشروطیت ایران عرضه کرد. منظور من، به هیچ وجه، این نیست که با این توضیح مشروطیت ایران را به نظام مشروطیت انگلستان ربط دهیم، بلکه برعکس می‌خواهم بگویم که نخبگان ایرانی نیز از همان آغاز آشنایی با نظام‌های مشروطه به عقلانی بودن آن، به عنوان نظام سیاسی مطلوب، اما به قدر طاقت بشری، پی بردند و آن را کشف کردند. آن‌چه شوشتری و میرزا صالح در نهادهای هند انگلیسی و انگلستان دیده بودند، جنبه عقلانی آن نظام بود، زیرا بنای عقل حکم می‌کند که ریاست امور عمومی کشور مشروط به نظام قانون باشد و یک نفر نتواند مانند خودکامه‌ای به همگان فرمان راند. بی‌آن‌که بخواهم به تفصیل وارد این بحث شوم، می‌خواهم از این نظر دفاع کنم که مشروطیت یکی از شیوه‌های فرمانروایی نیست که نخست در یونان نظریه‌ای برای آن‌ها تدوین کردند، بلکه مشروطیت قیدی بر آن نظام‌هاست، به این معنا که نظام جمهوری، اریستوکراسی و پادشاهی، به عنوان نظام‌های مطلوب، می‌توانند مشروط یا «مستقل» باشند.^۱ از این رو، «مشروطیت»، به عنوان

^۱ اصطلاح «سلطنت مستقل»، در برابر «مشروط»، در نوشته‌های دوره قاجار به عنوان معادلی برای absolute monarchy انگلیسی آمده که امروزه بیشتر «سلطنت

قیدی بر نظام‌های سیاسی نیازی به بحث نظری نداشت؛ از زمان افلاطون و ارسطو، در ادامه اشاره‌های هردوت در تواریخ، بحث نظری و فلسفی به شیوه‌های سه‌گانه مطلوب، و سه نظام منحرف از آن‌ها، مربوط می‌شد.

دلیل اصلی که موجب شد اصطلاح «مشروطیت» وارد واژگان اندیشه سیاسی شود تثبیت مفهوم constitution در زبان‌های اروپایی بود که به لحاظ ریشه‌شناسی در علوم طبیعی به کار می‌رفت و به معنای اساس، بُنیّه و وضع طبیعی بدن بود. این که محمدعلی فروغی constitution را اساس دولت و *gouvernement constitutionnel* فرانسه را «دولت با اساس» ترجمه کرده^۱ با توجه به این ابهام آغازین واژه constitution در زبان‌های اروپایی است.^۲ برخی از نویسندگان سیاسی نیز با توجه به ابهام همین واژه آن را در دو معنای متفاوت به کار برده و بُنیّه آدمی را از اساس دولت قیاس گرفته‌اند.^۳ بحث نظری درباره مشروطیت از زمانی آغاز شد که در انگلستان میان اشرافیت و پادشاه جدالی درباره حدود اختیارات

مطلقه خوانده می‌شود. من همان اصطلاح نویسندگان دوره قاجار را به کار می‌برم، بویژه به این دلیل که «مستقل» در تعارض با «مشروط» معنایی دقیق‌تر را افاده می‌کند و نیز مبین این است که از همان زمان تصویری از «سلطنت مشروط» وجود داشته است.

^۱ محمدعلی فروغی، «حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول»، چنگیز پهلوان، ریشه‌های تجدد، تهران، سارنگ ۱۳۸۹، ص. ۱۱۸.

^۲ در نوشته‌های پیش از توشیح قانون اساسی مشروطه، در هشتم دی ماه ۱۲۸۵، در مواردی اصطلاح «نظامنامه» و نیز در عنوان قانونی، که در زمان میرزا حسین خان مشیرالدوله نوشته شد، اما به موقع اجراء گذاشته نشد، «قانون حکومت ایران» به معنای «قانون اساسی» به کار رفته است. اصطلاح «قانون اساسی» پس از توشیح نخستین قانون اساسی رواج پیدا کرد و در کتاب‌های حقوق اساسی به کار رفت.

^۳ مورد ژان-ژاک روسو از این حیث جالب توجه است. من در دو فصل از نظام‌های نوآیین در اندیشه سیاسی عبارت او را نقل کرده و توضیح داده‌ام.

آن دو درگرفت و آزادی‌های فرد، مصون بودن مالکیت از تعرض و مشروط بودن اختیارات پادشاه، که از جمله به گرفتن مالیات از رعیت مربوط می‌شد، به میان آمد. در سده‌های میانه، در اروپا، تحول دیگری نیز در مناسبات میان پاپ و شورای کلیسا صورت گرفت. چنان‌که در جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست به تفصیل توضیح داده‌ام، در پایان هزارهٔ نخست میلادی، به تدریج، با ادعایی که پاپ‌ها برای بسطِ یدِ کامل خود با تکیه بر برخی آیه‌های انجیل‌ها مطرح کردند، نظریهٔ ولایت مطلقهٔ پاپ‌ها تدوین شد، اما متألّهان دیگری با تفسیر متفاوتی از همان آیه‌ها نشان دادند که مرجعیت روحانی پاپ‌ها شامل اقتدار دنیوی آن‌ها نمی‌شود. برخی از متألّهان متأخر، در سدهٔ چهاردهم میلادی و پس از آن، اهمیت جایگاه شورای کلیسا را برجسته و چنین استدلال کردند که خاستگاه عالی اقتدار واقعی کلیسا در «پاپ در شورا» است. بدین سان، اقتدار دنیوی پاپ محدود شد و «شورای کلیسا»، که به نوعی جایگاه مجلس در نظام‌های سیاسی را داشت، اهمیتی پیدا کرد. در الهیات مسیحی، این نظریه را consiliarism می‌خوانند و قرینهٔ مفهوم constitutionalism در اندیشهٔ سیاسی است. هر یک از این دو نظریه‌ای برای تعیین حدود اختیارات پاپ و پادشاه و «مشروطیت» اقتدار آن‌هاست. پژوهندگان تاریخ اندیشهٔ مشروطیت بر آنند که نظریهٔ مشروطه‌خواهی، نخست، در کلیسا تدوین، و آنگاه نیز به نظام‌های حکومتی تعمیم داده شده است. بی‌آن‌که من بخواهم این‌جا به ارزیابی این نظریه دربارهٔ خاستگاه نظریهٔ مشروطه‌خواهی بپردازم، که از محدودهٔ این جستار خارج است، همین قدر می‌توانم گفت که مشروطیت نظریه‌ای سیاسی-حقوقی است و از بسیاری جهات جنبهٔ حقوقی آن بر وجه سیاسی می‌چربد. چنان‌که پیشتر نیز اشاره‌ای کردم، تاکنون، تاریخ مشروطیت ایران از دیدگاه تحول حقوقی که در ایران به دنبال آورد مورد

بررسی قرار نگرفته است. اشاره‌ای که بیشتر به تأثیر تاریخ‌نویسی فرانسوی، و انقلاب فرانسه، کردم از این حیث جالب توجه است، زیرا تاریخ‌نویسی انقلاب فرانسه نیز با نظریهٔ ملی‌گرایانهٔ ژول میشله آغاز شد و با تاریخ‌نویسی مارکسیستی ادامه پیدا کرد. در انقلاب فرانسه، بویژه در دوره‌ای که «ترور و وحشت» خوانده می‌شود، و روبسپیر رهبری آن را بر عهده داشت، سرشت ضد سلطنتی انقلاب برجسته شد و، از این رو، بازگشت سلطنت در سال‌های پس از دورهٔ ترمیدور به عنوان شکست انقلاب فهمیده شد.^۱ برعکس، در انگلستان، از سدهٔ دوازدهم به بعد و توشیح دو سند، در فاصلهٔ سده‌های سیزدهم تا هفدهم، و انقلاب شکوهمند تحولی در حقوق و نظام مشروطیت نیز روندی طولانی در نظام حقوقی بود.^۲

مهم‌ترین هدف «جنبش» مشروطه‌خواهی ایران تأسیس «عدالت‌خانه» به معنای ایجاد نظام حکومت قانون بود و مجلس اول نیز آن را به همین صورت فهمید و ایجاد چارچوب حقوقی را وجههٔ همت خود قرار داد. البته، به گونه‌ای که در تاریخ‌های مشروطه آمده محمدعلی شاه، به‌رغم

^۱ پژوهندگان جدید بر آنند که انقلاب فرانسه، به عنوان «انقلاب حقوق بشر» نیز به اهداف خود نرسیده و شکست خورده است، در حالی که انقلاب شکوهمند انگلستان انقلاب در مناسبات حقوقی میان شاه، مجلس و اشرافیت بود و در تعیین حدود و ثغور حقوق سلطنت و مجلس، و تعیین مقام شاه مشروطیت، انقلابی موفق بود. اثر مهم دربارهٔ ارزیابی انقلاب فرانسه از دیدگاه حقوق بشر دو تحقیق مرسل گشه با نشانه‌های کتابشناختی زیر است:

Marcel Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard 1989; Marcel Gauchet, *La révolution des pouvoirs*, Paris, Gallimard 1989.

^۲ منظور دو سند مشهور به *Magna Carta* و *Habae Corpus* است که به ترتیب در سال ۱۲۱۵ و ۱۶۷۹ به توشیح شاه و به تصویب پارلمان انگلستان رسیدند.

ادعای این‌که «خودمان امضای پدرمان را گرفته‌ایم»، و تعهدهای مکرری که به مجلس داد،^۱ هرگز، نتوانست به الزامات مشروطیت تن در دهد. وانگهی، عناصر افراطی از قفقاز آمده، به قول آل احمد، «قفقازیان» در مخالفت با «غریزدگان تازه از فرنگ برگشته»، مجلس را بر هم می‌زدند و صدراعظم قانونی و مورد اعتماد مجلس را در بیرون صحن مجلس ترور کردند.^۲ بدین سان، چنان‌که شریف کاشانی به درستی گفته است: «انقلاب سفید به انقلاب سرخ تبدیل شد.»^۳ جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، در آغاز، «جنبش» برای تأسیس آزادی بود، اما با مداخله شاه و عوامل از قفقاز آمده به «انقلابی»^۴ تبدیل شد و جای شگفتی نیست که عمده

^۱ سوگندنامه محمدعلی شاه به مجلس در ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، نشر پیکان ۱۳۷۷، ج. دوم، ص. ۸۲.

^۲ آقا سید مهدی، در اشاره‌ای به کوشش‌های برای ایجاد آشوب و ناآرامی در مجلس و کشور، در جلسه ۲۱ شوال ۱۳۲۵، گفت: «در این مملکت یک کارخانه فتنه‌سازی است تا آن خراب نشود امنیت حاصل نمی‌گردد»، مذاکرات، ۵۱۴، س. ۱.

^۳ محمدمهدی شریف کاشانی، واقعات اتفاقیه، تهران، نشر تاریخ ۱۳۶۳، ج. نخست، ص. ۱۱۱. شیخ محمدعلی نیز در مجلس گفت: «فرق بین این ملت و سایر ملل این است که این ملت اول مشروطه را گرفتند و بعد خونریزی کردند، ولی سایر ملل اول خونریزی کرده و بعد مشروطه را گرفتند.» او این مطلب را نیز افزود: «این است که مشروطه و قانون در نزد آن‌ها خیلی مُقَرَّب و مقدَّس است و با جان خود برابر می‌دانند و در مملکت ما هم که این همه خونریزی و قتل و غارت شده برای این است که فصول و مواد قانون اساسی مُجَرَّی شود. و اجرای قانون نباید در مورد هیچ کس تفاوت داشته باشد. هرکس مخالفت قانون کرده باید مجازات شود و نباید ما به طور تسامح این امر را بگیریم؛ و این همه اموال و نفوس که تلف می‌شود برای حفظ و اجرای قانون است و تا این اشخاص مجازات سخت نشوند نباید مجلس به کار دیگر پردازد.» آقا شیخ محمدعلی، جلسه ۷ ربیع‌الاول ۱۳۲۶، مذاکرات، ۶۵۱، س. ۱.

^۴ در «مذاکرات مجلس»، کلمه انقلاب، پیوسته، در معنای قدیمی آن به کار رفته

تاریخ‌نویسی مشروطیت ایران آن را به عنوان انقلابی برای گذر از صورتی از سلطنت به نوع دیگر آن، یعنی سیاسی، فهمیده و توضیح داده است.^۱ یک نتیجه مهم از این تغییر رویکرد به جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، از «جنبش» قانون‌خواهی و تأسیس آزادی به «انقلاب» ضد سلطنتی، می‌توان گرفت و آن این‌که اگر مشروطیت در ایران را «جنبش» بدانیم به هیچ وجه نمی‌توان از شکست آن سخن گفت، زیرا قانون‌خواهی، پیوسته و در همه کشورها، جنبشی درازآهنگ و کم‌شتاب بوده و نتایج آن نیز در زمان طولانی ظاهر شده است.^۲ این جنبش می‌تواند در زمان‌هایی دستخوش وقفه‌ای کوتاه-یا-میان‌مدت شود، اما به آسانی شکست نمی‌پذیرد. جنبش مشروطه‌خواهی در ایران نیز در تحول آتی آن، در گذار «از انقلاب سفید به انقلاب سرخ»، در تغییر از سلسله‌ای به سلسله دیگر و دگرگونی‌های سرشت شیوه فرمانروایی دو پادشاه پهلوی،

است، مگر در سخنان تقی‌زاده که در چند مورد آن را در معنای اصطلاحی جدید به کار برده و از «انقلاب» اجتماعی-سیاسی سخن گفته است.

^۱ نوشته‌های فریدون آدمیت و نیز تاریخ مشروطیت احمد کسروی، که یکی «ایدئولوژی» مشروطیت و دیگری شرح پیکار برای قدرت را نوشته‌اند، پیش از انقلاب اسلامی، از اقبال بسیار سازمان‌های چریکی زیرزمینی برخوردار بودند. اگرچه آدمیت در مواردی، بویژه در دومین جلد ایدئولوژی مشروطیت ایران، با عنوان بحران دموکراسی در مجلس اول، به سویه‌های حقوقی مشروطیت نیز پرداخته، اما او این سویه حقوقی را به عنوان یکی از وجوه همان «ایدئولوژی مشروطیت» دیده و توضیح داده است.

^۲ در مذاکرات مجلس اول بر پایه تجربه انگلستان گفته شده است که «انقلاب» در آن کشور شش قرن به طول کشیده و با این حساب می‌توان گفت که تجربه ایران موفق بوده است. به این اعتبار می‌توان گفت که سبب شکست انقلاب فرانسه، که بویژه در دهه‌های اخیر موضوع گفتگوهای بسیاری بوده، انقلاب برای قدرت است، که نویسندگانی مانند گُشه از آن دفاع کرده‌اند، نه آزادی.

موفق شد نهادهای اجتماعی، سیاسی و حقوقی خود را ایجاد کند. بدین سان، زمینهٔ ایجاد طبقهٔ متوسط و استوار شدن شالودهٔ وجهی از آرایش گروه‌های اجتماعی ایران، که از آن پس «جامعهٔ مدنی» خوانده شده، فراهم آمد و ایران را به جامعه‌ای مدرن، و «در عدادِ دُولِ مشروطه»، یعنی دارای حکومت قانون، تبدیل کرد. اگرچه، پیش از انقلاب اسلامی، ایرادهای بسیاری بر نظام حقوقی مشروطه گرفته می‌شد، اما با پیروزی این انقلاب اخیر تغییرات کمتری از آن‌چه انتظار می‌رفت، در برخی از قانون‌ها مانند قانون مدنی، صورت گرفت؛ البته، اخلالی در کارکرد نهادها، بویژه نهاد اجرای عدالت، ایجاد شد که مانعی در راه اجرای بسیاری از قانون‌های بازمانده از مشروطیت به وجود آورد و موضوع بحث من در این جستار نیست. با این همه، بخش‌های مهمی از نظام حقوقی هم‌چنان باقی مانده و، البته، امری که اهمیت بیشتری دارد «خاطرهٔ» حقوقی «جامعهٔ مدنی» ایران است که تداومی پیدا کرد که یکی از خاستگاه‌های تنش‌های اجتماعی و تعارض‌های در قلمرو حقوق عمومی کشور است. سخن دآوری دربارهٔ هدف ضد استکباری مشروطیت، در ادامهٔ آن‌چه آل احمد گفته بود، و برکشیدن «شیخ شهید» به عنوان علمدار مخالفت با افراشته شدن پرچم استیلای غرب از دو ایراد بزرگ رنج می‌برد: نخست این‌که آن هر دو چیزی از مقالات و لوایح آن مرحوم نخوانده بودند، زیرا خود او هدف‌های دیگری داشت و در آن نوشته‌ها چیزی دربارهٔ این علمداری پیدا نمی‌کنیم. آن مخالفت، بیش از هر چیزی، مخالفت با وارد شدن نهادهای جدید مانند مدرسه و نیز سستی گرفتن ارکان سلطنت بود و ربطی به استیلای غرب نداشت. آن‌چه در آن زمان ایران را تهدید می‌کرد چیرگی روس در ایران بود که شاه و معلمان روسی او مهم‌ترین عاملان آن به شمار می‌آمدند، چنان‌که بست‌نشینان حرم عبدالعظیم مخالفتی با به توپ بستن مجلس نشان ندادند

و موافقان موضع شاه در سرکوب هواداران مشروطیت بودند. خاستگاه این ایراد نخست به دریافت آنان از مشروطیت برمی‌گردد که، به عنوان انقلابیانی با دیدگاه‌های متفاوت، گمان می‌کردند مشروطیت «انقلابی» ضد استعماری و ضد استکباری بوده است. چنین فهمی از مشروطیت، در موضع آل احمد، به عنوان مارکسیست، اعمّ از این‌که سابق یا لاحق بوده باشد، امری طبیعی است، اما من نمی‌توانم دریابم این نظریه استکبارستیزی در کجای «تفکر»ی که به قول فرید هایدگر «آموزگار» آن بود جای می‌گیرد؟^۱ گویی داوری نیز مانند آل احمد، اما از دیدگاهی متفاوت، در بی‌اعتنایی به نظریه‌های انقلاب، «انقلاب» را امری مسلم گرفته و گمان کرده هر تحول اجتماعی «انقلاب» است، ولی، به‌رغم تکرارهای مکرر درباره این‌که نباید به خلط مباحث و مبانی پرداخت و این‌که مضمون «ملت» تغییر پیدا کرده، متعرض این بحث نشده است که همان تحول در مضمون «انقلاب» به چه صورتی بوده است و این‌که آیا حتی نمایندگان مجلس اول می‌توانسته‌اند «جنیش» مشروطه‌خواهی را به عنوان «انقلاب» بفهمند؟ تا جایی که من در سخنان نمایندگان مجلس اول جستجو کرده‌ام، واژه «انقلاب»، که ده‌ها بار در صورت مذاکرات مجلس تکرار شده، در معنای اصطلاحی جدید آن، یعنی ایجاد «نظم نو»، نیامده است.^۲ همه نمایندگان واژه انقلاب را در معنای فتنه و آشوب به کار

^۱ البته، می‌توان گفت که خاستگاه استکبارستیزی داوری همان جزء دو عنوان کتاب، یعنی «انقلاب»، است. گمان می‌کنم بتوان از چنین موضعی دفاع کرد، اما من در آن کتاب چیزی درباره «انقلاب» و تحول معنایی آن نمی‌یابم که گویا مفروض و مسلم گرفته شده است. این در حالی است که هیچ صفحه‌ای از کتاب نیست که نویسنده تکرار نکرده باشد که تحولی در مفهوم دین صورت گرفته است.

^۲ چنان‌که اشاره کردم، یک مورد استثنایی نیز وجود دارد و آن سخنان تقی‌زاده، نماینده تبریز در مجلس اول، است که در اشاره‌ای به دگرگونی اجتماعی که

می‌برند و به همان معنا هم می‌فهمند.^۱ نمایندگان مجلس اول، به عنوان نمونه‌های نخبگان آغاز عصر مشروطیت، یکسره از گفتار ایدئولوژیکی جدید، که «انقلاب» یکی از مهم‌ترین مفاهیم آن است، بیگانه بودند. شاید، بتوان گفت که، به اعتباری، نظریه مشروطه‌خواهی، اگر درست فهمیده شده باشد، بیشتر از آن که یک ایدئولوژی سیاسی باشد، حقوقی و برای تحدید حدود قدرت با نظام حکومت قانون است. این که پیشتر نیز گفتم که مشروطیت یکی از نظام‌های سیاسی و بویژه عین نظریه سلطنت نیست ناظر بر همین معنا بود. از این رو، توصیف مشروطیت به «انقلاب مشروطه‌خواهی» خالی از مسامحه نیست. مشروطیت، به عنوان نظام حکومت قانون و تحدید قدرت از طریق قانون، به نوعی نظریه‌ای عقلانی و «ورای» همه نظام‌های سیاسی است. دلیل این که مشروطیت ایران،

مشروطیت در ایران ایجاد کرده آن را انقلاب در معنای جدید - یا نزدیک به آن - خوانده است و این به آشنایی تقی‌زاده با تحولات در کشورهای اروپایی برمی‌گردد. سخنان او در مجلس اول مبین این است که با تحولات و نهادهای سیاسی جدید آشنایی اجمالی داشته است و به مناسبت‌هایی به آن آشنایی‌ها استناد می‌کند.
^۱ تردیدی نیست که خود شیخ فضل‌الله نیز انقلاب را جز فتنه و آشوب نمی‌فهمیده است و اگر او در این مورد اندک تردیدی داشت با خواندن نامه محمد قزوینی، که از شاگردان و مریدان خاص او به شمار می‌آمد، آن تردید زایل شده است. قزوینی در این نامه شرحی درباره انقلابیان فرانسه، بویژه مصادره‌های اموال روحانیان و بستن کلیساها را با آب-و-تاب بسیار آورده و شیخ را در جریان این رویدادها گذاشته است. «نامه علامه قزوینی به شیخ فضل‌الله»، به کوشش علی ابوالحسنی، زمانه، سال پنجم ۱۳۸۵، شماره ۴۷، ص. ۱۲ و بعد. بنابراین، بعید است که بتوان شیخ را به مقام یک «انقلابی ضد استعماری»، در معنایی که آل احمد و داوری می‌فهمند، ارتقاء داد. البته، منظورم این نیست که شیخ طرفدار استعمار بود، بلکه می‌خواهم بگویم که مخالفت او در این مقولات نمی‌گنجیده است، و باید موضع او را به درستی فهمید.

به رغم این که پیوندهایی با همه نظام های مشروطه دارد، چنان که پیشتر به مورد انگلستان اشاره کردم،^۱ در ایران، «عملی» مستقل از «نظریه» بود، این جنبه عقلانی آن است، زیرا، به گفته دکارت، در آغاز گفتار در روش راه بردن عقل: «میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است».^۲ متن مذاکرات مجلس اول، به گونه ای که به دست ما رسیده، مبین این است که همه نمایندگان، از همه طبقات اجتماعی بهره ای از این عقل عقلانی داشته اند و به طور طبیعی می دانستند که قدرت محدود بهتر از قدرت نامحدود است و، چنان که ارسطو گفته بود: «بهتر است که قانون فرمان راند تا انسان»!^۳ صورت مذاکرات مجلس نمونه بارزی از این کاربرد عقل عقلایی است، چنان که در مسائل اساسی مصلحت عمومی میان همه نمایندگان، که حقوقدانی نیز در میان آنان وجود نداشت، اجماعی وجود داشت. اگر جنبش مشروطه خواهی انقلابی ضد استکباری می بود، یعنی ایدئولوژی سیاسی انگیزه اصلی بود، بسیار زود، فرقه های سیاسی در آن پدیدار می شد.

این جاست که می توان به دومین ایراد روشنفکران در فهم مشروطیت،

^۱ حتی کسانی که تاریخ حقوقی مشروطیت نوشته اند، در مورد انقلاب شکوهمند انگلستان نیز مفهوم انقلاب را اطلاق کرده اند، و بدیهی است که اشکالی ندارد. موشکافی من در این باره به زمان چیرگی ایدئولوژی های سیاسی مربوط می شود و این که خواننده نباید «جنبش» برای تأسیس آزادی و حکومت قانون را از انقلاب های عصر جدید، بویژه پس از انقلاب اکتبر، قیاس بگیرد که انقلاب هایی برای برابری و عدالت اجتماعی بوده اند. در این انقلاب ها آزادی، برحسب معمول، واپسین مطالبه ای بوده که در شعارها ظاهر شده و نخستین مفهومی بوده که باد انقلاب آن را با خود برده است!

^۲ رنه دکارت، «گفتار در روش راه بردن عقل»، ترجمه محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار ۱۳۴۴، ص. ۱۸۰.

^۳ Aristote, *La politique*, 1212 a, 29-31.

که ایراد اساسی آنان نیز هست، پی برد. هیچ یک از روشنفکران اهل حقوق نبودند و، از این رو، ناچار، مشروطیت را رخدادی سیاسی دیده و فهمیده‌اند. بدیهی است که می‌توان حقوقدان نبود، اما نمی‌توان مهم‌ترین سند بنیادگذار نظام اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و سیاسی را که دوران جدیدی با آن در تاریخ کشور آغاز می‌شود نخواند. نخستین امر بسیار مهمی که حتی با تورّقی در صورت مذاکرات می‌توان دریافت تعارض مباحث مطرح شده در بحث‌های نمایندگان با دیدگاه‌های روشنفکران است. به استثنای چند مورد جزئی، در مذاکرات، به سیاست خارجی پرداخته نشده است. بیشتر نمایندگان با همان عقل عُقلائی می‌دانستند که سیاست خارجی هر کشوری تابعی از سیاست داخلی آن است و اگر کشوری در درون نظامی بسامان نداشته باشد نخواهد توانست سیاست خارجی داشته باشد. وانگهی آنان می‌دانستند که وضع کشور، در درون، بسی بدتر از آن است که بتوان به آسانی اصلاح کرد، چنان‌که از یکی از نمایندگان نقل کردم، «کارخانهٔ فتنه‌سازی» با چنان ظرفیت بالایی مشغول تولید است که کار کشور جز با بستن در آن بسامان نخواهد شد. خودکامگی قاجاری، در ادامهٔ استبداد کهنی که بر کشور فرمان می‌راند، فقدان نظام حقوقی و نهاد اجرایی آن، مهم‌ترین عواملی بودند که نابسامانی درازآهنگی را بر کشور حاکم کرده بودند. شاید، اگر بتوان گفت، نمایندگان مجلس اول فرصت پیکار علیه استیلای غربی را نداشتند، زیرا، چنان‌که در آن زمان گفته می‌شد، مشکلات «عملِ گوشت و نان» اجازه نمی‌داد و آنان می‌دانستند که تا اصلاحی در درون صورت نگیرد اصطلاحی در بیرون ممکن نخواهد شد.^۱ با این همه، نمایندگان به این

^۱ نسبت میان عوامل درونی و بیرونی انحطاط یک کشور، و نقش تعیین‌کنندهٔ عوامل درونی، از کهن‌ترین ایام تاریخ اندیشه‌ای شناخته شده بود، اما جای شگفتی

مهم‌ترین نکته در وظیفه نمایندگی خود نیز التفات پیدا کرده بودند، و به این اعتبار نمایندگان راستین مردم برای تأسیس حکومت قانون بودند، که «عمل‌گوش و نان» خود تابعی از فقدان قانون و قانون‌گریزی مزمن در کشور است. نمایندگان، به هر مناسبتی، تکرار می‌کنند که مهم‌ترین و تنها وظیفه مهم مجلس قانونگذاری است و پیش از هر اقدامی باید امر تدوین قانون‌ها به انجام برسد. این دریافت به غایت درست نمایندگان، در واقع، بازگشت به شهود اولیه نخستین سفرنامه‌نویسان به هند انگلیسی و خود انگلستان بود که «گشتن انگلند» وابسته به «عدالت‌خانه» بوده و بدون «عدالت‌خانه» هیچ اصلاحی در امور صورت نخواهد گرفت. از سوی دیگر، گروهی‌هایی از آنان رساله یک کلمه میرزا یوسف خان مستشارالسلطنه را خوانده بودند و می‌دانستند که همه امور دنیا ربطی به آن «یک کلمه» دارد که همان قانون است. از این‌رو، تکرار می‌کنم که به نظر من مشروطه‌خواهی در ایران تاریخی دویست ساله دارد و جنبش قانون‌خواهی روح و بنیان آن است. بدین سان، اگر کسی جنبش قانون‌خواهی را به پیکار علیه استیلای غریب‌زدگی فروبکاهد، در واقع، از مشروطیت هیچ نفهمیده است. از سوی دیگر، اگر قانونگذار بودن انسان

است که این مقوله از تاریخ‌نویسی قدیمی ایران غایب است. در دوره جدید تاریخ‌نویسی ایرانی نیز تحت تأثیر نظریه‌های استعمار و استکبار، کمابیش، عامل بیرونی، به عنوان عامل تعیین‌کننده دگرگونی‌ها در درون، سگه رایج تاریخ‌نویسی و تحلیل‌های مبتنی بر علوم سیاسی است. برعکس، یکی از نخستین اشاره‌های به تعیین‌کننده بودن عوامل درونی در دگرگونی‌های کشور در تواریخ پُلوبیوس آمده که می‌نویسد: «همه دولت‌ها دستخوش انحطاط هستند. دو عامل وجود دارد که موجب این انحطاط می‌شوند: یکی بیرونی است و دیگر به سرشت خود دولت مربوط می‌شود. ما نمی‌توانیم قاعده منظمی برای عامل نخست لحاظ کنیم، اما عامل درونی روندی قانونمند دارد.»

Polybius, *The histories*, Harvard University Press 1979, vol. III, VI, 57.

را به بهانه «تفکر» در زوررقاری‌های «متفکرانه» نفی کنیم نه تنها از مشروطیت و مشروطیت‌ها هیچ نفهمیده‌ایم، بلکه به طور فاجعه‌باری از قانون نیز چیزی نفهمیده‌ایم! از میان روشنفکرانی که پیشتر به نام آنان اشاره کردم، آل احمد عامی‌تر، یعنی سیاست‌زده‌تر، از آن بود که در این وادی‌ها خطر کند؛ شایگان نیز هرگز نتوانست خود را از چنبر هندوپرستی رها سازد، اما آن‌چه نراقی و داوری درباره قانون گفته‌اند، در واقع، با فاجعه پهلوی می‌زند. این‌که کسی گمان کند، و برای آن نیز جامعه‌شناسی یا «تفکر»ی جعل کند، که همه مصائب انسانی از زمانی آغاز شد که انسان قانونگذار شد، نشان از این دارد که در این مباحث حتی به اندازه متألّهان سده‌های میانه نیز چیزی نمی‌داند، با نظر و دلایل علمایی که مشروطیت را تأیید می‌کردند آشنا نیست و، بیشتر از همه این‌ها، نمی‌داند شمار نمایندگان علما در مجلس اول اندک نبود و آنان نیز با ظرافت‌های کار تدوین قانون‌ها آشنایی کافی داشتند. بنابراین، نمی‌توان، به بهانه ردّ «ناسیونالیسم»، از مجرای «انقلابی» که تعریفی از آن عرضه نکرده‌ایم، و با تکیه بر نقادی «مذهب اصالت بشر»، قانونگذاری را به گورستان تاریخ «تفکر» سپرد. صورت مذاکرات مجلس اول انباشته از سخنانی دقیق درباره وظیفه قانونگذاری مجلس است که من در بند دیگری درباره آن بحث خواهم کرد، اما نخست اشاره‌هایی به دریافت نمایندگان از وضع کشور و «کارخانه فتنه‌سازی» می‌آورم تا چشم‌انداز اسفناک آغاز نظام مشروطه را ترسیم کرده باشم.

مشروطیت رویدادی مهم در تاریخ ایران و، به اعتباری، از این حیث که نخستین حکومت قانون را برقرار می‌کرد، در تاریخ آسیاست. نیازی به

گفتن نیست که دربارهٔ این رخداد مهم کتاب‌هایی که برخی از آن‌ها دارای اهمیت هستند نوشته شده، اما در مقایسه با جایگاه آن در تحولات ایران و جهان اسلام می‌توان گفت که هنوز پژوهش‌های دربارهٔ مشروطیت آغاز نشده است. اگر شمارِ ناچیزِ نوشته‌های موجود دربارهٔ مشروطیت در ایران را با پژوهش‌های بسیار دربارهٔ انقلاب شکوهمند انگلستان، انقلاب فرانسه و حتی دیگر انقلاب‌ها بسنجیم، و سطح پائین آن‌ها را در مقایسه با پیشرفت‌هایی که در مطالعهٔ دیگر انقلاب صورت گرفته در نظر آوریم، به آسانی، می‌توان از این نظر دفاع کرد که هنوز مطالعهٔ مشروطیت ایران آغاز نشده است. اگر از منابع اصلی، مانند تاریخ مشروطیت احمد کسروی و تاریخ بیداری ایرانیان ناظم‌الاسلام کرمانی صرف نظر کنیم، باید به نوشته‌های فریدون آدمیت اشاره کرد که کار خود را با تفسیری از وجوهی از «مذاکرات مجلس اول» به پایان رساند و در سال‌های پایانی عمر هیچ نوشت. ^۱ وانگهی، فریدون آدمیت، به نظر من، تاریخ ایدئولوژی مشروطیت را با اسلوب تاریخ پوزیتیویستی زمان خود نوشته، در حالی که در سدهٔ بیستم در مطالعهٔ انقلاب‌ها پیشرفت‌های بسیاری صورت گرفته و بویژه نظریه‌هایی عرضه شده است که بهره گرفتن از آن پژوهش‌ها می‌تواند پرتوی بر معنای آن‌ها بیفکند. البته، حُسن کارِ آدمیت این است که در زمان خود به بیشترین منابع ممکن دسترسی داشته و از آن‌ها نیز بهره برده است، در حالی که در همان زمان آن‌چه روشنفکران در این باره نوشتند هرگز از سطح پائین شعارهای سیاسی فراتر

^۱ آدمیت می‌نویسد: «این آخرین اثر من است در تاریخ اندیشه‌های جدید اجتماعی و سیاسی ایران در سدهٔ گذشته تا کتاب ایدئولوژی نهضت مشروطیت.» فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج. دوم، «مجلس اول و بحران آزادی»، تهران، روشنگران بی‌تا، ص. ۱۳.

نرفت.^۱ آن‌چه در بخش‌های پیشین این جستار از آل احمد تا فرید و داوری نقل کردم نشان از این دارد که هیچ یک از آنان نمی‌دانسته‌اند مشروطیت چیست؟ پیشتر نیز اشاره کردم که هیچ یک از آنان از آن‌چه از «مذاکرات مجلس اول» بازمانده و به دست ما رسیده است کوچک‌ترین اطلاعی نداشته‌اند، در حالی‌که نمی‌توان تنها بر پایه خواندن احتمالی - کتاب کسروی دریافت درستی از مشروطیت پیدا کرد. بدیهی است که هر بحثی درباره یک رویدادی تاریخی نیازمند شناختن منابع آن رویدادی است و با بیان یک یا دو عبارت، مانند آن‌چه از نراقی و فرید نقل کردم، نمی‌توان سخن جدی درباره مشروطیت گفت. گفتن این‌که به جای تدوین قانون می‌بایست اجماع می‌کردند و این‌که مشروطیت دفع فاسد به افسد بوده سخنانی است که، اگر توضیحی نتوان از آن‌ها عرضه کرد، اگر توضیحی وجود داشته باشد، هیچ ارزشی ندارد. مگر همان انتخابات و مجلس اجماعی نبود که در جامعه بیست سی کرور نفری ایران آن زمان صورت گرفت؟ وانگهی، فرض کنیم که مشروطیت افسد بود، اما در نظام اجتماعی و سیاسی پایان دوره قاجار، اگر ادامه پیدا کرده بود، در واقع، «نه از تاک نشان مانده بود و نه از تاک‌نشان!» باید کسانی فکری به حال ایران ویرانی که سلطنت قاجاران تحویل مردم آن کشور داده بود، که در آن، به نقل ادوارد براون «شپش و شتر و شازده» همه جا پیدا می‌شد، و جز آن پیدا نمی‌شد، می‌کردند. توان روشنفکری -

^۱ درباره نحوه بهره‌برداری آدمیت از منابع دست اول سخن‌هایی گفته شده که بسیاری از آن‌ها درست است، از جمله این‌که در مواردی، مانند مورد میرزا تقی خان امیرکبیر، «روایت» او بر «امر واقع تاریخی» چربیده است. این امر نیازمند تحقیقی اساسی‌تر است که باید روزی انجام شود. در مواردی نیز آدمیت برخی از منابعی را که در آن زمان تنها او در اختیار داشته درست نخوانده یا درست تفسیر نکرده است که من نیز در جای دیگری به برخی از آن‌ها اشاره کرده‌ام.

یا منورالفکری - همان پیوستن به مشروطیت بود تا شاید بتواند کشور را از اضمحلال کامل رهایی بخشد. حتی پس از شصت تا هفتاد سال پس از برقراری مشروطیت - از زمان آل احمد تا داوری - آنچه روشنفکری مخالف منورالفکری می توانستند انجام دهند بازگشت به اسطوره «شیخ شهید» بود، اما، تکرار می کنم، اینان نه تنها جمله ای از مذاکرات مجلس اول، بلکه حتی از لوایح آن شهید نخوانده بودند که بدانند فاسد و آفسد در کجاها لانه کرده بوده است! من هیچ تردیدی ندارم که نه اهل ایدئولوژی و نه اهل «تفکر» هیچ یک از اینها را نخوانده اند و اگر آن لوایح را تورقی کرده اند ایدئولوژی گروه نخست و «تفکر» گروه دوم اجازه نمی داده است بدانند نویسنده آن ها چه «خیالی» - به گونه ای که در آن زمان می گفتند - در سر داشته است!

با مشروطیت، ایران از قرون وسطای طولانی بیرون آمد و در آستانه دوران جدید قرار گرفت. چنان که در جای دیگری توضیح داده ام، به دنبال دوره گذاری طولانی، در دارالسلطنه تبریز، گسل هایی در نظام سنت قدمایی ایجاد و دهه هایی در تاریخ ایران آغاز شد که می توان آن ها را دهه های فراهم آمدن مقدمات مشروطیت خواند. اهمیت دارالسلطنه تبریز برای دوران جدید تاریخ ایران و این دهه های تکوین نطفه خودآگاهی نوآیند ایرانیان هنوز با اسلوب های علمی مورد بررسی قرار نگرفته است، اما از دقت در منابعی که بویژه در یکی دو دهه اخیر در دسترس قرار گرفته می دانیم که تکوین همین نطفه خودآگاهی، به تدریج، آن گسل ها را ژرف تر می کرد. جنبش مشروطه خواهی مردم ایران در پیرامون همین گسل های هولناک آغاز شد و با دستخط شاهی که هیچ اراده ای برای سلطنت نداشت به بار نشست. آن چه اهل ایدئولوژی و «تفکر» به یکسان نمی دانند این است که مجلس اول مکان ظهور عقل علقائی ایرانیان بود و این خود نکته مهمی است. گفتم که، اگر مشروطیت

ایران را با انقلاب فرانسه و روسیه مقایسه کنیم، می‌توان گفت که مشروطیت ایران نظریه‌ای نداشت. نقش منورالفکری در تهیه مقدمات و در فراخ‌تر و ژرف‌تر کردن گسل‌های تاریخی پراهمیت بود، اما با آغاز به کار مجلس اول از میان منورالفکران شمار اندکی مانند ملکم خان و طالبوف زنده بودند که اولی این مایه آگاهی داشت که زمان او گذشته است و دومی نیز که مردی بسیار نجیب و سلیم‌النفس بود بسیار زود دریافت که درافتادن با «شیخ شهید» پیکار نابرابری است که شکست او در آن از پیش محتوم است. ترکیب گروه‌هایی که با «انتخابات طبقاتی» به مجلس راه پیدا کردند جالب توجه بود: نخبگان همه طبقات و اصناف مردم ایران توانستند به مجلس راه یابند، اما نمایندگانی که سهم عمده‌ای در پیشبرد کارهای مجلس داشتند، همه، افزون بر علم رسمی، بهره‌ای کافی نیز از عقل عقلانی داشتند و این گروه، اگر بتوان گفت، به نوعی، محاط در میان چند تن از علما و تحصیل‌کردگان علوم جدید بودند. همین گروه از علما و تحصیل‌کردگان جدید بودند که بحث‌های جلسات مجلس را هدایت می‌کردند، رهنمودهای اساسی را می‌دادند و توان این را داشتند که نتایج آن بحث‌ها را به صورت منظم و منضبطی عرضه کنند. با دقت در صورت مذاکرات می‌توان دریافت که بحث‌های همه جلسات مجلس اول، و سخنان همه نمایندگان تا چه پایه‌ای منطقی و اصولی است و، به رغم اختلاف‌هایی که در مواردی میان آن‌ها وجود دارد، هیچ یاوه‌ای در سخنان آنان نمی‌توان پیدا کرد. نخستین بار، در مجلس اول مشروطه بود که التفاتی جمعی به مصالح عالی کشور پیدا و تصمیم‌های جمعی مهمی برای اصلاحاتی اساسی نیز گرفته شد.^۱ مهم‌ترین وظیفه مجلس،

^۱ مفهوم مصلحت عمومی از عمده‌ترین مفاهیم همه سیاستنامه‌های دوره اسلامی در ایران بود، اما آن‌چه این مفهوم سیاستنامه‌ای را از کاربرد آن در مجلس اول متمایز

چنان‌که پائین‌تر از مذاکرات نمایندگان آن خواهم آورد، در اجرای فرمان مشروطیت، تدوین برخی از مهم‌ترین قانون‌هایی بود که تا آن زمان در ایران وضع شده بود و همین قانون‌ها شالودهٔ حکومت قانون را فراهم آورد. پیشتر، حوزهٔ مصلحت عمومی، در نظام‌های خودکامه، در عصر فرمانروایی شاهانی مانند شاه عباس اول، به تعبیری که در جای دیگری آورده‌ام، در شاه-نهاد تمرکز پیدا کرده بود و هم‌او بود که نمایندهٔ خرد جمعی به شمار می‌آمد.^۱ مجلس اول، به عنوان نهاد، جانشین همین شاه-نهاد شد که نهاد ریزنی نمایندگان ملت، یعنی «شورای ملی»، بود. با تأسیس این نهاد ایران نه تنها قرون وسطای داراآهنگ خود را پشت سر گذاشت، بلکه در آستانهٔ دوران جدید نیز ایستاد. این همان «اجماعی» بود که کسانی مانند احسان نراقی که نمی‌دانستند چه می‌گویند، مانند آقای ژوردرن نمایشنامهٔ مولیر که نمی‌دانست که تا آن زمان که یاد گرفت که سخن دو قسم دارد: نظم و نثر، «به نثر سخن می‌گوید»، نتوانستند بدانند که مجلس نمایندگان یک ملت همان مکانِ اجماع و حاصلِ ریزنی‌های آن نیز اجماع یک ملت است. این‌که چرا آنان می‌خواستند «اجماع امت» را جانشین «ریزنی‌های نمایندگان یک ملت» کنند موضوع بحث من نیست، اما همین قدر می‌توانم گفت که در این مخالف‌خوانی‌ها اماره‌های روشنی از بی‌اعتنایی به نظام مفاهیم جدید و سرشت دوران

می‌کند این نکتهٔ اساسی است که در مجلس، نخستین بار، مرجع تشخیصِ مصلحت نمایندگانِ ملت به یاری خرد جمعی بود، در حالی‌که در سیاستنامه‌ها این مرجع مردم نیستند که فرض بر این است که نمی‌توانند درست را از نادرست تشخیص دهند. این تنها یکی از وجوه «انقلابی» است که مشروطیت در جهت دگرگونی اجتماعی بنیادین به دنبال آورد و همین دگرگونی شرایط امکان قانونگذاری را فراهم کرد.

^۱ دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران، ص. ۱۷۳ و بعد.

جدید وجود دارد. از این حیث، من گمان می‌کنم که «جامعه‌شناسی» نراقی، «هندشناسی» شایگان و «تفکر» داوری، به یکسان، داغ نوعی «اصالت نظریه» سخت ابتدایی را بر جبین دارند و خود آنان در خلأ واقعیت تاریخی ایران سخن می‌گویند و چون در خلأ سخن می‌گویند «نظریه»‌های آنان از نظر جامعه‌شناسی، هندشناسی و تفکر فاقد اعتبار است.^۱

اشاره من به مورد ملک‌الشعرا بهار در آغاز این جستار، در مقایسه با «روایت» به ظاهر تاریخی آل احمد، ناظر بر این امر بدیهی در تاریخ‌نویسی بود که رویدادی با اهمیت مشروطیت را نمی‌توان به «نظریه»‌ای که در چهار کلمه و یک حرف اضافه خلاصه می‌شود فروکاست و گفت: «مشروطیت دفع فاسد به آفسد» بود! آن‌چه نظریه‌پردازان نمی‌دانستند، چون تاریخ نمی‌دانستند، این بود که در واقع «فاسدی» نمانده بود که بتوان با «آفسد» مشروطیت دفع کرد. این را بهار، که بیشتر از آن‌که نظریه‌پرداز سیاست باشد اهل عمل سیاسی بود، اما پای در گِل ایدئولوژی نمانده بود، می‌دانست. بخش عمده‌ای از مذاکرات مجلس اول ناظر بر این واقعیت بود که کشور در آستانه اضمحلال کامل

^۱ اصطلاح «اصالت نظریه» را که پیشتر چند بار به کار برده‌ام از لوئی آلتوسر، فیلسوف مارکسیست فرانسوی گرفته‌ام که در مقام انتقاد از خود گفته است که در بحث از گسست در اندیشه مارکس دچار «خطای اصالت نظریه‌ای» یا به تعبیر او *erreur théoricieste* شده است. منظور من از «اصالت نظریه» هر بحث نظری در حوزه علوم انسانی و اجتماعی است که در بی‌اعتنایی به امور واقع فرضیه‌هایی بی‌بنیاد تولید می‌کند و برای سازنده آن اهمیتی ندارد که مطابقتی میان فرضیه او و امور واقع وجود داشته باشد یا نه! عمده آن‌چه نویسندگانی مانند داوری درباره مشروطیت نوشته‌اند هیچ ربطی به واقعیت تاریخی آن ندارد.

قرار دارد و باید آن را از این آستانه به آستانه‌ای متفاوت انتقال داد که همان حکومت قانون برای نجات کشور بود. پیشتر گفتم که یکی از نمایندگان گفت که در کشور «کارخانه فتنه‌سازی» دیر است و باید آن را از کار انداخت، اما با «خون منجمد و حسّ ملی گم‌شده» چگونه می‌شد در کارخانه فتنه را بست؟ حاجی امام جمعه خویی، که از عقلای تراز اول مجلس اول بود، در بیان وضع موجود، به درستی، گفت: «در این شصت ساله اخیر، از بس که خون ما منجمد گردیده و حسّ ملیت مان گم شده، می‌خواهند ما را مطیع نمایند، ولی ما نمی‌خواهیم مطیع شویم، بلکه مثل دیگران می‌خواهیم مطاع و آزاد باشیم؛ و تمام بشر یک جنس هستند و حقوقشان مساوی است، پس، جهت ندارد یک اندازه همسایه که قوّت پیدا کرد قشون وارد خاک ما نماید».^۱ این واکنش امام جمعه به دو سؤالی بود که اسدالله میرزا مطرح کرد: «یکی، در باب ورود قزاق به تبریز و سوار هندی به اهواز! یکی دیگر، ورود عسکر و سالدات به سرحد جلفای روس».^۲ در واقع، کشوری را که مشروطیت به ارث برده بود حقیقت موهومی با استقلالی عدمی بود و مجلس اول نخست می‌بایست به حقیقت موهوم جامعه واقعیت بپوشاند و از آن پس می‌شد درباره «فاسد یا آفسد» بودن و تاریخ «برافراشته شدن پرچم استیلای غربزدگی» بحث کرد. این بحث‌ها به قراردادی مربوط می‌شد که انگلیس و روس میان دو کشور بسته و بخش مربوط به ایران آن را نیز به دولت ایران، «جهت اطلاع»، ارسال کرده بودند. این قرارداد، در واقع، به معنای

^۱ آقا حاجی امام جمعه، در جلسه ۲ ذیحجه ۱۳۲۵، مذاکرات، ۵۵۱، س. ۱. فقراتی از سخنان نمایندگان را به عمد می‌آورم تا نشان دهم که تا چه پایه‌ای مفاهیم جدیدی مانند آزادی، حسّ ملی، ملیت، حقوق ملی و ... مضمون روشن و متمایزی پیدا کرده بود. توضیحات دیگری در این باره در متن آمده است.

^۲ اسدالله میرزا، در جلسه ۲ ذیحجه ۱۳۲۶، مذاکرات، ۵۵۰، س. ۲.

نقض حاکمیت دولت ایران بود و نمایندگان نیز به فراست این نکته را دریافتند. اصل مطلب را آقا شیخ حسین گفت: «بنده در این جا عرض می‌کنم که به گوش ملت برسد. دیروز آن دو کاغذ که از سفارت روس و انگلیس آمد هیچ فرق نداشت. ببینید که آن‌ها چه قسم با هم اتحاد و دوستی دارند!»^۱ همه نمایندگان «ملت ایران» متوجه بودند که از دهه‌ها پیش کشور حاکمیت واقعی خود را از دست داده بوده است. این دهه‌ها، به گفته امام جمعه خوبی، به شش دهه پیش از آن برمی‌گشت، که مطابق بود با آغاز سلطنت ناصرالدین شاه، زیرا اگر تا آن زمان ایران می‌توانست تعادلی شکننده میان دو قدرت روس و انگلیس ایجاد کند، با اتحادی که میان آن دو برای حفاظت از منافع خودشان پیدا شد ارکان حاکمیت ایران متزلزل شد.^۲ نمایندگان مجلس اول متوجه پی‌آمدهای اتحاد این دو قدرت بودند، اما، به خلاف گفته آل احمد و داوری، هدف اقدام خود را پیکار با استیلای غربزدگی - و البته «مقدمات ماشین» - قرار ندادند، زیرا آنان به یاری «عقل عقلانی» می‌دانستند که تا زمانی که نتوانند اصلاحی در

^۱ آقا شیخ حسین، در جلسه سلخ ذیقعدة ۱۳۲۵، مذاکرات، ۵۴۸، س. ۱. شیخ با توضیح این اتحاد روس و انگلیس می‌خواست ضرورت اتحاد دولت و ملت را برجسته کند، که به نظر او وجود داشت، اما «نتیجه خیالات بعضی مردمان مفسد بود که رخ داد و ...»

^۲ این شش دهه از این حیث تا اندازه‌ای قابل دفاع است که هنوز میرزا ابوالقاسم قائم مقام در پاسخ به نماینده انگلیس، که از او می‌خواست در برابر امتیازهایی که برابر معاهده ترکمانچای در شمال به روس‌ها داده شده امتیازهایی نیز به انگلستان بدهد، می‌توانست بگوید که با شکست در جنگ‌های ایران و روس مجبور بوده است آن امتیازها را به روس‌ها بدهد، اما به «مردی یا نامردی» مانع اجرای آن‌ها خواهد شد. ولی، برعکس، ناصرالدین شاه خود اقرار می‌کرد که تسلطی بر امور کشور ندارد و روس‌ها در شمال و انگلیس در جنوب مانع هر اقدامی می‌شوند که دولت می‌خواهد انجام دهد.

امور داخل ایجاد کنند تغییری در سیاست خارجی ممکن نخواهد شد. پیروزی مشروطیت در ایران ناظر بر اصلاح امور در داخل بود و حکومت قانون مهم‌ترین ابزار رسیدن به هدف به شمار می‌آمد.

وانگهی، همه نمایندگان، حتی اهل علم، می‌دانستند که احتمال دارد که انسان، در نظر، یعنی در قلمرو اخلاق، «حق طلب» باشد، اما چندان ساده لوح نبودند که گمان کنند «حق طلبی» دایر مدار امور عالم است. اندک توهمی نیز اگر داشتند، در عمل، با ملاحظه رفتار دو همسایه شمالی و جنوبی، و بیشتر از آن تجاوزها و تهدیدهای همسایه غربی که «برادر هم‌کیش» نیز بود، آن توهم رفع شد. در لایحه‌ای که آقا محمد وکیل‌التجار نوشته بود و در مجلس خواند، آمده بود: «بعضی از عشایر سرحدی عثمانی، با عده‌ای از سرباز سرحد ساوجبلاغ، از حدود خود تجاوز نموده و با عشایر سرحدی زد-و-خورد مختصری هم نموده‌اند». او می‌افزاید: «گمان نمی‌رود که در عهد بیستم، که تمام دول در صدد حفظ حقوق عمومی بوده، و هر یک نیز در حفظ نوع خود هزار گونه مجاهدات نموده، بذل جان-و-مال می‌کنند، و اگر یک نفر خاج‌پرست در اقصی بلاد شرق به غلط کشته شود از تمام اروپا به ملاحظه اتحاد مذهبی و عیسویت صدا بلند شده تا احقاق حق نشود ساکت نمی‌شود، دولت عثمانی، که به ملاحظه مذهب و اسلامیت ما باید برادروار دست اتحاد داده در حفظ حقوق مسلمین تمام عالم بکوشیم، بدون جهت و مقدمه، این گونه اقدامات نماید.»^۱ همان وکیل‌التجار، اندکی بعد، بار دیگر، با تکرار غیر قابل قبول بودن تجاوز به سرحدات ایران، کشتار ارمنی‌ها را نیز بر آن می‌افزاید و می‌گوید: «در این موقع، آوردن دوازده عزاده توپ و چهار دسته عشایر، و ایضا از ارامنه کشته شدن نمی‌توانیم

^۱ لایحه وکیل‌التجار، در جلسه ۲۲ جمادی‌الثانی ۱۳۲۵، مذاکرات، ۳۲۴، س. ۲.

تحمل نماییم» و این پیشنهاد داهیانه که «ما هم از تمام ملت ایران خواهش می‌نماییم که دیگر به عتبات عالیات مشرف نشوند، به اماکن مقدسه داخله مملکت مشرف گردند و هم‌چنین حُجج اسلام منت بر ما گذارده از آن شهرها مهاجرت فرمایند.»^۱ عالم بزرگ دیگر حاضر در جلسه، نماینده تبریز، میرزا فضل‌علی آقا، در ادامه همین توضیح و با تأیید پیشنهاد او، الزامات وحدت ملّی را یادآوری می‌کند و می‌گوید: «هر وقت اتفاقی افتاد ملت غیور ایران، در کمال جلالت، مردانگی خود را هم ظهور و بروز داده‌اند. چنان‌چه بین خودشان هم اگر نفاقی بوده، به وفاق و یک‌جهتی مُبدّل نمودند. چنان‌چه تاکنون در مواقع مهمه محسوس گردیده، اینک هم عشایر سرحدات به اقتضای اسلامیت، اعمّ از سنی و شیعه، با کمال شجاعت مهیا و از بذل جان-و-مال و ترک اهل-و-عیال نکته‌ای فروگذار نیستند و با نهایت اتفاق کوشش خواهند کرد که تا یک قطره خون در عروق ایرانیان باقی است نگذارند احدی دست طمع به آب-و-خاک موروئی آن‌ها دراز کند.»^۲ چنان‌که ملاحظه می‌شود منطق سیاست نه حق‌طلبی «ما شرقیان» است و نه امتی که حدود و ثغور آن معلوم نیست، بلکه سخن از دفع هر تجاوزی، اعمّ از روس و انگلیس و برادران عثمانی، است که به گفته آقا سید حسین باید «به قوای ملّیت» انجام گیرد. هم‌او می‌افزاید: «دولت تکلیفی دارد، ملت هم تکلیفی دارد!»^۳ این جلسه‌های پی-در-پی، از دیدگاه فهم منطق سیاست جدید، به عنوان امر ملّی، دارای اهمیت بسیاری است. در ادامه پیشنهاد جلوگیری از رفتن به عتبات عالیات، مُعین‌التجار نیز پیشنهاد می‌کند که «باید به مأمورین

^۱ وکیل‌التجار، همان جلسه، مذاکرات، ۳۲۴، س. ۱.

^۲ آقا میرزا فضل‌علی آقا، در جلسه ۲۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۵، مذاکرات، ۳۲۵، س. ۱. اشکالات چایی در عبارت وجود داشت که من تصحیح قیاسی کرده‌ام.

^۳ آقا سید حسین، همان جلسه، همان جا.

سرحدی امر شود که به حکم حجج اسلامیه از عابرين و زوَار ممانعت بنمایند» و میرزا فضل علی آقا نیز حکم اسلامی اصلاح ذات البین را یادآوری می‌کند و این‌که «هرگاه صلح پیشرفت حاصل ننمود، و از طرفی سرکشی و طغیان ظاهر گردید، یعنی در خاک یا مال دیگری تصرف نمود، آن وقت به حکم خدا لازم است که عموم مسلمین ظلم را ... دفع کنند»^۱ این تجاوزات، افزون بر این‌که با استفاده از اخلال «مفسدین» صورت می‌گرفت وجه دیگری نیز داشت که هفتاد سال پیش از آن‌که نراقی و داوری سخنان بی‌مبنا دربارهٔ سیاست بگویند، هم‌چون تکذیبی بر آن ادعاها بود. گفته شد که دلیل تجاوز به خاک ایران «معدن طلائی است که در ساوجبلاغ پیدا شده» و دولت عثمانی فرصت را غنیمت شمرده و «عسکری با عشایر فرستاده و معدن را متصرف شده‌اند».^۲

نمایندگان مجلس اول با عقل عُقلائی می‌دانستند که زبان سیاست جدید زبان امر ملّی و منافع ملّی است و، از این‌رو، اگرچه، در گفتار، رهبران عثمانی را «برادران مذهبی» خطاب می‌کردند، اما، در عمل، فرقی میان روس و انگلیس و آنان نمی‌نهادند. نمایندگان می‌دانستند که اگرچه انسان، در نظر، حق‌طلب و سر سپردهٔ حق است، اما اگر معدن طلائی در درون مرزهای همسایهٔ هم‌کیش پیدا شود می‌تواند وارد آن ناحیه شود و به تصرف خود درآورد. شیخ حسام‌الاسلام رشتی، در واکنش به تجاوز به خاک کشور، و این‌که «جمعی دختر و زن ارامنه و غیره به تصرف» سربازان عثمانی رفته، پاسخ سیاسی درستی داد و گفت: «آن‌ها از دروازهٔ آذربایجان آمده‌اند؛ ما از دروازهٔ عراق عرب می‌رویم. حکمش این است!» حاجی مُعین‌التجار یک پرده بالاتر گرفت و گفت: «دروازهٔ آذربایجان را

^۱ میرزا فضل علی آقا، همان جلسه، مذاکرات، ۳۲۵-۶، س. ۲ و س. ۱.

^۲ آقا میرزا محمود، همان جلسه، مذاکرات، ۳۲۶، س. ۱.

هم نباید گذاشت؛ از همین جا باید جلوگیری کرد!» آقا سید عبدالله مجتهد بر همین حکم صحّه گذاشت که «حاج مُعین درست می‌گوید».^۱ در ادامه بحث‌ها، همین مجتهد تأکید کرد که اگر از طریق اقدامات دولت تعدّیات رفع نشود «اول کسی که وظیفهٔ اسلامیت خود می‌داند که از این تعدّیات به همه قسم جلوگیری کند ما هستیم و حاضر هستیم که پیشقدم‌تر از همه جاناً و مالاً کوشش کنیم، و عموم ملّت را در این راه وادار نماییم». فرمانفرما نیز در تائید سخن بهبهانی افزود: «باید همه قسم جلوگیری کرد و اعلان نمود که اگر دولتی بخواهد به یک وجب خاک ایران طمع کند جان بنده، تا جان در بدن دارد، به چنگ آن‌ها نخواهد افتاد؛ فقط اگر بتوانند خاک خواهند گرفت و بس!»^۲ مجلس مشروطیت مجلس درس امر ملّی جدید بود و، چنان‌که از فقرات نقل شده می‌توان دریافت، در عمل، همه، کمابیش، به یک درجه آن درس را آموخته بودند. از این حیث، مجلس ملّی، در معنای دقیق و جدید کلمه، مکان تکوین خودآگاهی نوآئین نیز بود و نمایندگان همهٔ طبقات، به‌رغم این‌که بسیاری از آنان رجال سیاسی نبودند، اما در عمل نقش رجال سیاسی را ایفا می‌کردند. به نظر من، این تبدیل شدن گروه‌هایی از همهٔ طبقات به نمایندگان مجلس ملّی از این حیث ممکن شد که، از سویی، مشروطیت نظام عقلانی و مبتنی بر عقل عقلانی بود و، از سوی دیگر، منطق امر ملّی خود را به جمع مجلس آن تحمیل می‌کرد. از این رو، در موارد بسیاری، همهٔ آنان، به عنوان نمایندگان «ملّت ایران»، تعبیری که به تکرار در جریان مذاکرات آمده، موضع یکسانی داشتند. عمل قانونگذاری نیز هم‌چون آموزگاری بود که درس‌های سیاست جدید را به آنان می‌آموخت. تردیدی نیست که

^۱ همان جلسه، مذاکرات، همان‌جا.

^۲ همان جلسه، مذاکرات، ۳۲۷، س. ۱.

برخی از نمایندگان هم چنان ملاحظات حق طلبی را و الزامات حُسنِ همجواری را رعایت می‌کردند، اما نه تنها در برابر روس و انگلیس به بن‌بست برمی‌خوردند، بلکه با سران عثمانی نیز به همان نتیجه می‌رسیدند. نمایندگان در عمل این درس را آموختند که مسئله این نیست که ما تجاوز نمی‌کنیم، بلکه این است که وقتی تجاوز نمی‌کنیم مورد تجاوز قرار می‌گیریم. ماه‌هایی پس از آن تجاوز اولیه به سرحدات کشور، ترکان، بار دیگر، به عملیات ایدایی دست زدند و میرزا صادق مستشارالدوله در اشاره‌ای به این رفتار عثمانی گفت: «ما، اوقاتی که دولت عثمانی گرفتار بود، می‌توانستیم نقاطِ مِلکی خود را متصرف شویم، ولی به ملاحظهٔ جهت جامعهٔ اسلامی گفتیم صحیح نیست که ما برای جزئیات در چنین مواقع این طور رفتار نماییم، اما دولت عثمانی این نزاکت را ملاحظه نکرده، در صورتی که ایران بواسطهٔ این انقلابات داخله، فرصتی پیدا کرده تخطی نمود.»^۱ یک نمایندهٔ دیگر یک نتیجهٔ کلی‌تر نیز از این رعایت «ملاحظهٔ نزاکت...» گرفت و دربارهٔ ضابطهٔ انتخاب وزیران گفت که «قدس و تقوا» معیار نیست، زیرا مقدس‌تر از آن وزیران در شهر بسیارند، بلکه وزیران انتخابی به دلایل مشروطه‌خواهی، یعنی اعتقاد به اصلاحات اساسی و کاردانی، برگزیده شده‌اند و اگر نتوانند وظایف خود را به درستی انجام دهند باید برکنار شوند.^۲ تردیدی نیست

^۱ مستشارالدوله، در جلسهٔ ۶ ذیقعدة ۱۳۲۵، مذاکرات، ۵۲۶، س. ۲. چنین است در اصل! منظور این است که دولت عثمانی بواسطهٔ انقلابات داخلی ایران فرصت را غنیمت شمرده و به خاک ایران تجاوز کرده است. این تنها یکی از نمونه‌های حق طلبی در سیاست است! این مستشارالدوله را نباید با عموی او میرزا یوسف خان، نویسندهٔ یک کلمه، اشتباه کرد. او صادق نام داشت و پسر میرزا جواد، برادر میرزا یوسف خان، بود و لقب مستشارالدوله را از طریق پدر از عمویش به ارث برده بود.

^۲ آقا سید حسن، همان جلسه، مذاکرات، ۵۲۷، س. ۱.

که، در مشروطیت، تا جایی که ممکن بود، می‌بایست «قدس و تقوا» رعایت می‌شد، اما این تنها ضابطهٔ عمل سیاسی، اعمّ از سیاست داخلی و خارجی، در مناسبات با عثمانی و انتخاب وزیران، نمی‌توانست باشد. «قدس و تقوا» فضیلت‌هایی در قلمرو اخلاق خصوصی هستند و بسیار باشد که سرکنگبین این فضیلت‌ها بر صفرای تنگناهای سیاست بیفزاید!

برای این‌که تصویری از هدف‌های مشروطیت ایران داشته باشیم، نیازی به نظریه‌پردازی‌هایی که هیچ پیوندی با واقعیت‌های آن ندارد نداریم. از خواندن مذاکرات مجلس اول می‌توان به دو نکتهٔ مهم پی برد: نکتهٔ اصلی این است که مشروطیت، چنان‌که اشاره کردم، هیچ ربطی به استعمار-و-استکبارستیزی معاصران ندارد. هدف مشروطیت تأسیس نخستین حکومت قانون در ایران بود. بنابراین، مخالفت‌های نمایندگان در مواردی با برخی از فشارهایی که از سوی دولت‌های بیگانه وارد می‌شد، هدف اصلی و غایی مجلس نبود، بلکه در جهت همین حکومت قانون بود که با فشارهای بیرونی سازگار نبود، زیرا یکی از مهم‌ترین الزامات حکومت قانون این است که قانونگذاری ملّی وجود داشته باشد و هیچ قانونی از بیرون تحمیل نشود. بدین سان، بحث اساسی به منشأ قانون مربوط نمی‌شود، که بتوان از انسان قانونگذار، در «مذهب اصالت بشر»، یا قانون الهی و تقدّم این بر آن سخن گفت، بلکه در نظام‌های مشروطهٔ جدید تأکید بر ضرورت حاکمیت قانون است. از مشروطیت «انقلاب شکوهمند» انگلستان تا برقراری «اتحاد» جمهوری خواهانه در ایالات متحده مسئلهٔ اصلی این بود که قانونی باید وجود داشته باشد که دست قدرتمندان را می‌بندد. مشروطیت ایران نیز مانند «انقلاب شکوهمند» ارادهٔ شاه-نهاد را که تنها منشأ «قانون» به شمار می‌آمد تابع ارادهٔ ملّی قرار داد. گفتن این‌که قانونگذاری بشری مغایر با قانون الهی است درست نیست و، در واقع، نوعی مخالفت با مشروطیت برای بازگشت به نظریهٔ

قدیمی سلطنت در دوره اسلامی است که اراده شاه را منشأ قانون می‌دانست. در نظام سلطنتی دوره اسلامی نیز، به‌رغم ظاهر موجه آن در نظر طرفداران نظریه «دفع فاسد به آفسد»، بشر قانونگذار بود با این تفاوت عمده که این «بشر» موجودی الهی به شمار می‌آمد و گمان می‌شد که اراده و قانون او قانون الهی است. پائین‌تر، با تفصیل بیشتری این مطلب را توضیح خواهم داد، اما پیش از آن به نکته دوم در فهم مشروطیت می‌پردازم که به وضع کشور در آستانه اعلام مشروطیت مربوط می‌شود که وضع اسفناک فروپاشی بود. این‌که کسانی مانند آل احمد و داوری چیزی از استعمار-و-استکبارستیزی در آن یافته‌اند به این وجه از مشروطیت مربوط می‌شود، زیرا نمایندگان مجلس اول آگاهی ژرفی از وضع کشوری پیدا کرده بودند که از سده‌هایی پیش به قهقرا رفته و در آستانه فروپاشی بود، اما تمایزی اساسی در دو دیدگاه استعمار-و-استکبارستیزی معاصران و نمایندگان مجلس اول وجود داشت و آن این‌که گروه نخست گمان می‌کردند منشأ تباهی در بیرون قرار دارد، در حالی‌که گروه دوم به درستی فهمیده بودند که اگر کشور چنان به قهقرا رفته بود دو قدرت روس و انگلیس نمی‌توانستند آن را به دو منطقه نفوذ تقسیم کنند. بدیهی است که این فهم دوم نیازمند نظریه‌ای درباره انحطاط ایران بود، در حالی‌که فهم نخست کوشش می‌کرد از تن در دادن به الزامات و پی‌آمدهای نظریه انحطاط سر باز زند. البته، تدوین نظریه‌ای درباره انحطاط ایران با امکانات نظری آن زمان و نمایندگان مجلس اول ممکن نبود؛ نمایندگان اهل نظر نبودند و اهل نظر بازمانده از دوره پیش نیز با پیروزی مشروطیت زبان در کام کشیدند و تنها کسی مانند عبدالرحیم طالبوف از بد حادثه مجبور بود از دور دستی بر آتش داشته باشد. با این همه، در این مورد نیز اتفاق مهم در قلمرو عمل افتاد، زیرا نمایندگان مجلس اول اگرچه اهل نظر نبودند، اما در عمل، و از عمل قانونگذاری که

بر عهده آنان گذاشته شده بود، می‌دانستند و در جریان جلسات مجلس نیز به تدریج از پرمخاطره بودن گرداب‌هایی که بر اثر سوء مدیریت‌های دهه‌های گذشته کشور در آن افتاده بود دریافتی ژرف‌تر و دقیق‌تر پیدا کردند. از این‌رو، اگرچه بحث‌های آنان از پشتوانه نظری در معنای دقیق کلمه خالی بود، اما، اگر بتوان گفت، عمل آنان مبتنی بر «نظری در عمل» نیز بود. قانونگذاری مجلس اول در چشم‌انداز این «نظر در عمل» ممکن شد. از دهه‌هایی پیش، در دارالسلطنه تبریز و نیز روشنفکران عصر ناصری، بویژه میرزا ملکم خان و میرزا یوسف خان مستشارالدوله، فهمیده بودند که مشکل اساسی ایران همان «یک کلمه» قانون است و هیچ دگرگونی مهمی در اوضاع کشور بدون اصلاح نظام قانونی ممکن نخواهد شد. همه آنان، به درستی، به این نکته اساسی التفات پیدا کرده بودند که «یک کلمه» قانون درمان همه دردهای مزمن کشوری است که قانونی به نام شرع دارد، اما اراده شاه- نهاد نیز به عنوان سایه خدا بر روی زمین قانون تلقی می‌شود، ولی در فقدان نهادهای اجرای عدالت، که آن هر دو نظام قانونی فاقد آن بودند، اثری بر آن قانون‌ها مُترتب نخواهد شد.

در ایران عصر مشروطه، که روشنفکران آن نتوانسته بودند نظریه انحطاطی به عنوان نظریه مقدماتی اصلاحات تدوین کنند، اصلاح نظام حقوقی کشور جای نظریه انحطاط را نیز گرفت. نمایندگان مجلس اول، چنان‌که از گزارش خلاصه و تا حدی پراکنده مذاکرات آن، که به دست ما رسیده است، می‌توان دریافت، به تدریج، «در عمل»، توجهی به علل و اسباب انحطاط مزمن ایران پیدا و کوشش کردند با «یک کلمه» قانون درمانی برای آن انحطاط تجویز کنند. البته، به‌رغم این‌که کمابیش اجماعی در اهمیت این «یک کلمه» قانون وجود داشت، اما واقعیت همین کلمه از موارد اختلاف و شکاف میان گروه‌ها نیز بود. از «شیخ شهید» تا داوری،

گروهی، با دریافت بسیار ابتدایی که از قانون داشته‌اند، اگر همین تکیه بر دریافت ابتدایی از قانون حجابی بر هدف‌های دیگری نبوده باشد که نمی‌توانسته‌اند آشکارا بیان کنند، گمان کرده‌اند که قانونگذاری در مجلس با وجود قانون شرعی در تعارض است. اگر از آیات سه‌گانه در نجف صرف نظر کنیم، که بارها حمایت خود را از «همین مجلس بهارستان» اعلام کردند،^۱ در میان نمایندگان مجلس اول چندین تن از علمای بزرگ حضور داشتند، اما جای شگفتی است که هیچ یک از آنان، که البته طرفداران «مذهب اصالت بشر» نبودند، مرتکب خلط میان «قانون» شرع و قانون در معنای جدید آن نشدند. نمایندگان می‌دانستند که «لفظ قانون در این مملکت لفظی جدید است»^۲ و مجلس برای تدوین همین قانون جدید تأسیس شده است.^۳ آنان با اعتقاد به کامل بودن «قانون شرع»، از تمایز میان آن دو قانون نیز تصور روشنی داشتند. حتی تقی‌زاده، که در نظر مخالفان مشروطیت گویا نمونه بارز بی‌دینی به شمار می‌آمد، به تصریح گفت: «قوانین دو قسم است: یکی قانون الهی است، که ابداً

^۱ آخوند خراسانی در پاسخ به نامه مورخ ۳ محرم ۱۳۲۶ که نویسندگان آن نظر او را درباره «مجلس شورایی که فعلاً در بهارستان طهران منعقد» است پرسیده بودند می‌نویسد: منظور از مجلس «همین مجلس محترم ملی است ... که فعلاً در طهران در بهارستان منعقد است و بحمدالله موجب حفظ بیضه اسلام و حوزه مسلمین و رفع ظلم و تعدیات و حصول مقاصد و متمنیاتی است که سال‌های سال آرزو و تمنا داشتیم؛ و ساحت همین مجلس محترم اجل و ارفع و مبرّا و منزّه از التباس به مفساد و اغتشاشاتی است که مفسدین و مستبدین ... به مجلس محترم داده و می‌دهند.» محمدکاظم آخوند خراسانی، سیاستنامه، تهران ۱۳۸۷، ص. ۱-۱۹۰.

^۲ آقا شیخ محمدعلی، در جلسه ۱۶ ربیع‌الاول ۱۳۲۶، مذاکرات، ۶۶۰، س. ۱.

^۳ لسان‌الحکما، در جلسه ۱۳ محرم ۱۳۲۶، مذاکرات، ۵۸۵، س. ۲. «چون اساس مشروطیت در این مملکت از فرط ظلم و استبداد فراهم آمد مردم همین قدر ملتفت شده‌اند که نباید زیر بار ظلم و جور رفت.»

تغییر‌پذیر نیست و یکی قانون عرفی است که به اقتضای وقت وضع شده و تغییر و تبدیل هم داده می‌شود». او، آن‌گاه، این نکته مهم را نیز افزود: «باید این قانون عرفی را هم مقدس بشماریم که مخالف آن مُقَصِّر عرفی است.» تقی‌زاده به یکی از موارد همین قانون عرفی نیز اشاره کرد که به گفته او «تفکیک قوای ثلاثه» است. در اصلی از «متمم قانون اساسی» به این تفکیک قوا، که «به عقیده عموم حکما و عقلا روح مشروطیت» به شمار می‌آید، اشاره شده است.^۱ امام جمعه خوبی نیز که از علمای تراز اول مجلس بود، در تأیید نظر تقی‌زاده، افزود: «مطالبی که آقای تقی‌زاده گفتند همه راست است؛ تا این قواعد عرفیه، که وضع می‌شود، عمل نشود، مردم به او اطاعت نخواهند کرد، و تا ما خودمان قوانینی را که وضع می‌کنیم به آن عمل نکنیم به سایرین هم نمی‌توانیم بگوییم عمل کنید!»^۲ در «مکتوب» یکی از نمایندگان مجلس نیز که در جلسه رسمی خوانده شد به نکته‌های مهمی اشاره شده بود: «بارها گفته‌ام و بار دیگر می‌گویم که وظیفه مجلس تقنین قوانین، تنظیمات و قواعد عرفیات ادارات، وزرای مسئول، نوشتن دستورالعمل حکام با احتشام اطراف و بلاد است که بواسطه آن قوانین شجره خبیثه جور و اعتساف از این مملکت قلع و قمع شود و شجره طیبه عدل و انصاف که اصلها ثابت و فرعها فی السماء بر رأس اهالی سایه افکند».^۳ او آن‌گاه اشاره‌ای به تأخیر در تدوین قانون‌ها در مجلس می‌کند که موجب می‌شد امور وزارتخانه‌ها معطل بماند و، با

^۱ آقا سید حسن تقی‌زاده، در جلسه ۲۰ ذیحجه ۱۳۲۵، مذاکرات، ۵۶۷، س. ۱.

^۲ آقای حاج امام جمعه، همان جلسه، مذاکرات، ۵۶۷، س. ۲.

^۳ محمدتقی هروی، «مکتوب»، جلسه ۵ جمادی‌الثانی ۱۳۲۵، مذاکرات، ۵۱۴، س. ۱. یادآوری می‌کنم که محمدتقی هروی، که در پایان «مکتوب» خود را «اقل السادات و الطلاب و خادم‌الله» می‌خواند، نماینده صنف مسگر، تفنگ‌ساز، کالسکه‌ساز، قداره‌ساز، ریخته‌گر و سفیدگر بود.

تأکید بر این که اگر در تدوین قانون ها کوشش بیشتری می شد فتنه های مخالفان داخلی بی اثر می ماند، می افزاید: «اگر قانون نوشته شده بود هیچ یک از وزرای مسئول نمی توانستند متعذر به عذری شوند. اگر قانون نوشته شده بود هیچ یک از حکام نمی توانستند ظلم و تعدی کنند. اگر قانون نوشته شده بود هیچ کس جرئت مخالفت و ضدیت نداشت. اگر قانون نوشته شده بود کسی نمی توانست در معابر عام دست به ششلول و قمه و غذاره بنماید»^۱.

او اشاره ای نیز به بست نشینان زاویه عبدالعظیم می کند و می نویسد: «وظیفه ما مجلسیان و هیئت محترم وزرای عظام، بلکه فرد فرد مسلمانان است که در هر جایی که احتمال نایره فساد می رود در انجام آن از راه وطن پرستی مساعی جمیله مبذول داریم» و می افزاید: «از جمله مطالبی که فی الجمله اهمیت دارد این است که باید آتش حرارت اشخاصی را که متوقف اند در زاویه مقدسه حضرت عبدالعظیم با باب خوشگوار ادله و براهین قاطعه عند الخواص و العوام خاموش کرد». محمدتقی موسوی می نویسد: «عقیده این بنده این است که مجلس مقدس شورای ملی ... حافظ حقوق و حارس حدود فرد فرد اهالی این مملکت است و وجهاً من الوجوه ضدیت و طرفیت با احدی نداشته و ندارد. چون عده ای از افراد این مملکت، محترماً کان لهم غیر محترم، به تحریک محرک و وسوسه موسوس و تدلیس مدلس یا غرض نفس و جلب منافع شخصی یا همچشمی و هواپرستی یا برای تخریب ملک و تزییع ملت یا به قول بعضی ها برای حفظ بیضه اسلام و اجرای شریعت خیرالانام ... رفته اند به زاویه مقدسه، مفسدین بی غرض هم موقعی به دست آورده در صدد اخلال و اختلاف و اغتشاش و اضمحلال مملکت هستند.» او آنگاه

^۱ هم او، همان جلسه، همان جا.

وظیفهٔ مجلس و تکلیف او را به نمایندگان یادآوری می‌کند و می‌نویسد: «مُسَلَّم است در انظار اعضای محترم مجلس از حیث حقوق فرقی بین جاهل و عالم و عالی و دانی نیست! با آن‌که غرض‌ها بر هیچ عاقلی پوشیده نیست، برای اتمام حُجَّت ... خوب است از طرف مجلس اخطاری کتباً به وزارت جلیلهٔ داخله شود که جداً مطالب و مقاصد آن‌ها را کتباً بخواهد بفرستند در مجلس! اگر مطالبی صحیح دارند، البته، مجلسیان از ایشان خواهند پذیرفت و الاً با ادله و براهین مطالب آن‌ها را رد کنند و در کلیهٔ روزنامجات سؤال و جواب را درج و منتشر سازند.» محمدتقی موسوی، مانند همهٔ نمایندگان می‌دانست که «حفظ بیضهٔ اسلام» حجابی بر تأمین «منافع شخصی» است که در آن شرایط پرمخاطره برای کشور پی‌آمدی جز «اضمحلال مملکت» نمی‌توانست داشته باشد، زیرا دسیسه‌هایی پشت پرده در جریان بود که او «عَلَناً اظهار آن را خارج پولیتیک» می‌دانست، و حق با او بود. از این‌رو، او ناچار بود به اشاره بگوید و، با این همه، یادآوری می‌کرد که فراموش نکرده است که «حُجج اسلام و علمای اعلام ... حُجَّتِ الاسلام و المسلمین، آقای آقا سید عبدالله و آقای آقا سید محمد ... با ایشان سؤال و جواب فرموده‌اند؛ سخنی مقرون به حساب ندارند.» معلوم است که اشارهٔ این «خادم‌الله» به چه کسانی است که با اجتهاد به رأی، در برابر نص همهٔ علمای درون مجلس و بیرون آن، ادعای «حفظ بیضهٔ اسلام» داشتند، اما فساد می‌جستند و «تخریب مُلک و تضييع ملت» می‌کردند. علما به وظیفهٔ خود عمل کرده‌اند؛ اینک، «باید مجلس به وظیفهٔ خود عمل نماید؛ مغرضین و مفسدین نتوانند القای شبهه بین مردم بنمایند.»^۱ آن‌چه از این «مکتوب» می‌توان دریافت این است که جدال بر سر امکان قانونگذاری جدلی با

^۱ هم‌او، همان جلسه، همان جا.

مشروطه خواهان و موضع آنان در قبال بهترین شیوه تأمین مصالح بود و گرنه دست کم در آن زمان معنای قانونگذاری برای همگان معلوم بود. میرزای نائینی اندکی پس از این القای شبهه ها به تفصیل درباره آن ها توضیح داد و آن ها را «مغالطه های ما ظالم پرستان ایران» خواند.^۱ من در جای دیگری به تفصیل درباره این مغالطه ها بحث کرده ام و این جا نیازی به تکرار آن بحث نیست. از آن جا که بحث در قلمرو فلسفه حقوق قرار می گیرد، این جا، کوشش می کنم اشاره هایی درباره برخی از وجوه این بحث بیاورم.^۲

هیچ یک از کسانی که از آل احمد تا نراقی و داوری در بحث مشروطیت وارد شده و آن را از پی آمدهای چیرگی «مذهب اصالت بشر» یا «برافراشته شدن پرچم استیلای غربزدگی بر بام این مملکت» دانسته اند، در واقع، نمی دانسته اند در کدامین قلمروی پای نهاده اند، و چون نمی دانسته اند، مرتکب خطاهایی شده اند و اجتهادهایی کرده اند که یکی از علمای سدهای پیش آنان آن اجتهادات را مغالطه خوانده بود. سبب این که از علمایی مانند میرزای نائینی، و، بیشتر از او، آخوند خراسانی که بر رساله میرزا تقریظی نوشت و نظرات او را تأیید کرد، سخنانی از سنخ آن چه اهل جامعه شناسی و اهل «تفکر» می گفتند صادر نشد این بود که آنان فقهای اصولی بودند و در چارچوب مبانی علم خود می دانستند که هر نظام حقوقی، اعم از شرعی و عرفی، ناظر بر مشروطیت

^۱ محمدحسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، بغداد، مطبعة ولایت ۱۳۲۷ ق. ص. ۵۸. میرزا نیز با توجه به خطرات همین القاء کنندگان شبهه می نویسد: «مغرضین و چپاول چیان و کلاه برداران» اند که «این وادی و این فرصت را غنیمت» شمرده اند تا «مهرة کار را به دست گیرند و، به اسم ملّت خواهی، ملّت فلک زده را به خاک سیاه» نشانند. همان، ص. ۹۲.

^۲ همان، ص. ۴۹ و بعد؛ نیز مبانی نظریه مشروطه خواهی، فصل های هفتم و نهم.

نظام سیاسی است و گرنه نظام حقوقی وجود نخواهد داشت. چنان‌که پائین‌تر توضیح خواهم داد، اعتقاد اهل «تفکر»، و در رأس آنان هایدگر، تنها می‌توانست مطلق دست‌های هیتلر را جانشین نظام حقوقی مشروط کند.^۱ در حالی‌که جامعه‌شناس و اهل «تفکر»، جای آن دارد که بگویم: «هر یک به تمنایی»، وارد این بحث شده‌اند و در بسیاری موارد، به نظر من، ندانسته‌اند خاستگاه گفته‌های آنان در کدامین ظلمات تاریخ اندیشه قرار دارد و چه پی‌آمدهایی می‌تواند داشته باشد. من، این‌جا، جامعه‌شناسان را که خَرَجی بر آنان نیست به حال خود می‌گذارم، زیرا جامعه‌شناسی آنان هیچ نسبتی با حقوق و فلسفه حقوق ندارد، اما می‌توان به رضا داوری پرداخت که سخنان او در این باره، از طریق فردید، به رهروان «گذرگاهی» برمی‌گردد که در «زلف چون کمند» پیشوای آن «سرهای بریده بی‌جرم و بی‌جنایت بسیاری» دیده شده است. من تردیدی ندارم که احمد فردید، به عنوان پیرو یا «در راه» با «آموزگار تفکرِ پرفردا»، که همان مارتین هایدگر باشد، دانش‌هایی مانند فلسفه حقوق را از چندان اعتباری برخوردار نمی‌دید که اعتنایی به آن‌ها داشته باشد، اگرچه در آن مباحث وارد می‌شد و مانند آن «آموزگار» سخنان بی‌ربط بسیاری می‌گفت.^۲ هایدگر، به خلاف همه فیلسوفان یونانی و آلمانی، از

^۱ منظور من این نیست که آنان همه الزامات مشروطیت را می‌پذیرفتند. وانگهی، در میان علما نیز طیفی از نظرات متفاوت وجود داشت، چنان‌که نظرات میرزای نائینی با دیدگاه‌های استاد خود، و نظرات این دو با دیدگاه‌های بهبهانی و طباطبایی، در مجلس، و دیگر نمایندگان علما در مجلس، مانند امام جمعه خوبی و میرزا فضل‌علی تبریزی، با توجه به اجتهادهای آنان، تمایزهای اساسی از یکدیگر داشت. من درباره بیشتر نظرات مشروطه‌خواهی در کتابی که پیشتر به آن اشاره کردم بحث کرده‌ام، اگرچه هنوز از دیدگاه فلسفه حقوق باب بحث هنوز باز است.

^۲ من از دیدارهای خصوصی که در سال‌های ۶۵ و ۶۶ با او داشته‌ام، با پرسش‌هایی که

افلاطون تا ارسطو و از کانت تا شلینگ اول و فیشته و کانت و هگل، که در درس‌های خود به همه نوشته‌های آنان پرداخته و درس‌هایی درباره نوشته‌های آنان داده است، چنان‌که از مجموعه آثار صد-و-اندی جلدی او برمی‌آید، هرگز در فلسفه سیاست و حقوق وارد نشد.^۱ من، این‌جا، اشاره‌هایی به حقوقدانی هایدگر، به عنوان سابقه مقدمات بحث‌های فردید و داوری درباره «دفع فاسد به آفسد»، می‌کنم، اگرچه احتمال می‌دهم هیچ یک از آن دو التفاتی به الزامات سخن خود و خاستگاه آن نداشته‌اند. خاستگاه این بحث و نیز افشای «مذهب اصالت بشر»، به عنوان «طاغوت و فلک زدگی»، در نزد فردید و داوری، اندک رساله‌های

در این مباحث از او کردم اطمینان کامل حاصل کردم که استاد در این زمینه‌ها هیچ نمی‌داند، زیرا او، به احتمال بسیار، هیچ متن مهمی در این باره را نخوانده بود. در جریان حضور سه ساله آغاز نیمه دوم سال‌های چهل در درس‌های او در دانشکده ادبیات نیز هرگز هیچ اشاره‌ای به متن‌های فلسفه سیاسی و حقوق فیلسوفان آلمانی از او نشنیدم. بدیهی است این سیاست-و-حقوق‌دانی فی‌نفسه ایرادی به استاد فلسفه به شمار نمی‌آید؛ ایراد به زمانه‌ای است که همان استاد ناگهان فیلسوف سیاست می‌شود و انبوهی نیز بر او گرد می‌آیند.

^۱ البته، چند استثنای مهم وجود دارد که در متن به آن اشاره خواهم کرد. نخست، تفسیری که هایدگر بر بخش‌هایی از اصول فلسفه حق هگل نوشته و، دیگر، درس‌هایی که او درباره رساله شلینگ درباره آزادی داده و متن آن در مجموعه آثار به چاپ رسیده است. سه دیگر، چهار مجلد موسوم به دفترهای سیاه که یادداشت‌های خصوصی او را شامل می‌شود و، از زمان انتشار، به سبب اظهارات نژادپرستانه و ضد یهودی او، موضوع مناقشات بسیاری شده است و بحث هم چنان ادامه دارد. من تنها اشاره‌هایی به دو مورد سوم خواهم آورد و درباره شرح او بر رساله شلینگ و نیز شرح او بر اصول فلسفه حق هگل در دفتری از تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا با عنوان «فلسفه سیاسی ایده‌آلیسم آلمانی» بحث کرده‌ام که در آینده در اختیار خواننده قرار خواهد گرفت.

هایدگر است که خوانده بودند، که به احتمال بسیار به وجود و زمان منحصر می‌شد.

۱۱.

در میان نمایندگان مجلس اول تردیدی وجود نداشت که نخستین و مهم‌ترین وظیفهٔ آنان قانونگذاری در کشوری است که از سده‌ها پیش نظام قانونی مدوّن با ضمانت اجرایی عادلانه وجود نداشته است. این آگاهی از اهمیت و ضرورت نظام حقوقی امری طبیعی - عقلائی - بود. در واقع، تنها امری که میان موافقان و مخالفان مشروطیت مشترک بود همان ضرورت قانون برای ادارهٔ کشور بود، اما اختلاف‌های اساسی میان آنان در ماهیت قانون و شیوه‌های تفسیر و اجرای آن وجود داشت. از این‌رو، می‌توان گفت که دست‌کم در ظاهر قانون و قانونگذاری مهم‌ترین وجه اختلاف میان دو گروه بود و همین امر موجب شد که شیخ فضل‌الله از مشروطه‌خواهان جدا شود و شاه نیز پس از همراهی مقدماتی با مشروطیت متوجه شد که اگر قانونگذاری مجلس موفق شود دست او بسته و از بسیاری تصرفات در امور کشور کوتاه خواهد شد. هم‌چنان‌که مردم و نمایندگان آنان با عقل عقلائی می‌دانستند که وجود قانون می‌تواند قدرت مستقل شاه را محدود، و جایی برای احقاقی حقوق رعیت باز کند، شاه و نظام خودکامه نیز می‌دانستند که نظام قانونی دست آنان را خواهد بست. شیخ فضل‌الله و یاران او نیز هر نیت پنهانی که داشتند، که برای ادامهٔ بحث من اهمیت ندارد، به طور عمده، بر آن بودند که با وجود قانون شرعی که کامل است نیازی به قانونگذاری نیست. این امر در ظاهر موجب به نظر می‌رسید و همان اشکالی بود که در مورد دیگر دین‌های وحیانی، مسیحیت و یهودیت، موضوعیت داشت. دیدیم که میرزای نائینی

چنین استدلالی را «مغالطه» خواند و، همراه با آیات نجف و علمای حاضر در مجلس، قانونگذاری در «منطقه فراغ شرع» را، در عرفیات و در مواردی که قانون شرع ساکت بود، برای حسن اداره مناسبات امور کشور لازم دانست. پیش از آن که به بحث پیچیده امکان قانونگذاری در اسلام برگردم نخست باید اشاره‌ای به دو دین دیگر بیاورم. درباره دین یهود، که دیانتی مبتنی بر قانون شرع - تورات - است، این جا ضرورتی ندارد چیز چندانی گفته شود. این دین، که دین جهانی نیست و به یک قوم خاص اختصاص دارد، به لحاظ الهیاتی، پیچیدگی‌هایی دارد که برای ما جالب توجه نیست و هرگز موضوع گفتگو میان ایرانیان نیز نبوده است. وضع مسیحیت تفاوت بنیادینی با دین یهود دارد. خود عیسی مسیح به تصریح اعلام کرد که او شرع جدیدی نیاورده و از مؤمنان نیز خواست که در امور عرفی تابع قانون قیصر باشند. با توجه به چنین آیه‌هایی که در کتاب مقدس آمده، برحسب معمول، چنین نتیجه گرفته‌اند که مسیحیت فاقد قانون شرع است و، به این اعتبار، از هر دو دین یهود و اسلام، که دین‌های شرعی هستند، متمایز و دین اخلاقی است. بر این توضیح از وضع «شرعی» انجیل‌ها در نخستین نگاه کمابیش ایرادی وارد نیست. جنبه اخلاقی تعالیم عیسی مسیح بسیار برجسته است و در این تردیدی نیست، اما پیوندهای دیانت مسیحی با قانون شرع بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان با چنین بیان ساده‌ای همه مطلب را توضیح داد. نکته نخست این که اگرچه عیسی مسیح شرع جدیدی نیاورد، اما شرع پیشین موسی را نیز نسخ نکرد. از این رو، به رغم وجود احکام شرعی بسیار اندک در انجیل‌ها، مسیحیت تورات، بویژه فرمان‌های دهگانه را به عنوان احکام شرعی مسیحیت پذیرفت. کتاب مقدس، به صورتی که مرجعیت کلیسا از همان آغاز آن را پذیرفت، شامل دو کتاب، عهدین یا عهد عتیق و جدید، است که مجموعه واحدی را تشکیل می‌دهند. بخش مهمی از آن چه به تدریج

به فقه کلیسایی تبدیل شد از تورات گرفته شده و پدران کلیسا احکام آن را به صورت مجموعه‌ای حقوقی تفسیر کرده‌اند. از این حیث، فقه کلیسایی مسیحیت شباهت‌هایی با فقه در اسلام دارد که احکام شرعی را از طریق ادله تفصیلی آن استنباط می‌کند. این ادله تفصیلی، برای شیعه، قرآن، سنت، اجماع و عقل است.

در فقه کلیسایی نیز عهد عتیق و جدید، به عنوان کلام الهی، اساس حکم شرعی را عرضه می‌کند و سنت، در معنای مُوسّع آن، کمابیش شباهتی به سنت در معنای مُضیق آن در فقه و اصول فقه شیعی دارد. سنت، در مسیحیت، الهام و حیانی و به نوعی ادامه کلام الهی است و، از این رو، در عرض کلام الهی از ادله تفصیلی به شمار می‌رود. تمایز اصلی میان مسیحیت و اسلام در موضوع سنت به این موضوع مربوط می‌شود که در اسلام شیعی سنت محدود به قول و فعل و تقریر پیامبر اسلام و امامان است، در حالی که در مسیحیت قول و فعل و تقریر همه خلفای عیسی مسیح و قدیسان، که از نظر کلیسا عصمت دارند، سنت شمرده می‌شود و این سنت از زمان عیسی تاکنون ادامه پیدا کرده است. از این جنبه الهیاتی صرف که بگذریم، در تاریخ مسیحیت، یک اتفاق مهم دیگر نیز افتاده است: مسیحیت در رُم باستان پراکنده شد و با ایمان آوردن امپراتور رُم قسطنطین نیز به دیانت رسمی آن امپراتوری تبدیل شد. رُم کشور نظام پیچیده حقوقی بود که، افزون بر نص‌های قانونی، حقوق طبیعی را نیز به رسمیت می‌شناخت و، در واقع، همین حقوق طبیعی یکی از ادله تفصیلی به شمار می‌آمد.^۱ در صدر مسیحیت و

^۱ درباره این که آیا در اسلام «حقوق طبیعی» شناخته شده بوده یا نه نظر واحدی وجود ندارد. کسانی مانند ناصر کاتوزیان «مستقلات عقلی» در اصول فقه را همان حقوق طبیعی دانسته‌اند. به نظر من، مستقلات عقلی ربطی به حقوق طبیعی ندارد و این جا نوعی خلط میان دو مفهوم متفاوت صورت گرفته است. از آن جا که این

سده‌های نخستین آن، حقوق طبیعی، به عنوان یکی از ادله تفصیلی، و عقل برای استنباط احکام اعتبار چندانی نداشتند، اما به تدریج حقوق طبیعی و عقل، به عنوان منبع عرف، از اعتبار بیشتری برخوردار شدند و همین امر موجب شد که وحدت شرع و عقل برجسته شود. پیشتر، در بخش دیگری به این بحث پرداخته‌ام؛ این جا، همین قدر رئوس آن را یادآوری می‌کنم تا در ادامه بحث خللی ایجاد نشود. خواهم گفت که با تماس قدیس بنای عرف فلسفه ارسطویی وارد الهیات مسیحی شد و تماس توانست جمعی میان دو مبنای شرع - حقوق موضوعه - و عرف - فلسفه ارسطویی - ایجاد کند. تماس قدیس، در ادامه متألهان و پاپ‌های سده‌های نهم تا سیزدهم، حقوقدان بزرگی نیز بود و توانست حقوق رومی و فلسفه ارسطویی را به یکسان به عنوان ادله تفصیلی در استنباط‌های شرعی خود در کلیات الهیات وارد کند، که شرح آن خواهد آمد. به نظر من، فقه، در اسلام، که نظریه حقوق طبیعی را نمی‌شناخت، مجموعه‌ای از حقوق شرع، یعنی موضوعه، باقی ماند. تا آغاز دوران جدید، این مجموعه میراث بزرگ حقوقی جهان اسلام بود؛ در دوران جدید نیز هر تحولی در اسلام می‌بایست بتواند وضع خود را نسبت به آن میراث روشن کند. چنان‌که گذشت، در مشروطیت ایران نیز به عنوان جنبشی برای حکومت قانون قانون شرع در کانون اختلاف‌ها باقی ماند. به تعبیر دیگری، به زبان حقوقی، معنای این‌که اسلام دین شرع و کتاب آسمانی مسلمانان حاوی احکام شرعی است به این مسئله برمی‌گردد که فهم بخش

بحث ربط چندانی به تفسیر من از مسیحیت و اسلام ندارد وارد آن نمی‌شوم. در میان حقوقدان‌های ایرانی، که بیشتر مفسران قانون هستند، شمار آن‌هایی که آشنایی اجمالی با مباحث مهم فلسفه حقوق دارند بسیار اندک است. از این رو، انتظار نمی‌رود که به این زودی‌ها حقوقدان‌ها بتوانند وارد این مباحث شوند و سخن جدی در این مباحث از آن‌ها صادر شود.

بزرگی از کتاب مقدس مسلمانان باید فهم حقوقی باشد، و، از آن جا که احکام شرعی در قلمرو قانون‌های موضوعه الهی قرار می‌گیرد، تفسیر این بخش جز در درون یک نظریه حقوقی نمی‌تواند انجام شود. با توجه به این برجسته بودن احکام شرعی، یا آیات الاحکام، در قرآن، در دوره اسلامی، فقه و علوم وابسته به آن به مهم‌ترین بخش‌های علوم اسلامی تبدیل شده‌اند که امری ضروری بوده است. اگر از این دیدگاه اسلام را با مسیحیت و دین یهود مقایسه کنیم می‌توانیم بگوییم که هر دو دین یهود و اسلام، به خلاف مسیحیت، به طور عمده، مبتنی بر شرع بوده‌اند، در حالی که مسیحیت کمتر شرعی و بیشتر اخلاقی بوده است. البته، نظری که در عصر مشروطیت رواجی داشت، مبنی بر این که مسیحیت فاقد شریعت یا نظام حقوقی است، به دلایلی که بالاتر گفتم درست نیست. هر سه دین و حیانی با فرق‌هایی مربوط به طبیعت آن‌ها به یکسان کمابیش دارای شریعت هستند، اما بسط شریعت در آن‌ها به صورت‌های متفاوتی انجام شده است. فقه در اسلام یک ضرورت بوده و بدیهی است که هر فهم جدید دینی می‌بایست بتواند با نظری به این جنبه از اسلام انجام شود.^۱

^۱ به نظر من، این همان نکته‌ای است که روشنفکری دینی نتوانسته است التفتاتی جدی به آن داشته باشد. «فلسفه دین» روشنفکری دینی «فلسفه‌ای» است که از مسیحیت گرفته شده و به همین دلیل موضع روشنفکری دینی پیوسته در بیرون قلمرو دین در معنای سنتی آن قرار داشته است. در اسلام، مانند دین یهود، شرع از اهمیت خاصی برخوردار است و، در این دو دین، هیچ اصلاحی نمی‌تواند اصلاح دینی در مسیحیت را مبنای فهم دینی قرار دهد. بی‌اعتنایی به فقه یک پی‌آمد بسیار مهم نیز برای اسلام داشته که تاکنون توجهی به آن نشده است: در دوران قدیم، فهم - یا اصلاح - دینی، در بی‌اعتنایی به فقه، خاستگاه دو جریان مهم تفسیر اسلام، عرفان و حکمت اسماعیلی بوده است، در حالی که در دوران جدید کوشش برای «اصلاح دینی» ظهور جریان‌های ایدئولوژیکی، اعم از سلفی‌گری یا ایدئولوژیکی به

پیش از آن که مشروطیت کوششی برای «اصلاح دینی» بی سابقه‌ای را انجام دهد، در اسلام عربی و شبه جزیره هند، و تا حدی در ایران، کوشش‌های مهمی صورت گرفته بود که مهم‌ترین جریان‌های آن در میان طیفی از صورت‌های متنوع سلفی‌گری، از نوع اخوان المسلمین، تا قرائت «علمی»- پوزیتیویستی امثال مهدی بازرگان قرار داشت. مشروطیت ایران، به عنوان کوششی برای تأسیس حکومت قانون، مشکل اجتماع ایرانی را همان «یک کلمه» قانون می‌دانست، اما این ارزیابی از مشکل تنها به وجه ظاهری آن مربوط می‌شد؛ نکته بنیادی‌تر در قلمرو نفس قانون قرار می‌گرفت و می‌بایست از دیدگاه جامعه‌شناسی حقوقی و فلسفه حقوق فهمیده می‌شد. میرزا یوسف خان مستشارالدوله، که راهی را باز کرده بود، شاید، تنها کسی بود که در میان همگنان خود شهودی از این اشکال پیدا کرده بود. این که تا آستانه پیروزی مشروطیت معنای این شهود فهمیده نشد به این وجه جامعه‌شناسی حقوقی و فلسفه حقوق برمی‌گشت که، نخست، تصویری از آن در میان نمایندگان مجلس اول پیدا شد. در این که باید نظام حقوقی ایجاد شود خلاfi در میان نمایندگان نبود؛ مسئله اصلی این بود که کدام قانون برازنده کشوری است که تا آن زمان فاقد نظام حقوقی بوده است. وانگهی، این نظام حقوقی می‌بایست مطابق با مقتضیات زمان نیز باشد، چنان که در بحث از برابری افراد کشور گفته می‌شد که اگر این برابری به رسمیت شناخته و به تصریح در قانون اساسی قید نشود، دنیا ایران را به مشروطیت نخواهد شناخت. بحث‌های میرزا فضل‌علی آقا و عبدالرحیم طالبوف، که به صورت نامه‌های پراکنده به دست ما رسیده است، تأکیدی بر این نکته بود که وجود قانون تنها راه حل نیست؛ مسئله

معنای دقیق کلمه، دین را در پی داشته که در واقع تبدیل دین به ابزار رسیدن به قدرت سیاسی است.

اصلی‌تر به سرشت قانون مربوط می‌شود که باید مطابق با روح زمان باشد. در مجلس، این امر با تصریح بیشتری گفته شد: «قانون مملکت باید مطابق اقتضای مزاج آن مملکت باشد؛ نباید قانون سایر بلاد را آورد این‌جا طابق النعل بالنعل مُجرى نمود.»^۱ این‌که قانون باید «با مزاج مملکت» سازگار باشد، اما با مقتضیات دوران جدید نیز سازگار نباشد، مشکلی بود که می‌بایست مجلس راه حلی برای آن پیدا کند. در واقع، آن‌چه در اسلام می‌توان اصلاح دینی خواند جز این نیست، زیرا اصلاح دینی به صورتی که در مسیحیت ممکن شده ویژه خود آن دین است که ربطی به مسائلی مانند تجسد، تثلیث، کلیسا، دستگاه خلافت پاپی و رُهبانیت دارد که هیچ یک از آن‌ها در اسلام وجود ندارد. مستشارالدوله توضیح داده بود که در کتاب‌های فقهی باب‌های درباره احکام شرعی و عبادی و اخلاقی را در هم آمیخته‌اند و باید احکام شرعی حقوقی را از بقیه جدا کرد، آن‌ها را به صورت مجموعه‌های قانونی مدوّن جدید درآورد و، البته، نهادهای اجرای آن قانون‌ها را تأسیس کرد. او نیز اعتقاد داشت که این احکام شرعی دارای منشأ الهی است، اما این امر مانع از آن نیست که تفسیری مطابق با مقتضیات زمان و مکان عرضه شود. مستشارالدوله از این حیث چنین نظریه‌ای را به عنوان اصلاح دینی - یا جانشین آن‌چه می‌بایست آن را اصلاح دینی در اسلام نامید - عرضه کرد

^۱ آقا شیخ محمدعلی، در جلسه ۲۶ صفر ۱۳۲۶، مذاکرات، ۶۳۸، س. ۲. در جلسه دیگری، همان شیخ، با اشاره‌ای به بحث پیشین خود، گفت: «ما نباید، هیچ وقت، قانون خارجه را پیشنهاد خود بنماییم، بلکه باید مملکت خودمان را ملاحظه نماییم». او این نکته را نیز افزود که «قانونی که نوشته [شده] و گذشته است ... اگر هم اشکالی باشد باید خود مجلس آن را رفع نماید». هم‌او، در جلسه غرة ربیع الثانی، مذاکرات، ۶۹۲، س. ۱. عبارت اندکی مغشوش است، اما مدلول سخن شیخ ایرادی ندارد؛ من به این صورت تصحیح قیاسی کرده‌ام.

که پیش از نمایندگان مجلس اول می‌دانست که «قانون باید با مزاج کشور سازگار» باشد، اما او به این نکته بنیادین نیز التفات پیدا کرده بود که باید بتواند تعارض ابدی بودن قانون الهی با مقتضیات زمان و مکان را رفع کند. دریافت یگانه‌ای در نزد روشنفکرانی مانند مستشارالدوله و برخی نمایندگان مجلس، که اهل علم نیز بودند، مانند شیخ محمدعلی، با دهه‌هایی فاصله، پیدا شده بود. این دریافت مشترک حکایت از آن داشت که، افزون بر این‌که همه به یکسان به اهمیت آن «یک کلمه» پی برده بودند، اگر بتوان گفت: «به مکتب نرفته و خط ننوشته»، اما با عقل عقلانی توجهی به این نکته در جامعه‌شناسی حقوقی و فلسفه حقوق پیدا کرده بودند که صرف تدوین قانون نمی‌تواند کارساز باشد، بلکه باید حقوق شرع در درون یک نظام حقوقی جدید فهمیده و بسط داده شود. مهم‌ترین پی‌آمد این قاعده در جامعه‌شناسی حقوقی و فلسفه حقوق، در ایران، که قانون باید «با مزاج مملکت سازگار باشد»، این بود که قانون شرع باید اساس نظام حقوقی را تشکیل دهد، اما «مزاج مملکت»، در زمان و مکان، امری ثابت نبود و همین امر موجب می‌شد که قانون شرع مطابق مقتضیات زمان و مکان مورد تفسیر قرار گیرد. این همان تحولی است که، به تعبیر من، می‌بایست فهمی از وجوهی از «جدید در قدیم» شرع را با اسلوب حقوق جدید عرضه می‌کرد. از مستشارالدوله تا مجلس اول و تاکسانی که قانون مدنی سال ۱۳۰۷ را تدوین کردند اجماعی درباره این امر وجود داشت. نویسندگان قانون مدنی ایران گروهی از فقها و حقوقدان‌ها بودند که توانستند بر مبنای فقه امامیه قانونی جدید بنویسند که هم تعارضی با هیچ حکم شرعی نداشت و هم در مواردی که ضرورت داشت نویسندگان آن از مجموعه‌های قانونی جدید بهره گرفته بودند تا قانون با روح زمان و مقتضیات آن مطابقت داشته باشد. با این همه، جدید و بدیع بودن قانون مدنی به شکل قانونی و بهره گرفتن نویسندگان

از مجموعه‌های قانونی جدید مربوط نمی‌شود؛ آنچه دارای اهمیت بیشتری است قرار دادن قانون در میدان جاذبه حقوق جدید بود تا قانون قدیم با حقوق جدید تفسیر شود و در هر دوره‌ای نیز با مقتضیات زمان و مکان مطابقت داشته باشد. هر قانونی هرچه جدید باشد، به عنوان یک نصّ، لاجرم، در دوره‌ای می‌تواند مغایرت‌هایی با مقتضیات زمان و مکان پیدا کند، اما اگر بتوان قانون قدیم را با اسلوب حقوق جدید فهمید و تفسیر کرد می‌توان عمده این مغایرت‌ها را رفع کرد. چنین می‌نماید که نویسندگان قانون مدنی با از میان بردن صورت مذاکرات تدوین آن چنین قصدی را دنبال می‌کرده‌اند.^۱ به خلاف صورت مذاکرات مجلس اول، که هم چون خاستگاه و محل ظهور عقل عُقلائی نمایندگان و، به تعبیری که پیشتر به کار بردم، ناحیه‌ای از نظام سنت فاقد نصّ است، چنان‌که صورت مذاکرات قانون مدنی باقی مانده بود می‌توانست آن قانون را تخته‌بند نصّ‌های قدمایی نگاه دارد.^۲ این بخش را با اشاره‌ای اجمالی به

^۱ تنها سند بر این ادعا داستانی است که من از استاد فقید دانشگاه تهران، حسن افشار، شنیده‌ام که اجمالی از آن را این‌جا نقل می‌کنم. در اواخر سال ۷۰ خورشیدی، که استاد افشار به دنبال چندین سال اقامت در پاریس به ایران برگشته بود، شبی در مهمانی خانه شادروان ابوالقاسم گرجی، استاد فقه و اصول دانشکده، این داستان را تعریف کرد. استاد افشار می‌گفت که از منصورالسلطنه عدل، یکی از حقوقدان‌هایی که در تدوین قانون مدنی شرکت داشته‌اند پرسیده بوده است که چرا صورت مذاکرات تدوین قانون مدنی در دسترس نیست. پاسخ منصورالسلطنه این بود که پس از تصویب آن قانون صورت مذاکرات سوزانده شده است تا از آن پس حقوقدان‌ها و قضات دادگستری هر جا به اشکالی در فهم ماده‌ای از آن برخوردند در تفسیر آن به جای مراجعه به منابع قدیم فقهی، یعنی نصّ‌های قدیم، به اصول حقوق جدید برگردند و، بدین سان، قانون قدیم را برابر مقتضیات زمان و مکان علم حقوق جدید توضیح دهند.

^۲ از این حیث، می‌توان به دو گونه متمایز تفسیر قانون مدنی در حقوق مدنی‌های

توضیح بسیار مهم منصورالسلطنه، به روایت از استاد افشار به پایان می‌برم. این توضیح نیازمند تبیینی اساسی‌تر است، اما از آن‌جا که چنین نکته‌های دربارهٔ تاریخ حقوق ایران تاکنون نظر حقوقدانان ایرانی را که به طور عمده، به نظر من، مفسران قانون هستند و نه حقوقدان، جلب نکرده است ناچار باید در فرصتی دیگر به تفصیل باز کرد. نظام حقوقی، در ایران، بویژه در دهه‌های اخیر، بیش از پیش، به مجموعه‌ای از دستورهای اداری تبدیل شده و استادان و قضات نیز به عنوان کارمندان اداری، در بهترین حالت، وظیفه‌ای جز شرح و اجرای آن دستورات نداشته‌اند. بدین سان، نهال رنجور آن اندک تحولی که پیشتر در نظام حقوقی ایران از دستورهای اداری به سوی تدوین یک دکترین حقوقی صورت گرفته بود، با دست‌اندازی‌های بی‌رویهٔ حکومت و مجلس در

شادروان استاد حسن امامی و ناصر کاتوزیان اشاره کرد. در حالی که حقوق مدنی این استاد اخیر بیشتر فقهایی است و صبغهٔ فقهی دارد، حقوق مدنی استاد امامی حقوقی است. خود کاتوزیان در فقره‌ای از مقدمهٔ علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران به این نکته اشاره کرده است: «اهمیت فقه امامیه نسبت به قانون مدنی فقط از لحاظ تاریخی نیست؛ قانون مدنی بر روی قواعد و اصولی بنا شده است که فهم آن جز با مطالعهٔ دقیق فقه امکان ندارد.» ناصر کاتوزیان، مقدمهٔ علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران، شرکت انتشار ۱۳۷۴، ص. ۲۲۰. بررسی این نکته نیازمند بیان مقدماتی است که در این مختصر نمی‌گنجد، اما همین قدر می‌توان گفت که کاتوزیان، مانند بسیاری از حقوقدان‌های ایرانی، میان قانون-شرع با حقوق را خلط کرده است. حقوقدان‌ها و قاضیان در تفسیر قانون به علم حقوق نیاز دارند و بازگشت به منابع شرع نمی‌تواند مشکل را حل کند. اشاره‌ای که در همین بخش به فقدان حقوق طبیعی در حقوق ایران کرده‌ایم ناظر بر همین بحث است. تا جایی که من می‌دانم، دربارهٔ تاریخ تحول حقوق مدنی در ایران از منصورالسلطنه تا نویسندگان اخیر تحقیق علمی مهمی صورت نگرفته و جای چنین تحقیقی خالی است.

نهادهای حقوقی، دانشکده حقوق، دادگستری و کانون وکلا، در برابر تندباد مداخله‌های سیاست قرار گرفت و، اگر تاکنون نشکسته باشد، رنجورتر شد. این وضع نیازمند آسیب‌شناسی جدی و اساسی است که، اگر قصد اصلاحی باشد، باید روزی به طور جدی مورد توجه قرار گیرد.

اینک، می‌توانم، در تجدید مطلعی دیگر، به بحث فقدان نصّ جدید برگردم. به خلاف اروپای باختری، که دست‌کم در آغاز دوران جدید اندیشه تجدّد توانست نصّ این دوران را تدوین و «سنتی» بر مبنای آن تأسیس کند، در ایران، تاکنون، تدوین چنین نصّی ممکن نشده است. با مشروطیت، به عنوان «آستانه تجدّد» ایران، که چنان‌که گفتم در عمل ممکن شد، نصّ جدید، اگر بتوان گفت، در عمل نمایندگان مجلس اول تدوین شد، اگرچه هنوز نتوانسته‌ایم شاخه‌ای از سنت بر پایه آن ایجاد کنیم. حکومت قانون ایران را در عمل از «آستانه تجدّد» گذر داد. در آن آستانه ایستادن، و از آن گذر کردن، امری سترگ بود، اما این گذر در عمل نیازمند فهمی در نظر نیز بود. اشاره اجمالی به آن‌چه استاد حسن افشار از منصورالسلطنه عدل نقل کرد، و گمان نمی‌کنم که نظر حقوقدانان را جلب کرده باشد، از این حیث پراهمیت بود که «پدران بنیادگذار» کوشش کرده بودند راه بازگشت از جدید به قدیم را بربنند تا شاید نظریه‌ای حقوقی، به عنوان چهارمین نصّ نظام سنت در ایران، تأسیس شود و نظام سنت پیچیده ایران را پیچیده‌تر کند. من گمان نمی‌کنم که چنین اتفاقی افتاده باشد؛ و اگر با مشروطیت گذری از «آستانه» ممکن بوده، بدفهمی‌های در قلمرو حقوق، و سوء تفاهم‌هایی از آن دست که در نوشته‌های اهل ایدئولوژی و «تفکر» به یکسان دیده می‌شود، در دهه‌های اخیر، قهقریایی در عمل را به دنبال داشته است. در این دهه‌ها، چیرگی بی‌امان ایدئولوژی‌های سیاسی، که از پی‌آمدهای پیروزی دیانت ایدئولوژیکی شده آل احمد و علی شریعتی بود، به قول شایگان، چنان

«آمیزش افق‌هایی» را در پی داشته است که بعید می‌نماید در کوتاه مدت بتوان اصلاحی در نظام حقوقی کشور ایجاد کرد. در اروپا، چنان‌که خواهد آمد، نظام حقوقی بسیار پیش از آن‌که ایدئولوژی‌های سیاسی داعیه بر هم زدن همه مناسبات را داشته باشند، یعنی آن‌چه داورى در لغزشی دوار برانگیز «انقلاب» می‌نامد، تدوین و نهادهای اجرای آن ایجاد شده بود. تاکنون، همین تقدّم حقوق و نهادهای اجرای آن بر ایدئولوژی‌های سیاسی از مهم‌ترین عوامل پایداری نظام‌های سیاسی در اروپا بوده است.

دامن این بحث را این‌جا رها می‌کنم و در پایان بخشی که در پی می‌آید، بار دیگر به آن باز خواهم گشت.

۱۲.

استدلال رضا داورى در مخالفت با قانونگذار بودن انسان، به بهانه ظاهری سیطره «مذهب اصالت بشر»، افزون بر این‌که تعارضی با همه تاریخ اندیشیدن انسانی دارد که به صورت‌های گوناگونی پیوسته قانونگذار بوده، یک تالی فاسد نیز دارد و آن این‌که چنین استدلال‌هایی در زمانی نه چندان دور راه را بر دوره‌ای پر از وحشت در تاریخ معاصر هموار کرده است. با توجه به آن‌چه از روشنفکری ایران درباره این موضوعات نقل کردم، از فردید و نراقی تا شایگان و داورى، اگر نخواهم آنان را به سنگ فرش کردن راه جهنم با حسن نیت‌های «تفکر» متهم کنم، دست‌کم، باید بگویم که چنین ادعاهایی سخنان ساده‌لوحانه کسانی است که به عواقب ادعاهای خود نمی‌اندیشند. آن‌چه در این بخش در نهایت اجمال می‌آورم نظری به سابقه چنین سخنانی است که در شرایط و جای دیگری از دانشمند بسیار بزرگ‌تری صادر شد و فاجعه‌ای به دنبال داشت. داورى

قانون بشری را با به میان کشیدن قانون الهی مورد نقادی قرار داده، اما من در همین جستار، به تفاریق، توضیحی در این باره داده‌ام که حتی قانون الهی برای این که بتواند قانون اجتماع انسانی باشد باید توضیحی انسانی از آن داده شود.^۱ از این رو، این جا می‌توان از این وجه از بحث صرف نظر

^۱ بعید می‌دانم که داوری به همه تالی‌های سخن خود مبنی بر این که انسان نمی‌تواند قانونگذار باشد اندیشیده باشد. یکی از آن تالی‌ها این است که تمام بشریت در تمامی تاریخ خود می‌تواند با چند صد آیات الاحکامی که نازل شده همه امور خود در همه عرصه‌ها را مدیریت کند. این ادعایی بزرگ است. متشرعی مانند امام محمد غزالی نیز که شائبه میل به «مذهب اصالت بشر» در او نمی‌رفت فهم قانون الهی را که در اسلام در صورت فقه ظاهر شده، و خود نوعی فهم قانون الهی و تفسیر آن برای اداره امور اجتماع با توجه به مقتضیات زمان و مکان است، پذیرفته و فقه را دانشی بشری دانسته است. امام محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۴، ربع نخست، ص. ۵۴ و بعد. نیازی به گفتن نیست که فقه همان چند صد آیات الاحکام نازل شده نیست، بلکه به عنوان نظام «حقوقی» - یعنی انسانی - بسط داده شده است. هم‌چنان که فقه علم «قانونگذاری» قدیم بود، انسان امروزی نیز حق دارد اجمال قانون الهی را با توجه به علم حقوق جدید تفصیل دهد. اگر مانند داوری به قانونی جز قانون الهی اعتقاد نگداشته باشیم، ناچار، یا باید بپذیریم که کل قانون مورد نیاز اجتماع انسانی در پانزده قرن گذشته از محدوده همان آیات الاحکام فراتر نرفته است، که تاکنون کسی چنین ادعایی نکرده است. یا باید مثل غزالی و همه علما بپذیریم که انسان بر پایه چند صد آیات الاحکام علم «حقوق» دوران قدیم را تدوین کرده و اجتماع را اداره کرده است. در این صورت، باید پذیرفت که بشر امروزی را نیز می‌رسد که در همه امور مستحدثه قانونی را با استنباط از ظاهر شرع وضع کند که مغایرتی نیز با روح شرع نداشته باشد. این راهی بود که مشروطیت ایران رفت، اما اگر فهم بسیار محدود «شیخ شهید» - داوری را در اجمال آن بپذیریم، و این اعتقاد راسخ شیخ را نیز بر آن بیفزاییم که مسیحیت قانون نداشته است، باید گفت بشری که قانونگذار نیست با چند صد آیات الاحکام به حال خود رها شده

کرد؛ اما نقادی بنیادین از قانون بشری یک تالی فاسد نیز دارد و آن این که بگویم ارادهٔ یک فرد و تصمیم او تنها قانون است.^۱ این ادعایی بود که در پیرامون «آموزگار تفکر پس فردا» شد و من این جا توضیحی دربارهٔ آن می آورم تا آن چه در سخن فردید و داوری پوشیده بیان شده آشکارتر بگویم و پرتوی بر الزامات آن ادعاها بیفکنم. در درسگفتارهای فردید و نوشته های داوری، با اقتدای به «آموزگار تفکر پس فردا»، ناگفته ها و ناگفتنی های بسیاری پنهان است که باید روشن تر گفته شود، حتی اگر خود آنان التفاتی به بسیاری از پی آمدهای آن ها نداشته باشند. پیش از آنان، هایدگر، آگاهانه، اما «در پستوی خانه»، گفته بود که در درسگفتارهای او هیچ چیز مهم و اساسی آشکارا گفته نشده است.^۲ تا زمانی که بحث در مجردات فلسفی است می توانیم بگوییم که ربطی به سرنوشت ما به عنوان انسان ندارد، اما چگونه می توان حق وضع قانون و نظارت بر آن ها را از ما سلب و انسانیت ما را از ما گرفت؟ انسان چگونه می تواند، به گفتهٔ است.

^۱ البته، نه چهار کلمه و یک حرف اضافهٔ فردید دربارهٔ مشروطیت و نه اجمال بیش از حد بحث داوری دربارهٔ قانون، که در واقع در یک جملهٔ جدلی-خطابی خلاصه می شود و هیچ استدلال علمی پشت آن نیست، از چنان اعتباری برخوردار نیستند که بتوان به تفصیل دربارهٔ آن ها سخن گفت. آن چه آنان گفته اند نه تنها نفی فلسفهٔ یونانی، بلکه فلسفهٔ جدید تا ایده آلیسم آلمانی نیز هست و از این پشت کردن به کمابیش همهٔ تاریخ فلسفه معلوم است که «تفکر»ی حاصل نخواهد شد. این جا، به الهیات و فلسفهٔ سده های میانه اشاره نکردم، زیرا در متن اجمالی دربارهٔ آن خواهم گفت.

^۲ در ۱۹۳۶، هایدگر به کورت باوخ نوشت: «درسگفتارهای من به طور عامدانه ای در سطح قرار دارند و حتی در بیشتر موارد استتاری در آن ها وجود دارد.»

Martin Heidegger und Kurt Bauch, *Briefwechsel* : 1932-1975, Freiburg-München, Verlag Karl Albert 2010, S. 92.

کانت، تن به چنین صفارتی بدهد و به اختیار خود برای خود ولی قهری برگزیند؟ من توضیح می‌دهم: آدلف هیتلر در ۳۰ ژانویه ۱۹۳۳ به صدراعظمی هیندنبورگ منصوب شد و با این انتصاب قدرت به دست حزب ناسیونال-سوسیالیسم افتاد. در همان نخستین ماه‌های به قدرت رسیدن حزب ناسیونال-سوسیالیسم، هایدگر، که در انتخابات سال پیش از آن به حزب ناسیونال-سوسیالیسم رأی داده بود، به دنبال اجبار رئیس سوسیال-دموکرات وقت به کناره‌گیری، در ۲۱ آوریل همان سال، به «پیشوایی دانشگاه» فرایبورگ انتخاب شد و، در خطابه‌ای به همین مناسبت، که با عنوان «خطابه ریاست دانشگاه» انتشار پیدا کرده است اظهار داشت: «تنها خود پیشوایان واقعیت و قانون آلمان امروز و فرداست!»^۱ حزب ناسیونال-سوسیالیسم در آلمان بر روی ویرانه‌های جمهوری وایمار بنا شده بود، که به دنبال شکست آلمان در نخستین جنگ جهانی و نیز شکست جنبش کمونیستی اسپارتاکیست‌ها، با بر کناری امپراتور و تدوین نخستین قانون اساسی دموکراتیکی تأسیس شده بود. چنان‌که کارل اشمیت، حقوقدان همفکر هایدگر، در همان زمان نوشت: در ۳۰ ژانویه ۱۹۳۳، «سرانجام، آلمان تصمیم خود را گرفت»^۲

^۱ کارل یاسپرس نیز از گفتگویی که پس از انشاد «خطابه ریاست»، با هایدگر داشته، و به او گفته بوده که هیتلر مردی بی‌فرهنگ و نافرهمخته است، نقل می‌کند که پاسخ هایدگر به او این بود که «فرهنگ هیچ اهمیتی ندارد؛ تنها به دست‌های ستایش برانگیز او نگاه کنید!» در همین گفتگو هایدگر، ضمن اشاره به خطر «وجود اتحادیه جهانی یهودیان»، به یاسپرس گفته بوده است که نیازی به آن همه استاد نیست و با نگاه داشتن دو سه تن می‌توان دیگران را مرخص کرد.

Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, München 1984, S. 101.

^۲ In Paul Noack, *Carl Schmitt: eine Biographie*, Propyläen 1993, S. 160.

اشمیت در یادداشت‌های خصوصی خود می‌نویسد همان روز با ارنست یونگر

اندکی پس از آن که اشمیت خوشحالی خود از روی کار آمدن هیتلر را آشکارا بیان کند، هایدگر نیز هر روز جریده حزب ناسیونال-سوسیالیسم و نبرد من هیتلر را خود می‌خواند و به دیگران نیز سفارش می‌کرد بخوانند. هایدگر، در ۴ ماه مه ۱۹۳۳، به برادر خود نوشت: «نباید که مجموعه جنبش را از پائین، بلکه باید از دیدگاه پیشوا و اهداف بزرگ او در نظر آوری! من در حزب ناسیونال-سوسیالیسم کارگران آلمان ثبت نام کردم، نه تنها با یقین قلبی، بلکه همین طور با آگاهی از این که این تنها

صحبت کرده و او گفته بوده است: «چیز خوبی است که دیگر هر راه حل مصالحه‌آمیز با الحاد، خردگرایی و مارکسیسم نابود شد!» این عبارت یونگر، که چنان که پیشتر گفتم آل احمد گم شده خود را در رساله‌ای از او یافته بود، بی‌شبهت به افشای دائمی «صهیونی-ماسونی» از سوی فردید نیست، با این فرق عمده که یونگر کمی بیشتر از فردید سیاست می‌دانست، و به طور عمیق ضد مارکسیست بود، در حالی که فردید، در نهایت بی‌خبری از سیاست، فضیلت‌هایی مانند «صهیونی-ماسونی» ستیزی را در مارکسیسم پیدا می‌کرد: «شرق سوسیالیستی از جهتی خوب است. از جمله فکر طبقات و مبارزه طبقاتی، اما به هر صورت به زمان فانی اصالت می‌دهد، ولی می‌گوید که روزگار امروز خوب نیست و می‌گوید که مالکیت درست نیست و طبقات صحیح نیست!» به نقل از منصور هاشمی، هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران ۱۳۸۳، ص. ۱۱۰. هم‌او در جای دیگری در کسوت فدایی خلق درمی‌آید و می‌گوید: «فلسفه وجود ندارد. همه این‌ها بافت است. عمده عمل است، اصالت با عمل است». هاشمی، همان‌جا. از این عبارت‌های بی‌سر-و-ته در سخنرانی‌های دوره انقلابی فردید اندک نیست، و نیازی به توضیح ندارد، اما همین قدر باید گفت که «اصالت عمل» او، از سویی، بی‌شبهت به تأکید شریعتی بر «جنبش» در برابر «نهاد» و، از سوی دیگر، بی‌ربط با تأکید بر «جنبش» در نظریه ناسیونال-سوسیالیسم نیست. فردید پس از انقلاب، آگاهانه یا ناآگاهانه، در دام نظریه‌های توتالیتار افتاده بود، اگرچه به سبب بی‌خبری از سیاست به «فدایی خلق» شباهت بیشتری داشت تا به «آموزگار تفکر پس‌فردا»!

ابزار تصفیه و روشن کردن همهٔ جنبش است.^۱ هایدگر، به عنوان «آموزگار تفکر پس فردا»، اهل تفکر بود، اما، به عنوان اهل «تفکر»، و «آن‌که خبر شد»، بر این باور بود که از هر چیزی که اساسی باشد «خبری» نمی‌آید و «خبری» نمی‌توان داد. از این‌رو، در خلال درس‌گفتارهای بسیار او کمتر می‌توان به چیزی که برای فیلسوف اساسی باشد برخورد. نامهٔ به کورت باوخ، که پیشتر به آن اشاره کردم و پائین‌تر نیز متن کامل‌تر آن فقره را خواهم آورد، به تصریح، بیان می‌کند که در خلال درس عمومی نمی‌توان دربارهٔ هیچ چیز اساسی سخن گفت و، در واقع، او نیز مانند ملای رومی آن‌جا که «لب می‌گوید، لب دریا» را مراد می‌کند. به ظاهر، هایدگر مانند اشمیت حقوقدان و نظریه‌پرداز حقوق عمومی و سیاست نبود، و به‌رغم این‌که در درس‌گفتارها «در سطح» می‌ماند و «استتار» می‌کرد، اما، با این همه، در موارد استثنایی، مانند درس‌گفتار ۱۹۳۴، دربارهٔ «ماهیت حقیقت»، حاضران را به حمله بردن به «دشمنی که بر ژرف‌ترین ریشهٔ قوم چسبیده» برای «نابودی کامل» آن فرامی‌خواند.^۲ هایدگر در مقام ریاست دانشگاه، در کوششی برای تصفیهٔ «دشمن درونی»، استادان و دانشجویان یهودی، پیشنهاد کرد «کرسی بهداشت نژادی» ایجاد شود، اما از آن‌جا که سیاست مهار دانشگاه او با مخالفت‌های اعضای از دانشکدهٔ علوم سیاسی و حقوقی مواجه شد، در ۲۷ آوریل ۱۹۳۴، از ریاست دانشگاه استعفا داد، ولی در ۳ نوامبر همان سال، در نخستین نشست اجلاس «کمیسیون حقوق عمومی»، در «بایگانی نیچه» در وایمار در کنار کارل اشمیت، که مهم‌ترین الهام‌بخش قانون اساسی رایش به شمار می‌آمد، شرکت کرد. این نشست با سخنرانی هانس

¹ in François Rastier, *Heidegger, Messie antisémite : ce que révèlent Les cahiers noirs*, Lormont, Le Bord de l'eau 2018, p. 25.

² Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2001, Bd. 36-37, S. 90-1.

فرانک، نظریه پرداز ناسیونال-سوسیالیسم حقوق عمومی، و عامل کشتار جمعی ساکنان گیتو ورشو، آغاز به کار کرد که مهم ترین هدف آن تدوین حقوق نژادی ناسیونال-سوسیالیسم و قوم آلمان بود. نه هایدگر و نه اشمیت، به رغم این که آماده خدمت به «جنبش» بودند، چندان توفیق خدمت پیدا نکردند، اگرچه هر دو تا پایان جنگ، و حتی پس از آن، هواداران ایدئولوژی ناسیونال-سوسیالیسم ماندند. در مورد اعتقاد راسخ اشمیت به ایدئولوژی ناسیونال-سوسیالیسم تا پایان عمر طولانی او هرگز تردیدی وجود نداشت، اما تا انتشار یادداشت های خصوصی هایدگر، که در دهه حاضر ممکن شد، اندک اشاره هایی که در نوشته های منتشر شده هایدگر وجود داشت اجازه نمی داد میزان اعتقاد او به «جنبش» و ایدئولوژی آن به درستی سنجیده شود. اینک، با انتشار یادداشت های موسوم به «دفترهای سیاه» می دانیم که او تا پایان عمر به آرمان «جنبش» و «قانون دست های پیشوا» وفادار مانده بوده و خود را نیز به نوعی سرباز استتار کرده آن جبهه می دانست، چنان که با فراغت از ریاست دانشگاه درباره تجربه پایان دوره ریاست خود نوشت: «ما در جبهه نامرئی آلمان معنوی مخفی باز خواهیم ماند.»^۱ هایدگر، که دوران جدید را زمانه «جنایت» (Verbrechen) می دانست، در نسخه دستنوشته اثری از سال ۳۸۴۰ با عنوان «تاریخ وجود» (Die Geschichte des Seyns) می نویسد: «مسئله این است که تقدیر خاص یهودیت برای جنایت جهانی کدام است؟»^۲ با این همه، آنچه میان هایدگر، که به شهادت

^۱ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2001, Bd. 94, S. 155.

^۲ این عبارت در چاپ آلمانی مجلد ۹۶ کلیات آثار هایدگر حذف شده است. من از ترجمه انگلیسی آن نقل می کنم که در کتاب زیر آمده است:

Richard Polt, «Inception, downfall and the broken world: Heidegger above the sea of the fog», *Heidegger's Black notebooks: response to*

نوشته‌هایش، درباره علم حقوق هیچ نمی‌دانست، و کارل اشمیت حقوقدان و نظریه‌پرداز حقوق عمومی مشترک بود حقوقدانی آن‌ها نبود که بتوانند اعضای بلندپایه کمیسیون حقوقدانان ناسیونال-سوسیالیسم باشند، بلکه دیدگاه نژادپرستانه آنان بود و این‌که هر دو اعتقاد داشتند اصلی‌تر از قانون در اجتماع انسانی وجود دارد که اشمیت آن را Führerprinzip یا «اصل پیشوا» می‌خواند، به این معنا که پیشوا-هیتلر بالاتر از قانون قرار دارد و، در واقع، قانون همان تصمیم و اراده «پیشوا»ست.

این اشاره‌های اجمالی را از این حیث آوردم که بگویم مخالفت با قانونگذاری انسانی با تصفیه حسابی با میراث دوره روشنگری تا فیلسوفانی که هر یک به نوعی بر همین میراث روشنگری تکیه کرده بودند سخن بدیع و تازه‌ای نیست؛ پیشتر نیز در قلمرو فلسفه و فلسفه حقوق چنین ادعاهایی شده بود، اما آن‌چه از آن سخنان به دست آمد فاجعه‌ای انسانی بود. از یونان تا سده‌های میانه و تا دوره روشنگری و ایده‌آلیسم آلمانی، متألّهان و فیلسوفان می‌دانستند که در فقدان قانون تنها اراده فردی می‌تواند جانشین آن شود و پایان راه اراده فردی همان بود که کارل اشمیت و مارتین هایدگر، اولی در «تصمیم پیشوا» و دومی در «دست‌های» او، دیده بودند و آن‌گاه که تصمیم در دست‌های پیشوا قرار گرفت بشری نماند و همه آن‌چه آلمان و اروپا درباره «مذهب اصالت بشر» رشته بودند پنبه شد. من این‌جا فیلسوفان جدید را به حال خود می‌گذارم، که متهم به هواداری از «مذهب اصالت بشر» نشوم، تا اشاره‌ای به نظرات یکی از بزرگ‌ترین متألّهان همه اعصار درباره قانون نکنم. گمان نمی‌کنم متألّه بزرگی مانند تماس قدیس و کلیات الهیات او را بتوان

به اصالت بشری بودن نسبت داد. کتاب کلیات الهیات، چنان‌که از عنوان آن می‌توان دریافت، اثری در همه ابواب الهیات مسیحی است. نیازی به گفتن نیست که تماس بسی بیشتر از اهل «تفکر» کنونی «در دین» و اعتقاد داشت که دیانت او کامل و همه احکام لازم برای دین و دنیای مؤمن مسیحی را شامل می‌شود، اما هم‌او چندین باب مفصل از کتاب خود را به قانون، حقوق، عدالت و انواع آن اختصاص داده است. نکته مهم نخست در الهیات تماس این است که او نیز مانند ارسطو انسان را مدنی «بالطبع» می‌داند و برای این‌که اجتماعی وجود داشته باشد و دوام پیدا کند آدمیان باید به فضیلت‌هایی آراسته باشند که مهم‌ترین آن‌ها فضیلت اخلاقی «عدالت» (justitia) است، اما برای این‌که عدالت تحقق پیدا کند باید نظامی حقوقی بر اجتماع فرمان راند.^۱ در نظر تماس، هر نظام حقوقی خود مبتنی بر نظام قانون‌ها و بنیان قانون نیز بر «عقل» استوار است، یعنی منشأ قانون «اهواء» نیست. منظور از این عقل، از این حیث که امر و نهی از او صادر می‌شود، عقل عُقْلَائی، به عنوان «قاعده و معیار اعمال» انسانی، است.

lex sit quaedam regula et humanorum actum mesura

زیرا «واژه قانون از این حیث که الزام‌آور است از فعل بستن می‌آید. قاعده و اندازه اعمال انسانی عقل و آن نخستین اصل اعمال انسانی است.»^۲ وانگهی، این قانون، از این حیث که به اصل اعمال انسانی مربوط می‌شود

^۱ Saint Thomas, *Summa theologiae*, texte latin et traduction française par F. Lechat, Paris, Louis Vivès 1880, I^a II^{ae}, Q. 66, a 4.

^۲ Saint Thomas, op. cit., I^a II^{ae}, Q. 99, a 1. Dicitur enim lex a ligando, qua obligat ad agendum.

در اصل لاتینی نوعی بازی با کلمه درباره لفظ قانون یا lex وجود دارد که در زبان دیگری قابل انتقال نیست.

ناظر بر مصلحت عمومی (*bonum commune*) و سعادت انسانی است.^۱ پرسش مهم این است که اگر منشأ قانون عقل است آیا هر عقلی را می‌توان منشأ هر قانونی دانست؟ تماس می‌نویسد: «قانون، در معنای نخستین و اصلی آن، ناظر بر مصلحت عمومی است. پس، قانون یا به اجتماع در کلیت آن یا به کسی مربوط می‌شود که به جای کلّ اجتماع مسئولیت آن را بر عهده دارد. بنابراین، قانونگذاری یا بر عهده اجتماع در کلیت آن یا بر عهده یک فرد عمومی است که مسئولیت آن اجتماع را بر عهده دارد» *multitudinis et principis* – یعنی رئیس مدینه.^۲ چنان‌که از این توضیح تماس می‌توان دریافت، از آن‌جا که قانون ناظر بر تأمین مصلحت عمومی است، قانونگذاری هر اجتماعی بر عهده کسی یا کسانی است که آن اجتماع را اداره می‌کنند، زیرا تنها آن‌که مسئولیت تأمین مصلحت آن اجتماع بر عهده اوست می‌تواند آن مصلحت را دریابد. تماس نیز به عنوان متّله مسیحی اعتقاد داشت که خداوند مصلحت دین و دنیای آدمیان را بهتر از همه درک و بهترین قانون را برای آنان وضع می‌کند، اما قانونگذاری اختصاص به او ندارد، زیرا در غیر این صورت مصالح آدمیان جز در اجتماع اُمّت مسیح تأمین نمی‌شد. بدین سان، تماس، به‌رغم اعتقاد راسخ به برتری قانون الهی، انواع دیگر قانون‌ها را نیز معتبر و برای تأمین مصلحت آدمیان ضروری می‌داند. تماس، که به عنوان متّله، اما حقوقدان بحث می‌کند، می‌داند که قانونگذاری انسان را نمی‌توان از بنیاد نفی کرد. قانون انواعی دارد و نسبت‌های پیچیده‌ای میان آن‌ها برقرار است که باید بتوان آن‌ها را توضیح داد. قانونگذار بودن انسان، در اطلاق آن، ربطی به «سیطره مذهب اصالت بشر» ندارد؛ این بحث دارای ظرافت‌هایی است که با ساده کردن آن نمی‌توان به نتیجه‌ای رسید. مشکل اصلی جایی ظاهر

^۱ Saint Thomas, op. cit., I^a II^{ae}, Q. 99, a 2.

^۲ Saint Thomas, op. cit., I^a II^{ae}, Q. 99, a 3.

می‌شود که بتوان اعتقاد به وجود قانون الهی را با قانونگذار بودن انسان جمع کرد و مناسبات میان آن‌ها را توضیح داد.

نخستین نوع از انواع قانون، به نظر تماس، «قانون ابدی» است و او از آگوستین قدیس، در رساله دربارهٔ ارادهٔ آزاد، نقل می‌کند که برای کسی که قانونی به عنوان نمود «عقل عالی» (summa ratio) وجود داشته باشد تنها می‌تواند امری ثابت و ابدی باشد. قانون همان حکم عقل عملی رئیس اجتماع کامل است و چون خداوند با مشیت خود بر عالم فرمان می‌راند، پس، بدیهی است که عقل الهی بر اجتماع عالم فرمان می‌راند. بدین سان، قانون همان علت و غایت امور در علم الهی به عنوان فرمانروای عالم است و از آن‌جا که هیچ چیزی در علم الهی حادث نیست، بلکه قدیم و ابدی است، بنابراین، چنین قانونی قانون ابدی است.^۱ دومین نوع قانون قانون طبیعی است، چنان‌که در نامهٔ پولس قدیس به رُمیان آمده: «از آن‌جا که مردمان دورهٔ جاهلیت قانون نداشته‌اند، به حکم طبیعت به قانون عمل می‌کرده‌اند». توضیح این نوع قانون آن است که چون قانون قاعده و معیار است در هر فردی قانون به دو صورت می‌تواند وجود پیدا کند. نخست، به عنوان قاعده و معیار و، دوم، به عنوان قانون در شخصی که عمل او مطابق قاعده و معیار است، زیرا از آن‌جا که او بهره‌ای از قاعده و معیار دارد، عمل او با قاعده و معیار مطابقت پیدا می‌کند. همهٔ موجودات تابع مشیت الهی و، به این اعتبار، تابع قاعده و معیار قانون الهی هستند. همهٔ اعمال عقل و ارادهٔ انسانی از طبیعت ناشی می‌شود، هم‌چنان‌که استدلال از اصولی ناشی می‌شود که به طور طبیعی نسبت به آن‌ها علم داریم. همین طور، خواست وسایل نیز از میل طبیعی به غایت قُصوای امور ناشی می‌شود. «بنابراین، هدایت اصلی اعمال انسانی بر عهدهٔ

^۱ Saint Thomas, op. cit., I^a II^{ae}, Q. 91, a 1.

قانونی طبیعی است.» پس، قانون طبیعی همان بهره‌مندی (participatio) موجود دارای عقل از قانون ابدی برای تمیز حُسن و قُبَح است.^۱ سومین نوع قانون «قانون انسانی» و منظور از آن ترتیباتی است که عقل انسانی از مبادی مشترک و بدیهی استخراج می‌کند. هم‌چنان‌که در قلمرو عقل نظری از مبادی بدیهی، که به طور طبیعی شناخته شده هستند، نتایج علمی را استخراج می‌کنیم که علم طبیعی نسبت به آن‌ها نداریم، اما با کوشش عقل کشف می‌کنیم، همین طور عقل انسانی از حکم قانون طبیعی نیز مانند مبادی مشترک و بدیهی می‌تواند به ترتیبات خاصّی برسد. این ترتیبات خاصّ، که عقل انسانی کشف می‌کند، قانون‌های انسانی خوانده می‌شود. تماس از سیسرون نقل می‌کند که نوشته بود: «منشأ آغازین قانون طبیعت است و آن‌گاه سودمندی برخی از کارها را به رسوم تبدیل می‌کند.» عقل انسانی نمی‌تواند به طور کامل بهره‌ای از حکم عقل الهی داشته باشد، اما «در حدّ خود و به طور ناقص» توان آن را دارد. انسان به طور طبیعی، و بواسطهٔ برخی مبادی مشترک، بهره‌ای از قانون الهی دارد و به شناخت برخی ترتیبات قانونی خاصّ می‌رسد.^۲ افزون بر این قانون‌های سه‌گانه یک قانون الهی نیز وجود دارد که اعمال انسان را به غایت قصوای آن‌ها هدایت می‌کند. اگر انسان جز برای حیات طبیعی خلق نشده بود، نیازی به قانونی فراطبیعی نمی‌داشت، اما انسان برای نیل به سعادت ابدی نیز آفریده شده است که از طریق ترتیبات طبیعی نمی‌تواند به آن نائل آید. از این‌رو، قانونی الهی و برتر از قانون انسانی و طبیعی ضرورت داشته است تا او را به غایت حیات و سعادت هدایت کند. وانگهی، داوری‌های انسانی دربارهٔ موارد خاصّ از یقین کافی برخوردار نیستند و امکان دارد که تعارضی میان داوری‌های افراد مختلف دربارهٔ اعمال مختلف وجود

^۱ Saint Thomas, op. cit., I^a II^{ae}, Q. 91, a 2.

^۲ Saint Thomas, op. cit., I^a II^{ae}, Q. 91, a 3.

داشته باشد و از آن دآوری‌های مختلف قانون‌های متعارض آن‌ها ناشی شود. از این‌رو، وجود قانون الهی ضرورت پیدا کرده است تا انسان گمراه نشود. سومین دلیل ضرورت قانون الهی وجود نشئه درونی یا انفسی در انسان است. انسان تنها می‌تواند درباره آن چیزی که در توان اوست قانون وضع کند، که همانا ظواهر اعمال انسانی است، اما بواطن اعمال بر او شناخته شده نیست و، از آن‌جا که اعمال انسانی باید در هر دو ساحت ظواهر و بواطن هدایت شود، ضرورت پیدا کرده است که قانون الهی به قانون انسانی افزوده شود. تماس می‌افزاید: «چنان‌که آگوستین گفته است، قانون انسانی نمی‌تواند مانع ارتکاب به همه سیئات باشد و آن‌ها را مجازات کند، زیرا اراده ممانعت از همه سیئات موجب خواهد شد جلو خوبی‌های بسیاری نیز گرفته شود و این مانع استفاده از خیراتی خواهد شد که برای حیات انسانی ضرورت دارد. پس، برای این‌که هیچ مُنگری نهی نشده و بدون مجازات نمانده باشد مداخله قانون الهی ضرورت پیدا کرده است تا جلوی همه گناهان گرفته شده باشد.»^۱

اگر به همین مختصر که از هایدگر، کارل اشمیت و تماس قدیس درباره قانون آوردم بسنده کنیم، می‌توان یک نتیجه اساسی و بسیار مهم گرفت. مبنای «تفکر» در اندیشه هایدگر و «مذهب کاتولیکی» در نظریه حقوق عمومی اشمیت، که هر دو به نوعی بر «مذهب اصالت بشر» شوریدند، به نفی قانونگذار بودن انسان می‌انجامد و، بدین سان، دست انسان بسته می‌شد تا دست «پیشوایی» باز باشد که هایدگر گمان کرده بود دست‌های او قانون سرنوشت آلمان و اشمیت گمان کرده بود «تصمیم» او برتر از قانون است. مبنای الهیاتی تماس دست انسان را در قانونگذاری نمی‌بست. او قانون الهی را از این حیث که قانون موضوعه و متکثر است

^۱ Saint Thomas, op. cit., I^a II^{ae}, Q. 91, a 4.

برترین قانون نمی‌دانست؛ برعکس، از نظر، او برترین قانون قانون ابدی بود که در آفرینش به ودیعه گذاشته شده بود، اما قانون طبیعی نیز وجود داشت که آن نیز بهره‌ای از قانون ابدی دارد و حکم آن را منعکس می‌کند. انسان با عقل سلیم خود می‌تواند بهره‌ای از این هر دو قانون داشته باشد و قانون انسانی را وضع کند که برای حیات دنیوی او ضرورت دارد. اگر حیات انسان به نشئه دنیوی و ظواهر اعمال او محدود می‌شد، قانون الهی ضرورتی پیدا نمی‌کرد، اما انسان ساحت دیگری جز نشئه دنیوی دارد و باید بتواند اعمال خود را با غایات آن سازگار کند. تماس از مجرای تفسیر دو رساله مهم ارسطو، اخلاقیات و سیاسات، قلمرو عرف را در کنار قلمرو لطف قرار داد و توانست، بی‌آن‌که مجبور باشد به افراط مضاعف دیدگاه هایدگر و اشمیت و هواداران ایرانی آنان تن در دهد، جایی برای قانون انسانی در مجموع نظام قانون‌ها باز کند. تماس، به عنوان مثاله مسیحی، قانون انسانی را ناشی از سیطره «مذهب اصالت بشر» نمی‌داند؛ برعکس، او اعتبار دو حوزه متفاوت قانون انسانی و قانون طبیعی را در پیوند آن‌ها با قانون ابدی و قانون الهی توضیح و نشان داد که قانون انسانی و نیز قانون طبیعی در عرفیات اعتبار کاملی دارد و ربطی به «نفسانیات» و «اهواء» بشر ندارد، بلکه از این حیث که هر قانونی در نهایت بهره‌ای از قانون ابدی دارد می‌تواند سعادت انسان را تأمین کند. نمایندگان مجلس اول از این مباحث نظری اطلاعی نداشتند، اما با عقل عقلائی می‌دانستند که اجتماع انسانی نمی‌تواند قانون نداشته باشد و وارد کردن «تفکر» در چنین مباحثی، بدون اطلاع از حدود و ثغور آن‌ها، تنها می‌تواند موجب بسط ید خودکامگان باشد. نمی‌توان به بهانه این‌که قانون انسانی می‌تواند ناقص باشد از آن صرف نظر و صلاحیت قانونگذاری را از انسان سلب کرد، زیرا «موجود انسانی بالطبع توانایی عمل به فضیلت را دارد، اما برای این‌که بتواند به عمل به فضیلت نائل آید به ممارست نیاز دارد.» هیچ

قانونی نیز نمی‌تواند همهٔ موارد خاص را پیش‌بینی کند و در چنین مواردی اگر در قانون انسانی نیز حکمی برای آن‌ها وجود نداشته باشد باید چنین مواردی را «به قضات احاله کرد». قانونگذاری ناظر بر آینده و برای درازمدت است، و از آن‌جا که قانون نمی‌تواند شامل همهٔ موارد خاص شود قضاوت به موارد خاص و پیش‌بینی نشده مربوط می‌شود.^۱ قانون انسانی نیز از این حیث که بهره‌ای از قانون طبیعی، و با قاعدهٔ عقلانی مطابقت دارد، عادلانه است. «بنابراین، هر قانون انسانی وضع شده، از این حیث که از قانون طبیعی ناشی می‌شود، اعتبار قانونی دارد، اما اگر قانون انسانی از قانون طبیعی فاصله بگیرد بیشتر از آن‌که قانون باشد، انحراف از قانون خواهد بود.»^۲

خلاصه‌ای از سخنان تماس قدیس را در مقایسه با دیدگاه اشمیت-هایدگر از این حیث آوردم که بگویم نقادی از بنیادهای «مذهب اصالت بشر» ادعایی می‌تواند به کدامین بیراهه‌هایی بینجامد که خود هایدگر آن‌ها را بن‌بست بن‌بست‌ها یا Holtzwege نامیده بود. او نیز مانند پیروان ایرانی و ... خود، که قائل به «اصالت نظریه» بودند، گمان نمی‌کرد که در همان «راه‌های جنگی گم شود» (Holtzwege) که «نظریه» ای برای آن گمراهی بافته بود، اما درست نمی‌دانست در کجا‌های آن راه‌های جنگلی می‌توان گم شد. اشمیت-هایدگر تاوان قانون‌ستیزی نسنجیدهٔ خود را دادند، عرض خود بردند، اما زحمتی که برای بشریت از آن اشتباه فراهم آمد فاجعه‌ای بزرگ بود که به بهای چندین ده میلیون کشته و رونق بازار کوره‌های آدم‌سوزی تمام شد. برعکس، حتی تماس قدیس متأله سدهٔ سیزدهم می‌دانست که اگر بشر سرشتی «حق‌طلب» دارد به معنای این است که از عقلی بهره دارد که او را قادر می‌سازد امور دنیای خود را

^۱ Saint Thomas, op. cit., I^a II^{ae}, Q. 95, a 1.

^۲ Saint Thomas, op. cit., I^a II^{ae}, Q. 95, a 2.

سامان دهد، «زیرا به دنیای خود بیشتر علم دارد».^۱ در دوره اسلامی، این را ابن خلدون هم می‌دانست که می‌گفت ایرانیان سیاست عقلی داشته‌اند و با همان سیاست عقلی امور خود را نیز به خوبی می‌کرده‌اند، اما خداوند ما مسلمانان را از آن بی‌نیاز کرده است. تا اطلاع ثانوی، ما مردمان عادی می‌توانیم به تماس قدیس، ابن خلدون، میرزای نائینی و آخوند خراسانی اعتماد کنیم که این بخت را داشتند که اهل «تفکر»، یعنی «ایدئولوژی» ضد اصالت بشر، نباشند، و به نظریه‌هایی نیز که صادر می‌کردند عمل کنند. اینک، فرق بزرگان، حتی اگر اشتباه کرده باشند، و «فرصت طلبان که در تاریخ مؤثر نخواهند بود!» هیچ دلیلی نداریم، یا دست‌کم من نمی‌توانم دریابم، که نقادی دآوری از قانونگذار بودن انسان از سر بازچه انجام نشده باشد.^۲ با این همه، من بحث نظری را دنبال می‌کنم تا پرتوی بر نتایج

^۱ اشاره به حدیث معروف به تأبیر النخل که اهل سنت از پیامبر اسلام روایت کرده‌اند که در آن گفته شده است: أَنْتُمْ أَعْلَمُ بأمْرِ دِیَاکُمْ.

^۲ البته، من، با ساده‌لوحی تمام، و البته به عنوان اهل حقوق، اصل را بر برائت می‌گذارم که اصل فقهی و حقوقی مهمی نیز هست و فرض را بر این می‌گذارم که این سخنان از «نتایج سحر» «تفکر»ی است که هنوز «صبح دولت» آن ندیده، اما آن‌چه میل به آن برائت ساده‌لوحانه مرا خدشه‌دار می‌کند این است که نقاد «مذهب اصالت بشر» چهل سال عضو یک نهاد قانونگذاری فرهنگی بوده که از لباس پوشیدن تا «الگوی» مصرف آب و برق، درس دانشگاهی، گزینش استاد و شاگرد و ... قانون وضع کرده است. این تعارض عمل و نظر از شگفتی‌های «تفکر» هایدگری و پیروان اوست که، با همان ساده‌لوحی مألوف من، توضیحی بر آن نمی‌توان یافت. استاد هایدگر ضد یهود ادموند هوسرل و برخی از بهترین شاگردان او، از خلاف‌آمدِ عادت - یعنی به قول هگل: «مکر عقل» که فردید آن را «پتیاره عقل» می‌خواند - یهودیانی مانند کارل لویت، هانا آرنت، لئو اشتراوس، هانس یوناس، هربرت مارکوزه، امانوئل لویناس و ... بودند، اما این فکر هرگز به مخیله «آموزگار تفکر پس‌فردا» خطور نکرد که این «بی‌وطنان بی‌ریشه» چگونه «تفکر» می‌کرده‌اند که

مهم آن بیفکنم. به نظر من، دو نتیجه بسیار مهم می‌توان از این مقدمات گرفت. نخست این‌که نظام حقوقی برآمده از مشروطیت با تکیه بر یکی از مهم‌ترین ناحیه‌های نظام سنت قدمایی ایران، ناحیه‌ای در «جدید» در قدیم، ممکن شد و این همان است که می‌توان در مورد ایران یکی از بخش‌های «نص» جدید خواند. اشاره‌ای که پیشتر به روایت استاد حسن افشار از حقوقدان برجسته ایرانی منصورالسلطنه عدل آوردم ناظر بر این نکته مهم بود که می‌توان قدیم را جدید فهمید و تجدید زمانی اتفاق می‌افتد که آن قدیم جدید فهمیده شده، در روندی طولانی با منطق جدید فهمیده و بسط داده شود.^۱ نص دوران جدید، به خلاف دوران قدیم، مانند بسیاری از نمودهای دوران جدید، امری متکثر و دارای ناحیه‌هایی است که هر کشوری می‌تواند بهره‌ای از برخی از آن‌ها داشته باشد. نظام حقوقی مشروطیت یکی از مهم‌ترین ناحیه‌های این نظام سنت جدید بود و با تحولی که مشروطیت ایجاد کرد ناحیه‌های دیگری در نظام سنت نیز پدیدار شد. تاریخ تجدید، در ایران، تاریخ پدیدار شدن این ناحیه‌های

خداشه‌ای در نظریه آن آموزگار وارد نشود، هم‌چنان‌که داوری هرگز در چهار دهه قانونگذاری به این فکر نیفتاد که چگونه برای ابتدایی‌ترین کارهای انسانی، که خداوند هم قانون نگذاشته تا جایی برای آزادی انسان وجود داشته باشد، قانون وضع و از مزایای «قانونی» آن قانونگذاری استفاده می‌کند؟ با این همه، من هم‌چنان اصل برائت را بر اعمال او جاری می‌کنم، اما این امر مانع از آن نمی‌شود که پرسش‌های «ساده‌لوحانه» خود را مطرح بکنم، ولی ساده‌لوحی خود را با بلاهت اهل جنت سودا نکنم.

^۱ در ناحیه‌های دیگری نیز این فهم جدید از قدیم اتفاق افتاده بود، که شعر و موسیقی در رأس آن‌ها قرار داشت، اما در پنج دهه گذشته نوعی بازگشت به سنت قدمایی انجام شد که تحولات دهه پنجاه راه آن را هموار کرده بود. در چنین مواردی، با اصطلاحاتی که من به کار می‌برم، قدیم جدید فهمیده شده، بار دیگر، به اصل قدیم آن برگردانده و قدیم فهمیده شد.

جدید بر پایه ناحیه‌های «جدید در قدیم» نظام سنت است. این تاریخ، که نمی‌تواند تاریخ وقایع باشد، مکان تبیین منطق تجدد ایرانی و چگونگی بسط آن منطق در دوره‌های متفاوت است.

یک نکته مهم در پدیدار شدن ناحیه‌ای کانونی در دوران جدید این است که با ناحیه‌های فرعی که بر محور خود ایجاد می‌کند راه را بر بازگشت قدیم می‌بندد، به این معنا که وقتی ناحیه‌ای مهم از «جدید در قدیم» با منطق جدید فهمیده شد نمی‌توان آن جدید حادث را به قدیم قدیم برگرداند. از این رو، می‌توان گفت که تجدد می‌تواند توقف پیدا کند، اما هزیمت کامل در آن نمی‌افتد. مشروطیت ایران نمونه بارزی از این فهم قدیم در صورت جدید آن با منطق جدید بود. مشروطیت و هیچ یک از ناحیه‌هایی که بر اثر «انقلابِ جوّی» آن بر روی نقشه فکری ایرانیان پدیدار شده‌اند، از نظام حقوق تا شعر و موسیقی، به‌رغم یاهوهای بسیاری که درباره آن‌ها گفته‌اند، تا کنون، ناپدید نشده‌اند.^۱ همین پایداری

^۱ یکی از یاهو‌ترین این یاهوها، درباره یکی از قانون‌های پیش از انقلاب اسلامی، سخنان هما ناطق، استاد تاریخ دانشگاه مادر، بود که فرق «حمایت خانواده» و «حمایت زن»، و بیشتر از آن معنای حمایت حقوقی قانون از افراد و گروه‌ها را نمی‌دانست، اما این امر مانع از آن نمی‌شد که به عنوان یکی از «رفقای چریک‌های فدایی: اقلیت» از طرف اکثریت زنان ایرانی درباره حقوق آنان افاضات بی‌ربط بکند. «نمی‌دانم که آیا شما قانون حمایت خانواده را خوانده‌اید یا نه؟ اگر خوانده باشید می‌دانید که یکی از ارتجاعی‌ترین قوانینی است که در دوره پهلوی وضع شده است. وقتی که در جامعه‌ای برابری حقوق افراد وجود داشته باشد زن چه احتیاجی به حمایت دارد؟! اگر ما برابریم نیازی به قانون حمایت خانواده نداریم!» هما ناطق، «رهایی زنان از رهایی زحمتکشان جدا نیست»، کیهان، ۲۱ اسفند ۱۳۷۵، ص. ۴. به نظر من، این قانون یکی از پیشرفته‌ترین قانون‌های آن دوره بود که حتی پس از انقلاب اسلامی نه تنها نسخ نشد، بلکه موارد دیگری نیز در جهت تأمین حقوق زنان بر آن افزوده شد. شخص‌گوبنده این سخنان و خود سخنان او ارزش چندانی

ناحیه‌هایی که در دوران جدید پدیدار شده‌اند در برابر باد و باران، که گوینو تعبیر «سنگ خارا» را دربارهٔ آن‌ها به کار برده است، در آینده‌ای که نباید دور باشد، این امکان را خواهد داد که ایرانیان دومین رنسانس تاریخ خود را تجربه کنند. به این اعتبار، مشروطیت را می‌توان هم چون آغاز و نیز شرایط امکان دوران جدید ایران فهمید و توضیح داد. مهم‌ترین دلیل این‌که بازگشت به گذشته ممکن نیست همان پیروزی مشروطیت در صورت جدید در قدیم است، اگرچه هنوز نتوانسته‌ایم همهٔ ناحیه‌های آن را در نظریهٔ واحدی توضیح دهیم. با این همه، در این واپسین دهه‌ها، حتی اگر پیشرفت نظری چندانی صورت نگرفته، هبوط دانشگاه مادر، و فرزندان بی‌شمار آن، خود تنها یکی از مهم‌ترین دلیل‌های زوال اندیشیدن علمی است، اما چنان بحرانی در آگاهی ملی ایرانیان آغاز شده که طرح پرسشی نوآین از وضع تاریخی کنونی و کوشش برای تبیین گسل‌های در

ندارد که پس از چهل سال بتوان خاطر خواننده را با یادآوری آن‌ها آزد، اما با این همه این سخنان از این حیث دارای اهمیت است که تنها استدلال حقوقی که در این گفته وجود دارد همان شعار سیاسی است که قانون در «دورهٔ پهلوی وضع» شده است. این نوع بدفهمی‌ها بویژه در قلمرو حقوق اندک نیست، زیرا همهٔ ایرادهایی که بسیاری از متجددان - و بویژه بسیار متجددان - به نظام قانونی مشروطیت می‌گیرند به این ایراد برمی‌گردد که چرا به عنوان مثال قانون مدنی و تعهدات سویس مبنای کار قرار نگرفت و فقه به حقوق تبدیل شد. دو ایراد بر این دیدگاه وارد است: نخست این‌که ایران صد سال پیش هنوز سویس سدهٔ بیست و یکم نبود. بر قانون‌های فرانسه و سویس دو‌یست سال پیش نیز همان ایرادهایی وارد بود که امروز ما به قانون‌های صد سال پیش می‌توانیم بگیریم. دومین ایراد به تلقی شرعی از حقوق جدید برمی‌گردد، زیرا این مدعیان «مترقی» نبودن قانون‌های مشروطیت چیزی دربارهٔ جامعه‌شناسی حقوق و فلسفهٔ حقوق نمی‌دانند و گمان می‌کنند قانون‌ها از همان روز نخست باید کامل نازل شوند و این‌که می‌توان قانون‌ها را از همان روز نخست کامل نوشت یا در نوشتن آن‌ها از قانون‌های کامل تقلید کرد.

آگاهی ملّی را ممکن خواهد کرد.

یک نکتهٔ اساسی دیگر به بحث سکولاریزاسیون مربوط می‌شود که فعالان سیاسی، به عنوان مُقلدان بحث‌های جامعه‌شناسی هضم نشده، گمان می‌کنند مرهم همهٔ دردهای کشورهای شورهای مانند ایران است. من چندین بار گفته‌ام، وپائین‌تر نیز بار دیگر خواهم گفت، که این بحث در مورد اسلام موضوعیت ندارد. سکولاریزاسیون در مسیحیت به دلایل الهیاتی ویژهٔ آن دین ضرورت پیدا کرد که مهم‌ترین آن‌ها نفی دنیا یا تشبّه به *sæculum* بود. دنیا برای مؤمن مسیحی حتی به عنوان «قنطرای به سوی آخرت» یا «مزرعهٔ آخرت» ارزشی نداشت و او می‌بایست تا حدّ رُهبانیت از آن کناره می‌گرفت. این‌که فقه کلیسایی توانست، به‌رغم فقدان نصّ صریح در عهدین، حکم ضرورت تجرّد پاپ و روحانیت مسیحی را استنباط کند و گروه‌هایی از راهبان دریوزگی را از راه‌های رستگاری می‌دانستند ربطی به این نفی دنیا داشت، در حالی‌که همین فضیلت‌های مسیحی در اسلام ردیلت به شمار می‌آمدند. اسلام دنیا را مزرعهٔ آخرت می‌دانست که هر مؤمنی می‌بایست در محدودهٔ احکام شرعی از همهٔ مواهب آن بهره‌مند شود و اشکالی نداشت. این سازگار کردن دین با دنیا را در زبان‌های اروپایی سکولاریزاسیون خوانده‌اند که می‌توان از آن به عرفی کردن دین تعبیر کرد، یعنی این‌که دین بتواند عرف دنیا را در استقلال آن بپذیرد. این عرفی کردن مسیحیت به سده‌های میانهٔ متأخر و به نظرات متألّهان بزرگی مانند تماس قدیس و انقلاب در حقوق در سدهٔ دوازدهم و پس از آن برمی‌گردد و روندی بسیار طولانی و در آغاز الهیاتی است. این سکولاریزاسیون الهیاتی در اسلام موضوعیت ندارد و نمی‌تواند مورد توجه فعالان سیاسی باشد، زیرا برای آنان بحث الهیاتی اهمیتی ندارد، اما سکولاریزاسیون یک وجه جامعه‌شناختی نیز دارد که از نتایج آن تحول در الهیات و یکی از وجوه آن جدایی کلیسا و دولت است که در

تاریخ مسیحیت، در آغاز سده‌های میانه، با ادعای پاپ به سلطنت جهانی آغاز شد و دهه‌هایی دوام آورد که من تاریخ و مباحث نظری و الهیاتی آن را در جدال قدیم و جدید آورده‌ام. به نظر من، بویژه به دلیل فقدان مفهوم دولت، این خلط دین و دولت در تاریخ اسلام نیز سابقه‌ای ندارد، اگرچه فرمانروایانی بوده‌اند که به نام دین فرمان می‌رانده‌اند، اما تا زمانی که در کشورهای تحت استعمار قدرت‌های اروپایی روشنفکران عرب با مفاهیم سیاست جدید آشنا نشده بودند، نمی‌توانستند مباحث اسلامی را درون این نظام مفاهیم بیان کنند. جریان‌های اسلام سیاسی جدید حاصل این آشنایی روشنفکران مسلمان با نظام مفاهیم اروپایی است. مهم‌ترین این جریان‌ها اخوان المسلمین در مصر و شاخه‌های آن در کشورهای عربی بود که، به دلایلی که موضوع بحث من نیست، هرگز نتوانست به نیروی سیاسی فراگیری تبدیل شود و در مواردی نیز شاخه‌های جدا شده از آن دست به ترورهای زدند که بیش از پیش آنان را از جریانی سیاسی به جریانی منزوی و ضد اجتماعی تبدیل کرد. این جریان مهم، که به طور عمده به اسلام اهل سنت اعتقاد داشت، سلفی بود و نیازی نیز نمی‌دید که به زبان نظام مفاهیم علوم اجتماعی و سیاست جدید سخن بگوید، اما در عین حال این امر مانع از آن نبود که نظام گفتاری جدیدی در واکنش به مسیحیت تدوین کند. همه این جریان‌های سلفی گمان می‌کردند مسیحیت سیاست و حقوق ندارد، در حالی که اسلام به نحو کامل دارد. توضیح این که مسیحیت آن نبود که اینان گمان می‌کردند به همین بحث مربوط می‌شد، به این معنا که حقوق و سیاست در مسیحیت و در اسلام از سنخ دیگری بود و این مقایسه چیزی را روشن نمی‌کرد، اما این حُسن را داشت که سلفیان با ایرادی که بر شالوده الهیاتی مسیحیت می‌گرفتند قرائتی از اسلام عرضه کنند که در خلاف جهت فهم نادرست آنان از مسیحیت تدوین شده بود.

سَلَفی‌گری، چنان‌که از نام برمی‌آید، جریانی سنتی بود، اما می‌توان گفت که در عین حال، ناآگاهانه، به زبان جدید سخن می‌گفت. این جریان از این حیث که خود را در آئینهٔ مسیحیت می‌دید گمان می‌کرد بحثی درون‌دینی را پیش می‌برد، در حالی که نه تصور درستی از مسیحیت داشت و نه دریافت درستی از تاریخ اسلام! این جریان هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌دهد و در کشورهای عربی یک نیروی مهم سیاسی، و بیشتر از آن اجتماعی، به شمار می‌آید، اگرچه تحولات سال‌های اخیر سستی در ارکان آن انداخته است. جریان مهم دیگر، که با تجربه‌ای از درس‌های شکست جریان سَلَفی آغاز شد، کوشش برای ایدئولوژیکی کردن دیانت است و استراتژی متفاوتی را دنبال می‌کند. تحولات اجتماعی-سیاسی یک سدهٔ گذشته در کشورهای اسلامی نشان داده بود که سَلَفی‌گری بیش از پیش به ایدئولوژی مستضعفان تبدیل شده و نیروی بسیج طبقات متوسط را از دست داده است. ایدئولوژیکی کردن می‌توانست این خطای باصره را ایجاد کند که برای تجددخواهان مدافع جدید و برای اهل سنت مدافع سنت است.^۱ به همین دلیل، اهل ایدئولوژی بیشتر اوقات در مقام نظر و در مقام عمل ناموفق بوده‌اند. برخی از آنان، مانند مارکس، کلیدسازانی هستند که قفل‌شناسی نمی‌دانسته‌اند و برخی مانند علی شریعتی نه کلیدسازان خوبی بوده‌اند نه قفل‌شناسان ماهر؛ خیالی بافته‌اند و «بر باد

^۱ من در متن از کنار یک بحث مهم، که در جاهای دیگری به آن اشاره کرده‌ام، گذشتم و آن وارد کردن ایدئولوژی به عنوان «پلی میان قدیم و جدید» است. به این اعتبار، صدماتی که از «جامعه‌شناسی» شریعتی بر طرح درست بحث در دههٔ پنجاه خورشیدی وارد شد بینهایت است و من گمان می‌کنم تا تصفیة حساب اساسی با آن نشود شرایط امکان طرح اساسی بحث دربارهٔ قدیم و جدید فراهم نخواهد آمد. من در نسخهٔ دوم این خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع به تفصیل به بحث برخوام گشت.

شده‌اند!» پیکار با این ایدئولوژیکی کردن همان هدفی است که به ظاهر قائلان به سکولاریزاسیون یا عرفی کردن اسلام دنبال می‌کنند، اما، به عنوان اهل ایدئولوژی، نمی‌توانند بدانند قفل و کلید را در شب تاریک کدام بیراهه‌ای گم کرده‌اند، زیرا اگر منظور آنان از سکولاریزاسیون عرفی کردن اسلام به عنوان دین است که این جز تحصیل حاصل نخواهد بود. اصلاح دینی در اسلام نمی‌تواند سکولاریزاسیون در معنای مسیحی آن باشد؛ آن‌چه از میرزا فتح‌علی آخوندزاده تا شریعتی دربارهٔ پروتستان‌تسم اسلامی یا شیعی گفته‌اند کلیدی برای قفلی مجهول است. اگر به تجربهٔ مشروطیت برگردم، و همین استعارهٔ قفل و کلید را به کار بگیرم، می‌توانم گفت که نمایندگان، از همان مجلس اول، وقت را صرف شناسایی قفل کردند و آن فقدان نظام حقوقی در کشور بود. با آن قفل‌شناسی درست، که با مستشارالدوله آغاز شده بود، طرحی از کلید به دست آمد. نیازی به گفتن نیست که عامهٔ نمایندگان نمی‌دانستند سکولاریزاسیون چیست، اما چند نمایندهٔ تحصیل‌کردهٔ خارج یا جدید کمابیش تصوری از اروپا داشتند و می‌دانستند که باید قدم در راه‌هایی بگذارند که پیش از آنان کسی بر آن‌ها نرفته بود. تلقی آنان از اسلام هیچ ربطی به جامعه‌شناسی و سیاست جدید نداشت؛ می‌توانم گفت: اسلامی بود، یعنی آنان می‌دانستند چگونه می‌توان دین مبتنی بر شریعت را اصلاح کرد و این اصلاح جز اصلاحی در قلمرو حقوق نمی‌تواند باشد. مشروطیت این راه را دنبال کرد و اگر بتوان نظریه‌ای برای این اصلاح حقوقی تدوین کرد، از آن‌جا که مرکز ثقل اسلام مجموعهٔ احکام شرعی آن است، می‌توان گفت که نظریهٔ عامِّ اصلاح دینی در اسلام به دست آمده است. مشروطیت ایران را از مجرای ایجاد نظام حقوقی وارد دنیای جدید کرد، و این کوشش موفق در یک کشور اسلامی بود، اما وقت را برای عرفی کردن دینی که خود عرفی بود تلف نکرد. با این همه، مشروطیت تجربه‌ای در عمل بود و تجربه‌ای در عمل نیز ماند؛

ایدئولوژیکی کردن اسلام، به جای تدوین نظریه‌ای برای این تجربه مهم، راه فهم آن تجربه را بست. آنان که گمان می‌کنند سکولاریزاسیون حلال همه مشکلات است در غفلتی مزمن نسبت به مشروطیت گام برمی‌دارند و، در واقع، در دامی می‌افتند که اهل ایدئولوژی سر راه آنان تعبیه کرده‌اند.

۱۳.

آن چه گذشت اشاره‌ای به یکی از خاستگاه‌های مخالفت با قانون و قانونگذاری در نوشته داورى بود. به مناسبت، اشاره‌ای نیز به دیدگاه تماس قدیس آوردم که نشان دهم که داورى راه سهل و ساده را برگزیده تا بتواند حرف خود را به کرسی بنشانند، زیرا حتی متأله بزرگی مانند تماس قدیس نمی‌توانسته چنان حکم جزمی را صادر کند که گویی همه بدبختی‌های دوران جدید از زمانی شروع شد که انسان قانونگذار شد. این بحث، چنان که تماس و، هزاره‌ای پیش از او، آگوستین متوجه شده بودند پیچیدگی‌هایی دارد که با صادر کردن یک حکم کلی نمی‌توان رفع و رجوع کرد. از این نخستین خاستگاه مخالفت داورى با قانونگذاری انسان که بگذریم، این مخالفت یک خاستگاه دیگر نیز دارد که باید اشاره‌ای به آن بکنم و آن نظر مخالفان مشروطیت درباره امکان و جواز قانونگذاری است. بدیهی است این دو نظر در مخالفت با قانونگذاری انسان ربطی به هم ندارند، اما از «مغالطه» واحدی ناشی می‌شوند.^۱ من

^۱ هر دو نظر، از دیدگاه فلسفه حقوق، بحث مفصلی می‌طلبد که این جا نمی‌توان به آن پرداخت. من در رساله دیگری درباره فلسفه حقوق در اروپا درباره این مباحث بحث کرده‌ام؛ جای آن دارد که بحثی نیز از دیدگاه فقه و اصول فقه اسلامی بشود، بویژه مسئله وجود یا فقدان حقوق طبیعی مشکل مهمی است که هنوز درباره آن

گمان نمی‌کنم که نویسنده ناسیونالیسم و انقلاب به طور جدی توجهی به هیچ یک از این دو خاستگاه، نظریه اشمیتی-هایدگری ناسیونال-سوسیالیسم و دیدگاه «شیخ شهید»، داشته و با منابع این دیدگاه‌ها آشنایی داشته است، اما در عین حال اعتقاد دارم که او نیز مانند آل احمد در دام التقاطی افتاده که فردید میان این دو نظر ایجاد کرده بود. در واقع، داوری نیز مانند فردید، و آل احمد در مرتبه بسیار پایین‌تری، شرعیات «شیخ شهید» را با «تفکر» اشمیت-هایدگر تفسیر کرده و خود را در موضع غیر قابل دفاعی قرار داده‌اند. این که قانون تنها می‌تواند الهی باشد کشفی نیست که اهل «تفکر» با تکیه بر مبانی فلسفی کرده باشند؛ پیشتر نیز گفته‌ام که در جریان مجلس اول شیخ فضل‌الله از چنین موضعی دفاع کرده و پاسخ علمای مجلس و نجف را دریافت کرده بود. سخن داوری مجمل‌تر از آن است که بتوان به تحلیل دقیق آن پرداخت، اما اینکه که در بخش پیش درباره یکی از خاستگاه‌های نظر او بحث کردم، اشاره‌ای نیز به خاستگاه دوم آن نظر، که میرزای نائینی آن را مغالطه ما ظالم‌پرستان ایران خوانده بود، می‌آورم. نوری در رساله «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل»^۱ دلایل خود در مخالفت با مبنای مشروطیت را به تفصیل توضیح داده و در پایان آن نیز ضمن دعای به جان محمدعلی شاه از علما خواسته است که «وظیفه نوکری» خود را فراموش نکنند. او می‌نویسد: «ای علمای امامیه! به وظیفه نوکری خود رفتار کنید. پادشاهها، ملکا، خسرو! حفظ ناموس شرع

تحقیق مهمی صورت نگرفته است.

^۱ شیخ فضل‌الله نوری، «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل»، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات شیخ شهید فضل‌الله نوری، به کوشش محمد ترکمان، ج. نخست، ص. ۵۶ و بعد. لازم به یادآوری است که برخی در صحت انتساب این رساله به شیخ تردید کرده‌اند که احتمال دارد درست باشد، اما جای تردید نیست که نویسنده یکی از اطرافیان نوری بوده و دیدگاه‌های او را توضیح داده است.

و نشر عدالت اسلامی را تکمیل فرما!»^۱ رساله بیشتر از آن که بحثی دربارهٔ قانون و ضرورت قانونگذاری باشد تکرار سخنان کلی دربارهٔ وجود قانون شرع و عدم ضرورت قانونگذاری در کشور اسلامی است و مهم ترین دلیل آن نیز خطابه‌ای برای تحریک مؤمنان امامیه است تا اجازه ندهند مساوات میان آنان و دیگران برقرار شود، زیرا «قانون الهی نسبت به اصناف مخلوق اختلافات» بسیاری دارد و «قانون مملکتی» را نمی‌رسد که این احکام را تغییر دهد. شیخ خطاب به غیر مسلمان در کشور اسلامی می‌نویسد: «به حکم خالق قهار باید در بلد اسلام خوار و ذلیل باشی» (!) و می‌افزاید: «پس، ای کسی که میل آن داری مساوی با مُسَلِم باشی در بِلَد اسلام، تو اسلام را قبول نما تا مساوی باشی!»^۲ برابری افراد در برابر قانون یکی از دو ایراد مهمی است که شیخ و همفکران او به مشروطیت می‌گرفتند؛ دومین ایراد اساسی آزادی بیان بود که مشروطیت نمی‌توانست آن را نپذیرد و همین محدودیت نیز به مسئلهٔ مساوات برمی‌گشت، زیرا شیخ بر آن بود که آزادی بیان با «قانون الهی» منافات دارد. او می‌نویسد: «آزادی قلم و زبان، از جهات کثیره، منافی با قانون الهی است» و خطاب به برادران دینی می‌افزاید: «مگر نمی‌دانی فائدهٔ آن آن است که بتوانند فِرَقِ مَلاحده و زنادقه نشر کلمات کفریّهٔ خود را در منابر، و لوايح بدهند و سَبِّ مؤمنين [کنند] و تهمت به آن‌ها بزنند و القای شبهات در قلوب صافیّهٔ عوام بیچاره بنمایند».^۳

استنباط شیخ از مشروطیت و معنای آن، به ظاهر، کمابیش درست است، اما از آن جا که مقدمات نادرستی نیز در کلیات درست وارد

^۱ شیخ فضل‌الله نوری، همان، ص. ۷۱.

^۲ شیخ فضل‌الله نوری، همان، ص. ۶۰.

^۳ همان جا. عبارت در اصل چنین است. من از باب نشان دادن آشفتگی در فکر مخالفان مشروطیت بدون تصرف نقل می‌کنم.

می‌کند، لاجرم، از همان مقدمات درست نتایج نادرستی می‌گیرد. او می‌نویسد که «حقیقت مشروطه عبارت از آن است که منتخبین از بلدان به انتخاب خود رعایا در مرکز مملکت جمع شوند و این‌ها هیأت مقننهٔ مملکت باشند، و نظر به مقتضیات عصر بکنند و قانونی مستقلاً مطابق با اکثریت آراء بنویسند، موافق مقتضی عصر به عقول ناقصهٔ خودشان، بدون ملاحظهٔ موافقت و مخالفت آن با شرع، بلکه هرچه به نظر اکثر آن‌ها نیکو و مستحسن آمد او را قانون مملکتی قرار بدهند.» او این نکته را نیز می‌افزاید که این قانون‌ها در صورتی قابل اجرا خواهد که «دو اصل می‌شوم مساوات و حرّیت» در تدوین آن‌ها رعایت شده باشد.^۱ مهم‌ترین دلیل شیخ، که آزادی و برابری در اجتماعیات و سیاسات را با آزادی و برابری در شرع خلط می‌کند، در نحس و شوم بودن آن دو اصل جز این نیست که «قوام اسلام به عبودیت، نه آزادی، و بنای احکام آن به تفریق و جمع اختلافات است نه به مساوات!» برابری و آزادی مستلزم این است که «فرق ضاله و مُضَلَّه و طایفهٔ امامیه نهج واحد محترم باشند». می‌دانیم که دیانت نمایندگان مجلس حتی برای آیات نجف محرز بود، در حالی که چنان‌که از تأکید مکرر شیخ بر عوام بودن عامهٔ مردم معلوم می‌شود، او همهٔ آنان را از عوام می‌داند و تأکید می‌کند که «عوام و فِرَقِ مختلفه مدخلیت» در امر قانونگذاری ندارند. در امور عامهٔ مردم، اعم از انتخاب‌کنندگان و نمایندگان، که به نظر شیخ به یک درجه عوام هستند، حق تصرف ندارند و تنها «انفاذِ حُجَجِ اسلام» می‌تواند قانون الهی را تعیین و اجرای آن را ممکن سازد. شیخ، در ادامهٔ همین توضیح «فرق مختلفه و ضالهٔ مضله» را وارد می‌کند که معلوم نیست منظور او کدام فرقه‌ها هستند و اگر اصل بر مخالفت اساس مشروطیت نبود چگونه می‌شد

^۱ شیخ فضل‌الله نوری، همان، ص. ۶۴.

حکم به «ضاله و مضله» بودن کلّ مشروطیت کرد؛ او آن‌گاه حکم کلی مرتد را بیان می‌کند که معلوم نیست ربط آن با مردم و نمایندگان آنان چیست؟ او می‌نویسد: «حکم ضالّ، یعنی مرتد به قانون الهی، آن است که قتلشان واجب است، و زنشان بائن می‌شود، و مالشان منتقل می‌شود به مسلمین از وراثشان، و جنازه آن‌ها احترام ندارد، غسل و کفن و صلات و دفن ندارد، بدنشان نجس است، معامله با آن‌ها باطل و حرام است و عملشان اجرت ندارد؛ و اما یهود و نصارا و مجوس حقّ قصاص ابداً ندارند.»^۱ با این تلقّی از قانون شرع، البته، با قیدهایی که شیخ در آن وارد می‌کند و، بی‌آن‌که دلیلی داشته باشد، اکثریت مردم را «فرق ضالّه مضله» می‌داند، بعید است که بتوان نظریه‌ای سیاسی تدوین کرد، زیرا به نظر نمی‌رسد که شیخ درباره‌ی پی‌آمدهای اجتماعی ادعاهای خود فکری کرده باشد. مشروطیت، مانند هر نظریه‌ی سیاسی دیگر، کوشش می‌کرد با برقراری حکومت قانون وحدت ملی و رعایت حقوق شهروندان را تضمین کند، در حالی‌که «شیخ شهید» کوشش می‌کرد با استفاده - یا سوء استفاده - از جدل مذهبی نظام و انسجام اجتماعی را بر هم زند و البته نمی‌توانست تصور کند که اگر به دلیل مخالفت با مشروطیت حکم «ضاله و مضله» بودن اکثریت مردم یک کشور را صادر کند، با آن احکامی که درباره‌ی آنان صادر کرده است، در انتظار چه تالی‌هایی باید بود. این «اکثریت» بودن فرقه‌ها را من از سخن خود او می‌آورم، زیرا جای شگفتی است که او برای این‌که حرف خود را به کرسی بنشاند می‌نویسد که «تمام فرق ایران با یک عدّه قلیل (!) اثنی عشری کمال معاندت را دارند، و در ضمیر تمام آن فرق نیست مگر افناء و اعدام این فرقه!»^۲ این

^۱ شیخ فضل‌الله نوری، همان، ص. ۵۹.

^۲ شیخ فضل‌الله نوری، همان، ص. ۷۲. این در تعارض با نظر رسمی اکثریت علما نیز

بیان احکام، در صورت کلی آن، حقوق نیست، هم چنان که کلمات قصار فردید و داوری نظریه سیاسی نیست؛ این همه کلیاتی جدلی هستند که فایده‌ای بر آن‌ها مرتب نیست، اما از این حیث که سخنان نسنجیده‌ای در نظام اجتماعی و انسجام آن است می‌تواند زیان‌های بسیاری داشته باشد. این که علمای در مجلس و بیرون آن شیخ را متهم به فتنه جویی و فساد می‌کردند با توجه به چنین ملاحظات بود، اما این که نویسندگانی مانند آل احمد گمان می‌کردند شیخ «با برافراشته شدن پرچم استیلای غربزدگی بر بام این کشور» مبارزه می‌کرده است، در بهترین حالت، تسلیم ساده‌لوحی‌های خود شده بوده‌اند.

به گونه‌ای که در بخش‌های دیگر این جستار از بحث‌های مجلس اول آوردم، نمایندگان دریافت دیگری از بیان حکم شرعی داشتند. آنان نیز می‌دانستند، و به تصریح می‌گفتند، که صرف وجود حکم مشکل حقوقی کشور را حل نمی‌کند. کشور باید نظام حقوقی و نهادهای اجرای قانون‌ها را دارا باشد. در واقع، مشکل تبدیل حکم شرعی به نظام حقوقی است و این با بیان کلیاتی درباره حکم شرعی یا قانونی، به گونه‌ای که در رساله شیخ و کتاب داوری آمده، نسبتی ندارد، یعنی این‌ها حقوق نیستند، شعارهای سیاسی‌اند. اگر بخواهیم نتایج کلیات سخنان شیخ و داوری را به دقت از آن‌ها بیرون بکشیم قانون و نظام حقوقی وجود نخواهد داشت. وضع پرتعارض ناشی از سخنان آنان را چنین می‌توان بیان کرد: می‌توان پذیرفت که قانونی جز قانون الهی وجود ندارد، در این صورت، آن قانون

هست که ایران را کشوری با اکثریت شیعه می‌دانستند و در اصل اول متمم قانون اساسی مشروطه نیز آمده بود: «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه است. باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد.» اگر شیخ از منطقی پیروی می‌کرد می‌بایست مشروطه خواه باشد که در کشوری - به گفته او - با «اقلیت شیعه»، طریقه حقه جعفریه را مذهب رسمی اعلام کرد.

ناچار باید حکم بر ظاهر کند و گرنه از چالۀ بی‌قانونی و فقدان نظام حقوقی در چاه تفتیش عقاید خواهیم افتاد، اما اگر حکم به ظاهر را به عنوان اصل بپذیریم احتمال دارد هیچ مجرمی را نتوان مجازات کرد، یا تنها کسانی را مجازات کرد که راه‌های فرار از قانون را نمی‌دانند. مجلس مشروطیت نمی‌خواست بیان حکم کند؛ برعکس، می‌خواست نظام حقوقی دارای ضمانت اجرایی ایجاد کند. این بویژه در شرایطی مصداق پیدا می‌کند که حدود و ثغور اخلاق و حقوق روشن نباشد. مستشارالدوله از راه آشنایی با نظام حقوقی فرانسه متوجه شده بود که تبدیل احکام شرع به مجموعه‌های حقوقی جدید مستلزم جدا کردن اخلاقیات از احکام حقوقی است که در نظام‌های سنتی حقوق این حدود و ثغور روشن نیست.^۱ وارد کردن اخلاق در نظام حقوقی می‌تواند اخلاقی در نظام حقوق ایجاد کند. ایراد اساسی شیخ به مشروطیت و مجلس دو وجه داشت که از سویی به همین اخلاقیات مربوط می‌شد، زیرا او اجرای عدالت را منوط به تأمین سعادت اخروی می‌دانست. در نظر او، قانون باید «جامع‌جهتین، یعنی نظم دهنده دنیا و آخرت» و نیز «موافق رضای خالق» باشد،^۲ و به مجلس نیز ایراد می‌گرفت که نمایندگان آن قصد دارند

^۱ ماکس وبر از دیدگاه جامعه‌شناسی حقوق توضیح داده که تدوین مجموعه‌های قانونی یا Codifikation در دوران جدید عالی‌ترین مرتبه عقلانی شدن حقوق و از ویژگی‌های جامعه مدرن است.

Max Weber, *Gesamtausgabe*, Tübingen, J.C.B. Mohr 2010, Bd. 22-3, S. 552 sq.

به احتمال بسیار، در ایران، نخستین اشاره به اهمیت و ضرورت تبدیل احکام شرع به مجموعه‌های قانونی در رسالۀ یک کلمۀ مستشارالدوله آمده است.

^۲ دیدیم که تماس نیز قانون الهی را ناظر بر تأمین سعادت دنیا و آخرت می‌دانست، اما او امر دنیا را از آخرت جدا می‌کرد و از طریق اجرای نظام‌های حقوقی دیگر – طبیعی، انسانی – امر دنیا را معطل نمی‌گذاشت. نمایندگان مجلس اول می‌دانستند که

چنین قانون جامعی را تدوین کنند، در حالی که چنین قانونی تنها می‌تواند قانون الهی باشد. بدیهی است که وضع چنین قانونی تنها در صلاحیت پیامبران است و شیخ از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که اگر بشر مدعی وضع چنین قانونی باشد «دیگر دلیل عقلی بر نبوت نخواهیم داشت». وانگهی، «اگر کسی را گمان آن باشد که مقتضیات عصر تغییر دهنده بعض مواد آن قانون الهی است، یا مکمل آن است، چنین کس هم از عقاید اسلامی خارج است.» دلیل این امر نیز روشن است، زیرا قانون الهی که «مقتضی صلاح حال عباد است» کامل است و کسی که جز این ادعایی داشته باشد منکر خاتمیت پیامبر اسلام و به حکم قانون الهی کافر خواهد بود. نتیجه مهمی که شیخ از این مقدمات می‌گیرد این است که «پس، جعل قانون، کلاًّ آم بعضاً، منافات با اسلام دارد و این کار کار پیغمبری است.»^۱ در واقع، چنان‌که از این فقرات رساله شیخ می‌توان دریافت اشتباه و خلطی است که او میان «قانون»، در معنای دقیق حقوقی آن، و قانون به معنای هر حکم شرعی مرتکب می‌شود. این همان اشتباه و خلطی است که میرزای نائینی «مغالطه» خوانده بود. قانون در معنای حقوقی آن ناظر

در کشوری چنان نابسامان راه تأمین سعادت اخروی تنها از تأمین معاش دنیا می‌گذرد. وانگهی، آنان دلیلی نمی‌دیدند که دولت را متولی تأمین سعادت اخروی کنند، زیرا در نظر آنان هیچ دولتی وجود ندارد که متولیان آن امتیازی نسبت به افراد اجتماع داشته باشند و راه سعادت را بهتر از خود آنان بدانند. پیشتر نیز سخن یکی از نمایندگان را آوردم که گفته بود وزیران برای تقوای آنان انتخاب نشده‌اند، زیرا تقوای بسیاری از عامه مردم از آنان بیشتر است.

^۱ شیخ فضل‌الله نوری، همان، ص. ۵۷. این بیان نیز یکی از «مغالطه»های شیخ است. تردیدی نیست که کسی می‌تواند به خاتمیت پیامبر اسلام اعتقاد داشته باشد، اما ضرورت قانونگذاری جدید در امور مستحدثه را نیز بپذیرد. همه نمایندگان مجلس اول، که علمای بزرگی نیز در میان آنان بود، چنین اعتقادی داشته‌اند

بر معیاری در مناسبات میان افراد در اجتماعی خاصّ است و عدالت میان آنان را نسبت به یک حقّ مادی یا معنوی برقرار می‌کند و کاری به جنبه‌های اخلاقی وضع آنان و تأمین رستگاری افراد ندارد. این تعریف از قانون در رسالهٔ تماس قدیس آمده بود و آنچه در بخش‌های دیگر این جستار از مذاکرات مجلس اول آوردم این نکته را به تصریح بیان می‌کرد، اما هدف شیخ از این خلط مباحث نه مخالفت با «غریزدگی و مقدمات ماشین» است و نه مخالفت با «مذهب اصالت بشر»، مقولاتی که در نظام فکری او جایی نداشت. مخالفت او با مشروطیت به تضعیف قدرت شاه مستقل مربوط می‌شد، و این دفاع از سلطنت مبتنی بر دو فرض مقدماتی غلط بود: نخست این که او گمان می‌کرد شیعه در ایران در اقلیت است و دیگر این که محمدعلی شاه شیعه و مدافع تشیع است. اشارهٔ شیخ به مورد اول به اجمالی تمام برگزار شده و معلوم نیست آمار جمعیت شیعه و نسبت آن با گروه‌های دیگر را از کجا آورده است.^۱ شیخ می‌نویسد که ایران دارای سه ویژگی است و تا این ویژگی‌ها برقرار است نمی‌توان مجلس دایر کرد و دایر کردن آن موجب هرج-و-مرج خواهد شد. نخست، وجود مذاهب؛ دوم، اندک بودن شمار افراد نیروهای مسلح؛ سوم، وجود «ایلات بادیه». با توجه به این سه ویژگی ایران، شیخ مشروطیت را درمانی اروپایی

^۱ من استدلال شیخ و همفکران او را دنبال می‌کنم و گرنه در کشوری که مردم آن ملت شده باشد چنین استدلالی یکسره نادرست است. در کشوری که مردم آن ملت شده باشند اقلیت و اکثریتی وجود ندارد. هر اقلیت و اکثریتی امری اعتباری است، نه «وجودی»، چنان که می‌گوییم: اکثریت موافق یا مخالف فلان سیاست یا برنامه، اما نمی‌توان گفت اقلیت مسیحی یا یهودی، زیرا آنان با عزل نظر از دیانت خود شهروندان کشور به شمار می‌آیند. من از این حیث استدلال شیخ را دنبال می‌کنم که بگویم حتی اگر مقدمات او بپذیریم آن نتایج را نمی‌توان گرفت و، در واقع، نظر میرزای نائینی را دنبال می‌کنم که شیخ را اهل «مغالطه» خوانده بود.

برای دردهای بی‌درمان ایران می‌داند و می‌نویسد که چون در اروپا «فِرَق»^۱ مختلفه آن‌ها را کلمه کفر جامع است» و «ایلات تمام اهلی شده‌اند» برقراری مشروطیت ممکن بوده، اما چون «ایران ما مقابله نور و ظلمت و کفر و ارتداد و اسلامیت است این دو هر آن طارِد یکدیگرند و تمام فرق ایران با یک عده قلیل انثی عشری کمال معاندت را دارند و در ضمیر آن فرق نیست مگر اِفاء و اعدام این فرقه!»^۲ به خلاف تصور موافقان شیخ، آن‌چه در مقدمات او وجود ندارد دریافتی ملّی از وضع ایران است که بتوان از آن به موضع ضد استعماری او پی برد. شیخ نه تنها تصور درستی از اروپا و ایران ندارد، بلکه بنیان مقدمات استدلال او دیدگاه ضد ملّی نیز هست و او مقدمات نادرست خود از تاریخ ایران را طوری کنار هم قرار می‌دهد که بتواند ناسازگاری مشروطیت را با وضع ایران نشان دهد. جای شگفتی است او کلمه کفر را جامع فِرَق و اختلاف مذاهب اروپا می‌داند، اما اسلام را جامع فرق در ایران نمی‌داند! این‌که شیخ تعریف کمابیش درستی از مشروطیت عرضه می‌کند، مانع از این نشده است که از همه مقدمات نادرست برای ردّ آن استفاده کند. اگر او منطق مقدمات خود را دنبال کرده بود می‌بایست به این نتیجه برسد که در فقدان کلمه جامعی در ایران مشروطیت، به عنوان حکومت قانون، می‌تواند جای خالی آن کلمه جامع را پر کند، اما موضع ضد ملّی شیخ به او اجازه نمی‌داد که مصالح ملّی را در استدلال خود وارد کند. برعکس، استدلال او در مواردی ضد ملّی و مُخل وحدت ملّی است که اشاره به حضور یک

^۱ شیخ فضل‌الله نوری، همان، ص. ۷۲.

^۲ در واقع، اگر شیخ اندکی تاریخ می‌دانست می‌توانست بداند که در ایران پیوسته امری جامع فِرَق وجود داشته، که من آن را امر ملّی می‌خوانم، و به همین دلیل اتفاقاتی مانند کشتار شب بارتلمی یا یهودیان، در اروپا، و نسل‌کشی شهروندان ارمنی در ترکیه نیفتاده است.

نماینده زرتشتی در مجلس از آن جمله است. او می‌نویسد، در حالی‌که «فرق ضاله و ملاحده و آثار کفر قوی ظاهر شده بود ... در جراید تکریمات از فرقه زردشتی و سلاطین کیان می‌کردند و آن‌ها را که اخبث طوایف‌اند طایفه نجیبه می‌خواندند ...»^۱

یکی از مهم‌ترین هدف‌های مشروطیت، به عنوان حکومت قانون، این بود که با برقراری نظام آزادی برابری همه گروه‌ها و اقوام ایرانی را تأمین و شالوده وحدت ملی را استوارتر کند، در حالی‌که شیخ با تلقی نادرست و ضد ملی، برای رسیدن به هدف‌های خود، به شکاف‌ها دامن می‌زد و خطر «کفر و ارتداد» را بزرگ نشان می‌داد، ادعایی که حتی با مبانی خود او درست نبود. همین هدف‌های ناگفته و ناگفتنی موجب می‌شد که شیخ، مانند همه مخالفان نظام مشروطه تا زمان ما، انتظاراتی از آن داشته باشد که ربطی به مشروطیت ندارد. مشروطیت نظام حکومت قانون بود و می‌بایست آزادی و حقوق همه شهروندان ایران را تأمین کند. از این‌رو، مشروعیت آن از سنجی متفاوت از «مشروع» ای بود که طرفداران نظر شیخ پیشنهاد می‌کردند به مشروطه اضافه شود. شیخ می‌نویسد اگر منظور از مشروطیت «حفظ شرع» بود چرا اجازه ندادند مشروع به مشروطه اضافه شود؟ این که حتی علمای مجلس و بیرون از آن با افزودن مشروع به مشروطه مخالفت کردند، این بود که «حفظ شرع» ابهامی داشت که نمی‌توانست در ملاحظات مجلس وارد شود. «حفظ شرع»، به عنوان غایت دولت‌های ملی، تالی‌های فاسد بسیاری دارد که شیخ از تاریخ آن در ایران و اروپا چیزی نمی‌داند و گمان می‌کرد بهترین راه «حفظ شرع» تبدیل آن به هدف مجلس است. چنین تجربه‌هایی در دوره‌هایی از تاریخ ایران و اروپا - در دوره اصلاح دینی و پی‌آمدهای آن - شده و جز نتایج

^۱ شیخ فضل‌الله نوری، همان، ص. ۷۳-۴.

نامطلوب از آن به بار نیامده بود. ایران کشوری با تاریخ طولانی وحدت سرزمینی و ملی بود و دامن زدن به شکاف‌های مذهبی تنها می‌توانست این وحدت را خدشه‌دار کند. اگر درست فهمیده شود، در کشورهایی مانند ایران، «حفظ شرع» به طور تاریخی از راه حفظ کثرت و تنوع امکان‌پذیر شده بود و نه با جعل داستان و بزرگ کردن خطر الحاد و اقلیت بودن اکثریت! بحث شیخ در حدّ بسیار ابتدایی «سیاسی» است و، در واقع، آنچه او، در نظر، از مشروطیت فهمیده بود، در عمل، با وارد کردن داده‌های مغلوپ در بحث مخالفت خود با مشروطیت را تا مرتبهٔ دفاع از اغراض شخصی خود فرومی‌کاهد. مخالفت او با برخی از دگرگونی‌هایی که به ضرورت تحولات زمان روی می‌داد از این قبیل بود، چنان‌که به عنوان مثال مخالفت او با مدرسه‌های جدید و علوم جدید ربطی آن‌ها تدریس می‌شد از آن جمله بود. این مدرسه‌ها و علوم جدید ربطی به مشروطیت نداشت، پیش از پیروزی مشروطیت وجود داشت و پرداختن به آن‌ها از پی‌آمدهای دگرگونی‌های در وضع زمانه بود و ایران نمی‌توانست هم‌چون جزیره‌ای از این تحولات برکنار بماند. بخشی از ایرادهایی که شیخ به مشروطیت می‌گیرد اشکالات اخلاقی، مانند کم‌فروشی و رشوه گرفتن است که از آغاز عالم بوده و نه تنها ایراد به مشروطیت نیست، بلکه با وجود حکومت قانون این اعمال خلاف تحت پیگرد قرار می‌گرفت و دست خلافکاران کوتاه می‌شد. رساله با توصیه‌هایی اخلاقی به پایان می‌رسد که به احتمال بسیار با آن مقدمات گوش شنوای چندانی هم نداشت: «ای کسبه کم‌فروشی را کنار بگذارید، جنس خوب و بد داخل یکدیگر نکنید ... این قدر حرص دنیا نداشته باشید! ای مردم از حضور در اجتماعات و استماع مواعظ غفلت ننمایید، متاع فانی را بدهید، متاع باقی را بخرید و راضی به بی‌عصمتی زن‌ها و دختران نشوید، نگذارید از خانه بیرون بروند مگر با لباس عصمت، نه با

چادر چرخی! مردم قوه شهوت دارند، ریاضت که نکشیده‌اند، عذب در سر کوچه‌ها زیاد است...^۱ آن‌چه از ایرادها به مناسبات اجتماعی می‌شد، مانند کم‌فروشی و رشوه‌خواری، در قلمرو قانونگذاری و مشروطیت قرار می‌گرفت که می‌بایست با ابزارهای قانونی راه را بر جرم و جنایت می‌بست، اما بخشی از این ایرادها اخلاقی بود و از میان برداشتن آن‌ها به راه‌ها و تدابیر دیگری نیاز داشت که قانون نمی‌توانست در آن وارد شود.

این بی‌اعتنایی به دو قلمرو متمایز اخلاق و حقوق یک پی‌آمد بسیار مهم دارد که کمابیش همه مخالفان مشروطیت نسبت به آن بی‌توجه بودند. از ویژگی‌های نوشته‌های سیاسی کهن ناروشن بودن مرزهای حوزه عمومی و خصوصی است، چنان‌که در سیاستنامه‌های ایرانی اندرزهای حوزه خصوصی را با بحث‌های قلمرو عمومی و اخلاق را با سیاست آمیخته‌اند. رساله شیخ فضل‌الله نوعی اندرزنامه قدیم در مخالفت با یک واقعیت جدید است. قدما تصویری از حکومت قانون و نظام قانونی جدید نداشتند. شیخ نیز کمابیش می‌دانست مشروطیت باید چگونه نهادی باشد، اما از آن‌جا که نمی‌توانست خود را از مبنای قدما جدا کند نقد او بر مشروطیت نیز با تکیه بر مقدمات مغلوط انجام می‌شد. مشروطیت نظریه‌ای نوآین در اندیشه سیاسی و حقوق بود و حتی مخالفان آن نیز نمی‌توانستند در بی‌اعتنایی به مبانی و مقدمات آن نظریه نوآین به مخالفت با آن برخیزند. مورد جالب توجه در رساله شیخ خلطی است که او میان وکالت در امور مدنی و «وکالت» حوزه عمومی مرتکب شده است. مفهوم و مضمون نمایندگی در زبان فارسی به معنایی که پس از مجلس اول به کار رفت وجود نداشت و از مفاهیم مستحدثه بود. واژه

^۱ شیخ فضل‌الله نوری، همان، ص. ۷۵.

representation انگلیسی و معادل‌های آن در دیگر زبان‌های اروپایی نیز اصطلاحی بود که پس از سده شانزدهم در وازگان اندیشه سیاسی ظاهر شد.^۱ واژه «نماینده‌گی» معادلی برای آن اصطلاح در زبان فارسی بود که در مذاکرات مجلس اول نیز به کار رفته، اما اصطلاح دیگری که پیشتر از «نماینده‌گی» و در معنای آن به کار می‌رفت «وکالت» بود که سابقه‌ای در حقوق شرع داشت و یکی از نهادهای آن بود. شیخ، به عنوان فقیه، با این اصطلاح آشنایی داشت، اما به نظر می‌رسد که نمی‌توانست بفهمد که چگونه ممکن است بتوان وکالت را از حوزه خصوصی به حوزه عمومی انتقال داد، زیرا به نظر او در امور عمومی کسی نمی‌تواند وکالت شخص دیگری را بر عهده بگیرد. او می‌نویسد: «ای عزیز! بر فرض که این اساس از برای جعل قانون جدید، که کفر است، نبود، ولی لابد بودند که تکلم کنند در امور عامه، یعنی اموری که مربوط به تمام افراد رعایای مملکت باشد، بلکه سوای امور عامه را از وظیفه خود خارج می‌دانستند، با این وصف، پس چرا به اعضای آن وکیل می‌گفتند؟ مگر نمی‌دانند که در امور عامه وکالت صحیح نیست و این باب باب ولایت شرعیه است، یعنی تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس مخصوص است به امام علیه السلام یا نواب عام او و ربطی به دیگران ندارد، و دخالت غیر آن‌ها در این امور حرام و غصب نمودن مسند پیغمبر و امام است.»^۲ افزون بر

^۱ Terence Ball, James Farr, Russell L. Henson, Hannah Fenichel Pitkin, « Representation », *Political innovation and conceptual change*, Cambridge University Press 1989, p. 132 sq.

^۲ شیخ فضل‌الله نوری، همان، ص. ۶۷. انتقال - یا لغزش - از حوزه خصوصی به عمومی یکی از مشکلاتی است که بسیاری از شریعتمداران نتوانستند توجهی به آن پیدا کنند. یکی از نکته‌های روشن در موضع‌گیری آخوند خراسانی - و دیگر علمای حاضر در مجلس اول - همین وارد کردن تمایز میان این دو حوزه بود و همین امر امکان می‌داد که کسانی بتوانند بحث حوزه عمومی و مصالح عمومی را مطرح کنند.

این‌که نظر شیخ در مورد وکالت درست نیست، چون این کاربرد «وکالت» ناظر بر واقعیت دیگری است، در واقع، برابر نظر شیخ، اگر کسی غصبِ مَسْنَدِ پیامبر کرده بود شاه بود که شیخ دربارهٔ او نه تنها چیزی نمی‌گوید، بلکه او را به استفاده از بسطِ یدِ بیشتر دعوت می‌کند تا مجلس را تعطیل کند. مشروطیت برای مشروط و محدود کردن قدرت شاه در مصالح عمومی بود که، به نظر علمای درون و بیرون مجلس، چنان‌که در نامه‌ای از آخوند خراسانی در حمایت از مجلس آمده بود، تشخیص آن بر عهدهٔ «ثقات مؤمنین» بود و گرنه لازم می‌آمد که حکم به محجور بودن مردم داده شود. حکم این‌که مردم سهمی در ادارهٔ امور حوزهٔ عمومی ندارند، با هر استدلالی که باشد، در واقع، بستن دست مردم و اعلام بسطِ یدِ خودکامه‌هایی مانند محمدعلی شاه بود که در ظاهر از مشروطیت حمایت می‌کرد، اما در باطن با سرداران روسی نرد عشق می‌باخت تا کار مشروطیت نوین را بسازد.

این یکی از مهم‌ترین ایرادهای بی‌اعتنایی به تمایزهای حوزهٔ خصوصی و عمومی، و اخلاق، حقوق و سیاست بود که به یکسان به مشروعهٔ شیخ، جامعه‌شناسی نراقی و «تفکر» فردید و داوری وارد است. هیچ یک از اینان دریافتی از استقلال قلمرو مناسبات سیاسی، به معنای مناسبات شهروندی، پیدا نکردند. از این‌رو، همهٔ اینان در نقادی از «افسَد» مشروطیت سخت چابک بودند، اما هرگز نتوانستند تصویری از «فاسد» خودکامگی و پی‌آمدهای آن پیدا کنند. همین ناتوانی در تبیین «فاسد» خودکامگی نقادی آنان از «افسَد» مشروطیت را بی‌اعتبار می‌کند، زیرا این

بی‌آن‌که بتوانم این‌جا به این بحث بپردازم، من اعتقاد دارم که می‌توان از وجود نوعی «مکتب آخوند خراسانی» دفاع کرد. کسان دیگری از شاگردان آخوند نیز توانستند بحث حوزهٔ مصالح عمومی یا *res publica* را مطرح کنند که در فصلی از نظریهٔ حکومت قانون دربارهٔ آن بحث کرده‌ام.

«آفسد» تنها در قیاس با آن «فاسد» می‌توانست معنایی و توضیحی داشته باشد، و گرنه شائبهٔ توجیه خودکامگی بر این جامعه‌شناسی و «تفکر» سایه خواهد انداخت. سیاست، یعنی مناسبات شهروندی، اخلاق و حقوق، در دوران جدید، هر یک قلمرو مستقل خود را پیدا کرده‌اند و با در هم آمیختن حدود و ثغور آن‌ها تنها می‌توان مرزهای «فاسد» و «آفسد» را مخدوش و راه خودکامگی را هموار کرد. نمایندگان مجلس اول، از همهٔ طبقات و اصناف مردم ایران، که نه جامعه‌شناس بودند و نه اهل «تفکر»، در عمل و با عقل عُقلائی، به این نکتهٔ ظریف پی برده بودند. آنان بی‌آن‌که بخواهند، با هر هدف ناگفته و ناگفتنی، مخالف‌خوانی پیشه‌کنند کوشش مهم و بی‌سابقه‌ای در تاریخ ایران برای استقرار حکومت قانون کردند. این اجماع نمایندگان همهٔ طبقات و اصناف مردم نیز به نوبهٔ خود امری بی‌سابقه بود و اجتهاد علمای درون و بیرون مجلس نیز در لحظهٔ حساس و پرمخاطرهٔ مشروطیت به یاری این اجماع آمد و راه را برای تدوین نظام حقوقی هموار کرد. به احتمال بسیار، این اجماع برای برقراری حکومت قانون تنها درمان دردهای مزمن کشوری بود که فقدان قانون، و خودکامگی ناشی از آن، در رأس همهٔ مشکلات آن قرار داشت.

مظفرالدین شاه در جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ فرمان مشروطیت را در کاخ صاحب قرانیه توشیح کرد و «ایران در عداد دول مشروطه» درآمد. مجلس ملی در هیجدهم شعبان همان سال تشکیل شد و تا به توپ بستن آن در جمادی‌الاول ۱۳۲۶ ادامه پیدا کرد. پیشتر گفتم که مجلس مکان پدیدار شدن خرد جمعی ایرانیان بود که از سده‌ای پیش از آن در جستجوی

حکومت قانون بودند. از همان آغاز، مجلس نیز چنین تصویری از خود و امر ملّی داشت، چنان‌که تقی‌زاده در جلسه ۲۴ محرم ۱۳۲۴ به تصریح گفت: «این مجلس مجمع عقلانی ملّت است» و آقا شیخ حسن نیز در ادامه سخن او این نکته را افزود که «ما این مجلس را هم‌چو می‌دانیم؛ باید قانون وضع کند؛ تمام مردم تحت قانون باشند. این مطلبی است که من عرض کردم، هر کسی منکر است به ادله اثبات کند و الا قانون نوشته شود.»^۱ تشکیل مجلس رخداد مهمی در تاریخ معاصر ایران بود و با شروع به کار آن ایران به طور بازگشت‌ناپذیری وارد دوران جدید خود شد. این دریافت از آغاز دوران جدید کمابیش در میان همه نمایندگان ملّت یکسان بود و آنان به هر مناسبتی تکرار می‌کردند که نمایندگان ملّت واحدی هستند و مهم‌ترین وظیفه آنان قانونگذاری برای یک ملّت واحد است.^۲ در نخستین نگاه، چنین می‌نماید که همه مفاهیمی مانند ملّت، نمایندگی، قانونگذاری و غیره که در جریان مذاکرات به تکرار آمده امری نوائین و، اگر بتوان گفت، «وارداتی» است، اما با خواندن دقیق مشروح مذاکرات، به گونه‌ای که به دست ما رسیده و البته ناقص و از بسیاری جهات نادقیق است، آنچه جلب نظر می‌کند خود این مفاهیم نیستند، که برخی از آن‌ها مانند «نمایندگی» یا «وکالت» در امور عمومی از مفاهیم مستحدثه به شمار می‌آیند، بلکه «امر ملّی» است که خاستگاه همه نظام مفاهیم جدید است. این‌جا، بار دیگر، من باید به مفهومی که پیشتر در دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران به کار برده بودم، مفهوم

^۱ آقا سید حسن تقی‌زاده، در جلسه ۲۴ شوال ۱۳۲۴، مذاکرات، ۱۶۹، س. ۲؛ آقا شیخ حسن، همان جلسه، همان‌جا.

^۲ در اصل سی‌ام از متمم قانون اساسی نیز آمده است: «وکلاهی مجلس شورای ملّی و مجلس سنا از طرف ملّت وکالت دارند، نه فقط از طرف طبقات مردم یا ایالات و بلوکاتی که آن‌ها را انتخاب نموده‌اند.»

«جدید در قدیم»، برگردم و بگویم که اگر آن «امر مَلّی»، که همه نمایندگان به یکسان بهره‌ای از فهم آن داشتند، سده‌هایی پیش از پیروزی مشروطیت تکوین پیدا نکرده بود، واکنش‌های خودجوش نمایندگان از همان آغاز مجلس در مناسبت‌های مختلف ممکن نمی‌شد، چنان‌که در پاسخ آقا سید حسن، مبنی بر این‌که افرادی از خاندان سلطنتی وزارت و وکالت نداشته باشند گفته شد که مگر آنان از مَلّت نیستند؟! «شاهزاده یا غیر شاهزاده چه فرقی دارد؟ همه یکی بوده و تحت یک قانون هستند!»^۱ پیشتر نیز اسدالله میرزا گفته بود: «در مجلس بعضی حرف‌ها می‌زنند که محل تعجب است. مملکت طوری ترقی کرده خارجه وزیر می‌شود (کذا) و در ممالک خارجه یهودی‌ها وزارت دارند،^۲ اما در این مملکت می‌گویند شاهزاده‌ها وزارت و حکومت نداشته باشند. معنی این حرف را نمی‌فهمم. شاهزادگان با سایرین چه فرقی دارند؟ همه ایرانی هستند. باید به درستی کار کرد، هرکس باشد!»^۳ آقا سید حسین نیز درباره‌ی این‌که تنها ضابطه‌ی تمایز در میان مَلّت درستکاری و کار برای مصلحت عمومی است گفت: «این‌ها حرفی است بی‌حاصل! هرکس کار خوب می‌کند که برای

^۱ اشاره به امکان اعطای منصب دولتی به نوز بلژیکی از طرف مجلس. در جلسه دیگری نیز درباره‌ی کلیمیان و مسیحیان کردستان گفته شد: «یهود و نصارا جزو مَلّت‌اند و حقّ رای دارند». سعدالدوله، در جلسه ۱۴ ذی‌قعدة ۱۳۲۴، مذاکرات، ۸۵، س. ۲.

^۲ اسدالله میرزا، همان جلسه، مذاکرات، همان‌جا. عبارت ضبط شده مغشوش است. منظور این است که در کشورهای خارجی یهودی‌ها – که در آن زمان در بسیاری از کشورها هنوز حقوق شهروندی کامل را به دست نیاورده بودند – به وزارت می‌رسند. دلیلی ندارد که وابستگان به خاندان سلطنت، که رعیت دولت ایران هستند، نتوانند به وزارت برسند.

^۳ اسدالله میرزا، همان جلسه، مذاکرات، همان‌جا.

ملتّ فایده داشته باشد آن خوب است.»^۱ حسن علی خان ضابطهٔ رعایت مصلحت عمومی را برجسته کرد و امکان وزارت نوز بلژیکی را منتفی دانست و گفت: «من می‌گویم امروزه باید کاری کرد که فایده به حال ملتّ و دولت داشته باشد، و دولت و ملتّ را یکی و متحد نمود و اگر بنای گفتن این حرف‌هاست این مجلس هیچ فایده‌ای ندارد، بلکه مضرّ به حال ملتّ و دولت است. من، که یکی از وکلا هستم، اگر به همین ترتیب باشد، استعفا می‌دهم؛ و شما هنوز هیچ کاری برای ملتّ نکرده‌اید چه دعوا دارید؟»^۲ در جلسهٔ بعد نیز میرزا فضل‌علی با تأکید بیشتری گفت: «الحمدلله اساس این کار بواسطهٔ مجلس محترم تازه به دست آمده. پس، در این صورت برای ما لازم است، من بعد، اسم اصفهانی و آذربایجانی و طهرانی و قفقازی و سنی و شیعه ببریم ...»^۳

واقعیت تاریخی امر ملّی، یعنی شالودهٔ استوار آن، به عنوان خاستگاه ملّیت ایرانی، همان «جدید در قدیم» بود که به مقیاسی که مذاکرات مجلس پیش می‌رفت بیشتر خود را پدیدار می‌کرد. از پی آمده‌های این توجه به منطق امر ملّی، که به هر مناسبتی در مجلس ظهور پیدا می‌کرد این بود که یک ملتّ با فرهنگ آن تعریف می‌شود و دیانت آن ملتّ نیز بخشی از آن فرهنگ است. فهم این نکتهٔ ظریف در صورتی ممکن می‌شد که امر ملّی به عنوان یکی از شئون «جدید در قدیم» فهمیده شود. مخالفان مشروطیت، همه جا، خود را در زوایای دینیاری جلوه می‌دادند، و می‌دهند، اما حتی در میان علمای مجلس دریافت روشنی از این تمایز وجود داشت و آنان می‌دانستند که در ایران امری ملّی از دیرباز تکوین

^۱ آقا شیخ حسین، همان جلسه، مذاکرات، همان جا.

^۲ حسن علی خان، همان جلسه، مذاکرات، همان جا.

^۳ آقا میرزا فضل‌علی آقا، در جلسهٔ ۲۸ ذیحجهٔ ۱۳۲۴، مذاکرات، ۱۳۴، س. ۱.

پیدا کرده و خلط میان شئون مختلف آن تنها می‌تواند آب به آسیاب کسانی بریزد که فساد می‌جویند و قصد دارند بنیاد مشروطیت را نابود کنند. مورد جالب توجه، که از نظر کاربرد مفاهیم در کنار هم نیز دارای اهمیت است، نامهٔ علما، تجار و اصناف ساوجبلاغ است، که به مجلس رسیده بود و در صحن مجلس خوانده شد، در آن آمده بود که «ما هیچ وقت به اقتضای نمک‌خوارگی دولت علیّهٔ ایران و به جهت حفظ وطن مقدس خودمان گول و ساوس بعضی را نخواهیم خورد»، اما کسانی که آرامش و امنیت «قصبه را منافی با خیالات» خود می‌دیدند «مُحرّک شده» بودند، که البته به مقصود خود نائل نشدند، ولی «عجالتاً مشغول تهیهٔ استعداد و شرارت هستند». همین علما در نامهٔ خود افزوده بودند که آن‌چه مایهٔ «تعجب است» این است که آنان «عنوان مذهبی را در پیش گرفته‌اند، در صورتی که ابداً هیچ وقت این صحبت در میان نبوده و ما داعیان، که مروّج مذهب هستیم، قصدی جز ترویج دین محمدی ... و اتحاد و اتفاق مقصودی نداشته‌ایم». پس، بر مجلس است که چاره‌ای برای دفع مفسدین و عشایرِ مُتمرّد بکند! با پایان قرائت نامهٔ علمای ساوجبلاغ، اسدالله میرزا گفت: «باید با غیرت و تعصب از آقایان و سایر اهالی ساوجبلاغ در این موقع کمال امتنان را داشته باشیم و از طرف دولت و مَلّت هم اقدام عاجل بشود».^۱ چنان‌که ملاحظه می‌شود حدود و ثغور مفاهیم مذهب، مَلّت و دولت به خوبی مشخص است و این امر برای اهالی دور افتاده‌ترین جای کشور به همان اندازه معلوم است که برای شازدهٔ قاجاری نمایندهٔ مجلس! در مورد شهروند زرتشتی که به قتل رسیده بود، زرتشتیان عریضه‌ای به مجلس داده بودند، و ارباب جمشید نمایندهٔ آنان مطالبهٔ جواب کرد، رئیس مجلس در پاسخ گفت: «این واقعه

^۱ اسدالله میرزا، در جلسهٔ ۱۴ ذیحجهٔ ۱۳۲۵، مذاکرات، ۵۶۳، س. ۱-۲.

حادثه‌ای ناگوار بوده است که رخ داده؛ امروز هم از انجمن اصناف در این خصوص عریضه‌ای نوشته بودند و تأکید در اقدامات نمودند که قاتلین را به زودی دستگیر کرده مجازات دهند تا اسباب امنیت و آسایش عموم باشد، و الا ما هم بازارها را خواهیم بست، زیرا که او هم یکی از افراد مملکت و وطن ما بوده.^۱ رئیس مجلس، احتشام السلطنه، دو مفهوم وطن و مملکت را نیز بر آن چه اهالی ساوجبلاغ و شازده قاجاری به کار برده بودند افزود و، با تأکید بر این که همه افرادی از یک ملت هستند، از زرتشتی یزدی تا اصناف تهران، جاری بودن آن امر ملّی در جای جای کشور را برجسته کرد. برقراری نظام مشروطه و تأسیس حکومت قانون، در واقع، طلیعة نوزایش «جدید در قدیم» امر ملّی ایران بود که موجب می‌شد، به گفته آقا میرزا ابوالحسن میرزا، «ایران پیر جوانی از سر بگیرد».^۲ با این همه، نباید گمان کرد که برقراری نظام مشروطه تنها خواست گروه‌هایی از نخبگان کشور بود؛ مشروطیت به معنای «استقلال ملّی» بود و، به گفته نایب رئیس مجلس، در پاسخ به آقا شیخ محمدعلی، که گفته بود دشمنان و مفسده‌جویان «میل ندارند ما استقلال داشته باشیم»،^۳ گفت: «مسئله‌ای به جناب‌عالی عرض نمایم که عموم و کلاً می‌دانند که مشروطه هستند و مملکت مشروطه شده و هم چنین افراد ملت این مسئله را می‌دانند.» او آن‌گاه برهان قاطع این خودآگاهی نوآیین ملت را چنین بیان کرد: «اگر نمی‌دانستند امروز این طور این جا به جهت خلافتی که شده نمی‌کردند» و افزود: «و گمانم این است که کسی نتواند به اساس مشروطه صدمه بزند، منتها این است که اکثر این‌ها هنوز درست

^۱ رئیس مجلس، در جلسه ۶ ذیحجه ۱۳۲۵، مذاکرات، ۵۵۳، س. ۱.

^۲ آقا میرزا ابوالحسن میرزا خان، در جلسه ۹ ذیحجه ۱۳۲۵، مذاکرات، ۵۵۶، س. ۱.

^۳ آقا شیخ محمد علی، در جلسه ۹ ربیع‌الاول ۱۳۲۵، مذاکرات، ۶۵۴، س. ۱.

معنای مشروطیت و گنستی توسیون را نمی دانند. به این ملاحظه شاید بعضی اوقات اشتباه کرده و خلاف قانون رفتار می کنند.^۱

وجود امر ملی سابق و پدیدار شدن تدریجی آن در همه شئون و اطوار مشروطیت پی آمدهای مهمی برای کشور داشت که تاکنون توجه چندانی به آن نشده است. امروزه نیز با نظری به دهه هایی که از پیروزی مشروطیت گذشته می توان گفت که فهم سرشت امر ملی یکی از گره های تاریخ معاصر ایران است. از اشاره هایی که به نوشته های روشنفکران آوردم معلوم شد که بسیاری از آنان مشروطیت را نه «جنبشی» برای حکومت قانون، بلکه «انقلابی» استعمار-و-استکبارستیز می دانستند. تردیدی نیست که نمایندگان مجلس اول تصور روشنی از وضع اسفناک ایران در میان دو قدرت شمال و جنوب داشتند و، حتی اگر توهمی نسبت به «برادری عثمانی» داشتند، در عمل، به تجاوزهای دشمنگامانه آنان پی بردند. با این همه، این دریافت آنان، که التفاتی به مشکل اساسی کشور که همان «یک کلمه» قانون بود داشتند، مانع از این بود که مشروطیت را انقلابی استعمار-و-استکبارستیز بدانند و از پرداختن به امر اساسی تر قانونگذاری درمانند.^۲ نمایندگان مجلس اول، به خلاف روشنفکران، در عمل، به تمایز میان عوامل درونی و بیرونی، که پیشتر از تاریخ نویس یونانی رُم آوردم، التفات پیدا کرده بودند و نقد حکومت قانون را با نسیئه

^۱ نایب رئیس، همان جلسه، مذاکرات، همان جا.

^۲ افزون بر استعمار-و-استکبارستیزی، باید به سلطه ستیزی کسانی مانند ابوالحسن بنی صدر اشاره کرد که تحت تأثیر نوشته های آشفته و پراکنده او این مفهوم وارد قانون اساسی ج.ا.ا. شد. هم چنان که آن دو مفهوم نخست حدود و ثغور روشنی ندارد، به نظر من، از نظر حقوق عمومی، «سلطه» نیز در نوشته های بنی صدر، و به تبع او در قانون اساسی، فاقد مضمونی دقیق است و در عمل نیز می تواند تالی های فاسد بسیاری داشته باشد که موضوع بحث من در این جا نیست.

استعمار-و-استکبارستیزی سودا نمی‌کردند. آنان می‌دانستند که تنها حکومت قانون می‌تواند تأسیس نظام آزادی را ممکن سازد. از این‌رو، اگرچه به طور موردی دربارهٔ تجاوزهای همسایگان شمال و جنوب و، بدتر از آن، خلافت عثمانی، «مرد فرتوت اروپا»، بحث‌هایی به عمل می‌آمد، اما این بحث‌ها هرگز آنان را از پرداختن به امر مهم قانونگذاری منحرف نکرد. وانگهی، یک نکتهٔ مهم در رویکرد آنان به مشروطیت نیز وجود داشت، که از آن پس مغفول واقع شد، و آن عبارت بود از این‌که نظام حکومت قانون از تبعات وجود امر ملّی است. آنان، به خلاف داوری، که دهه‌ها پس از مشروطیت نوشت: «حاکمیت» از شئون تحقق «ملّت» در تداول جدید آن است، ملّت را هم‌چون پدیدار شدن امر ملّی می‌فهمیدند و نظام حکومت قانون را نخستین عنصر ذاتی آن می‌دانستند. پیشتر، گفتم که آن تلقّی از مفهوم «ملّت» به همان اندازه نادرست است که این مفهوم «حاکمیت» مبهم! به خلاف این بحث‌های روشنفکری - یعنی ایدئولوژیکی - آن‌چه در مذاکرات مجلس اول نظر را جلب می‌کند تأکید بر امر ملّی است، به این معنا که کانون بحث‌ها نه ملّت که امر ملّی است و، از این‌رو، نمایندگان، اگرچه همه خود را نمایندهٔ ملّت ایران می‌دانند، اما بحث‌های مجلس را نمی‌توان ملّی‌گرایانه، در معنای ایدئولوژیکی آن، دانست. تأکیدهای متعدد نمایندگان بر این‌که امر ملّی مانع از توجه به کثرت‌ها نیست به معنای این است که مجلس، در سطح ملّی، از همان اعتباری برخوردار است که انجمن‌های ایالتی برای رایزنی دربارهٔ مسائل ایالت‌ها و ادارهٔ آن‌ها. این مباحث برای ایجاد نظام حکومت قانون و تدوین قانون‌های لازم در مجلس نوین‌پایان جریانی داشت، اما شمار مخالفان این وضع در بیرون مجلس، بویژه در میان بست‌نشینان زوایهٔ عبدالعظیم، هم‌که «شیخ شهید» در رأس آنان قرار داشت اندک نبود. همین مخالفان از تمسّک به هیچ بهانه‌جویی ابایی نداشتند، چنان‌که

در مجلس گفته شد که «شما اوقات مجلس را چند روز مشغول کرده بودید بر این که جبل‌المتین یک اعلان خلاف شرعی درج کرده است.»^۱ این همه آوازاها از حضرت عبدالعظیم بلند می‌شد که بست‌نشینان القای شبهه و روزنامه‌های تندرو نیز به نوبه خود با آن آوازاها همنوایی می‌کردند تا جایی که آقا سید محمدجعفر گفت: «من جهاد با آن اشخاص می‌نمایم که به آن‌ها پول داده‌اند و واداشته‌اند به این کار!»^۲ حاج میرزا علی آقا صریح‌تر به نام شیخ فضل‌الله و به هماوایی او با شاه اشاره کرد: «آقا شیخ فضل‌الله هر بطلانی گفت، این مطلب پیش همه کس واضح است، لازم به رد و ایراد ندارد؛ هر مستبدی امروز گمان می‌کند شاه با او همراه است و هرچه می‌خواهد می‌کند.»^۳ نماینده دیگری با تصریح بیشتری گفت که هدف شیخ مجلس است و افزود: «آخر بردارید ببینید که چه چیزها نسبت به وکلای مجلس می‌نویسند.» هم‌او به نظر آیات نجف نیز اشاره کرد که نوشته بودند: «آخر تا کی صبر می‌کنید؟ این اشخاص مُخَرَّب دین و شریعت و مملکت هستند. زودتر معالجه برای این کار باید کرد!»^۴ در جلسه دیگری نیز گفته شد که مخالفت با مجلس از میل به ریاست ناشی می‌شود: «عملیات آقا شیخ فضل‌الله را این مردم و پدران‌شان می‌دانند. این مردم وجه مصالحه آقایان شده‌اند. چون او در این میان ریاستی پیدا نکرده، این است که راه مخالفت را در پیش گرفت که شاید از این راه ریاستی پیدا کند.»^۵

به احتمال بسیار، اگر هم میل به ریاست نقشی در مخالفت‌ها داشته

^۱ آقا میرزا محمود، در جلسه سلخ جمادی‌الثانی ۱۳۲۵، مذاکرات، ۳۴۱، س. ۱.

^۲ حاجی میرزا علی آقا، همان جلسه، همان جا، س. ۲.

^۳ آقا سید محمدجعفر، همان جلسه، همان جا.

^۴ حاج سید عبدالحسین شهبهانی، همان جلسه، همان جا، س. ۱.

^۵ آقا میرزا محمود تاجر، در جلسه ۱۲ رجب ۱۳۲۵، مذاکرات، ۳۶۳، س. ۱.

نباید همه مخالفت‌ها را به ریاست فروکاست؛ مخالفان با هدف‌هایی که مجلس دنبال می‌کرد مخالفت می‌ورزیدند. از این رو، می‌توان گفت کسانی که از «شیخ شهید» هم‌دستی برای استعمار-و-استکبارستیزی خود تراشیده‌اند، در واقع، طرفداران او نیستند، بلکه مخالفان حکومت قانون هستند. وانگهی، آنان در برابر نصّ‌های مکرر آیات نجف، و البته علمای مجلس، اجتهاد به رأی می‌کردند. این امر، در همان زمان، بر بسیاری از نمایندگان معلوم بود. رئیس‌التجار به نکته مهمی اشاره کرد؛ او هم به وظیفه مجلس اشاره کرد و هم پای ملت را در دفاع از مشروطیت به میان کشید: «عقیده بنده این است که تمام مشروطیت و مشروطه‌خواهی را نباید منحصر به اشخاصی که در این جا هستند بنماییم. ما باید قانون وضع کنیم، اگر مفسده در مملکت پیدا شد، باید وزرای مسئول آن را رفع نمایند و هرگاه دولت مسامحه و کوتاهی نماید ملت، اگر مشروطه‌خواه هستند، خودشان رفع کنند.»^۱ با این همه، اصل بر مباحثات بود و مجلسی که برای برقراری حکومت قانون برگزار شده بود نمی‌توانست اجازه دهد مردم خود وارد میدان شوند و مجری قانون باشند. آقا سید مهدی در پاسخ توضیح داد که «این که شما راجع به ملت می‌کنید، ملت حاضر بودند که اقدام نمایند، ولی جلوی آن‌ها را تا حال نگه داشته و نگذاشتیم. پریروز هم جلوی آن‌ها را گرفتیم، حال هم نمی‌گذاریم که آن‌ها اقدام نمایند، زیرا که نباید مجادله و محاربه کرده؛ باید کار را تا ممکن است به طور اصلاح و به آسانی پیش گرفت.»^۲ اهمیت این بیان در نکته‌ای است که در آن آمده: تأکید بر وظیفه مجلس برای قانونگذاری؛ اما نکته اساسی‌تر فهمی است که بیشتر نمایندگان از حکومت قانون داشتند و این که

^۱ رئیس‌التجار، همان جلسه، همان جا.

^۲ آقا سید مهدی، همان جلسه، همان جا.

حکومت قانون دموکراسی هست، اما «مردم‌سالاری» نیست، زیرا حضور مردم، به عنوان مُجری قانون گام نخست برای تعطیل حکومت قانون است. حضور مستقیم مردم، به عنوان مجریان قانون، یکی از بزرگ‌ترین خطراتی است که پیوسته همه انقلاب‌ها را تهدید کرده است. از فیلسوفان سیاسی یونان تا آلکسی دُ توکویل متوجه خطرات دموکراسی مستقیم - یا آنچه توکویل «استبداد اکثریت» می‌نامید - بودند. برخی از نمایندگان مجلس اول نیز که تصور روشن‌تری از مخاطرات حضور مستقیم مردم داشتند، از همان آغاز برقراری مشروطیت، می‌دانستند که اگر فعالیت انجمن‌ها - به عنوان شکل سازمان یافته حضور مردم در همه شهرها - سامان قانونی پیدا نکند، چنان‌که در مورد قتل میرزا علی‌اصغر خان، اتابک اعظم، اتفاق افتاد، کار حکومت قانون پیش نخواهد رفت. علاقه آل احمد به قفقازیان، که از قفقاز برای ترور صدر اعظم قانونی به تهران آمده بودند، و علاقه «حتی ما تهرانی‌ها» به آن‌ها، و به «محتوای توده‌ای و محتوای مبارزه استعماری»، در تعارض با فهم قانون‌مدار نمایندگان مجلس است و این‌که اینان می‌دانستند که اگر این دو «محتوا» بسطی پیدا کند کار حکومت قانون تمام خواهد شد. سخن درست محقق‌الدوله، رئیس مدرسه علوم سیاسی، مبنی بر این‌که «هر وقت دولت خواست با ملت همراهی کند چهار دزد خائن باید باعث این گونه افسادات و اتفاقات بشوند»، سخن سنجیده و به جایی بود.^۱

^۱ آدمیت، مجلس اول و بحران آزادی، همان، ص. ۱۷۹. فریدون آدمیت این عبارت را از روزنامه صبح صادق نقل کرده است که اندک تفاوتی با ضبط صورت مذاکرات مجلس اول دارد.

از اشاره‌های اجمالی که در صفحه‌های پیش آوردم می‌توان دریافت که پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی امری سترگ در تاریخ ایران بود و، بدین سان، ایران‌گامی از «آستانه» دوران جدید به سوی تجدد برداشت. آن قرار گرفتن در «آستانه» دوران جدید و این گام به سوی تجدد رخدادی مهم در تاریخ ایران، کشورهای اسلامی و آسیا به شمار می‌آمد و از این دیدگاه نیز می‌بایست فهمیده می‌شد. تشکیل مجلس اول، به دنبال پیروزی مشروطیت، بیشتر از آن‌که یک واقعه سیاسی در تاریخ این کشور باشد، در واقع، نوعی «نظر در عمل» نمایندگان ملتّی بود که اگرچه از سده‌هایی پیش از آن امکانات نظری او به پایان رسیده بود، اما در نظام سنت قدمایی آن هنوز عناصر بالقوه‌ای از آن‌چه من پیشتر «جدید در قدیم» خوانده‌ام وجود داشت که بتواند نوعی نوزایی در برخی از ناحیه‌های اندیشیدن، از شعر و موسیقی تا سیاست و حقوق، ایجاد کند. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که اگرچه منحنی انحطاط ایران در دوره ناصری به پایان رسیده بود، اما، با این همه، این انحطاط همه‌سویه موجب فروپاشی یا فروریزی کامل از درون نمی‌شد. مهم‌ترین مرده‌ریگ عصر قاجاران تبدیل شدن ایران به کشوری مستعمره یا دست‌کم کشوری بود که در عمل به دو منطقه نفوذ دو همسایه شمالی و جنوبی تبدیل شده بود. جنبش مشروطه‌خواهی در چنین شرایط پرمخاطره‌ای به پیروزی رسید، اما چنان‌که پیشتر گفتم آن «جنبش»، و نمایندگان بزرگ آن، آن را «انقلابی» ضد استعماری-و-استکباری نمی‌فهمیدند. آن‌چه تاکنون در بیشتر نوشته‌های درباره مشروطیت مغفول مانده همین نکته مهم و معنای آن برای فهم مشروطیت است. با دقت در صورت مذاکرات مجلس اول می‌توان به نکته‌های مهمی در این باره التفات پیدا کرد. از این حیث، من کوشش کرده‌ام آن مجموعه را به عنوان نصّی بخوانم و کوشش کنم طرحی از سنتی که آن نصّ ایجاد کرد عرضه کنم. نخستین نکته‌ای که می‌توان در

آن به عیان دید این است که اگرچه در فاصلهٔ مشروطیت اول و دوم «انقلاب سفید به انقلاب سرخ تبدیل شد»، اما جنبهٔ استعمار-و-استکبارستیزی آن هم چون امری فرعی از اصل قانون‌خواهی بازماند. این نکتهٔ نخست به فهم ما از «سیاسی» یا «حقوقی» بودن مشروطیت برمی‌گردد. بر این فهم نخستین اثرات بسیاری مُترتب است که من این‌جا کوشش می‌کنم به برخی از زوایای کمتر شناخته شدهٔ آن اشاره کنم. مذاکرات مجلس مکانِ تکوینِ خودآگاهی قومی و بسط آن به دنبال سده‌های انحطاط و زوال اندیشیدن خردگرای بود. در جریان مذاکرات مجلس، ملت ایران توانست به بیانی نوآئین از امر ملی برسد و خود را در نظام مفهومی جدیدِ ملتیت تعریف کند. تنها قومی که از دیرباز «ملت» شده بود، حتی اگر نام «جدید» آن واقعیت را پیدا نکرده بود، می‌توانست در چنان گستره‌ای این امر ملی را در مجلس ملی نوبنیاد جاری کند. به سخن دیگر، تنها یک ملت می‌تواند، در زمانی کوتاه، به چنین خودآگاهی نوآئین برسد و آن را بیان کند که ایرانیان با تأسیس مشروطیت و ایجاد مجلس به آن دست یافتند. اگر بخواهیم مشروطیت ایران به عنوان آستانهٔ دوران جدید را با آغاز دوران جدید ترکیه مقایسه کنیم، می‌توان گفت که ترکیهٔ نوبنیاد آتاتورک، به تعبیری که خود او به کار برده بود، فرآوردهٔ «دست-و-پا کردن»های اوست، یعنی این کشور با گسستی در ژرفاهای «آگاهی» قومی ترکان از نظام سنت آنان ممکن شده است،^۱ در حالی که

^۱ محمد صائم پزشک نظامی و از اشخاص نزدیک به آتاتورک در خاطرات خود می‌نویسد: «پس از تأسیس ادارهٔ نظامی و فرمانداری در آناتولی، مصطفی کمال خواست به ملت ترک غرور، شخصیت و روحیه‌ای بلند و ویژه به آنان بدهد و گفت: «اگر لازم باشد تاریخ، زبان ساختگی و جعلی می‌سازیم!» برای اصل سند و متن ترکی رک. کانال تلگرامی بهمن وحید به نشانی @ir_Bahman این گفتهٔ آتاتورک قرینهٔ دیگری بر درستی داستانی است که پیشتر از محمدعلی فروغی نقل

ایران جدید از زهدانِ آگاهی «ملّی» و امر ملّی کهن زاده شد و خود را پدیدار کرد. مجلس اول جای-گاه این پدیدار شدن ایران نوین، تکوین خودآگاهی ملّی نوآئین و استوار شده بر شالودهٔ دولت جدید است. وانگهی، مجلس اول مکان آشکار شدن هستی واحد ملّتی بود که نطفهٔ آن از زمان‌های دور بسته شده و خود را آشکار و نهان به آستانهٔ دوران جدید رسانده بود. در جریان مذاکرات همین مجلس بود که این ملّت خودآگاهی خود را در کوششی برای تأسیس حکومت قانون و نهادهای آن آشکار کرد، ملّتی کهن در ردایی نو، هم‌چون «شرابی کهنه در مینایی نو»! در ترکیه، معادل این خودآگاهی شخصِ آتاتورک بود و با تصفیّهٔ حساب او با میراث خلافت، و ایجاد جمهوری و لائیسیتّه، شکافی میان «ملّت» ترک و ژرفاهای وجدان آنان افتاد که او ایجاد کرده بود.^۱ ملّت ایران، در

کرده‌ام.

^۱ قدرت گرفتن رئیس جمهور کنونی جمهوری ترکیه، رجب طیب اردوغان، و اقبال عمومی به او در آغاز را می‌توان با توجه به این گسل در اعماق وجدان ترکان توضیح داد. در واقع، در دهه‌های پس از مرگ آتاتورک، آنچه از مرده‌ریگ او باقی مانده بود اقتدارگرایی ارتش بود که در گذر زمان رنگ باخت و کارآرایی خود را از دست داد. رمز موفقیت رهبر کنونی در این بود که توانست ارتشی را که کارآرایی خود را از دست داده بود برکنار و اقتدار بازمانده از کمالیسم را در لباس اسلام‌خواهی جدید عرضه کند. با این همه، همهٔ گزینه‌ها حاکی از این است که تجدد در زئی اقتدار نظامی آتاتورک چندان ترکیه را به دورهٔ جدید وارد کرده بود که اقتدار اسلام‌خواهانهٔ اردوغان نتواند در میان مدت موفقیتی کسب کند، اما در عین حال ترکان چنان تصفیّهٔ حسابی با وجدان اقتدارگرایی نکرده‌اند که بتوانند اقبال عمومی به آلترناتیو مدرن نشان دهند. برهان شکست اردوغان، در اوج قدرت، پدیدار شدن بحران در اعماق جامعهٔ ترک است که سلطان نوع‌ثانی کوشش می‌کند آن را به بیرون مرزها و بحران در ورای مرزهای ترکیه انتقال دهد. احتمال دارد همین فقدان تعادل میان سیاست داخلی و خارجی ترکیه - بحران در اعماق جامعهٔ ترک و

فراز-و-نشیب، و در شکست و پیروزی، به تعبیر گوبینو، هم چون «سنگ خارا‌یی» بود که از «باد و باران گزندی بر او نمی‌رسید»، اما تعبیر سرو، که ریچارد فرای به کار برده، گویاتر است که در برابر بادهایی که از جانب بی‌نیازی خداوند می‌وزند نمی‌شکند و قامت راست می‌کند.

مجلس اول، در ایران، مجلس «ملّی»، یا بهتر بگویم مکان پدیدار شدن همین امر ملّی بود. اصطلاح پدیدار شدن را در این مورد به عمد به کار می‌برم و می‌خواهم بگویم که در مجلس امری پدیدار شد که هستی تاریخی آن محرز بود و به مناسبت‌هایی نیز خود را پدیدار کرده بود، اما با پیروزی مشروطیت آن امر ملّی کهن خود را در صورتی نوآیین جلوه داد. دلیل این‌که در مجلس اول همه نمایندگان ملّت از زبان ملّت واحد سخن می‌گویند، و هیچ خلاقی میان آنان ظاهر نمی‌شود، جز این نیست که همه آنان و خود مجلس، می‌توانم گفت از بهارستان تا نجف، و حتی تا ایالات متحده، جایی که گروه‌هایی از ایرانیان مهاجر بودند،^۱ حاملان همان امر ملّی مغفول بودند. اگر ملّت ایران، به عنوان امر «جدید در

جنگ در بیرون مرزها - بخت اردوغان برای تأسیس کانون تورکستان بزرگ به رهبری ترکیه اردوغان بر مبنای ایدئولوژی سَلفی-نوعثمانی را بر باد داده باشد، چنان‌که با آمدن او فرصت وارد شدن در اتحادیه اروپا تا مدتی طولانی فوت شد.

^۱ «بعلاوه در این ایام هم یک کاغذی از جماعت ارامنه و نصاری مهاجرین ایران ساکن اتازونی به مجلس نوشته بودند که مضمون آن را عرض می‌کنم ... مضمون آن کاغذ مبتنی بر همراهی و اظهار وطن‌دوستی بوده که ما ارامنه حاضریم با ده دوازده هزار نفر با دوازده عَرّاده توپ با لباس نظامی در هر یک از سرحدات ایران لازم شود حاضر گشته جانفشانی نماییم.» آقا سید حسن تقی‌زاده، در جلسه ۵ ربیع‌الاول ۱۳۲۶، مذاکرات ۶۴۷، س. ۲. این پیشنهاد «جانفشانی» از ینگه‌دینا برای دفاع از «سرحدات ایران» کمابیش هم‌زمان با نسل‌کشی ارمنیان در ترکیه عثمانی است که دولت جدید ترکیه هنوز هم نتوانسته است مسئولیت آن را بر عهده بگیرد.

قدیم» وجود نمی‌داشت این پدیدار شدن آن در صورتِ نوآئین «ملت ایران»، که بارها در جریان مذاکرات مجلس اول آمده، ممکن نمی‌شد. همین پدیدار شدن نوآئین ملت ایران است که موجب ایجاد توهم در کسانی شده است که نسبت قدیم و جدید و، اگر بتوان گفت، دیالکتیک میان آن دو را به درستی در نمی‌یابند. آنان از این‌که امر ملّی خود را آشکارتر جلوه داده است در طمع خام فقدان آن پیش از آشکار شدن پدیدار افتاده‌اند. آنچه در این مورد مغفول واقع شده این است که در امر تاریخی ظهور یک ملت خلق از عدم ممکن نبود، زیرا اگر آن امر ملّی قدیم وجود تاریخی نمی‌داشت مجلس نمی‌توانست به «زبان» ملّی سخن بگوید و همگان به یکسان آن را بفهمند. مجلس بسیاری از شئون قدیم ایران را به «زبان» جدید بیان کرد. «ملت ایران» یکی از همین شئون «جدید در قدیم» بود و تردیدی در این نیست؛ درستی این سخن را زمانی می‌توان فهمید که آن را با مفهومی مانند قانون اساسی مقایسه کنیم که مفهومی نوآئین بود و سابقه‌ای در ایران نداشت. تا پایان کار مجلس اول، هم‌چنان اصطلاح قانون اساسی تثبیت نشد و مفاهیم دیگری مانند نظامنامه، نظامنامهٔ اساسی، کنستی‌توسیون و غیره به هر مناسبتی به کار می‌رفت. اگرچه نمایندگان می‌دانستند که منظور از قانون اساسی چیست، اما نوآئین بودن مفهوم اجازه نمی‌داد به «زبان» واحدی دربارهٔ آن سخن بگویند. یک نتیجهٔ مهم می‌توان از این پدیدار شدن امور قدیم در صورت جدید گرفت و آن این‌که ایران به طور بازگشت‌ناپذیری قرون وسطای طولانی تاریخ خود پشت سر گذاشته است. در واقع، پدیدار شدن همین نظام مفاهیم جدید - جدید، مانند قانون اساسی و قانون، و قدیم در صورت نوآئین، مانند ملت ایران، دولت و حکومت - موجب شد راه بازگشت به گذشته برای همیشه بسته شود. خاستگاه این نظام مفاهیم جدید خودآگاهی نوآئین ایرانیان بود که مجلس اول جای-گاه و گانوان آن

به شمار می‌آمد و، بدین سان، گسلی میان دوران جدید تاریخی ایران و قرون وسطای متأخر و منسوخ ایجاد شد. اگر به زبان جدید سخن بگویم، می‌توانم گفت که مجلس اول حاصل یک رخداد اجتماعی-سیاسی بود، که دگرگونی‌های پراهمیت تاریخی در پی داشت و، از این حیث، به عنوان یک رخداد تاریخی، با مقطع تاریخی ۱۸۰۰ میلادی در تاریخ اروپا قابل مقایسه است. نخست، راینهارت کوزلک توضیح داده است که در اروپای سال ۱۸۰۰ همه مفاهیم ساحتی تاریخی و زمانمند پیدا کردند و مفهوم «دوران جدید» تثبیت شد.^۱ در ایران، در ادامه «زوال اندیشیدن خردگرای» سده‌های پیش از مشروطیت، چنین تحولی در قلمرو نظر ممکن نشد، اما مشروطیت همان «آغاز» - یا، در معنای دقیق تاریخ‌نویسی جدید کلمه، «آستانه» - دوران جدید ایران، و حتی گامی فراتر از آن، بود. اگرچه حتی فرهیخته‌ترین نمایندگان مجلس اول در چنین مباحثی آنگن بودند، اما، در عمل، نوعی آگاهی از جایگاه مشروطیت و مجلس پیدا کرده بودند.

مجلس اول مکان قانونگذاری نیز بود و منظور از این قانونگذاری همانا دمیدن روح خودآگاهی ملی نوآیین در کالبد «قانون»‌ها بود که خود لفظی جدید به شمار می‌آمد، اما در وجدان ملی امری بی‌سابقه نیز نبود. موضوع امکان یا جواز قانونگذاری در کشوری با دین و حیانی، چنان‌که پیشتر نیز اشاره کرده‌ام، یکی از معضلات مجلس اول بود. نمایندگان مجلس تصور کمابیش روشنی از این معضل داشتند. با این همه، مهم‌ترین دستاورد مجلس اول، به‌رغم مشکلات بسیار در راه قانونگذاری، تدوین و تصویب چهارده قانون، که مهم‌ترین آن‌ها قانون اساسی و متمم آن بود،

^۱ Reinhart Koselleck, « Zeit : Zur Semantik moderner Bewegungs-begriffe », *Vergangene Zukunft : Zur Sementik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, S. 300 sq.

گامی بزرگ در راه تأسیس حکومت قانون برداشت که تنها گام نخست بود. با پایان کار مجلس اول، که با به توپ بستن مجلس مصادف بود، تدوین و تصویب قانون‌های مهمی مانند قانون مدنی و جزا و تجارت به زمان دیگری موکول شد. البته، عمل قانونگذاری تنها به تدوین قانون منحصر نمی‌شد، بلکه تأکید نمایندگان بر این که مهم‌ترین وظیفهٔ مجلس قانونگذاری است پی‌آمدهای «نظری» و عملی بسیار دیگری نیز داشت. نخستین این پی‌آمدها، به نظر من، این بود که مجلس و مشروطیت را از افتادن در دام سیاست و مناسبات قدرت مانع می‌شد. بدیهی است که مجلس برآیند مناسبات جدید قدرت میان شاه و مردم بود، و این که فرق است میان فهم «سیاسی» - یعنی ایدئولوژیکی - و حقوقی از این رابطهٔ قدرت! تأکید نمایندگان مجلس بر این که تدوین قانون نخستین وظیفهٔ مجلس است به معنای این بود که در نظام مشروطه حقوق مقدّم بر رابطهٔ قدرت است و قدرتی که در محدودهٔ نظام قانون‌ها قرار نگیرد قدرت خودکامه است. اگر این فهم حقوقی مناسبات قدرت را در کنار تأکید بر این که نمایندگان نمایندگی ملت ایران را بر عهده دارند و به آنان پاسخگو هستند قرار دهیم، یک نتیجهٔ مهم دیگر نیز می‌توان گرفت و آن فهم غیر ناسیونالیستی از امری ملّی است. اشتباه کسانی، مانند داوری، که ملّت در معنای جدید را رقیب دین می‌دانند، به خلط میان ملّت و ناسیونالیسم برمی‌گردد، زیرا ملّت جدید، یعنی حادث تاریخی در تاریخ اروپا، که با فروپاشی امپراتوری مقدس رومی-ژرمنی در میان اقوام اروپایی ظاهر شد، در رویارویی با امّت ممکن شد، یعنی به قول او «ملّت» جدید جای «ملّت» قدیم را گرفت. به تدریج، با فروپاشی امپراتوری مقدس، مؤمن مسیحی جای خود را به رعیت یکی از کشورها داد که قلمرو سرزمینی یک ملّت بود. در ایران، که هرگز زیر سلطهٔ خلافت قرار نداشت، امّتی نبود که ملّت جانشین آن شود، زیرا ملّت، در معنای قدیم، پیوسته، در

کنار ملت در معنای جدید قرار داشت. یک نمونه جالب توجه، که در عین حال مهم ترین سند نیز هست، شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی است که در آن ایران، ایرانی و میهن در کنار دین ایرانی قرار دارد و تعارضی میان آن‌ها وجود ندارد.^۱ گفتن این که فردوسی اشاره‌هایی به دیانت خود کرده، پس، نمی‌توانسته است شاعر ملّی باشد یا این که چون شاعر ملّی بوده، پس، نمی‌توانسته دین داشته باشد سخن سنجیده‌ای نیست، زیرا هیچ تردیدی نیست که حکیم ابوالقاسم دیانت را در معنای کهن – یعنی ایرانی، به معنای آئین و فرهنگ – آن می‌فهمیده و نه در معنای جدید – یعنی ایدئولوژیکی آن – که آن دو نتوانند در کنار هم قرار گیرند.^۲ دیانت فردوسی عین ملّیت او بود که همانا فهم کهن ایرانی شهری از نسبت دین و دیگر شئون حیات اجتماعی ایرانیان بود. اگر به مسامحه بتوان گفت: ایرانیان دین را امری جدا از دیگر شئون حیات اجتماعی – یعنی «فرهنگ» – نمی‌دانستند. ایدئولوژیکی کردن دین از این حیث در دوران جدید ممکن شده است که دیانت از «فرهنگ»، در معنای کهن

^۱ البته، این بحث از دیدگاه تاریخی و تحول مفاهیم در اروپا درست نیست. من از این حیث وارد این مباحث نمی‌شوم که چنین ظرایفی، این جا و اکنون، ما را به کار نمی‌آید. برحسب معمول، تاریخ نویسی ما به کلیاتی بسنده می‌کند که با نتایجی که می‌گیرد سازگار است و از این راه می‌تواند حرف خود را به کرسی بنشاند. سیر تاریخ اروپا بسی پیچیده‌تر از این است که بتوان به آسانی به حساب آن رسید.

^۲ در شاهنامه، ایرانی و ایرانیان به معنای ملّت آمده، چنان که میهن در معنای جدید آن نیز به کار رفته است. وانگهی، واژه «میهن» در معنای جدید آن، افزون بر شاهنامه، در شعر فارسی نیز به کار رفته است و این کهن ترین کاربرد «میهن» در معنای جدید در یکی از زبان‌های مهم است. این که گفته‌اند «میهن» در قدیم شناخته شده نبود، در زبان فارسی، بیشتر به واژه «وطن» مربوط می‌شود. در زبان فارسی، این دو واژه در کنار هم وجود داشته‌اند. چنین است مورد دیانت ایرانیان که در تاریخ طولانی این کشور پیوسته دین ملّی بوده که دیانت فردوسی از نمونه‌های آن است.

ایران‌شهری، جدا و به امری تعیین کننده در عناصر درون «فرهنگ» تبدیل شده است.^۱ اگر فردوسی را معیار سنجش دریافت ایرانیان از امر ملّی بدانیم، که دلیلی نداریم که ندانیم، باید بگوییم که، در ایران، امر تعیین کننده «فرهنگ» است که هر یک از عناصر آن، از جمله دین، «به جای خویش نیکوست»!

تأکید نمایندگان بر این که وظیفهٔ اساسی مجلس تدوین قانون است، و تأکید همهٔ آنان، از تقی‌زاده تا امام جمعهٔ خویی، بر این که قانون اصلی ما شرع اسلام است، نشان از پیچیدگی وضع قانونگذاری در کشوری داشت که دین اکثریت آن یک دین وحیانی دارای احکام شرعی بود. مخالفانی مانند شیخ فضل‌الله به بهانهٔ این که دیانت کشور اسلام است، و با وجود اسلام به عنوان دین کامل نیازی به قانونگذاری وجود ندارد، با مجلس به مخالفت برخاستند. برای رفع این اشکال بود که قرار شد اصلی به متمم قانون اساسی افزوده شود که نظارت پنج تن از علما بر مطابقت قانون‌ها با

^۱ رمز بی‌توجهی بخش مهمی از روشنفکری دینی در زمان ما نیز به این تلقی از دیانت برمی‌گردد که پیوندهای آن با دیگر عناصر «فرهنگ» گسسته و، با تزریق «درد دین» به آن، آمادهٔ تفسیر ایدئولوژیکی شده است. مهم نیست که بسیاری از روشنفکران دینی با تأخیر بسیار خود را منتقدان ایدئولوژیکی کردن دین نیز می‌دانند؛ «درد دین» کنونی عین دینداری نیست، بلکه عین بی‌اعتنایی به دین به عنوان یکی از شئون فرهنگ ایرانی و نقش آن در تکوین و سیر ملّیت ایرانی است. نکتهٔ مهم در این فهم دینی بنیست‌های نظری است که آنان در آن درمی‌مانند، یعنی زمانی که، به اصطلاح، «وامی‌دهند»، و به سکولاریسم پناه می‌برند. این جاست که اهل ایدئولوژی سابق و هواداران سکولاریسم لاحق به یکدیگر می‌رسند. آن‌چه آنان نمی‌دانند این است که مشکل آنان ایدئولوژی‌زدایی از دین است و آن‌چه اینان نمی‌دانند، چنان‌که پیشتر نیز گفتیم، این است که قرائت سکولاریستی اسلام، به دلالی که در متن اشاره‌ای به آن‌ها آمد، از بنیاد کوشی ممتنع است.

شرع را برقرار می‌کرد.^۱ در جلسه‌ای که این اصل به تصویب رسید، میرزا فضل‌علی تبریزی نطقی ایراد و به برخی مباحث مهم قانونگذاری اشاره کرد. او نخست توضیح داد که دو مورد مهم در قانونگذاری به قشون و مالیه مربوط می‌شود و افزود که اصل بر این است که «ما را حکم عرفی که مقابل و ضد حکم شرعی باشد در مملکت نخواهد بود، زیرا قانون احکام واجب را و حرام را تغییر نخواهد داد»، اما دو قسم مطالب وجود

^۱ در اصل دوم متمم قانون اساسی آمده بود: «مجلس مقدس شورای ملی، که به توجه و تأیید حضرت امام عصر ... و بذل مرحمت اعلیٰ حضرت شاهنشاه اسلام ... و مراقبت حجج اسلامیه ... و عامه ملت ایران تأسیس شده است باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام ... نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده علمای اعلام ... بوده و هست. لهذا، رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار هیأتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین، که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند، به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علما، که دارای صفات مذکوره باشند، معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند؛ پنج نفر از آن‌ها را یا بیشتر، به مقتضای عصر، اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا به حکم قرعه تعیین نموده، به سمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلس عنوان می‌شود به دقت مذاکره و غوررسی نموده، هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیأت علما در این باب مطلق و بتبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور ... تغییر پذیر نخواهد بود.» یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که برحسب معمول گفته می‌شود که یکی از علل شکست مشروطیت وجود اصل دوم در متمم قانون اساسی بود، اما، چنان‌که برخی از حقوقدانان حقوق اساسی توضیح داده‌اند، این اصل هرگز به موقع اجرا گذاشته نشد و به لحاظ عرف، به عنوان یکی از منابع حقوق اساسی، باید آن را نسخ شده تلقی کرد. قاسم قاسم‌زاده، حقوق اساسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۲۶، ص. ۱۱.

دارد که مجلس صلاحیت وضع قانون درباره آن‌ها دارد. نخست، اموری که «شرعاً به طور کلیت امر به آن‌ها شده و تعیین خصوصیاتش منوط به تصویب علما و عقلا و مقتضیات اعصار است» که امر قشون و دفاع از مرزهای کشور از این قبیل است. دوم، اموری که «بالاصاله مباح» است، اما برای «حفظ نظام، که واجب بر همه مسلمین است، لابد باید التزام به فعل یا ترک آن‌ها بشود، نه به عنوان تشریع این قوانین!» مصداق بارز این مورد مالیات بود که نمی‌بایست تداخلی با وجوهات شرعی واجب پیدا کند و تعیین مصادیق آن نیز برحسب «اقتضای زمان» بر عهده «علما و عقلا» گذاشته شده بود. میرزا افزود: «اگر به جهت معاهدات دول و نحوها، در بعضی موارد، اجرای احکام شرعیۀ اولیه مُتَعَذِّر شود، مِنْ بابِ الضروراتُ مُبِیْحُ المَحْذورات، باز با تصویب علما احکام ثانویه بَدَلِ آن‌ها می‌شود.»^۱ بدین سان، به‌رغم تصویب اصل دوم متمم، مجلس با وارد کردن عرف، مقتضیات زمان و احکام ثانویه جانشین احکام اولیه، دست خود را در تصویب قانون‌ها باز می‌کرد. پیشتر نیز لایحه‌ای از آقا سید محمدتقی و یاران هم‌فکر او در جلسه هفتم رجب ۱۳۲۵ خوانده شده بود که حاوی مطلب مهمی بود.^۲ در این لایحه آمده بود که در «دولت مستبده و سلطنت مستقله اجرای قوانین عدلیه و احکام الهیه» به آسانی

^۱ صورت نطق آقا میرزا فضل‌علی آقا، در جلسه ۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۵، مذاکرات، ۲۷۱، س. ۱. یادآوری می‌کنیم که در اصل قاعده «تُبِیْح» آمده، اما از آن‌جا که میرزا فضل‌علی آن را به صورت «مُبِیْح» بیان کرده ما نیز به همان صورت نقل کردیم که از نظر معنایی اشکالی ندارد.

^۲ در پایان لایحه، آنان خود را به عنوان «اقلُ السادات و الطلاب محمدتقی الموسوی الهروی، اقل الطلبة محمدعلی صدرالعلما، محمدباقر التقوی، الاحقر اسماعیل بن ابراهیم الموسوی و ... چند نفر از دیگر از وکلای محترم مجلس مقدس دارالشورای کبرای ملی» شناسانده بودند.

انجام نمی‌شد؛ به همین دلیل، به همت مردم دولت مستبده را به «سلطنت مشروطه» تغییر دادند و بدیهی است که «لازمه دولت مشروطه داشتن مجلس شورای ملی» است و منظور از مجلس ملی این است که همه مردم کشور گروهی از «مردمان عاقل دانشمند و متدین هوشمند» را به «سمت نمایندگی» انتخاب و به مجلس بفرستند تا آنان «به مقتضای عصر و زمان هر یک از آن‌ها به کمال آزادی عقیده خودشان را در اصلاح حال و حفظ حدود و ثغور و جلب منفعت و دفع مضرت و موجبات ترقی ملک و ازدیاد ثروت و مکنّت و طریقه تأمین و ترفیه و آسایش عموم ملت اظهار و در آن محل مطرح مذاکره و مشاوره نمایند.» از آن‌جا که مملکت کشور اسلامی است، در مجلس آن نیز بیان عقیده باید آزاد باشد به این معنا که «آزادی، که از شریعت مطهره رسیده است، و هم به اقتضای مذهب، قوانینی باید عرفاً وضع شود که حدود دولت را محدود و وزرا را مسئول سازد.» این نظام حکومت قانون، که مجلس ملی در رأس آن قرار دارد، و نظام قانون‌های آن، ناظر بر مصالح عمومی افراد ملت و کشور است تا قانون اجرا شود و به کسی اجحافی نشود، اما هواداران «ظلم ظالمین و استبداد مستبدین» در هر جایی فتنه و غوغایی بر پا کردند تا مجلس ملی «از جعل قوانین» بازماند. آقا سید محمدتقی و یاران می‌افزایند: «بارها گفته‌ام و بار دیگر می‌گویم، قانون است که حدود سلطنت را تعیین می‌کند. قانون است که اساس مشروطیت را محکم می‌دارد و ...» تردیدی نیست که مخالفان، «به حیلۀ وطن‌پرستی و مشروطه‌طلبی»، دنبال فتنه و فساد هستند تا جلوی کار آزادانه مجلس گرفته شود. «مسلّم است که این‌ها خیالی ندارند جز تخریب مجلس و ضدیت به اساس مشروطیت، که به حیلۀ وطن‌پرستی و مشروطه‌طلبی و

تهمت وکلای محترم و اهانت نمایندگان ملت این اساس مقدس را بر هم بزنند.^۱

در واقع، وضع قانونگذاری برای همه نمایندگان مجلس روشن بود؛ مجلس در مواردی که حکم شرع وجود دارد نمی‌تواند قانون وضع کند و قانونی که مجلس وضع می‌کند نمی‌تواند مخالف حکم صریح شرع باشد. پس، بر نمایندگان و مردم معلوم بود که مخالفان مشروطیت، به بهانه این‌که با وجود شرع نیازی به قانون وجود ندارد، می‌خواستند «اساس مقدس را بر هم بزنند». در این‌که مخالفان و بست‌نشینان زاویه عبدالعظیم قصد «بر هم زدن اساس مقدس» را داشتند تردیدی نیست؛ خود آنان بر این امر اقرار می‌کردند. از این‌رو، توجیه‌های هواداران اهل «تفکر» و اهل «ایدئولوژی»، از این حیث که اجتهاد به رأی در برابر نصّ خود مخالفان است، هر دو به یکسان از درجه اعتبار ساقط است. نکته مهم این است که علت این مخالف‌ها چه می‌توانست باشد؟ امکان قانونگذاری مجلس، به تعبیر میرزای نائینی، «مغالطه» ای بود که هم آب به آسیاب محمدعلی شاه می‌ریخت که، به ظاهر، به هر مناسبتی، با مجلس از در سازش درمی‌آمد، و خود را هوادار مشروطیت جلوه می‌داد، اما، در نهان، مقدمات کودتایی را فراهم می‌آورد تا خود را از شرّ مشروطیت رها کند. قانونگذاری، اگر عملی و حکومت قانون برقرار می‌شد، دست شاه و بسیاری دیگر را می‌بست. بارها علمای مجلس، بویژه سید محمد طباطبایی، با شیخ فضل‌الله اتمام حجت کردند و سوگندنامه‌ای نیز فراهم آمد که شیخ با مشروطیت مخالفت نکند، اما شاه و همدستان او مقدمات کودتا را فراهم کرده بودند. از این حیث، بحث درباره قانونگذاری بیشتر هم چون دفع‌الوقت بود تا زمان مناسب برای کودتا

^۱ «لایحه»، در جلسه ۷ رجب ۱۳۲۵، مذاکرات، ۳۵، س. ۱-۲.

فرارسد. اگر از خودکامگی محمدعلی شاه بگذریم، که در دامن استبداد بالیده بود، معلمان روسی داشت و نمی‌توانست مشروطیت را برتابد، می‌توان گفت که جدال اساسی میان دو دریافت متفاوت از نص‌های «حقوقی» شرع در دوران جدید و رویکرد به سنتی بود که بر پایه‌ی این نص‌ها ایجاد شده بود. مخالفان، به هر مناسبتی، تکرار می‌کردند قانون داریم که همان قانون شرع است. این حرف، در اجمال آن، درست بود و کسی تردیدی درباره‌ی آن نداشت، اما مسئله‌ی اصلی این بود که تفصیل این اجمال را چگونه باید فهمید؟ مخالفان، اگرچه در نظر بر آن بودند که شرع نیز باید با توجه به مقتضیات زمان فهمیده شود، اما در عمل باز تکرار می‌کردند که قانون کاملی داریم و با چنین قانونی نیازی به قانون جدید نداریم. تا زمانی که سلطنت مستقل بر سر کار بود مشکلی پیش نمی‌آمد، و چنان‌که تقی‌زاده گفت: «وقتی که شخص به مملکت و دولت و رعیت گذشته از شرع حکم کرد، یک سیاست عرفیه دارد» و افزود: «از قدیم هم معمول بوده، و این قابل شبهه نیست. خود حجج اسلامیه هم امورات را از دیوانخانه عدلیه می‌خواستند که اجرا شود. این مطلب منافی با شرع نیست.»^۱ این جدال، از سوی دیگر، جدالی میان استقلال حقوق از سیاست و حقوق وابسته به سیاست نیز بود. چنان‌که به تکرار گفتم، مشروطیت یکی از انواع شیوه‌های حکومتی نبود، که از زمان فیلسوفان یونانی شناخته شده بود، بلکه شیوه‌ای از سامان آن شیوه‌های حکومتی بود و بر آن‌ها اشراف داشت. به این اعتبار، می‌توان گفت که به همان اندازه که سلطنت مستقل غیر مشروطه داریم، نظام‌های جمهوری مستقل غیر مشروطه نیز وجود دارد، زیرا مسئله‌ی اصلی در نظام‌های مشروطه و مستقل به نسبت حقوق و سیاست برمی‌گردد. در نظام‌های سلطنتی مستقل

^۱ آقا سید حسن تقی‌زاده، در جلسه ۵ جمادی‌الثانی ۱۳۲۵، مذاکرات، ۳۰۴، س. ۲.

مهم‌ترین نهاد همانا شاه-نهاد - یا ساحتِ تصمیم سیاسی - است و «حقوق» و اجرای عدالت وابسته به اراده همان شاه-نهاد است. در این نظام‌ها، شاه-نهاد و اراده او هم ساحت تصمیم و هم ساحت قانونگذاری است، در حالی که، برعکس، نخستین گام در برقراری نظام‌های مشروطه، تفکیک دو ساحت حقوق و سیاست از یکدیگر است و، از این حیث، فرقی نمی‌کند که نظام سیاسی سلطنتی یا جمهوری باشد. بی آن‌که بخواهم به تفصیل این مطلب بپردازم، این نکته را باید بیفزایم که هم‌چنان‌که استقلال امر سیاسی از الهیات و اخلاق، در سده شانزدهم، آغاز دوره‌ای در تکوین سیاست جدید بود، استقلال حقوق از ساحت تصمیم سیاسی، که از آن به حکومت قانون تعبیر می‌شود، آغاز دوره جدیدی در تجدد سیاسی و حقوقی بود.

در ایران، که دوره نوزایش و سده شانزدهم از تاریخ آن غایب بود، و از سوی دیگر، به دنبال سده‌های زوال اندیشیدن خردگرای و اندیشه سیاسی، اندیشیدن ایرانی چنان تحولی پیدا نکرده بود که شاهد استقلال پیدا کردن تدریجی ساحت‌های حیات اجتماعی باشد، به گونه‌ای که در اروپا در فاصله سده شانزدهم تا نوزدهم ممکن شده بود، چنان تحولی در اندیشیدن نمی‌توانست پدیدار شود که شالوده تجدد ایران باشد. در اروپا، موج‌های نوزایش پی-در-پی، در فاصله سده دوازدهم و سیزدهم، که حقوق به علم برهانی تبدیل شد، نوزایش سده‌های پانزدهم و شانزدهم، که با ماکیاوولی سیاست به ساحتی مستقل از اخلاق و الهیات تبدیل شد، و سده‌های هفدهم و هیجدهم، که بویژه اقتصاد در جنبش «روشنگری اسکاتلند» استقلالی پیدا کرد، و آنگاه نیز در آغاز سده نوزدهم هگل مجموعه این ساحت‌های استقلال یافته و پراکنده را در «منظومه» (System) پیچیده فلسفی خود وحدتی دوباره بخشید، تجدد و اندیشه

دوران جدید شالوده‌ای استوار پیدا کرد.^۱ این مجموعه متنوع، و در عین حال، پیچیده نص‌های نظام سنت اندیشیدن اروپایی است. این که پیشتر گفتم که نظام سنت اندیشیدن ایرانی، دارای نص‌های سه‌گانه‌ای در دوران قدیم است، اما، به‌رغم این که از نزدیک به دو سده پیش قرون وسطای آن به پایان رسیده، فاقد یک نص جدید است، به همین مطلب اشاره دارد. با اشاره‌های اجمالی و پراکنده، که تا این جا به اهمیت مشروطیت کردم، اینک می‌توانم گفت که مشروطیت، در عمل، همان نص چهارم - شاید بتوان گفت: نص مفقود - نظام سنت در ایران است. مجلس اول تنها توانست در ناحیه‌ای از نظام سنت قدمایی ایران بایستد و افقی باز کند که تا آن زمان در برابر نظام سنت قدمایی باز نشده بود.

برخی نکته‌های پایانی.

سخن دراز کسی گوید که آنچه مقصود اوست
تواند بر زبان آوردن.^۲

از آنچه در بخش‌های پیشین این جستار به طور پراکنده گفته‌ام، اگر

^۱ فهم «اغراض» فلسفه هگل منوط به فهم اهمیت وارد کردن ساحت‌های حیات اجتماع در این نظام فلسفی است. از این حیث، هابرماس هگل را آغاز اندیشه فلسفی دوران جدید و تجدد دانسته است که پیشتر به آن اشاره کرده‌ام. همین توضیح هابرماس، که رساله‌ای از هگل را که در ۱۸۰۰ نوشته شده آغاز دوران جدید دانسته، با آنچه پیشتر از کوزلک درباره تاریخ‌مند شدن مفاهیم به عنوان آغاز دوران جدید آوردم مطابقت دارد. بدیهی است که جای بحث تفصیلی درباره این مباحث این جا نیست؛ همین قدر اشاره‌ای می‌کنم تا در انسجام و تسلسل بحث خدشه‌ای وارد نشود.

^۲ جلال‌الدین مولوی بلخی، مکتوبات، به کوشش توفیق سبحانی، ص. ۲۲۲.

بتوان برای همه آن مباحث شالوده‌ای علمی فراهم کرد، به لحاظ نظری، می‌توان برخی نتایج برای فهم سیر تاریخ ایران و موضع کنونی ما - یعنی آن‌جا که «ایستاده‌ایم» - گرفت. نخستین نکته‌ای که باید یادآوری کنم، و گمان می‌کنم، در واقع، مغفول‌ترین جزء استدلال من نیز هست، این است که بحث من به فهم منطق تحول تاریخی ایران و جایگاه تاریخی آن مربوط می‌شود، یعنی من کوشش کرده‌ام نظریه‌ای فراهم کنم که از این منطق ناشی می‌شود. اگر اصطلاح آتاتورک درباره تورکستان بزرگ را بار دیگر به کار ببرم، می‌توانم گفت که هدف من «دست-و-پا کردن» مصالحی برای ساختمان ایران نیست، زیرا این مواد در ایران چندان زیاد است که هر تاریخ‌نویسی ناچار باید دست به گزینش بزند و هیچ پژوهنده‌ای نیست که بتواند همه آن مواد را در استدلال خود وارد کند. برعکس، من کوشش می‌کنم نظریه‌ای برای این مواد بسیار تدوین کنم. از این‌رو، باب مناقشه‌های «فاضلانه» برای وارد شدن در چنین بحثی همیشه باز خواهد بود. می‌توان بینهایت بر معنای مواد و مصالحی که من در این «ساختمان نظری» وارد می‌کنم مناقشه کرد؛ چنین مناقشه‌هایی، تا زمانی که کسی نتواند نظریه‌ای جانشین بر این «ساختمان نظری» من عرضه کند تنها می‌تواند نظریه مرا تصحیح کند، اما نمی‌تواند چنان رخنه‌ای در بنیان آن بیفکند که اساس نظریه را خدشه‌دار کند. یک نظریه تا زمانی که نتوان نظریه‌ای دیگر جانشین آن کرد، حتی به‌رغم اشکالاتی که می‌توان بر آن گرفت، اعتبار خود را حفظ می‌کند. وانگهی، هر مناقشه‌ای بر مواد و مصالح به کار رفته در ساختمان یک نظریه، اگر نظریه از استواری لازم برخوردار باشد، می‌تواند بر دقت آن بیفزاید.^۱ بنابراین، در وضع

^۱ در این اشاره اجمالی، من نظری به پژوهش‌های درباره «ساختار انقلاب‌های علمی» دارم و کوشش می‌کنم با بهره گرفتن از آن پژوهش‌ها جایگاهی را برای نوع

کنونی پژوهش‌های ایرانی، بویژه در قلمرو اندیشه، هر مناقشه‌ای، با تکیه بر مواد و مصالح جدید و اسلوب علمی، بر نظریه من می‌تواند برهان درستی آن باشد، چنان‌که من، در چهار دهه گذشته، توانسته‌ام، با بهره‌گیری از ایرادهایی که گرفته‌اند، برخی ایرادها را رفع و اصل نظریه را دقیق‌تر کنم. یک نظریه از آن یک فرد خاص نیست؛ هر پژوهنده‌ای، چنان‌که بتواند به مواد و مصالح جدیدی دست پیدا کند و به «شهودی» نوآین در آرایش آن مواد و مصالح برسد، می‌تواند سهمی در بسط آن داشته باشد. برجسته کردن این نکته از این حیث دارای اهمیت است که، به خلاف مورد ایران، برای کشورهایی که مواد و مصالح آن‌ها از جایی «دست-و-پا» شده باشد نمی‌توان نظریه‌ای تدوین کرد.^۱ چنین «نظریه‌پردازی»‌هایی به لحاظ ایدئولوژیکی اهمیت دارد و بخشی از یک

متفاوت بحث خود بیابم اگرچه بررسی‌دن همه زاویه‌های چنین بحث‌هایی از توان من خارج است. با این همه، توجه دادن خواننده به چنین نکته‌هایی از این حیث اهمیت دارد که مدعیان گمان نکنند با موشکافی‌هایی در مباحث فرعی می‌توان اصل نظریه را مخدوش کرد.

^۱ به این اعتبار، من گمان می‌کنم همه کوشش‌هایی که برای نظریه‌پردازی در داخل و بیرون کشور، و در برخی کشورهای همسایه، انجام می‌شود کمابیش محتوم به شکست است. هیچ یک از این کوشش‌ها را نمی‌توان در معنای دقیق کلمه نظریه‌پردازی خواند، بلکه نوعی «فرض نظری» یا fiction هستند که در یک پیکار ایدئولوژیکی برای بر هم زدن رابطه نیروها در قلمرو استراتژیکی به کار می‌آیند. بنابراین، چنان‌که خواننده آگاه شاید تاکنون بویی برده باشد، بحث من یک جنبه ناظر بر استراتژی نیروهای ملی برای دفاع از کشور در شرایط بحرانی و در محاصره نیروهای عربی-تورکی و سلفی-نوعثماني دارد که مرا نمی‌رسد در آن مباحث وارد شوم، اما همین اندازه می‌توانم هشدار بدهم. با این همه، به نظر من، با توجه به حساس بودن شرایط و فوریت‌های آن، و ژرفای فزاینده‌ای که بحران پیدا می‌کند، کسانی که بسط یدی دارند باید بتوانند چنین بحثی را پیش ببرند.

استراتژی است و با شکست این استراتژی نیز ساختمان وهمی آن فرومی‌پاشد. منظور من این است که هر نظریه‌ای نظریه در معنای دقیق آن نیست؛ برعکس، نظریه‌های بسیاری در خدمت تبیین یک استراتژی هستند و نباید میان این دو نوع نظریه را خلط کرد.

نکتهٔ دومی که با تکیه بر مقدمات گذشته می‌توانم افزود این است که دستگاه مفاهیم علوم اجتماعی رایج نمی‌تواند همهٔ پدیدارهای فرهنگ و تمدن ایرانِ ایران‌شهری را توضیح دهد. از همان آغاز دورهٔ اسلامی تحول تاریخی ایران سیری متفاوت داشته است که در جاهای دیگری به برخی از آن‌ها اشاره‌هایی آورده‌ام. در آغاز این دوره، دین و زبان عربی نتوانست بر فارسی و اندیشهٔ ایران‌شهری چیره شود؛ در این نخستین سده‌ها، ترکیبی از زبان فارسی جدید و شیوهٔ اندیشیدن ایران‌شهری ایجاد شد که در میان کشورهای جهان اسلام استثنایی به شمار می‌آمد. بدین سان، چنان‌که گفتم، ایران، در کنار اسلام، نصّی متفاوت نیز پیدا کرد و همین امر موجب شد که بتواند سنتی متفاوت نیز ایجاد کند. من از این وجه از نظام سنت در ایران به پایداری امر ملّی در دورهٔ اسلامی تعبیر می‌کنم. این‌که گفته می‌شود «ملّت‌ها» یا «ملّت» در بیرون قلمرو اروپا سابقه‌ای صدساله دارند، به این اعتبار، بویژه در مورد کشورهای عربی، می‌تواند سخن درستی باشد. اقوام عرب، از حجاز تا شمال آفریقا، امت دین خود بودند و با فروپاشی امت، کمابیش با الغای خلافت عثمانی و سر برآوردن نظام استعماری اروپا، به «ملّت‌هایی» تبدیل شدند. هر یک از «ملّت‌های» «الدولة العربیة» شده تاریخ خود را دارد، که مانند همهٔ کشورهای آفریقایی بخش مهمی از آن تاریخ استعمار و کوشش برای رهایی از آن است. ایران، به سبب وجود آن‌چه من امر ملّی، به عنوان «جدید در قدیم»، می‌خوانم، و این‌که این امر ملّی توانسته است دولتی - یعنی ساختار سیاسی ادارهٔ مناسبات قدرت در درون و بیرون - را ایجاد کند، پیوسته،

در وضعی استثنایی قرار داشته است و، به این اعتبار، تاریخی دارد که تاریخ ملی مردم آن است. در ایران، یک اتفاق دیگر نیز در قلمرو نص‌های مؤسس افتاده و آن انتقال علوم اوایل یونانی و برآمدن شارحان و فیلسوفانی است که وجهی عقلانی به نظام سنت در ایران افزودند. بدین سان، نخست، با خاندان بویه‌ای، اگر بتوان گفت، در سال ۴۰۰، این نظام سنت و ناحیه‌های سه‌گانه آن در کنار هم قرار گرفتند و ترکیب هماهنگی ایجاد کردند: خوارزمی، ابوریحان بیرونی، ابن سینا، ابوعلی مسکویه، فردوسی و ... نمایندگان ناحیه‌های سنت یگانه‌ای هستند که، اگر بتوان گفت، هر یک به نوعی، در پارادایمی وارد می‌شوند که شالوده امر ملی ایران را استوار می‌کرد. کوشش مهم دیگر اقدام شیخ شهاب‌الدین سهروردی برای احیای حکمت خسروانی فرزندگان ایران باستان است که به شورش امام محمد غزالی بر ناحیه‌های یونانی-ایرانشهری نظام سنت ایران پایان داد. تأسیس حکمت اشراق توسط شیخ شهاب‌الدین یکی از نمونه‌های جالب توجه استقلال ایرانیان در قلمرو اندیشه بود که من در تعبیر متفاوتی آن را ایران «در بیرون درون» جهان اسلام خوانده‌ام. بدین سان، می‌توان گفت که، طی این نخستین سده‌های دوره اسلامی، به مقیاسی که شالوده امر ملی در ایران استوارتر می‌شد پیوندهای ایران با جهان اسلام نیز سست‌تر می‌شد.^۱ از سده‌ای پیش، اسلام-و-ایران‌شناسان این سه سده چهارم تا ششم را به درستی دوره نوزایش خوانده‌اند که تعبیر

^۱ بی‌دلیل نیست که نوک پیکان روشنفکران عربی مانند عابد الجابری متوجه ناحیه حکمت خسروانی نظام سنت در ایران است. محمد عابد الجابری، عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر سنت خسروانی، تهران، نشر اختران ۱۳۹۸. من در این جا از این حیث وارد این بحث نمی‌شوم که پیوندهایی با تصور ایدئولوژیکی الشعب‌العربی از خود و «عقل عربی» دارد. حکمت خسروانی سهروردی یکی از وجوه همان سنت پیچیده ایرانشهری بر پایه نص‌های متکثر است که فهم آن برای عربان آسان نیست.

دیگری از آن امری است که من نظام سنت یگانه با ناحیه‌های سه‌گانه سنت می‌خوانم. یکی از دلایلی که دوره نوزایش، به طور عمده، در سرزمین‌های ایرانی ممکن شد، آن‌چه از توضیح اسلام-و-ایران‌شناسان غایب است، پایداری امر ملی در ایران بزرگ فرهنگی است. دوره‌ای در تاریخ ایران که با پایان «عصر زرین فرهنگ ایران» آغاز می‌شود سده‌هایی را در بر می‌گیرد که اگرچه از یورش مغولان تا برآمدن صفویان، بار دیگر، ایران فروپاشید، اما با این همه دستخوش هبوطی همه‌سویه نشد.

برآمدن صفویان فرصت دیگری برای احیای امر ملی در صورتی متفاوت بود. نمی‌توان گفت که برآمدن صفویان نوعی «تشکیل دولت ملی» بوده است، اما این ادعا نیز که صفویان حکومتی دینی ایجاد کردند درست نیست. زمانه صفویان عصر «دولت‌های ملی» در اروپا بود و صفویان نیز که در مناسبات میان قدرت‌های جدید اروپایی و خلافت عثمانی درگیر شده بودند ناچار بودند از منطق آن پیروی کنند که منطق امر ملی بود. از آن‌جا که عناصر امر ملی در ایران، چنان‌که گفتم، پیوسته، وجود داشت، اینک که در فرمانروایی صفویان نظر می‌کنیم، به طور طبیعی، آن را نوعی از «دولت ملی» می‌توانیم بفهمیم بویژه این‌که در این دوره یک اتفاق مهم نیز افتاد و آن این‌که تشیع صفویان، در برابر تسنن رسمی خلافت عثمانی، هم‌چون وجهی در تداوم امر ملی ایران ظاهر شد و تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس نیز در نظام سنت وارد شد، یعنی شالوده خود را هم‌چون دین ملی استوار کرد. دوره مهم در پدیدار شدن امر ملی در صورتی متفاوت فرمانروایی قاجاران است که روشنفکران، با آشنایی‌هایی که با اندیشه‌های دوران جدید پیدا کردند، توانستند امر ملی قدیم را در صورت‌های جدید آن بیان کنند. از میرزا فتح‌علی آخوندزاده و میرزا آقا خان کرمانی تا عبدالرحیم طابوف، و بسیاری دیگر، کوشش‌های مهمی برای تدوین نوعی اندیشه ملی‌گرایی انجام گرفت که، در واقع، همان بیان

امر ملی قدیم در صورت جدید - شاید بتوان گفت : جهانی - بود. در این مورد نیز اندیشهٔ اروپایی توانسته بود پیش از اهل نظر ایرانی نظام مفاهیم واقعیت اجتماعی-سیاسی-اقتصادی دوران جدید را تدوین کند و، از این رو، روشنفکری ایران ناچار می‌بایست مواد تاریخ کشور خود را در ذیل آن نظام مفاهیم بفهمد. معنای این ضرورت بهره گرفتن از نظام مفاهیم دوران جدید به درستی فهمیده نشده است. به خلاف گروه، یا نسل، نخست روشنفکران ایرانی، که دست‌کم این مایه آگاهی از وضع خود در عالم داشتند که بدانند که چیزی نمی‌دانند و باید یاد بگیرند، گروهی از اهل ایدئولوژی، که بویژه در دو دههٔ چهل و پنجاه، که «دود مشعل» بحث‌های آنان، «در صحنه‌های دروغین منخرین»، مردم را آزد، با تکرار پسماندهای افکار چپ یا فاشیسم اروپایی، توهم نوعی نظریه پردازی را ایجاد کردند که انتقاد از منورالفکری یکی از عناصر مهم آن بود تا - به قول فردید - «غربزدهٔ مضاعف» بودن خود آنان پوشیده بماند. نظرات اهل ایدئولوژی و «تفکر» به همان اندازه فرآوردهٔ اندیشهٔ اروپایی بود که بحث‌های منورالفکران، با این تفاوت بسیار مهم که این گروه اخیر دست‌کم کوششی می‌کردند تا از میهن خود دفاع کنند، اما آن گروه نخست، در هاویهٔ مخالف‌خوانی و سیاست‌بازی نسنجیده‌ای، در مخالفت و موافقت با نظام حاکم، از «چهل دلیلی» می‌ساختند تا ثابت کنند که ایران و ملت ایرانی نبوده و «ز مادر نزاده» است. تنها برهانی که اینان بر ادعای خود اقامه می‌کردند، چنان‌که گذشت، آبشخوری در جریان‌های فاشیستی، یا نزدیک به آن، داشت. با چند کلمهٔ فردید در سیاست، چند صفحهٔ آل احمد، که جز مخالف‌خوانی چیزی در آن پیدا نمی‌توان کرد و بحر طویل داوری در موافق‌خوانی با ایدئولوژی رسمی حکومتی بعید است که بتوان وضع پیچیدهٔ ایران را فهمید و توضیح داد! باری، آن‌چه از صفویان تا قاجاران و از برقراری مشروطیت تا رضا شاه

در صورت انواع ناسیونالیسم پدیدار شد، ربطی به قدرت سیاسی نداشت، بلکه «جدید در قدیم» امر ملّی ایران بزرگ فرهنگی بود. این امر ملّی تاریخی طولانی و پیچیده دارد و با نسبت دادن آن به یک یا چند نفر، اعمّ از منورالفکر و شاه و وزیر، نمی‌توان بنیاد آن امر ملّی را تخریب کرد یا نادیده گرفت. منورالفکران، در «سطحی و انتزاعی سخن گفتن» های خود، بهتر فهمیده بودند که نمایندگان آن امر ملّی کهنی هستند که سده‌های طولانی پشت سر گذاشته و به آنان رسیده است، اما با این همه ایراد بزرگ آنان این بود که آن امر ملّی را در صورت ناسیونالیسم رایج زمان خود توانستند توضیح دهند.

همین ملاحظات را می‌توان دربارهٔ دیانت ایرانی نیز تکرار کرد. دیانت، در ایران، هرگز آن نبوده است که اهل ایدئولوژی و «تفکر» کنونی ادعا کرده‌اند، زیرا دیانت، در همهٔ دوره‌های تاریخ ایران، به‌رغم تکرر صورت‌های آن، پدیداری کمابیش واحد و بخشی از فرهنگ در معنای عامّ آن بوده و همهٔ صورت‌های آن، پیوسته، ایرانی، یعنی ایران‌شهری، مانده است. اگرچه در ایران نیز «ملت» به معنای دین به کار می‌رفته، اما واژه‌ای که رواج عامّ داشت، حتی در نوشته‌های دینی علما، پیوسته، لفظ فارسی دین بود. بنابراین، زبان فارسی هرگز نیازی به استعمال «ملت»، به معنای دین، نداشت که در دوران جدید هم مجبور باشد برای یافتن معادلی برای nation انگلیسی از آن استفاده کند.^۱ زبان فارسی واژهٔ کهنی

^۱ در زبان فارسی ملت در آغاز به معنای شریعت بود و در نیمهٔ دوم عصر ناصری به تدریج در معنای جدید آن استعمال عام پیدا کرد، اما وجود واژهٔ دین فارسی موجب شد که، به خلاف گفتهٔ داوری، این تحول در مضمون مفهوم ملت مفهوم جدید را جانشین مفهوم قدیم نکند و، در واقع، حتی با ظاهر شدن معنای جدید ملت دین در کنار ملت در معنای جدید ماند. به نظر من، تعارض اساسی با ایدئولوژیکی شدن دین صورت گرفت، نه پدیدار شدن صورتی نوآئین از فهم امر ملّی به عنوان مضمون

برای بیان آئین و مناسک داشت؛ بنابراین، زمانی که به کلمه‌ای برای بیان «ملت» در معنای جدید آن نیاز افتاد، به آسانی، توانست آن را از مضمون کهن خالی و مفهومی نوآین از آن درست کند. دین نیز که از زمان‌های پیش رواج عام داشت برای بیان آئین و مناسک بازماند. زبان فارسی نیز زبان یک واقعیت پیچیده است و این پیچیدگی زبانی به خاستگاه آن در بیان امر ملی ایران برمی‌گردد. یک نمونه دیگر، و بسیار جالب توجه، مورد واژه «میهن» است که در کنار کلمه عربی «وطن» به معنای جدید به کار می‌رفت. اگرچه وطن در تداول قدما «نه مصر و عراق و شام»، بلکه به معنای «شهری بود که آن را نام» نبود، اما، در عین حال، در ادب فارسی، واژه «میهن» در معنای جدید آن به کار می‌رفت.^۱ البته، چنین

مفهوم ملت! ملک الشعرا در سبک‌شناسی در توضیح عبارتی از ملکم خان می‌نویسد: «نخستین مرتبه است که ملت به معنای مجموعه رعایا استعمال شده است و قبل از این ملت نام شریعت یا پیروان شریعت بوده است.» بهار، سبک‌شناسی، تهران، امیرکبیر، ج. سوم، ص. ۳۷۸. ملکم خان در رساله «رفیق و وزیر»، در حدود سال ۱۲۷۵، نوشته بود: «شصت سال است که اولیای دولت ایران در صدد اخذ تنظیمات فرنگ می‌باشند و به جهت ترغیب ملت از هیچ قسم گذشت و هیچ نوع مشقت گریزان نبوده‌اند.» ملکم خان، رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله، به کوشش حجت‌الله اصیل، تهران، نشر نی ۱۳۸۱، ص. ۶۸۹. ملکم خان در جاهای دیگری ترکیب «تعلم ملی» به معنای آموزش و پرورش نیز «حقوق ملت» را به کار برده است. اگرچه بهار گفته است که این نخستین استعمال «ملت» در معنای جدید بوده، اما این که ملکم نیازی نمی‌دید توضیحی بر این استعمال جدید «ملت» و «ملی» بیفزاید نشان از این دارد که مدت‌ها پیش از آن «ملت» در معنای جدید در تداول زبان فارسی تثبیت شده بود.

^۱ این تداول واژه «میهن»، چنان که ابراهیم پورداوود نشان داده است، در ادب کهن فارسی، در معنای جدید آن رواج داشته است. اگر بتوان همه موارد کاربرد آن را گرد آورد و آن‌ها را مرتب کرد باید بتوان این نتیجه را گرفت که «میهن» فارسی، به

واژه‌هایی در زبان فارسی اندک نیست که مضمون آن‌ها از مضمون معادل عربی‌تبار آن تمایزی پیدا کرده و بر وجوهی از نمودهای «جدید در قدیم» فرهنگ ایران اطلاق شده است. مهم‌تر از این تحول، در صورتِ واژگان، آفرینشِ مضمون آن‌ها در شاهنامهٔ حکیم ابوالقاسم است که به نوعی در نزدیک به هزار و پانصد موردی که «ایران» و «ایرانیان» را از راه بازخوانی منابع باستانی تاریخ و اندیشیدن ایرانی در سرودهٔ خود آورده مضمونِ واژگان کهن «ملت» و «دولت» را آفریده است. به خلاف کشورهای اروپای باختری، که در دوران جدید نمودهای تحول خود را در صورت نظام مفاهیم علوم اجتماعی سامان دادند، در ایران، برخی از نمودهای جدید، پیش از دوران جدید، پدیدار شده بود، اما همین پدیدار شدن پیش از زمانِ مضمون - در قیاس با تاریخ اروپا - تدوین نظام مفاهیم آن‌ها را ممکن نمی‌کرد. «نوزایش اسلام»، که به طور عمده در قلمرو ایران بزرگ فرهنگی ممکن شد، دلیلی بر وجود این نمودهای «جدید در قدیم» بود، اما نظام اندیشگی زمان این امکان را نمی‌داد که نظام مفاهیمی برای آن نمودها تدوین شود و آن مضمون‌ها در ادب فارسی بویژه در سیاستنامه‌های دورهٔ اسلامی بازماند و تا پایان نیمهٔ نخست عصر ناصری دوام آورد.

به گونه‌ای که در زوال اندیشهٔ سیاسی نشان داده‌ام، پس از ابونصر فارابی فلسفهٔ سیاسی چنان تحولی پیدا نکرد که بتواند در آغاز دوران جدید مبنای نظری برای پدیدار شدن مضمون‌های کهن در صورت‌های نوآین

عنوان وطن، کهن‌ترین تداول این واژه حتی در میان زبان‌های اروپایی است که مضمون میهن در آن‌ها پیشتر از ایران ظاهر شده بود. این مورد تحول مفهومی از گزینه‌های وجود آن امر ملّی است که کوشش می‌کنم دلایلی بر آن اقامه کنم. ابراهیم پورداوود، «میهن»، فرهنگ ایران باستان، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۵، ج. نخست، ص. ۱ و بعد.

عرضه کند. از این رو، می‌بایست گسستی از نظام مفهومی ایجاد می‌شد که به صورت گسلی میان شیوه اندیشیدن قدیم و روشنفکران درآید. این وضع همان است که من از آن به چهارمین ناحیه نظام سنت در فقدان نصّ جدید تعبیر کردم. از آغاز نیمه دوم عصر ناصری تاکنون، همه کوشش‌های نظری روشنفکران، اعم از اهل ایدئولوژی و «تفکر»، چنان‌که گذشت، برای ایجاد نصّ جدید به صورت‌های متفاوتی شکست خورده است. در این شرایط امتناع ایجاد نصّ مؤسس، در قلمرو نظر، مشروطیت، در عمل، توانست جانشینی برای آن به وجود بیاورد. به این اعتبار، من گمان می‌کنم که مشروطیت تنها یک رخداد تاریخی نیست؛ بلکه اگر بتوان گفت: «مفتاح هرمنوتیکی» فهم این ایرانِ ایرانشهری در دوران جدید نیز هست. این‌جا به نکته سوم، به عنوان یکی از بنیادی‌ترین نتایج این شیوه طرح بحث، می‌رسم. کوشش برای ایدئولوژیکی کردن اسلام، که چنان‌که گفتم خاستگاه آن، در مورد ایران، جهل به جایگاه امر دینی و فهم ایرانیان از آن بود، از این توهم – یا دست‌کم بدفهمی – ناشی می‌شد که همه دین‌ها برای نو شدن باید به اصلاح دینی دست بزنند، در حالی‌که در اسلام تنها اصلاح دینی ممکن همان بود که مشروطیت انجام داده بود، اما بدفهمی دیگری که پیشتر نیز به آن اشاره کردم، مبنی بر این‌که مشروطیت همان سلطنت است، و الزامات پیکار سیاسی، موجب شد معنای مشروطیت فهمیده نشود. از این رو، در شرایطی که اصلاح دین اصلاح شده در مشروطیت ممکن نبود، تنها راهی که در برابر مدعیان «درد دین» باز مانده بود، ایدئولوژیکی کردن دین اصلاح شده بود. مشروطیت از جهات بسیاری تجربه‌ای پراهمیت در تاریخ معاصر ایران و آغاز دوران جدید این کشور بود. در واقع، به نظر من، می‌توان رویداد مشروطیت و مذاکرات مجلس اول را هم چون نصّ مفقود وجه چهارم نظام سنت در ایران خواند و توضیح داد. توجه به حقوق، و ضرورت

حکومت قانون، به عنوان گره کور نظام مدنی ایران، پیش-و-پس از صدور فرمان مشروطیت، پیوسته، امری مغفول در تاریخ ایران بود، و ماند. تنها تجربه مشروطیت بود که توانست گسستی در این تداوم تاریخی ایجاد کند. یکی از مهم ترین پی آمدهای مشروطیت نیز ظهور مستقل «جامعه مدنی» و استوار شدن شالوده آن بود و همین امر دگرگونی بنیادینی در نظام اجتماعی ایران را به دنبال داشت.^۱ بدین سان، در کنار دستگاه دولت، که آن زمان قدرت آن به نوعی همه شئون نظام اجتماعی کشور را در بر می گرفت، «جامعه مدنی» تعین خاص خود را پیدا کرد و همین «جامعه مدنی» جنبش مشروطه خواهی را پیش برد. مهم ترین خواست نمایندگان مجلس اول، به عنوان نمایندگان همین «جامعه مدنی» - که به رغم وجود شاهزادگان، اشراف و روحانیت در میان نمایندگان، به طور عمده، مطالبات طبقه متوسط را نمایندگی می کرد - تأسیس حکومت قانون بود و همین امر موجب می شد که «جنبش مشروطه خواهی» انقلاب ایدئولوژیکی طبقه متوسط، در معنای طبقاتی

^۱ ترکیب «جامعه مدنی» را به عمد میان گیومه می گذارم تا نظر خواننده را به فقدان آن مفهوم در زمان جنبش مشروطه خواهی جلب کرده باشم. ظاهر شدن این مفهوم در زبان فارسی بسیار متأخر است، اما این امر مانع از آن نیست که بتوانیم از ظاهر شدن و تعین مستقل جامعه مدنی در ایران در عصر مشروطیت سخن بگوییم. یادآوری این نکته نیز خالی از فایده نیست که جامعه مدنی به عنوان مفهومی در علوم انسانی و اجتماعی در حال تکوین در مکتب روشنگری اسکاتلند تدوین و از طریق فلسفه ایده آلیسم آلمانی قبول عام یافت. به این معنا جامعه مدنی یک مفهوم علمی و فلسفی است، اما در دهه های اخیر جامعه مدنی به عنوان یک شعار سیاسی-ایدئولوژیکی نیز به کار رفته است. آن چه در دو سه دهه اخیر در ایران «جامعه مدنی» خوانده می شود همین شعار سیاسی-ایدئولوژیکی است. منظور من در این صفحات همان تداول نخست جامعه مدنی است.

آن، نباشد.^۱

در واقع، آنچه بویژه در مجلس اول شایان توجه است این نکته اساسی است که نمایندگان مردم در این مجلس، و مشروطه خواهان به طور کلی، برای نخستین بار، قدیم را جدید می فهمیدند، و البته قانونگذاری تنها یکی از شئون این دریافت نوآیین بود. برجسته کردن قانونگذاری، و برتری دادن به آن، از این حیث اهمیت داشت که، از دهه هایی پیش از صدور فرمان مشروطیت، «یک کلمه» قانون راه حل همه مشکلات کشور تلقی می شد. بنیان این توجه به اهمیت قانون در دهه های پس از مجلس اول، با نیرومند شدن جریان های روشنفکری، به تدریج، سستی گرفت و، در دهه های چهل و پنجاه، وضعی پیش آمد که، به خلاف عصر مشروطیت، روشنفکران این دوره جدید را قدیم می فهمیدند و چنین فهمی به تدریج در همه قلمروهای فرهنگی ایران جاری شد. از دهه هایی پیش از مشروطیت، نقش روشنفکران در پراکندن اندیشه های مشروطه خواهی بسیار مهم بود. به این اعتبار، می توان گفت که زمینه «ایدئولوژیکی» مشروطیت را روشنفکران فراهم کردند، اما در مجلس اول اجماعی درباره ضرورت و برتری تأسیس حکومت قانون پیدا و همین امر موجب شد که قانون بحث های مجلس و وجهه نظر

^۱ این تمایز میان دو گونه انقلاب امری جدید است و در قلمرو فلسفه سیاسی جدید و علوم اجتماعی قرار دارد، اما، چنان که دیدیم، حتی نخستین نویسندگان تاریخ مشروطیت دریافتی از این امر پیدا کرده بودند. بی آن که بخواهم در جزئیات این بحث وارد شوم، می توانم گفت که در این بحث من به آرت و رساله مهم او «درباره انقلاب»، بویژه فصلی با عنوان «تأسیس آزادی» (*constitutio libertatis*) نظر دارم.

Hannah Arendt, *On revolution*, London, Penguin Books 1965, p. 141 sq.

نمایندگان ایدئولوژیکی نباشد.^۱ پی‌آمد پراهمیت فهم حقوقی مشروطیت، در عمل، این بود که نمایندگان توجهی به مشکلی پیدا کنند که، پیش-و-پس از مجلس اول، آن را «پروتستانتیسم» یا «اصلاح دینی» خوانده‌اند، اما تنها نوشته‌ای که مورد توجه گروه‌هایی از نمایندگان قرار گرفت یک کلمهٔ میرزا یوسف خان مستشارالدوله بود که راه حلّی حقوقی برای نوعی از «اصلاح دینی» عرضه کرده بود. در واقع، فهم حقوقی موجب شده بود که فقه در کانون دلمشغولی‌های نمایندگان باشد، یعنی چنان که مستشارالدوله توضیح داده بود فقه می‌بایست به صورت مجموعه‌های حقوقی تدوین و نهاد اجرای آن نیز تأسیس می‌شد. این تنها صورت «اصلاح دینی» در اسلام بود که البته هیچ ربطی به پروتستانتیسم شیعی یا اسلامی نداشت. آن قیاس گرفتن اسلام از مسیحیت، در حالی که به لحاظ الهیاتی وجه مشترکی میان آن دو دین وجود نداشت، موجب شد که در فاصلهٔ صد و پنجاه سال میان میرزا فتح‌علی آخوندزاده و علی شریعتی، و از آن پس، سخنان بسیاری در ضرورت اصلاح دینی گفته شود، اما هیچ سودی نیز از آن سخنان به دست نیاید. از این رو، در بی‌اعتنایی روشنفکری به تجربهٔ مشروطیت، بویژه مجلس اول، راه اصلاح دینی بسته و تنها مسیر ایدئولوژیکی کردن دین باز باشد. فهم حقوقی، در مجلس اول و عصر مشروطیت، مانع از این بود که نمایندگان در باتلاق بحث‌های طولانی و بی‌حاصل نوعی اصلاح دینی ناممکن فرو روند. در حسرت همین اصلاح دینی یا پروتستانتیسم بود که روشنفکری، که چنان که پیشتر توضیح دادم مشروطیت را عین سلطنت می‌دانست، تدوین نظریه‌ای برای تصفیة

^۱ بار دیگر یادآوری می‌کنم که آدمیت همین جنبهٔ ایدئولوژیکی اندیشهٔ مشروطه‌خواهی در ایران را موضوع بررسی‌های خود قرار داده و، به همین دلیل، از جنبه‌های حقوقی آن غفلت کرده است.

حسابی با دستاوردهای مشروطیت را وجهه همت خویش قرار داد که به طور اساسی تصفیه حسابی با نظام حقوقی و نظریه حکومت قانون بود. یک نتیجه مهم از این تجربه ایدئولوژیکی شدن دین می توان گرفت و آن این که این تجربه ضد حقوقی بود، در تحول آتی خود نیز ضد حقوقی بازماند و بعید می نماید که در آینده، اگر راهی را که تاکنون دنبال کرده ادامه دهد، بتواند نظریه ای برای اصلاح دینی عرضه کند.^۱

اصلاح دینی تنها پی آمد مهم جنبش مشروطه خواهی ایران نبود؛ این تقدّم قانون و قانون گذاری، به عنوان شاهراه اصلاح امور کشور، پی آمدهای مهم دیگری نیز داشت که یکی از مهم ترین آن ها فهم امر ملی در تضاد آن با نظریه های ناسیونالیستی یا ملی گرایانه ای بود که در سده نوزدهم بیش از پیش در اروپا پراکنده شد و در بسیاری از کشورهای دیگر رواج پیدا کرد. پیشتر، به تکرار گفته ام که همه نمایندگان مجلس اول، به هر مناسبتی، بر وحدت ملت ایران و سابقه تاریخی آن تأکید می کردند، اما چنان که از صورت مذاکرات بازمانده از مجلس اول می توان دریافت، تلقی آنان از امر ملی نسبتی با ناسیونالیسم یا ملی گرایی نداشت. نخستین روشنفکران، آخوندزاده و میرزا آقا خان، از این حیث که اهل حقوق نبودند ملی گرا بودند، در حالی که در نوشته های مستشارالدوله و عبدالرحیم طالوف، که تعلق خاطری به حقوق و آشنایی هایی نیز با آن

^۱ سبب این که بحث با روشنفکری دینی نمی تواند نتیجه ای داشته باشد این است که روشنفکری دینی از همان آغاز آن میان ایدئولوژی و عرفان در نوسان بوده است. هر بحث دینی، اگر نخواهد در قلمرو علوم انسانی و اجتماعی سقوط کند، و دینی بماند، که ادعای «در دین» متولیان آن اقتضا می کند، الهیاتی است. اگر روشنفکری دینی بخواهد اصلاح دینی او در اجتماعات مؤثر باشد، یعنی بتواند نظریه ای اجتماعی-سیاسی عرضه کند، باید بتواند دین را از این دو قلمرو ایدئولوژی و عرفان، به دلایل متفاوتی، بیرون کند.

داشتند، اثری از ملی‌گرایی در صورت ایدئولوژی ناسیونالیسم نمی‌یابیم. ملت و ملت‌ ایرانی ریشه‌های ژرفی در تاریخ ایران داشت و این امر یکی از موارد اجماعی میان همه نمایندگان بود. آنان نیازی به نظریه ناسیونالیسم نداشتند، زیرا ناسیونالیسم ایدئولوژی ملت‌های نوظهور در تاریخ است تا بتوانند شالوده ملت خود را استوار کنند. دو سده نوزدهم و بیستم سده‌های ناسیونالیسم افراطی و دوره طولانی وحشت‌هایی است که این ایدئولوژی آفریده است. ریشه‌های ژرف تاریخی امر ملی در ایران، که از کهن‌ترین روزگاران موجب شده بود ایران کانون وحدت کثرت‌ها باشد، نیازی به ایدئولوژی ناسیونالیسم و پی‌آمدهای آن نداشت.^۱ این‌که بیشتر به نقل از عنوان کتاب نویسنده‌ای انگلیسی تعبیر «دولت جان و روان» را در مورد ایران آوردم، به این امر واقع در تاریخ این کشور برمی‌گشت که ایران، به عنوان ایران‌شهر، ایران بزرگ فرهنگی، دولت فرهنگ و فرهیختگی بود و همین فرهنگ پیوسته پیوندهایی استوار میان همه مردمان ایجاد کرده بود. بدیهی است که ایران نیز مانند همه کشورهای دیگر هرگز خالی از تنش نبوده، اما فرهنگ مداراجوی ایران‌شهری ایران نیز هرگز اجازه نمی‌داد که این تنش‌ها به پیکارهایی میان مردمان و اقوام آن منجر شود. مواد امر ملی ایران به طور آشکاری «ملی» است، اما به هیچ وجه «ملی‌گرایانه» نیست و تفسیر ملی‌گرایانه از آن مواد نه تنها در تناقض آشکار با واقعیت آن مواد، بلکه نوعی غرض‌ورزی برای هدف‌های ناگفته و ناگفتنی نیز هست.

به مقیاسی که در تأمل درباره ایران گامی فراتر می‌گذاریم، و مانند

^۱ نمونه نقیض ایران، به دنبال ملت‌سازی و فرهنگ «دست-و-پا» کردن آتاتورک، مورد ترکیه است که، چون ملت نبود و به سختی و «از بالا» قرار بود ملت شود، ناچار می‌بایست به تصفیه‌ها و کشتارهای جمعی ارمنی‌تباران، یونانی‌تباران و کردهای آن کشور دست بزند.

باستان‌شناسان با خاکبرداری به لایه‌های ژرف‌تر و کهن‌تری دسترسی پیدا می‌کنیم ایران را کشوری پیچیده می‌یابیم و به نکته‌های مغفول بسیار در تاریخ آن پی می‌بریم که هنوز توضیحی از آن‌ها عرضه نشده است. دستاوردهای این لایه‌برداری‌ها پرتوی بر سخن تاریخ‌نویس هنر دوره اسلامی، الگ گرابار، می‌افکند که گفته بود برای فهم هنر ایران باید نظریه‌ای داشت. گفتم که این نظر را می‌توان به همهٔ تاریخ ایران و ناحیه‌های اندیشیدن مردم آن تعمیم داد و در صورت نظریه‌ای عرضه کرد. اینک که دست‌کم طرحی از چنین نظریه‌ای در افق پژوهش‌های ایرانی پدیدار شده است می‌توانیم بگوییم که ایران، به عنوان ایران‌شهر و ایران بزرگ فرهنگی، بیش از هر چیزی با آن امری مطابقت دارد که تاریخ‌نویس معاصر به نقل از وینستون چرچیل دربارهٔ ایران گفته که این کشور «دولت جان و روان» بوده است. تاریخ‌نویس معاصر این ارزیابی را دربارهٔ تاریخ گذشتهٔ ایران عرضه کرده، اما سخن چرچیل به آیندهٔ قدرت‌های بزرگ مربوط می‌شود. چرچیل نخست وزیر یکی از بزرگ‌ترین قدرت‌های استعماری همهٔ تاریخ معاصر بود و او این سخن را دربارهٔ آیندهٔ قدرت‌های بزرگ استعماری گفته است که، به نظر او، با پایان جنگ دوم جهانی، دوران آنان برای همیشه سپری شده بود، اما با این همه او بر آن بود که این قدرت‌ها، اگر آینده‌ای داشته باشند، چیرگی جهانی آنان «دولت جان روان» (Empire of the mind) خواهد بود. فرق مهم ایران با دیگر کشورهای روزگاری قدرت بزرگ جهانی بوده‌اند در این است که ایران از همان آغاز «دولت جان و روان» بوده و توانسته است با زبان، فرهنگ و نموده‌های تمدنی خود بر بخش‌های بزرگی از جهان فرمان راند، و، به‌رغم انحطاطی که در همهٔ ارکان آن از دیر باز افتاده است، فرمان می‌راند. یک نمونهٔ جالب توجه از این پایداری تمدن ایران‌شهری عید نوروز است که پیشتر نیز اشاره‌ای به آن آوردم و گفتم که

درافتادن عالم پرنفوذی مانند امام محمد غزالی از اهمیت آن هیچ نکاست. کشورهای بسیاری در حوزه تمدن ایرانی، و حتی بیرون از آن، سده‌هاست که این روز خجسته را جشن می‌گیرند. در ایران، غزالی از اعتبار اندکی برخوردار است، اما در دیگر کشورهای حوزه تمدن ایرانی، بویژه در کشورهایی که مردمان آن‌ها به طور عمده از اهل سنت و جماعت هستند، غزالی را بیش از ایرانیان گرامی می‌دارند، اما نوروز را نیز به‌رغم فتوای امام محمد جشن می‌گیرند و این جشن گرفتن را در تعارض با دیانت خود نمی‌بینند. این یک نمونه نشان از آن دارد که بسیاری از نمودهای فرهنگی و تمدنی ایران، اگر بتوان گفت، اموری فراملی هستند. دلیل این‌که در این بخش از جهان تنها فرهنگ و تمدن ایرانی توانسته است به چنین جایگاهی دست یابد جز این نیست که ایران در طول تاریخ خود یگانه «دولت جان و روان» در این بخش عالم بوده و در شرایط پیچیده‌ای توانسته است، در تمایز با سیاست «دست-و-پا کردن»های اتاتورکی، آفریننده باشد. از این‌رو، ایرانیان مدافعان چندان خوبی برای مرزهای خود نبوده‌اند و بی‌سبب نیست که در طی سده‌ها ایران، مانند «چرم ساغری»، پیوسته کوچک‌تر شده، اما حقیرتر نشده است. جای شگفتی نیست که همه ناحیه‌هایی از آن که در دوره‌های مختلف از مام میهن جدا شده‌اند به قهقرا رفته‌اند و، با گسست بند ناف خود از او، این آگاهی را نیز از دست داده‌اند که بدانند چرا به قهقرا رفته‌اند. نمونه عبرت‌انگیز افغانستان پیش روی ماست: مردمان این کشور، در کشاکش میان عصر حجر طالبانی و اشغال بیگانه، هنوز نتوانسته‌اند راهی برای خود پیدا کنند و هنوز ملت نیستند. دیگر ناحیه‌های جدا شده از ایران مانند کردستان عراق و ترکیه نیز تاکنون کمتر از کردستان ایران بخشی از دو کشور عراق و ترکیه و مردمان آن‌ها نیز بسی کمتر از مردمان مناطق کرد ایران جزئی از یک ملت به شمار

می‌آیند. «جان و روان» ایران، و وحدت در کثرت آن، این وضع تاریخی پیچیده را ممکن کرده، در حالی که در دیگر کشورها، که امر ملی از تاریخ آنان غایب بوده، و با «دست-و-پا کردن» ها خود را به مقام ملت ارتقاء داده‌اند، این تفاهم ملی ممکن نمی‌شده است.^۱

سخن چرچیل خطاب به قدرت‌های اروپایی، مبنی بر این که قدرت‌های آینده «دولت جان و روان» خواهند بود، پیشنهادی برای تدوین یک استراتژی برای آینده اروپا بود. این استراتژی، که با پایان جنگ دوم جهانی و فاجعه‌ای در ابعادی که تاکنون در تاریخ جهانی ناشناخته مانده است تدوین شد، وحدت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی اروپا را به دنبال داشت و اروپای متحد را به قدرتی بزرگ در جهان تبدیل کرد. با ظهور چین به عنوان اقتصادی بزرگ و قدرت نظامی بزرگ آینده نزدیک، و نیز اقتصادهای نوظهور، بدون چنین وحدتی بیشتر کشورهای اروپایی - شاید به استثنای آلمان، فرانسه و بریتانیای کبیر - به کشورهای پیرامونی غرب جدید تبدیل می‌شدند، در حالی که بسیاری از آن‌ها در درون اروپای

^۱ یک نکته استراتژیکی مهم، که در این جا نمی‌توان به آن پرداخت، بحرانی است که کشورهای پیرامونی ایران در درون با آن دست به گریبان هستند و بخشی از آن را به ایران صادر می‌کنند. حاملان درونی این بحران کشورهای پیرامونی گروه‌هایی از نیروهای گریز از مرکز در ایران هستند که در شرایط کنونی چالش مهمی است. البته، خود ایران نیز با بحران‌های متفاوتی در درون مواجه است که کوشش می‌کند بخشی از آن را صادر کند. صدور این بحران، به ضرورت، اقتدار ملی نیست، بلکه فرار به جلو است، که موضوع بحث من نیست! این رویکرد در تضاد با وضع تاریخی «دولت جان و روان» و نیازمند بررسی دیگری است که این جستار جای آن نیست، اما همین قدر باید دانست که هیچ حکومتی در ایران نمی‌تواند در بی‌اعتنایی به الزامات «دولت جان و روان» استراتژی بلندمدتی برای کشور تدوین کند. نوزایش دوم ایران به عنوان قدرت نیز نیازمند تدوین منطقی برای چنین وضعی تاریخی است.

متحد ناحیه‌هایی از یک قدرت بزرگ جهانی هستند. نیروهای گریز از مرکز در این بخش از دنیا حاملان سیاستی متعارض هستند: از سویی، به عنوان عوامل سیاست‌های پان‌تورکی، پان‌کوردی، پان‌عربی و ... که از بیرون مرزهای ایران هدایت می‌شوند، کوشش می‌کنند راه را برای تورکستان بزرگ، عربستان بزرگ و ...، و به ضرر منافع تاریخی ایران، هموار کنند. از سوی دیگر، قدرت‌های دیگری کوشش می‌کنند وحدت کنونی ایران را که می‌تواند به نیروی محرکه‌ای برای یک اتحادیهٔ بزرگی از کشورهای میراث‌دار فرهنگ ایران‌شهری تبدیل شود از درون دستخوش فروپاشی کنند. بدین سان، از نظر من، ایران دستخوش دو خطر عمدهٔ فروریزی از درون و تهدیدهای قدرت‌های منطقه‌ای، تورکستان و عربستان،^۱ است. این وضع جدید نیازمند یک مدیریت بحران بی‌سابقه‌ای

^۱ پدیدار شدن عربستان به عنوان قدرتی منطقه‌ای، در بی‌خبری سیاست‌گذاران ایران در دو دههٔ اخیر، یکی از مهم‌ترین خطرهایی است که ایران را تهدید می‌کند و باید آن را جدی گرفت. اگر ایران نتواند با تکیه بر کشورهای وارث تمدن ایرانی اتحادیه‌ای از این کشورها فراهم آورد، و اگر عربستان بتواند با تکیه بر روایتی از اسلام وهابی وحدتی میان کشورهای این منطقه ایجاد کند، خاور میانه، آسیای میانه و قفقاز و ماورای آن را دستخوش تنش‌های عمده‌ای خواهد کرد. من بعید می‌دانم که ایران در درازمدت بتواند با کشورهای که خود را عربی-اسلامی تعریف می‌کنند به تفاهم مهم و پایداری برسد. نقش منطقه‌ای ایران به طور تاریخی چنین نبوده و احتمال دارد در آینده نیز نتواند ائتلاف‌های پایداری ایجاد کند. اگر ائتلاف عربی-تورکی، در صورت نوعثمانی آن، قدرت بگیرد، یکی از پی‌آمدهای آن می‌تواند تبدیل شدن ایران به «مستعمرهٔ اقتصادی چین و کشور تحت‌الحمايهٔ سیاسی روسیه» باشد. اگر این‌ها و نکته‌های بسیار دیگری و در وضع کنونی مورد توجه نگیرد روند انحطاط ایران به کمال خواهد رسید و قهقرای بی‌سابقه بر این کشور حاکم خواهد شد. تا زمانی که استراتژی هم‌چون تاکتیک‌هایی برای حفظ قدرت در صورت «راهبرد» فهمیده شود احتمال دارد نتوان جلوی این روند را گرفت. ایران نیازمند

است که به ایران در حال تحمیل شدن است. تا دهه‌ای پیش، این قدرت‌های منطقه‌ای وجود نداشتند، در حالی که اینک افزون بر قدرت‌های غربی، به عنوان جانشینان قدرت‌های اروپایی، و روسیه که به طور تاریخی پیوسته تهدیدی برای منافع ایران به شمار می‌آمد، خطر قدرت اقتصادی فزایندهٔ چین نیز ظاهر شده که بزرگ‌ترین قدرت استعماری سدهٔ بیست و یکم خواهد بود، شبخ دو امپراتوری تورکستانی و عربستانی در آستانهٔ در ایستاده است. اگر ایران نتواند استراتژی مناسبی برای رویارویی با این همه قدرت تدوین کند، بعید می‌نماید که بتواند از تبدیل شدن دوباره به لعبتی در دست لعبت‌بازان جلوگیری کند. نیازی به گفتن نیست که استراتژی هر کشوری تنها بر پایهٔ ارزیابی واقع‌بینانه از امکانات و توانایی‌های آن کشور می‌تواند تدوین شود و نه خیالبافی‌های اهل ایدئولوژی، چنان‌که آل احمد و شریعتی برای هدر دادن امکانات در ذهن خود تنیده بودند. یکی از مهم‌ترین ایرادهای وارد بر نظام ایدئولوژیکی اهل ایدئولوژی، که اهل «تفکر» نیز در صورت دیگری در دام آن افتادند، برجسته کردن استعمار- و- استکباری‌ستیزی دگرگونی‌های تاریخ معاصر، بویژه مشروطیت، بود. این دریافت از تاریخ معاصر، بی‌آن‌که ارزیابی واقع‌بینانه‌ای از امکانات ایران داشته باشد، به تقدّم پیکار با قدرت‌های بیرونی بر اصلاح درون باور داشت که، اگر چنان تاکتیکی نسنجیده پیگیرانه دنبال شود، می‌تواند به چنان ماجراجویی‌هایی منجر شود که مشکل بتوان پی‌آمدهای درازمدت آن را به درستی پیش‌بینی کرد.^۱ اصل در ادارهٔ هر کشوری مدیریت آن با تکیه بر امکانات

تدوین یک استراتژی بلندمدتی است تا بتواند آرایش کنونی نیروهای منطقه‌ای را به نفع تأمین منافع ملی تاریخی خود بر هم بزند.

^۱ این راهی است که ترکیه و عربستان نیز دنبال می‌کنند. در این باره سخن اساسی را میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام پیش از آغاز دور دوم جنگ‌های ایران روس به فتح‌علی

و توانایی‌های مادی و معنوی آن است، هم‌چنان‌که سیاست خارجی هر کشوری نیز ادامهٔ سیاست داخلی آن با توجه به همان امکانات و توانایی‌هاست.

وانگهی، در دوران جدید، که عصر ملت‌هاست، هر استراتژی باید، افزون بر در نظر گرفتن الزامات امکانات و توانایی‌های مادی و معنوی، به پی‌آمدهای منطق امر ملی نیز تن در دهد. تنها یک ملت می‌تواند یک استراتژی برای دفاع از خود و تأمین منافع خود داشته باشد و این امر مستلزم داشتن فهمی از امر ملی و منافع آن است. ایدئولوژی شریعتی و «تفکر» داوری، و دیدگاه‌های همهٔ کسانی که به نوعی مبناهای آنان را دنبال می‌کنند، راه را بر فهم امر ملی و منطق آن می‌بندد، زیرا آن دو دیدگاه تاکتیکی در قدرت و برای قدرت سیاسی است، و با تکیه بر چنان تاکتیک‌هایی نمی‌توان استراتژی ملی تدوین کرد. هر ایدئولوژی تاکتیکی برای کسب قدرت از سوی گروهی اجتماعی-سیاسی، یعنی «حزبی» سیاسی، است، اما استراتژی ناظر بر امری ملی و منافع ملی است و نیازی به گفتن نیست که ملت را نمی‌توان به یک «حزب» فروکاست. «هر حزبی به آن چه دارد خوشحال است»، اما آن چه یک «حزب» دارد همهٔ آن چیزی نیست که یک ملت دارد؛ یک ملت چیزی بیشتر از داشته‌های یک حزب دارد و استراتژی ملی نیز باید ناظر بر این داشته‌ها باشد. یک

شاه گفته بود. میرزا، به خلاف نظر مساعد شاه برای جنگ با روسیه، موافق درگیری نبود و با اشاره‌ای به درآمد دو کشور ایران و روسیه به شاه گفته بود کشوری که هشت کروور درآمد دارد با کشوری که هشتاد کروور درآمد دارد جنگ نمی‌کند. مبنای استعمار-و-استکبارستیزی داوری، و، بدتر از آن، «رفع سلطهٔ» ابوالحسن بنی‌صدر، بی‌اعتنایی آنان به تحلیل واقعیت‌های کشور بود و تنها می‌توانست به ماجراجویی ختم شود. هیچ یک از آنان، و همهٔ کسانی که چنین منطقی را دنبال کرده‌اند، چیزی دربارهٔ سیاست نمی‌دانستند.

ملت، منافعی دارد که، به خلاف گفته داورى، پیوسته، نمى توان با حق طلبى از آن دفاع کرد. حق طلبى، اگر معنایى داشته باشد، مقوله‌ای در اخلاق خصوصى و در مناسبات میان شهروندان است، اگرچه در ابهام آن در نوشته داورى حتى در اخلاق خصوصى نیز امرى مؤثر نیست، بلکه شبیهى در مِه عرفان که «دیدار مى نماید و پرهیز مى کند»! هر اعتبارى که حق طلبى در اخلاق خصوصى و در مناسبات میان شهروندان داشته باشد، به هر حال، در مناسبات میان ملت ها، به هیچ وجه اعتبارى ندارد. از سده ها پیش، نویسندگان سیاسى بنیادگذار اندیشه سیاسى جدید، از هابز تا روسو، و بسیاری پس از آنان، گفته اند که «در مناسبات میان ملت ها وضع طبیعى هرگز از میان نمى رود».^۱ معنای این سخن آن است که ملت ها «گرگ یکدیگر هستند» و تا زمانى که دولتى نیرومند نتواند از منافع ملى صیانت کند «گرگ یکدیگر مى مانند». این سخن حکمى اخلاقى نیست؛ قاعده‌ای در سیاست بین الملل است. دیدیم که نمایندگان مجلس نیز که از داورى «حق طلب تر» بودند به تجربه دریافتند که کشور دوست و برادر، در نخستین فرصتى که توانست، در ادامه تجاوزهای مکرر سده های پیش از آن، به مرزهای کشور تجاوز کرد. بدیهى است که در سیاست بین الملل نیز قصاص قبل از جنایت امرى نکوهیده است، اما دولت ملى باید برای هر قصاصى آماده باشد و در رویای حق طلبى منافع کشور را بر باد ندهد. مهم ترین وظیفه دولت ملى صیانت از شالوده امر ملى، وحدت ملى و منافع آن، به تعبیر قائم مقام، «به مردى یا نامردى» است. در مناسبات میان دولت ها، نامردى، در شرایط نامردانه، عین مردانگى است؛ این مطلبى نیست که بتوان با اخلاق حق طلبانه فهمید. در مناسبات میان دولت ها، در مواردی، نامردى عین مردانگى است و این دیالکتیک

^۱ Raymon Aron, *Peace and war : a theory of international relations*, London and New York, Routledge 2003, p. 390 sq.

پیچیده «مردی و نامردی» مقوله‌ای نیست که با چند سیر اخلاق و چند مثقال عرفان، بویژه اخلاق و عرفان آمیخته به ایدئولوژی روزهای خوش گذشته، فهمید و توضیح داد. در فاصله مدیریت بحران میرزا ابوالقاسم قائم مقام تا نمایندگان مجلس اول مشروطیت، ایرانیان، در بی‌خبری از اندیشه سیاسی جدید، به تجربه، دریافتی اجمالی از این مباحث پیدا کرده بودند. «اغتشاش فکری» روشنفکری ایدئولوژیکی و اهل «تفکر»، که آل احمد گمان می‌کرد از پی آمدهای دو زبانه بودن روشنفکران، و در «تفکر داروی» سیطره «اصالت مذهب بشر»، است، در دهه‌های سی تا پنجاه خورشیدی، به تدریج، فهم سیاسی ایرانیان را خدشه‌دار کرد و گرایش‌های «حزبی» جانشین آن شد. نمایندگان مجلس اول، نمایندگان ملت واحد ایران بودند و به نمایندگی از ملت می‌اندیشیدند و خود را پاسداران منافع ملی می‌دانستند.^۱

هیچ یک از روشنفکرانی که در صفحات این جستار نامی از آنان بردم و به نوشته‌های آنان اشاره کردم تصویری از امر ملی پیدا نکرده بودند. چنین دریافتی از امر ملی نیازی به دانشی درباره علم سیاست داشت، که همه آنان به درجات مختلف عاری از آن بودند. نه ایدئولوژی و نه «تفکر» محض علم سیاست نیست، اما هر دو بحث می‌تواند مباحثی در علم سیاست باشد. اشتباه اهل ایدئولوژی، و پدران بنیادگذار سده نوزدهمی آن، و اهل «تفکر»، به تبع «آموزگار تفکر پس فردا»، به یکسان

^۱ این که در مخالفت با نصّ صریح قانون اساسی مشروطه (اصل سی‌ام از متمم قانون اساسی) و جمهوری اسلامی (اصل هشتاد و چهارم) در مجلس دهم گروهی از نمایندگان اقدام به ایجاد فراکسیون «تورک» کردند از تبعات سخنان بی‌ربط کسانی مانند آل احمد است. نمایندگی، برابر مَرّ قانون اساسی یا ملی است یا نمایندگی نیست! برابر هر دو قانون اساسی، از زمانی که نماینده‌ای از «ملت تورک» یا «کورد» سخن بگوید نمایندگی او از درجه اعتبار ساقط است.

سیاست نمی‌دانستند. آنان با سخنان نسنجیده بسیار خود راه جهنم آشوب ذهنی مردم و تشتت در وحدت ملی را هموار کردند، شمار اندکی از آنان با حسن نیت ساده لوحانه و بسیاری با اغراض شخصی! علم سیاست قلمرو ساده لوحی و کوشش برای رسیدن به منافع خصوصی به هر بهایی نیست؛ در قلمرو سیاست، تنها می‌توان ملی اندیشید و تنها منطق این نوع اندیشیدن منطق منافع ملی است.

از همین نویسنده:

نوشته‌ها

- درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ نخست: ۱۳۶۷.
- زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، چاپ نخست: ۱۳۷۳؛ ویراست دوم: ۱۳۸۳.
- ابن خلدون و علوم اجتماعی، چاپ نخست: ۱۳۷۴.
- خواجه نظام الملک، چاپ نخست: ۱۳۷۵؛ انتشارات مینوی خرد: ۱۳۹۲.
- مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه، چاپ نخست: ۱۳۸۰.
- درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ویراست دوم: ۱۳۹۲.
- ملاحظات دربارۀ ترجمه‌های شهریار ماکیاوولی به فارسی، انتشارات مینوی خرد: ۱۳۹۲.

تأملی درباره ایران

- جلد نخست: دیپاچه‌ای بر نظریۀ انحطاط ایران، چاپ نخست: ۱۳۸۰.
- جلد دوم. بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، انتشارات مینوی خرد: ۱۳۹۲.
- جلد دوم. بخش دوم: نظریۀ حکومت قانون و مبانی مشروطه‌خواهی، انتشارات مینوی خرد: ۱۳۹۲.

اندیشه سیاسی جدید در اروپا. جلد نخست: ۱۵۰۰-۱۷۸۹.

دفتر نخست: جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست، چاپ نخست: ۱۳۸۲؛

ویراست دوم، انتشارات مینوی خرد: ۱۳۹۳.

دفتر سوم: نظام‌های نوآیند در اندیشه سیاسی، انتشارات مینوی خرد: ۱۳۹۳.

ترجمه‌ها

فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی (هانری کربن)، ویراست دوم، انتشارات مینوی خرد: ۱۳۹۲.

تاریخ فلسفه اسلامی (هانری کربن)، ویراست دوم، انتشارات مینوی خرد: ۱۳۹۲.

در دست انتشار

اندیشه سیاسی جدید در اروپا. جلد نخست: ۱۵۰۰-۱۷۸۹.

دفتر دوم: جدال قدیم و جدید در فلسفه حقوق و جمهوری خواهی نوآیند.