

# گونه‌های لیبرالیسم اروپایی و مفاهیم نو آزادی در ایران\*

همایون کاتوزیان

اجتماعی و تاریخی میان ایران و اروپا وجود داشته است.

## حکومت‌های مطلقه اروپایی

## و حکومت خودکامه ایرانی

دولت‌های اروپایی همواره پایه در حقوق و قانون داشته‌اند هر چند که این حقوق دامنه‌ای محدود داشته یا - بر اساس معیارهای نو - قانونی ناعادلانه بوده است. حتی در دوره نسبتاً کوتاه حاکمیت حکومت‌های مطلقه یا دسپوتیک (=خداایگانی)، حقوق دولت نامحدود نبود یا به عبارت دیگر، تنها بسته به میزان قدرت فیزیکی خود محدود نمی‌شدند. دولت مطلقه به مراتب قدرتمندتر از هر دولت اروپایی در سده‌های میانی بود. با این حال، تابع محدودیت‌های معینی بود. قدرت دولت مطلق بود ولی خودکامه نبود. نه هنری هشتم و نه دخترش الیزابت، نه شارل پنجم امپراتور رم مقدس، نه فرانسوای اول و هانری چهارم پادشاهان فرانسه، یا لویی چهاردهم نوه پرافتخار هانری، معروف به خورشید شاه، نه

نزدیک به یک سده پیش، در ایران انقلاب بزرگی رخ داد که هدف اساسی آن استقرار قانون و حکومت قانونی بود. این انقلاب هنوز هم مایه شگفتی برخی از کسانی است که در تاریخ اروپای نوپرویش و تبهر یافته‌اند. انقلاب‌های اروپای نو یا - به جای آن انقلابها - اصلاحات بنیادینی در این قاره که توانست جلوی وقوع انقلابها را بگیرد، در پی استقرار قانون در جامعه نبودند. برعکس، هدف آنها کنار زدن قانون موجود و نشان دادن قانون دیگری به جای آن بود که بر دامنه حقوق و آزادیهای محرومان بیفزاید.<sup>۲</sup> جدای از این، در دوران لیبرالیسم کلاسیک هدف انقلابها و اصلاحات، محدودسازی قانون نیز بود به این معنی که می‌خواستند از دامنه مداخلات دولت در حوزه خصوصی به گونه‌ای چشمگیر بکاهند. در واقع، لیبرال‌های سده‌های هجدهم و نوزدهم افزایش آزادیها را با کاهش محدودیت‌های قانونی یکی می‌دانستند. اما مشروطه‌خواهان ایرانی برای به دست آوردن آزادی، به سود استقرار خود قانون مبارزه می‌کردند. سخن امشب من بحث و توضیحی است بر همین دوگانگی ظاهری با استناد به تفاوت‌های اساسی که از نظر واقعیت‌های

\* برگرفته شده از کتاب «تضاد دولت و ملت؛ نظریه تاریخ و سیاست در ایران»، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰

زمین با سرمایه آنان را مصادره یا چپاول کند. و بنابراین در واقع نمی توانست خود را در فرادست جامعه جای دهد. پادشاهی های مطلقه نه تنها فاقد پایگاه اجتماعی نبودند بلکه حتی اعیان دون پایه تر و طبقه متوسط (بورژوازی) را هم جزو این پایگاه در آوردند و از همین رو بعنوان حامی «مردم» در برابر قدرت متنفذان اریستوکرات شناخته شدند. هر چند اریستوکراسی و بسیاری از حقوق و امتیازات اریستوکرات ها بر جا باقی ماند ولی آنان بخشی از قدرت خویش را از دست دادند و برای مراتب اجتماعی پایین تر پیوستن به صفوف ایشان آسان تر شد. مالکیت خصوصی زمین چون گذشته استوار بود و مالکیت خصوصی سرمایه حتی استوارتر از گذشته بود. قانون کلیسا عموماً رعایت می شد و

○ انقلابهای اروپای نو یا - به جای آن انقلابها - اصلاحات بنیادینی در این قاره که توانست جلوی وقوع انقلابها را بگیرد، در پی استقرار قانون در جامعه نبودند. برعکس، هدف آنها کنار زدن قانون موجود و نشان دادن قانون دیگری به جای آن بود که بر دامنه حقوق و آزادیهای محرومان بیفزاید. جدای از این، در دوران لیبرالیسم کلاسیک هدف انقلابها و اصلاحات، محدودسازی قانون نیز بود به این معنی که می خواستند از دامنه مداخلات دولت در حوزه خصوصی به گونه ای چشمگیر بکاهند. در واقع، لیبرالهای سده های هجدهم و نوزدهم افزایش آزادیها را با کاهش محدودیتهای قانونی یکی می دانستند. اما مشروطه خواهان ایرانی برای به دست آوردن آزادی، به سود استقرار خود قانون مبارزه می کردند.

فردریک کبیر پادشاه پروس و ماریا ترزا ملکه اتریش - بعنوان مشتکی از بزرگترین و موفق ترین فرمانروایان دوران حکومتهای مطلقه - هیچ یک حاکمی خود کامه نبود. پتر کبیر، کاترین کبیر و برخی دیگر از حکام روسیه نیز هر چند اختیارات و قدرت گسترده تری داشتند ولی حتی آنها را هم نمی توان فرمانروایی خود کامه خواند.

حکومت مطلقه در اروپا پدیده تاریخی نسبتاً زودگذری بود و در مجموع، تنها چهار سده بر اروپا سیطره داشت. دوره این گونه حکومت در انگلستان دو سده - از آغاز سلسله تئودور تا پایان سلسله استوارت - به درازا کشید؛ در فرانسه، سه سده - از حکومت لویی دوازدهم تا لویی شانزدهم؛ در پروس از صلح ۱۶۴۸ و استتالی تا انقلاب ۱۸۴۸؛ در امپراتوری رم مقدس که بعدها به امپراتوری اتریش تغییر نام یافت از اوایل سده شانزدهم تا انقلاب ۱۸۴۸؛ و در روسیه از به قدرت رسیدن رومانوفها در اوایل سده هفدهم تا انقلاب ۱۹۰۵.

تفاوت بی چون و چرایی که میان دولتهای مطلقه و دولتهای خود کامه هست دو جنبه دارد: یکی حقوقی و دیگری جامعه شناختی. حتی در اوج دوران حاکمیت حکومتهای مطلقه هم، هر چند پادشاه و دولت «در قانونگذاری، اختیار مطلق داشتند» ولی «در اعمال بی قانونی، قدرت مطلق نداشتند». <sup>۳</sup> برای نمونه، لویی چهاردهم که قدرتمندترین فرمانروای مطلقه فرانسه بود نمی توانست به میل خود و بدون توسل به چارچوب قانونی و رویه های موجود، جان یا مال یکی از اشراف، مقامات دولتی، قضات، بازرگانان یا تجار را بگیرد. <sup>۴</sup> با این جنبه حقوقی دولت مطلقه یک ویژگی جامعه شناختی اساسی نیز همراه بود، یعنی این واقعیت که طبقات اجتماعی مستقل از دولت بودند و این دولت بود که موجودیتش در گرو رضایت و همکاری طبقات دارا بود. این وضع از آنرو امکان پذیر بود که در زمینه مالکیت، حقوق مستقل و غیر قابل سلبی وجود داشت به نحوی که حتی در چند سده حکمروایی فرمانروایان مطلقه، دولت نه حق مالکیت زمین را در انحصار خود داشت و نه می توانست دارای خصوصی افراد اعم از

نظریه پردازان، پادشاهی ایران باستان بوده است که این متفکران با آن از طریق منابع کلاسیک اروپا آشنا بودند. نظریه حق الهی دقیقاً همان نظریه فرّه ایزدی ایرانیان که در ادامه به کوتاهی آن را توضیح خواهیم داد نیست.<sup>۶</sup> اما مسئله به مراتب مهمتر، این است که روش پادشاهی مطلقه - که نظریه یادشده سر توجیه آن را داشت - متفاوت با حکومت خودکامه بود. جیمز اول پادشاه انگلیس وقتی نوشت پادشاهان جانشینان خداوند روی زمین هستند بیش از دیگران به نظریه فرّه ایزدی ایرانیان نزدیک شد. هم او در مخالفت با داوریه‌های دادگاه ویژه سلطنتی نوشت که در تردید قرار دادن آنچه به «راز و رمز الهی» قدرت پادشاه تعلق دارد مغایر با قانون است.<sup>۷</sup> اما خود این واقعیت که او برای اثبات امتیازات خویش ناگزیر از بحث و جدل با قضات و حتی توسل به «قانون» در برابر آنها بوده است بر هر گونه فرضی دایر بر حق پادشاه برای فرمانروایی از روی خودکامگی خط بطلان می کشد. وانگهی، خود جیمز بر حق نخست زادگی یا قاعده ارث بری انحصاری پسر ارشد بعنوان مبنای مشروعیت خویش تأکید داشت و فرزندش چارلز اول در سال ۱۶۴۹ در برابر مدعیان انقلابی خویش تنها به قانون کشور استناد می جست.<sup>۸</sup> در ایران پیش از اسلام، اصل فرّه ایزدی (که گاه لفظاً به نور الهی ترجمه شده است) به قدرت خودکامه فرمانروا مشروعیت می بخشید. بر پایه این اصل یا افسانه، قدرت فرمانروایان به این دلیل ساده که آنان جایگاه خویش را تنها مرهون فرهی هستند که خداوند مستقیماً به ایشان ارزانی داشته است هم مطلق و هم خودسرانه بود. این گفته در مورد هر دو دسته فرمانروایان دادگر و بیدادگر صادق بود ولی اعتقاد بر آن بود که بیدادگران، فرّه یادشده را از دست داده اند و به نحوی از اریکه قدرت به زیر خواهند افتاد، هر چند در عمل لزوماً چنین نمی شد. از همین اصل برای مشروعیت بخشیدن به فرمانروایان ایران پس از اسلام، گاه با کاربرد همان عبارت فرّه ایزدی استفاده می شد ولی بعدها عبارات معادل آن همچون سایه خداوند، قطب عالم امکان و غیره ترجیح داده شد.<sup>۹</sup> هنگامی که فرمانروا بعنوان نماد انسانی دولت، کاملاً مستقل از جامعه باشد، هیچگونه حقی مستقل از او

○ تفاوت بی چون و چرایی که میان دولتهای مطلقه و دولتهای خودکامه هست دو جنبه دارد: یکی حقوقی و دیگری جامعه شناختی. حتی در اوج دوران حاکمیت حکومتهای مطلقه هم، هر چند پادشاه و دولت «در قانونگذاری، اختیار مطلق داشتند» ولی «در اعمال بی قانونی، قدرت مطلق نداشتند». با این جنبه حقوقی دولت مطلقه یک ویژگی جامعه شناختی اساسی نیز همراه بود، یعنی این واقعیت که طبقات اجتماعی مستقل از دولت بودند و این دولت بود که موجودیتش در گرو رضایت و همکاری طبقات دارا بود.

کلیسا بخش قابل ملاحظه‌ای از قدرت و امتیازات خود را حفظ کرد. آیین‌های قضایی - از جمله محاکم ویژه سلطنتی - محترم شمرده می شد و هر گونه اقدام دولت که در قانونی بودن آن تردید وجود داشت استثنایی بود که خود مؤید وجود یک قاعده بود. چنین اقداماتی گهگاه به شورشهای مردمی مانند جنگهای داخلی و انقلاب ۱۶۶۰-۱۶۴۱ انگلستان می انجامید. بنابراین در دولتهای مطلقه اروپایی به هیچ معنا نشانی از استبداد یا حکومت خودکامه نبود هر چند، فرمانروای مطلقه روسیه از قدرتی به مراتب بیشتر از فرمانروایان دیگر نقاط اروپا بهره‌مند بود.<sup>۵</sup>

«حق الهی پادشاهان» نظریه‌ای بود که در سده شانزدهم و بویژه سده هفدهم میلادی بعنوان بنیاد مشروعیت پادشاهی مطلقه پی ریخته شد. از این نظریه روایت‌های گوناگون - و گاه متضادی - وجود داشت. به طور کلی هواداران این نظریه (مگر فیلمر) برای اثبات مدّعی خویش به تصریح پادشاهی خداداده فرمانروایان در انجیل همچون داوود پیامبر استناد می کردند ولی گاه نیز این اعتقاد در میان بود که الگوی راستین این

امکان وجود ندارد. به دیگر سخن، در تحلیل نهایی هیچ شخص یا طبقه‌ای از افراد نمی‌تواند جدای از آنچه فرمانروا بعنوان يك امتیاز به او ارزانی داشته یا بر آن صحه گذاشته است مدعی هیچگونه حقی باشد. و آنچه يك فرمانروا بعنوان يك امتیاز به کسی ارزانی می‌دارد ممکن است توسط جانشینان او مادام که قدرت عملی ساختن اراده خویش را داشته باشند دریغ داشته شود.

هیچگونه قانونی به معنای موازین و اصول اساسی که اعمال قدرت دولت را محدود و آن را به طور کلی پیش‌بینی‌پذیر سازد وجود نداشت. در جایی که حقی نیست قانونی هم نیست. به دیگر سخن، آنجا که قانون چیزی بیش از تصمیمات خودسرانه قانونگذار نیست مفهوم قانون هجو و زائد می‌شود و هر چند ممکن است مجموعه‌ای از قواعد و مقررات عمومی وجود داشته باشد ولی هر آن این امکان هست که به شکلی پیش‌بینی ناشدنی و بی‌رعایت هرگونه آیین جاافتاده، تغییری در آن پدید آید. این در واقع همان معنای لفظی استبداد یا حکومت خودکامه است.

### گونه‌های مختلف لیبرالیسم اروپایی

من سخن خویش را با ذکر این نکته آغاز کردم که جنبش مشروطیت عمده‌تاً مبارزه‌ای برای استقرار خود قانون بود در حالی که جنبشهای لیبرالی اروپای نو، در پی دگرگون ساختن قانون به منظور گسترش حقوق و آزادیهای محرومان و همزمان، محدودسازی نقش دولت در جامعه بودند.

امیدوارم این گفته که لیبرالیسم نوزاده سده هفدهم

○ در جایی که حقی نیست قانونی هم نیست. به دیگر سخن، آنجا که قانون چیزی بیش از تصمیمات خودسرانه قانونگذار نیست مفهوم قانون هجو و زائد می‌شود و هر چند ممکن است مجموعه‌ای از قواعد و مقررات عمومی وجود داشته باشد ولی هر آن این امکان هست که به شکلی پیش‌بینی ناشدنی و بی‌رعایت هرگونه آیین جاافتاده، تغییری در آن پدید آید. این در واقع همان معنای لفظی استبداد یا حکومت خودکامه است.

لازم است اندکی بیشتر به این نکته پردازیم زیرا به هیچوجه موضوع آشکاری نیست و می‌تواند به بدفهمی و حتی ناباوری بینجامد. در اروپا، قانون نیروی الزام آور قلمداد می‌شد که روابط میان دولت و جامعه و نیز مناسبات درون خود جامعه را سامان - یعنی نظم و نسق - می‌بخشید. ممکن بود قانون در نتیجه تلاشهای اصلاح طلبانه‌ای که در چارچوب رویه‌های قانونی موجود ترتیب داده می‌شد یا در نهایت با توسل به شورش و انقلاب دگرگون شود. اما به طور کلی، قانون غیرقابل نقض بود و معمولاً به دشواری تغییر می‌یافت. این گفته

بویژه در مورد آن دسته قوانین بنیادینی که بعدها قانون اساسی نام گرفت و در آن حقوق و تکالیف اساسی افراد، گروههای اجتماعی و دولت تعریف شده بود صدق می‌کرد. چنین قوانین (نوشته یا نانوشته) یا سنتهای جاافتاده‌ای در ایران وجود نداشت. در واقع به همین دلیل بود که اعمال خودسرانه قدرت، ممکن - و در واقع عادی - بود.

بدین ترتیب در ایران، هیچگونه قانون یا سنت بنیادین نقض ناشدنی که جان، مال و کار افراد را به شکل معقولی

پیشینه آن حتی از توماس هابز هم که نخستین هوادار سرشناس آن است عقب‌تر می‌رود. او نیز فرض را بر وجود وضعی طبیعی گذاشته بود که در آن، زمانی انسانها وارد قراردادی اجتماعی شده بودند. وضع طبیعی هابز که خود او آن را «حالت جنگ همه با همه» می‌خواند به هرج و مرج دوران بدویت نزدیک بود. از همین رو، مردم برای حفظ جان خویش قرار داد بستند که حقوق خویش را به یک حاکم مطلقه یا «لویاتان» تسلیم کنند. از نظر هابز، مادام که این مقام حاکم از قدرت مطلق برای حفظ آرامش و امنیت برخوردار بود اهمیتی نداشت که آیا یک پادشاه مطلقه بود، یا یک مجلس مطلقه، یا قانونگذار مطلقه دیگری. اما این نظریه دقیقاً از آن رو که قدرت حاکم را نه در سنت یا حق الهی یا حتی وراثت بلکه در قرارداد اجتماعی اولیه قرار می‌داد از اساس متفاوت با پادشاهی مطلقه سنتی بود. به همین دلیل هم بود که هابز، هم همراهی رفقای سلطنت طلبش را از دست داد و هم همدلی رهبران انقلاب پاکدینان را.

مفاهیمی که لاک از وضع طبیعی و قرارداد اجتماعی مراد می‌کرد بسیار متفاوت با این بود. وی در جریان انقلابی قلم می‌زد که پس از هابز رخ داد و به برچیده شدن بساط فرمانروایی مطلقه انجامید. از نظر او وضع طبیعی همان هرج و مرج دوران بدویت نبود بلکه نوعی بی‌دولتی شادمانه بود که چارچوب معنوی حقوق طبیعی که دستیاب خرد بشر بود به آن قوام می‌بخشید. مسلماً حقوق طبیعی، همپایه فلسفه کلاسیک قدمت داشت و برای اندیشمندان قرون وسطا نیز آشنا بود. هوشیارترین هوادار آن در سده‌های میانی خود سن توماس آکوئیناس بود. اما برداشت لاک از حقوق طبیعی به هیچ وجه برداشتی مبتنی بر الهیات نبود. و در هر حال وضع طبیعی لذت بخش او به دلیل لزوم داوری بی‌طرفانه در مورد مجرمانی که رفتارنامه طبیعی را زیر پا گذاشته بودند به پایان رسید. ولی در نظریه لاک قراردادی که مردم بستند برخلاف هابز برای واگذاری دستجمعی حقوق خویش به حاکم مطلق نبود بلکه هر یک از آنان حقوق طبیعی خود را تسلیم دیگری نمود و همگی با هم جامعه‌ای مدنی برپا کردند.

به یقین، نظریه قرارداد اجتماعی لاک یا هر

میلادی بوده یعنی در انگلستان بویژه در شرایطی که منجر به انقلاب شکوهمند سال ۱۶۸۸ شد پا گرفته و نظریه پرداز اصلی آن جان لاک هوادار و ستایشگر آشکار این انقلاب بوده است، چندان با درکی که از تاریخ سیاسی و فکری داریم مغایر جلوه نکند. تقریباً چهل سال پیش از آن چارلز استوارت متهم به تلاش برای برقراری حکومت خودکامه شده و به نام قانون اعدام گردیده بود. قطع نظر از بجا یا نابجا بودن این اتهام، انقلاب یاد شده به رهبری کرامول به برچیده شدن بساط پادشاهی مطلقه. هر چند نه خود فرمانروایی مطلقه - انجامیده بود. اعاده پادشاهی در سال ۱۶۶۰ بر پایه مصالحه‌ای استوار بود که جیمز دوم بعدها کوشید آن را زیر پا گذارد. ولی به اصطلاح کناره‌گیری او - چون به زحمت می‌توان آن را کناره‌گیری نامید - نشانه پایان پادشاهی مطلقه در انگلستان بود.

نظریه قرارداد اجتماعی ساخته ذهن لاک نبود.

### ○ در ایران، هیچگونه قانون یا سنت

بنیادین نقض ناشدنی که جان، مال و کار افراد را به شکل معقولی امن و پیش‌بینی پذیر سازد وجود نداشت. در مورد قوانین قضایی، بی‌گمان پیش از اسلام هم مجموعه مقرراتی وجود داشته و در دوران اسلامی نیز شریعت مجموعه گسترده و پرداخت یافته‌ای از قوانین مدنی و کیفری به دست داده است؛ اما محدود کننده‌ترین عامل این بود که این قوانین و مقررات، تنها تا هنگامی قابل اجرا بود که با خواست دولت در تعارض قرار نمی‌گرفت. از همین روی، دولت می‌توانست به میل خود اموال هر کس را چپاول کند یا بر اشخاص، خانواده‌ها یا همه شهرها مجازاتهایی روا دارد که در قانون شریعت مجاز شناخته نشده بود.



○ اصلاح طلبان و مشروطه خواهان ایرانی در سده نوزدهم، برای استقرار خود قانون مبارزه می کردند. چشم و گوش ایرانیان بیشتر از دریچه روسیه، انگلیس و فرانسه در معرض مدلی جادویی قرار گرفته بود که اروپا در زمینه قدرت، رفاه و پیشرفت، پیش روی آنها می نهاد. تحصیلکردگان ایرانی از جمله بسیاری از اشراف قاجار و مقامات دولتی، جویای یافتن کلید این راز بزرگ و شگفت انگیز بودند و آن را در قانون یافتند. از دید آنان قانون، در وهله نخست به معنای وجود حکومت مسئول و - بویژه - نظام مند بود و تنها بعدها به معنای آزادی گرفته شد.

لحاظ مشرب و میزان شور و حرارت با هم تفاوت داشتند. برای نمونه، میان منتسکیو و کندورسه از لحاظ مفاد و آهنگ سخن، سطح آموخته‌ها، دامنه دید و سطح انتزاعی بودن استدلالها تفاوت‌های قابل تأملی وجود دارد. ولتر و - کمتر از او - دیدرو با وجود شهرت بیشتری که در مقام رهبر جنبش به هم زده بودند کمتر از برخی دیگران اندیشه‌ای آرمانی داشتند. و در این میان روسو استثنایی بر قاعده بود زیرا در حدفاصل رویکردهای علمی و عاطفی به طبیعت‌گرایی قرار می گرفت یعنی بین خردگرایی تمام عیار دوران خویش و رمانتیسیم عنان گسیخته سده بعد که تا حدودی ملهم از توسل خود او به عواطف بود و اصطلاح متداول برای آن در همان زمان احساس‌گرایی بود. این اصطلاح را اندکی بعد جین آستین (Jane Austen) در عنوان یکی از داستانهای بلند خود به کار برد.

این روشنفکران دوران روشنگری، مفهوم آزادی در اندیشه لاک و نیز روش تجربی او را تند و تیزتر کردند، آن را با خردگرایی برخاسته از فیزیک نیوتونی در آمیختند و دستمایه ایجاد باوری نو ساختند که نوید بهشت آزادی،

نظریه پرداز دیگری مصداق خارجی ندارد. جدای از این، مفهوم یادشده فوق العاده ایستا، نامتحول و غیرتاریخی است. ولی لاک به شایستگی آن را دستمایه توجیه نظریه لیبرالی خویش در باب حکمرانی در جامعه نو قرار داده است.

لاک بر حق طبیعی مالکیت تأکید فراوان می گذارد، هر چند با توجه به اقتصاد سیاسی و نظریه ارزش کار او باید گفت که تصور وی از دارایی قطعاً شامل سرمایه و نیز دارایی ارضی بوده است. و نظریه روانشناختی او یا همان مفهوم لوح نانوخته (tabula rasa) که بر اساس آن همه دانسته‌های بشر تنها از راه ادراک حسی به دست می آید نه تنها به نظریه‌های سنتی مبتنی بر الهیات پهلوی می زد بلکه بر ادعاهای اریستو کرات‌ها دایر بر بهره‌مندی از برتری موروثی خط بطلان می کشید.<sup>۱۰</sup>

اما نظریه لاک توجیه کاملی برای یک جامعه دموکراتیک به دست نمی دهد. مصداق عملی این نظریه، لیبرالیسم و یگ‌های سده هجدهم بود که به جای پادشاهی مطلقه حکومتی را نشانند که به درجات مختلف نماینده‌دعای شاه، کلیسا، اریستوکراسی و مردم عادی بود. یادآوری این نکته حائز اهمیت است که در اروپا تا مدت‌ها لازم نبود یک لیبرال حتماً دموکرات هم باشد.

در همان سده‌ای که لاک و دیگر فلاسفه دست به دامان حق طبیعی در قلمرو نظریه سیاسی می شدند نوع متفاوتی از قوانین طبیعی در حوزه فلسفه طبیعی کشف شده بود. فیزیک نو که بسیار مهون شخص نیوتون بود - و از همین رو گاه فیزیک نیوتونی خوانده شده است - بر اندیشه عقلانی لیبرال در سده هجدهم تأثیر شگرفی داشت. الکساندر پوپ (Alexander Pope) در شعری طنز آمیز گفته است:

طبیعت و قانون آن در ظلمت نهان بود.

پروردگار فرمان داد نیوتون باشد! و همه جا را نور فرا گرفت.

لاک و نیوتون روی هم مهمترین منابع نظریه‌های لیبرالی سده هجدهم بودند که نخستین بار به دست فیلسوفان فرانسوی یا مردان روشنگری پرداخته شد. این نظریه‌پردازان در نسلهای مختلف سر بر آوردند و از

آزادی اقتصادی نمی‌رفت.

و آنان شاید در مقایسه با قهرمان انگلیسی‌شان جان لاک، حتی از حکومت انتخابی-و مسلماً از دموکراسی مردمی-و حتی از برابری همگان در پیشگاه قانون هواداری پرشورتری نمی‌کردند. در واقع بسیاری از این فیلسوفان کاملاً آماده‌تن دادن به چیزی بودند که به «حکومت مطلقه روشن‌بین» معروف بود. بویژه دیدرو در برخی از نامه‌هایش عبارت *despotisme eclairee* (به معنی حکومت مطلقه روشن‌بین) را به کار برده است و برخی از فیزیوکراتها نیز از حکومت مطلقه قانونی (*despotisme legale*) سخن می‌گفتند. این شیوه برخورد، کاملاً منطقی بود. از نظر آنان کشمکش بنیادی نه با دولت، بلکه با طبقات اجتماعی نیرومند یعنی اریستوکراسی و روحانیان بلندپایه بود و آنان بعنوان سرآمدان اصلاح طلب جامعه، برای کاهش قدرت و امتیازات بزرگ آن طبقات یک پادشاهی روشن‌بین را به شورش همگانی ترجیح می‌دادند. آرمان حکومت دموکراتیک یا دست کم حکومت انتخابی را البته در شکل‌های گوناگون و با پیامدهای مختلف بعدها انقلابیون آمریکایی و فرانسوی پی گرفتند.

بدین ترتیب دریافت این فیلسوفان از آزادی، تا حد زیادی منفی یا سلبی بود. به همان معنایی که گرین (T.H. Green) به کار می‌برد و در ادامه به کوتاهی توضیح خواهم داد. آنان خواستار برچیده شدن قیدوبندهای قانونی‌ای بودند که بر ضد آزادی اندیشه، آزادی بیان و آزادی تجارت وجود داشت. و میراث جناح تندروتر آنها پی‌ریزی فردگرایی لیبرال سده نوزدهم بود که به دست اندیشمندانی معروف به تندروهای متفلسف-مردانی چون جر می بنتام و جیمز میل که نظریه لیبرالیسم فایده‌گرایا فردگرا را به کمال رساندند- بسط یافت. اصل معروف «بالاترین رضایت خاطر برای بیشترین افراد» حاصل «محاسبه لذت و درد» و به معنی بیشینه کردن لذت و کمینه ساختن درد در شرایطی بود که به بالاترین درجه ممکن از محدودیتهای قانونی آزاد بودند. این همان چیزی بود که بعدها توماس کارلایل با عبارت «هرج و مرج همراه با پاسبان» به سخره گرفت و باید گفت که این دیدگاه، چندان متفاوت با لیبرالیسم قرن

○ مستشارالدوله زمانی بر آن بود که مؤثرترین راه انداختن ایران به جاده پیشرفت اجتماعی و اقتصادی، کشیدن راه آهن است. این اعتقاد، بازتاب افکار اصلاح طلبان قدیمی‌تری چون عباس میرزا نایب السلطنه بود که علت اصلی ضعف ایران در برابر اروپا را در شکاف تکنولوژیک میان آن دو می‌دید. اما در پی تشخیص مرشد و استادش ملکم خان، مستشارالدوله دیگر اعتقادی به این نداشت که پیشرفت علمی و تکنولوژیک کلید اصلی توسعه اروپاست. برعکس، به گفته او «یک کلمه که جمیع انتظامات فرنگستان در آن مندرج است، قانون است.»

خرد، و پیشرفت نامحدود اقتصادی را می‌داد. اندیشمندان اسکاتلندی آدام اسمیت و دیوید هیوم که با آنان همراهی داشتند بیشتر در سنت اعتدال و تدریج‌گرایی لاک انگلیسی قلم می‌زدند. فلسفه اخلاق اسمیت بر فرض وجود هماهنگی طبیعی استوار بود ولی خود او بعدها که به اقتصاد سیاسی پرداخت به ساده‌انگارانه بودن این فرض برای بررسی جامعه بشری پی برد. او دفاع قانع‌کننده‌ای از آزادی تجارت و محدودیت حکومت البته با لحنی نسبتاً آرام و ملایم به عمل آورد.

اما برخی از کسانی که طرف مکاتبه و گفت‌وگوی اینان بودند دورانی را پیش‌بینی می‌کردند که دست کمی از هزاره طلایی نداشت. بویژه هلوسیسوس، هولباخ، تورگو و کندورسه با پیروزی جنگی سه‌جانبه که با پادشاهی مطلقه رو به افول، فلسفه قرون وسطایی و کلیسای کاتولیک در گرفته بود نگاهی فوق‌العاده خوش‌بینانه به آینده داشتند. اما اندیشه‌های عینی آنان چندان فراتر از آزادی عقیده و آزادی بیان، و سیاست

اجتماعی قدرتی برابر با بقیه می‌بخشید. جدای از این، برای بهبود وضع تحصیل و بهداشت اکثریت مردم، به مداخله حکومت و صرف هزینه‌های دولتی نیاز بود.

ولی گرین لزوم وجود مقررات دولتی را از حد ضرورت اقتصادی و عدالت اجتماعی هم فراتر می‌دانست هر چند ظاهراً این حقیقت از دید برلین پنهان مانده است. از نظر او «آزادی مثبت یا ایجابی» (که اصطلاح خود اوست) به معنی توانایی فرد برای «شکوفای ساختن» خویش از طریق احراز و ایفای نقشی چشمگیر در جامعه است. آزادی مثبت باید موجب بهره‌مندی عموم مردم چه از مواهب مادی و چه معنوی گردد. بدین ترتیب، دریافت او از آزادی مثبت، حتی بسیار فراتر از حد استدلالات و سیاستهای دولت رفاه در سده بیستم می‌رود زیرا او برای رشد معنوی و روحانی انسانها نیز که آدم اسمیت به آن اشاره کرده و هگل و مارکس جوان به بحث درباره آن پرداخته بودند و برای مدتی در پایان سده بیستم تحت عنوان مفهوم از خودبیگانگی نقل محافل بود، اهمیت والایی قائل است.<sup>۱۲</sup>

در مقام جمع‌بندی باید گفت که در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی، دو برداشت عمده لیبرالی از آزادی

### ○ هر گونه آزادی فردی مانند آزادی

عقیده، آزادی بیان، آزادی جابه‌جایی، و... بیرون از چارچوب قانون-چه در شرایط هر جومرج و چه تحت حکومت خودکامه- امکان‌پذیر نیست. این گفته در مورد هر جامعه‌ای خواه اروپایی یا ایران، شرقی یا غربی صادق است. ولی نبود چنین چارچوبی از قانون در جامعه ایران، روشن ساخت که بی‌قانون، هیچ‌گونه آزادی مگر آنچه بعنوان یک امتیاز ممکن است به صورت دلخواه داده و باز پس گرفته شود، وجود نخواهد داشت.

بیستمی هایک (F.A.Hayek) نیست که در دوره احیای لیبرالیسم فردگرایانه کلاسیک در زمان ما به این تذکر مشهور منجر شده است که «چیزی به نام جامعه وجود خارجی ندارد».<sup>۱۱</sup>

جان استوارت میل، با این اندیشه‌ها مشکل داشت. او ردای فایده‌گرایی بنتام و پدرش جیمز میل را همراه با اقتصاد سیاسی ریکاردو به دوش می‌کشید و هر روز برایش دشوارتر می‌شد که بدون برخی جرح و تعدیها این ردا را همچنان بر تن داشته باشد. پس از قانون اصلاحات پارلمانی ۱۸۳۲، الغای قوانین غله در ۱۸۴۶، و مبارزاتی که برای برخورد بهتر با طبقه نوپای کارگران صنعتی در گرفت، دیگر نسیم رادیکالیسم به بادبان لیبرالیسم فایده‌گرا یا فردگرا نمی‌وزید. از این گذشته، جان استوارت میل در مقام یک اندیشمند، بیش از آن باریک‌بین و در مقام یک اصلاح‌طلب اجتماعی، با وجدان‌تر از آن بود که در مورد حسن لیبرالیسم آزاد از مداخله دولت اهل تعارف باشد. او بالاخره اذعان کرد که بالاترین درجه آزادی لزوماً با حداقل میزان قانونگذاری به دست نمی‌آید.

ولی استنتاج نتایج آشکار از دل تجدیدنظری که جان استوارت میل در نظریه لیبرالیسم فردگرایانه به عمل آورد وظیفه‌ای بود که به دوش نسل تازه‌ای از نظریه‌پردازان و فلاسفه سیاسی گذاشته شد. این تی.اچ. گرین بود که برای نخستین بار بن بست لیبرالیسم فردگرایانه کلاسیک را صورت‌بندی کرد و میان آزادی «منفی» و «مثبت» تمایز قائل شد. بعدها در سده بیستم همین تمایز به شکلی چشمگیر بار دیگر از زبان یکی از فلاسفه برجسته آکسفورد به نام آیزایا برلین (Isaiah Berlin) بازگو شد. مفهوم منفی یا سلبی آزادی به معنای نبود محدودیتهای قانونی است. از نظر گرین، این مفهوم از آزادی بسیار محدود بود. هر چند او اهمیت آزادی منفی را در دوران مبارزه لیبرالهای کلاسیک با قوانین کهنه و منسوخ شده‌ای که امتیازات اجتماعی و اقتصادی را استمرار می‌بخشید درک می‌کرد ولی در دوران خود او، این مبارزه دیگر به شکل قاطع به سود لیبرالها پایان یافته بود و اکنون آزادی از قید قرارداد یعنی نبود مقررات حکومتی در بازار کار به کارفرمایان و دیگر طبقات ممتاز



خود قانون سرسستیز نداشت. جان استوارت میل، مفاهیم آزادی و قانون را در نظریه خویش با بیانی چکیده و گویا چنین تعریف کرده است: آزادی فرد برای پیگیری منافع و مصالح خود تا جایی که دیگران را از چنین حقی محروم نسازد.

### آزادی چونان حقوق

از سوی دیگر، اصلاح طلبان و مشروطه خواهان ایرانی در سده نوزدهم، برای استقرار خود قانون مبارزه می کردند. چشم و گوش ایرانیان بیشتر از درجه روسیه، انگلیس و فرانسه در معرض مدلی جادویی قرار گرفته بود که اروپا در زمینه قدرت، رفاه و پیشرفت، پیش روی آنها می نهاد. تحصیلکرده‌گان ایرانی از جمله بسیاری از اشراف قاجار و مقامات دولتی، جوای یافتن کلید این راز بزرگ و شگفت‌انگیز بودند و آن را در قانون یافتند. از دید آنان قانون، در وهله نخست به معنای وجود حکومت مسئول و -بویژه- نظام مند بود و تنها بعدها به معنای آزادی گرفته شد. قانون موجب ایمنی و استواری مالکیت خصوصی، تقویت امنیت شغلی و مسئولیت‌پذیری مشاغل رسمی، و کاسته شدن از خطر تعرض خودکامانه به جان و تن مردم بود.

از همان سال ۱۹۰۶ که نخستین مجلس ملی گشایش یافت، سید جمال‌الدین اصفهانی -از واعظان و اندیشمندان سرشناس در جنبش مشروطه- در خطابه‌ای از حاضران مجلسش پرسید که به نظر آنان کشور بیش از همه به چه چیز نیاز دارد. تعدادی از حضار در پاسخ، فریاد برآوردند «وحدت»، «میهن دوستی» و غیره. اما سید، ضمن تصدیق مطلوب و مورد نیاز بودن همه اینها گفت نخستین چیزی که بیش از همه به آن نیازمندیم قانون است. و به سبک مألوف مکتب‌خانه دارانی که القاب فارسی را به کودکان می‌آموختند شروع به هجی کردن واژه قانون کرد (ق.ا.ق.ن، و.ن، قانون) و از همه شنوندگان خواست تا او را همراهی کنند. وی سپس جملات زیر را بر زبان آورد که بی‌گمان پرشورترین چکامه‌ای است که در تاریخ همه انقلابهای نو در ستایش قانون سروده شده است:

مطرح شد: برداشت فردگرایانه یا منفی آزادی که آن را به معنای نبود محدودیت قانونی می‌گرفت هر چند همچنان قانون و حکومت را برای حفظ آرامش و امنیت ضروری می‌دانست، و مفهوم مثبت یا اجتماعی آزادی که از این حد فراتر می‌رفت و خواستار مداخله بخش عمومی برای تواناسازی اکثریت چشمگیر مردم جهت استیفای حقوق و آزادیهایی بود که هر چند اجازه بهره‌مندی از آنها را داشتند ولی فاقد وسایل بهره‌مندی از آنها بودند. اما در سده نوزدهم، مفهوم دیگری از آزادی نیز در اروپا شکل گرفت که البته به هیچ وجه مفهومی لیبرالی نبود. منظور همان چیزی است که گاه فردگرایی رومانتيك خوانده می‌شود و من در بحث از مفاهیم مختلف آزادی نزد ایرانیان به آن خواهم پرداخت.

بنابراین، لیبرالیسم کلاسیک طرفدار الغای محدودیتهای قانونی بود تا افراد از بیشترین آزادی ممکن برای بهترین شکل بهره‌مندی از زندگی برخوردار شوند؛ ولی از لجام گسیختگی یا هرج و مرج هواداری نمی‌کرد. و حتی به معنی بی‌دولتی هم نبود هر چند حتی نظریه آنارشیسم یا بی‌دولتی هم بعنوان فرزند تندمزاج لیبرالیسم کلاسیک در تصویری که از جامعه آرمانی خویش ترسیم می‌کرد هوادار هرج و مرج نبود. اجازه دهید تأکید کنم که لیبرالیسم کلاسیک برای برچیده شدن هر چه بیشتر محدودیتهای قانونی مبارزه می‌کرد ولی با

○ به گفته مخبر السلطنه هدایت، چون بخش اعظم ثروتی که مقامات دولتی اندوخته بودند خود حاصل «غارت» مال مردم بود ضبط دارایی آنها توسط دولت، اقدامی غیر عادی قلمداد نمی‌شد. به دیگر سخن، رفتار غیرقانونی، نه خاص عده‌ای معدود، بلکه همگانی بود و چنین چیزی در نظامی که در همه سطوح قدرت، براساس تصمیمات خودسرانه می‌چرخد گریزناپذیر است.

○ ملکم پیوسته می گفت که میان مشروطه خواهی اگر به روشنی توضیح داده و دریافت شود و با فرهنگ و جامعه ایران سازگار گردد، و دین اسلام تعارضی بنیادی وجود ندارد. مستشارالدوله هم بر همین باور بود. سید جمال الدین اسدآبادی - این چهره پیچیده و معمایی - نیز که به سودنوسازی در جهان یکپارچه اسلام مبارزه می کرد، بر سر مذهب، قانون و آزادی اختلاف آشکاری با ملکم نداشت.

اسلوب مند - در واقع طرح اولیه ای - برای ایجاد حکومت قانونی ارائه کرد. برخی از منتقدان در بی شائبه بودن انگیزه های او تردید روا داشته اند. مسلماً هر گونه بررسی جامعی درباره زندگی ملکم باید با در نظر گرفتن استدلال های این منتقدان انجام شود ولی این خرده گیریها چندان ارتباطی با ارزیابی اندیشه های او که - جدای از ویژگیهای شخصیتی وی - نفوذ چشمگیری بر شکل گیری نظریه و عمل جنبش مشروطه خواهی داشته است پیدا نمی کند؛ درست همانطور که این گونه ملاحظات نمی تواند جایی در تحلیل نقش میرابو و دانتون در انقلاب فرانسه داشته باشد؛ هر چند احتمالاً اتهاماتی که بر آنها وارد آمده است هم سنگین تر از اتهامات وارد بر ملکم است، و هم اثبات آنها ساده تر است.<sup>۱۴</sup>

ملکم چارچوب بلند بالا و جامع مشروطیت خود را ظاهراً به دستور ناصرالدین شاه، اندکی پس از درهم شکسته شدن محاصره هرات و انعقاد معاهده صلح پاریس که پس از جنگهای ایران و روسیه در یک دهه پیش از آن، یک بار دیگر ضعف ایران را در برابر اروپا برملا ساخت تقدیم شاه کرد. شاید گیراترین ویژگی طرح ملکم تمایزی باشد که وی میان پادشاهی مطلقه و حکومت خودکامه قائل می گردد. او در آغاز از دو نوع

ایها الناس! هیچ چیز مملکت شمارا آباد نمی کند مگر متابعت قانون، مگر ملاحظه قانون، مگر حفظ قانون، مگر احترام قانون، مگر اجرای قانون، و باز هم قانون و ایضاً قانون. اطفال باید از طفولیت در مکاتب و مدارس، قانون بخوانند و بدانند که هیچ معصیتی در شریعت و دین بالاتر از مخالفت قانون نیست. معنی معصیت یعنی خلاف قانون؛ عمل کردن به دین یعنی قانون؛ مذهب یعنی قانون؛ دین اسلام، قرآن یعنی قانون خدایی؛ آقا جانم قانون! قانون! بچه ها باید بفهمند، زنها باید بفهمند که حاکم قانون است و بس، و هیچکس در مملکت حکمش مجری نیست مگر قانون. مجلس شورای ملی یعنی حافظ قانون. و کیل یعنی کسی که تدوین قانون کند. مجلس مقننه و قوه مقننه یعنی مجلسی که قانون وضع می کند. وزیر یعنی مجری قانون. سلطان یعنی رئیس قوه مجریه قانون. سرباز یعنی حافظ قانون. پلیس یعنی حافظ قانون. عدالت یعنی قانون. ثروت یعنی اجرای قانون. استقلال سلطنت یعنی احکام قانون. و خلاصه آنکه آبادی مملکت، شیرازه بندی ملیت و قومیت هر ملت منوط است به اجرای قانون.<sup>۱۳</sup>

تصور کنید اگر آدام اسمیت، هلوسیوس، کندورسه، بنتام و دیگران این خطابه پرشور در ستایش قانون را می شنیدند درباره سید جمال الدین واعظ و همفکران و همزمان انقلابی چه فکر می کردند. شاید آنان در این میان، قائل به نفوذ پنهان ادموند برک و حتی شاید مترنیخ بر سید جمال و یارانش می شدند، هر چند بر آنان آشکار بود که دست کم ادموند برک تا این حد پیش نمی رفت.

در نیمه نخست سده نوزدهم، ضعف فزاینده ایران در برابر قدرتهای اروپایی عمدتاً ناشی از توسعه نیافتگی تکنولوژیک انگاشته می شد. اما از دهه ۱۸۵۰ به بعد، توجه اصلاح طلبان هر چه بیشتر به چارچوب اجتماعی موجود در ورای پیشرفت فنی اروپای نو معطوف شد. بدین ترتیب لزوم استقرار فوری دستگاه اجرایی منظم و مسئولیت پذیر، که به معنی استقرار حکومت مبتنی بر قانون یا قانونی در تقابل با حکومت خودکامه بود آشکار شد. ملکم خان نخستین اندیشمندی بود که چارچوبی

قانون‌گذاری و اجرا را پیشنهاد می‌کند که شاه اختیارات مطلقه خویش را در زمینه قانون‌گذاری و اجرای قانون به آن واگذار خواهد کرد. سپس به ارائه طرح جامعی از قانون اساسی می‌پردازد که بر اساس آن باید همه قوانین دولتی و مذهبی به دست شورای قانون‌گذاری تدوین و مکتوب شود. وزرا باید مستقل و پاسخگو باشند. مقررات دولتی باید با قانون سازگار باشد. هیچکس را نتوان جز به حکم قانون دستگیر کرد. از هیچکس نتوان چیزی را جز به حکم قانون گرفت. بدون اجازه قانون نتوان وارد خانه کسی شد. مالیاتها باید بر اساسی که در قانون مقرر شده است وصول گردد. حتی ملک برای تضمین ظاهر «پادشاهی مطلق منظم» این قاعده را مطرح می‌سازد که «مردم ایران از آزادی اندیشه بهره‌مند خواهند بود». کتابچه غیبی ملک سندی طولانی و استنادانه است، هر چند همه دیگر مواد آن از همین قواعد اساسی بر شمرده شده در بالا نتیجه می‌شود.<sup>۱۵</sup>

آنچه گفتیم پیشینه نظری تشکیل دولت میرزا حسین خان مشیرالدوله معروف به سپهسالار در سال ۱۸۷۱ بود که بعنوان تجربه‌ای در زمینه حکومت قانونی و منظم پیش از دو سال نمایید. ملک مشاور اعظم سپهسالار بود. وزیر دادگستری دولت مشیرالدوله نیز کسی جز میرزا یوسف خان مستشارالدوله نویسنده کتاب مشهور «یک کلمه نبود». انتخاب این عنوان برای یک کتاب، شیوه فوق‌العاده گیرایی برای نشان دادن اهمیت والای آن «یک کلمه» یعنی قانون بود. مستشارالدوله زمانی بر آن بود که مؤثرترین راه انداختن ایران به جاده پیشرفت اجتماعی و اقتصادی، کشیدن راه آهن است. این اعتقاد، بازتاب افکار اصلاح‌طلبان قدیمی تری چون عباس میرزا نایب‌السلطنه بود که علت اصلی ضعف ایران در برابر اروپا را در شکاف تکنولوژیک میان آن دو می‌دید. اما در پی تشخیص مرشد و استادش ملک خان، مستشارالدوله دیگر اعتقادی به این نداشت که پیشرفت علمی و تکنولوژیک کلید اصلی توسعه اروپاست. برعکس، به گفته او «یک کلمه که جمیع انتظامات فرنگستان در آن مندرج است، قانون است».<sup>۱۶</sup>

ملک در نوشته‌هایی که بعدها درباره اصلاحات

هم آخوندزاده و هم میرزا آقاخان، شکوه و افتخارات راستین و خیالی ایران باستان را جلوه‌ای شاعرانه، خیالی و خوشایند می‌بخشیدند. آقاخان حتی از این هم فراتر می‌رفت و به عوامل سیه‌روزی از جمله اسکندر کبیر اشاره می‌کرد. اینها پیشینه جنبش ملت‌گرایی رومانیک و گسترده‌ای بود که بعدها در سده بیستم باروندها و گرایشهای رسمی و غیررسمی در ایران گسترش یافت.

پادشاهی سخن می‌گوید: سلطنت مطلق مانند حکومت روسها و عثمانیها، و سلطنت معتدل مانند نظام انگلیس و فرانسه. وی سپس بین دو نوع پادشاهی مطلقه فرق می‌گذارد: نوعی که خود آن را «سلطنت مطلق منظم» می‌خواند با نمونه‌هایی چون روسیه، اتریش و ترکیه عثمانی، و نوع دیگری که به آن لقب «سلطنت مطلق غیر منظم» می‌دهد. گرچه ملک برای نوع اخیر نمونه‌ای بر نمی‌شمارد ولی به روشنی پیداست که به حکومت‌های خودکامه نظر دارد. به گفته او پادشاهی معتدل - که منظورش از آن سلطنتی بود که هم قانونی و هم انتخابی باشد - در مورد ایران موضوعیت نداشت. چیزی که ایران نیازمند آن بود، سلطنت مطلق منظم یعنی سلطنتی مبتنی بر قانون بود: سلطنت مطلق که در آن پادشاه قانون‌گذاری کند و یک دولت سازمان یافته، منضبط و مسئول، آن قوانین را رعایت و نیز اجرا کند.

طرح ملک با توجه به اینکه طرحی برای انجام اصلاحات قانونی از بالا و به دست یک فرمانروای خودکامه بود طرحی فوق‌العاده هوشمندانه است. ملک با این استدلال که حکومت مطلقه در واقع نیرومندتر از حکومت خودکامه است تمایزی بنیادین میان این دو نوع فرمانروایی می‌گذارد. اما در خصوص وظایف قانون‌گذاری و اجرایی دولت، تشکیل یک شورای

آصف‌الدوله که زمانی والی خراسان بود یکبار دیوانه شد. او ثروت زیادی به هم زده بود و شایع بود که از ترس آنکه شاه ثروتش را از او بگیرد تظاهر به دیوانگی کرده است. پس از مرگ آصف‌الدوله و به دستور شاه، خزانه شخصی او را مهر و موم کردند به نحوی که حتی به کفن مخصوصی که او برای خویش تهیه کرده بود دسترسی نبود. ولی سرانجام مهر از خزانه برگرفتند، کفن را برداشتند و بار دیگر خزانه او را مهر و موم کردند. در فرجام کار، شاه از ورثه آصف‌الدوله مجموعاً ۱۵۰ هزار تومان گرفت.<sup>۱۸</sup>

○ در حالی که جنبش اصلی رومانیسیسم در آلمان بیشتر واکنشی در برابر استیلا فرهنگی فرانسه و به عبارتی در برابر «پیشرفت» بود، نمونه ایرانی آن واکنشی در برابر نیروهایی بود که مدتها بود سلطه سیاسی و فرهنگیشان بر کشور از میان رفته بود. در این میان، بی‌گمان نفوذ اسلام یک استثنا بود. بازگشت ملت گرایان آلمانی به ریشه‌های خود، واکنشی در برابر چیزی بود که پیشرفته‌تر از فرهنگ خود آنها انگاشته می‌شد ولی از قضا در آن دوره موجب خواری و خرد شدن آلمانها شده بود. ولی بازگشت رومانیکی‌های ایرانی به ریشه‌های خودشان چیزی بر خاسته از دل‌باختگی به اروپا بود؛ آنان چشم به جامعه‌ای داشتند که پیشرفته‌تر و قدرتمندتر از جامعه خود آنها بود و گمان داشتند - و گاه حتی ادعا می‌کردند - که اگر ایران عرصه تاخت و تاز نیروهای بیگانه نمی‌شد، پیش از اروپا به این مرحله دست یافته بود.

قانونی نگاشت صراحت لهجه بیشتری به خرج داد و دیگر از سلطنت مطلق تمجید نکرد.<sup>۱۷</sup> ولی حتی در همان طرح رسمی که برای انجام اصلاحات از بالا در انداخته بود به حقوق و آزادیهای مختلفی از جمله آزادی عقیده تصریح داشت. مستشارالدوله نیز چنین بود. این گونه آزادیها با مفهوم منفی آزادی اروپایی متناظر بود، جز اینکه در اروپا این آزادی منفی با محدود ساختن قانون تحقق یافته بود و در ایران با برچیدن بساط حکومت مطلقه - و این تمایز تعیین کننده‌ای است که از این نظر میان ایران و اروپا وجود دارد.

بنابراین اصلاح طلبان ایرانی بیش از همه و پیش از همه از آزادی، خودقانون را مراد می‌کردند. هر گونه آزادی فردی مانند آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی جابه‌جایی، و... بیرون از چارچوب قانون - چه در شرایط هرج و مرج و چه تحت حکومت خودکامه - امکان‌پذیر نیست. این گفته در مورد هر جامعه‌ای خواه اروپایی یا ایران، شرقی یا غربی صادق است. ولی نبود چنین چارچوبی از قانون در جامعه ایران، روشن ساخت که بی‌قانون، هیچ‌گونه آزادی مگر آنچه بعنوان یک امتیاز ممکن است به صورت دلبخواه داده و باز پس گرفته شود، وجود نخواهد داشت. اصلاح طلبان پیوسته بر اولویت امنیت جان و مال افراد تأکید داشتند. تا زمانی که جان و مال مردم زیر چتر حمایت قانون نباشد هواداری از آزادیهای فردی معنایی نخواهد داشت. در همه دور آنها، حکومت خودکامه مادام که از قدرت فیزیکی لازم برخوردار بوده قادر به گرفتن جان و مال هر کس، قطع نظر از مرتبه و جایگاه وی و بدون رعایت هر گونه تشریفات و آیین‌های قانونی و حتی بدون قائل بودن حق دفاع از خود برای فرد مورد نظر بوده است. در برابر زور عریان، توسل به قانون معنایی نداشت. تنها چاره این وضع در موارد ممکن، سر برداشتن به شورش بوده است.

من در جای دیگری شواهد بسیاری در تأیید این ادعای خویش از صفحات پرشمار تاریخ ایران بر شمرده‌ام. در اینجا تنها به ذکر نمونه‌های چندی از همان دوره‌ای اکتفا می‌کنم که این اصلاح طلبان مشغول مبارزه برای استقرار حکومت قانونی بودند.



در آستانه انقلاب مشروطه میرزا محمودخان حکیم‌الملک، پزشک قدیمی و نورچشمی مظفرالدین شاه، که به تازگی به وزارت دربار رسیده و سپس ولایت گیلان را عهده‌دار شده بود جان سپرد. گفته می‌شد که وی ثروتی قریب به پنج کرویر معادل حدود دو و نیم میلیون تومان به هم زده است. این شایعه رواج داشت که وزیر اعظم، او را زهر خورنده است. به دستور دولت همه دارایی او مهر و موم شد.<sup>۲۳</sup>

برای آنکه مسئله را بهتر بفهمیم باید منطق این نظام را در نظر داشته باشیم زیرا به گفته مخبر السلطنه هدایت، چون بخش اعظم ثروتی که مقامات دولتی اندوخته بودند خود حاصل «غارت» مال مردم بود ضبط دارایی آنها توسط دولت، اقدامی غیر عادی قلمداد نمی‌شد.<sup>۲۴</sup> به دیگر سخن، رفتار غیر قانونی، نه خاص عده‌ای معدود، بلکه همگانی بود و چنین چیزی در نظامی که در همه سطوح قدرت، براساس تصمیمات خودسرانه می‌چرخد گریزناپذیر است.

اینها تنها نمونه‌ای چند از غارت اموال افرادی بود که از مقام خود یا از چشم حاکم نیفتاده یا هدف خشم او قرار نگرفته بودند؛ نمونه‌ای چند از مواردی که حاکم از یکی از اشراف «بی‌گناه» پول مطالبه می‌کرد. ولی وضع می‌توانست حتی بدتر از اینها باشد. مواردی بود که حتی حاکم، تنها در ازای گرفتن پول راضی می‌شد از خون یکی از اشراف یا مقامات «بی‌گناه» بگذرد. اینکه می‌گوییم «بی‌گناه» یعنی اینکه خود حاکم کوچک‌ترین خشم یا کینه‌ای نسبت به آن انسان سیاه بخت در دل نداشته است.

در نمونه‌ای از نهصد سال پیش، سلیمان راوندی نقل می‌کند که سلطان محمدبن ملک‌شاه از پادشاهان سلجوقی، فرمانروایی نیک سیرت بود «اما به ادخار مال میلی عظیم داشت». وزیر اعظم او ضیاء‌الملک خواجه احمدبن نظام‌الملک، به سلطان پیشنهاد کرد که درازای دریافت ۵۰۰ هزار دینار شخص مهمی [سید ابوهاشم حاکم همدان] را «به دست او باز دهند» و سلطان نیز پذیرفت. فرد قربانی به مجرد بوردن از این ماجرا به

پس از مرگ مصطفی خان امیر تومان، والی اردبیل و خوی، به نوشته اعتمادالسلطنه در کتاب خاطرات پر حشم «شاه بسیار اظهار تأسف کرد» ولی «بعدها شنیدم که چون گفته می‌شد او پول زیادی جمع کرده است شاه فردی را برای مهر و موم کردن منزل او فرستاد».<sup>۱۹</sup>

یحیی خان خواجه نوری از ترس آنکه پس از مرگ شاه ثروتش را غصب کند بیشتر دارائیش را وقف کرده بود.<sup>۲۰</sup> مهدی خان از دولت‌یانی بود که ثروت هنگفتی به هم زده بود. پس از مرگ او به دستور شاه، خانه‌اش را مهر و موم و بخش زیادی از ثروتش را به نام شاه ضبط کردند.<sup>۲۱</sup>

کامران میرزا سومین پسر شاه که منصب وزارت جنگ را نیز تصدی می‌کرد، پس از مرگ فرمانده توپخانه، زن او را به زندان انداخت تا مگر بولی از او به چنگ آورد. در نهایت نیز به گرفتن ۳۰۰۰ تومان رضایت داد. نظام‌الدوله که ثروتمندترین فرمانده وقت ارتش بود با شنیدن این ماجرا همه دارائیش را وقف کرد.<sup>۲۲</sup>

○ برچیدن بساط حکومت خودکامه  
مبهم‌ترین برنامه در دستور کار اصلاح طلبان از جمله چهره‌هایی بود که زیر نفوذ ملت‌گرایی رومانیک قرار داشتند. با این حال، دیالکتیک تاریخ ایران روی دیگری هم داشت که همان هرج و مرجی بود که در ایران باستان بعنوان برابر نهاد حکومت خودکامه ایران باستان وجود داشت. مخالفت مستمر جامعه یا ملت با دولت، حتی هنگامی که بختی برای شورش وجود نداشت، امری عادی بود.

برای امنیت جانی و مالی افراد بالاخص، چیزی جز این نبود. آنان با تأکید بر اهمیت قانون، خواهان دستیابی به نوعی از آزادی بودند که در اروپا به اشکال مختلف و از دوران کلاسیک وجود داشت. این آزادی، آزادی از قید حکومت خودکامه بود که هر چند از نظر شکلی، مفهومی منفی یا سلبی از آزادی بود ولی چون تلویحاً متضمن حق برخورداری از زندگی امن بود گوهری مثبت یا ایجابی داشت. علت این تأکید آن بود که آنان تنها از طریق قانون به مثابه آزادی - به معنی حق بهره‌مندی از زندگی امن و قابل پیش‌بینی - بود که می‌توانستند پی‌گیر دیگر آزادی‌هایی شوند که خواهانش بودند. این تأکید نه به معنی برچیدن محدودیتهای قانونی موجود، که خواست لیبرالیسم کلاسیک اروپا بود، بلکه به معنی ایجاد چارچوبی قانونی بود که از طریق آن قانونگذاری به نفع آزادی‌های فردی امکان‌پذیر می‌شد.

### آزادی، رمانتیسم و ملت‌گرایی

بین خود این متفکران در این باره که مذهب یا رهبران مذهبی تا چه حد پذیرنده اصلاحات پیشنهادی آنها خواهند بود اختلاف نظر وجود داشت. ملکم پیوسته می‌گفت که میان مشروطه‌خواهی اگر به روشنی توضیح داده و دریافت شود و با فرهنگ و جامعه ایران سازگار گردد، و دین اسلام تعارضی بنیادی وجود ندارد. مستشارالدوله هم بر همین باور بود. سیدجمال‌الدین اسدآبادی - این چهره پیچیده و معمایی - نیز که به سود نوسازی در جهان یکپارچه اسلام مبارزه می‌کرد، بر سر مذهب، قانون و آزادی اختلاف آشکاری با ملکم نداشت.

از سوی دیگر میرزا فتحعلی آخوندزاده با همه احترامی که برای ملکم و اندیشه‌هایش قائل بود با او اختلاف داشت، بعدها میرزا آقاخان کرمانی هم که به نسل بعدی تعلق داشت، همان نظرات آخوندزاده را بازگو می‌کرد ولی با این حال معتقد بود که باید از هراسان کردن رهبران و جامعه مذهبی پرهیز نمود.<sup>۲۷</sup> این اندیشمندان هم، از اهمیت محوری قانون آگاه

دیدار سلطان رفت و به او پیشنهاد کرد تا در ازای ۸۰۰ هزار دینار، ضیاءالملک را در اختیار او بگذارد. سلطان این پیشنهاد تازه را پذیرفت و وزیر خودش را در ازای گرفتن پول فروخت.<sup>۲۵</sup>

در پایان سده نوزدهم که شخص شاه، گهگاه از ضرورت حکومت قانون به مثابه عصای جادویی دستیابی به پیشرفت اجتماعی و اقتصادی و قدرت یاد می‌کرد رکن‌الدوله والی فارس که نسبت به قوام‌الملک، بزرگترین ملاک و مهمترین شخصیت این ولایت کینه شدیدی در دل داشت او را فلک کرد و به زندان انداخت. سپس مبالغه‌نگفتی به شاه و وزیر اعظم پیشنهاد کرد تا قوام‌الملک را به او «بفروشند». اما آنان تا حدودی به دلیل نفوذ عمومی قوام‌الملک و تا حدودی - و شاید عمدتاً - از ترس ایجاد سوء شهرت برای خود در اروپا، از پذیرفتن این پیشنهاد سر باز زدند. اعتمادالسلطنه در کتاب خاطرات خود می‌نویسد:

رکن‌الدوله بعد از ورود به شیراز او [قوام‌الملک شیرازی] را چوب زده حبس نموده و به طهران عریضه کرده صد هزار تومان به شاه و سی هزار تومان به امین‌السلطان می‌دهم که قوام [را] به من بفروشید! یعنی اختیار جان و مال او را داشته باشم! چون قوام‌الملک برادرزاده صاحب‌دیوان [است] و از آن طرف این دوره مثل زمان فتحعلی‌شاه نیست که بشود اعظام و رجال را خرید و فروخت، فرنگی‌ها به صدا می‌آیند، نشد قوام را بخرد.<sup>۲۶</sup>

اجازه دهید بار دیگر تأکید کنم که چنین رفتاری زاده ساختار اجتماعی و نظام حکومتی کشور بود. از همین رو، خطاست اگر آن را ناشی از ضعف اخلاقی شخص حاکم، وزیر، والی، یا کس دیگری بدانیم. بی‌گمان برخی از این افراد سنگدل‌تر یا آزمندتر از دیگران بوده‌اند، ولی مسئله برخاسته از سرشت نظام و ریشه‌دارتر از اینها بود.

منطق عمل اندیشمندان و اصلاح‌طلبان مشروطه در قائل شدن چنان اهمیت والایی برای قانون به‌طور کلی و

مخالفتش قرار داشت. همچنین این جنبش بر اندیشه‌های غیر خرد باور بعدی، از جمله نیهیلیسم و اگزیستانسیالیسم با چهره‌هایی چون کیر گگارد، شوپنهاور و نیچه تأثیری تعیین کننده داشت.<sup>۲۹</sup> با این جنبش، مفهوم «فردگرایی رومانتیک» نیز سر بر آورد ولی اصطلاح فردگرایی که ارتباط تنگاتنگی با لیبرالیسم کلاسیک دارد در اینجا تا حدودی گمراه کننده است. با اینکه مخالفت رومانتیک، مفهومی لیبرال نبود باز می توان آنرا مفهومی از آزادی دانست: آزادی برای سربچی از هنجارها و سنت‌ها، انکار ارزشهای جا افتاده، بی اعتنایی به اندیشه‌های مردمی یا نیرومند. نوعی رادیکالیسم رهایی خواه بود که موفقیت را ملاک درستی یا عدالت نمی دانست و به اخلاق عزلت گزینی، تنهایی و حتی شکست اگر نتیجه پابرجا ماندن بر آرمانها باشد مباحات می کرد. بایرون در ۱۸۱۹ به ناشر خود گفت «من از اعماق قلبم، از شور و احساساتم، از ساقه و انگیزه‌ها ولی نه برای «خوشایند و تحسین» [مردم] نوشته‌ام. ارزش راستین آفرین گویی مردم بر من پوشیده نیست». <sup>۳۰</sup> شعار «هنر به خاطر نفس هنر» نخستین بار در محافل رومانتیک‌ها برخاست.<sup>۳۱</sup>

همان گونه که یادآور شدم از جنبه‌های مهم جنبش رومانتیک در آلمان، خیزش ملت گرایی آلمان بود. این ملت گرایی تا حد زیادی واکنشی در برابر دوران طولانی نفوذ فراگیر فرانسه در سیاست و فرهنگ آلمان از زمان جنگ سی ساله و صلح وستفالی در نخستین نیمه سده هفدهم، و زاده غرور جریحه دار شده آلمانها بود.

تعیین میزان دقیق تأثیری که خیل رنگارنگ اندیشمندان و نویسندگان رومانتیک با ملیت‌های مختلف بر متفکران و اصلاح طلبان ایرانی دوره مورد بحث ما گذاشته اند عملاً ناممکن است. مسلماً به دشواری می توان ردیابی از این خط فکری را در اندیشه‌های ملکم، مستشارالدوله و دیگر اصلاح طلبان همفکر آنان یافت. ولی می توان نفوذ هر چند غیر مستقیم رمانتیسم را در افکار جلال الدین میرزا فرزند فتحعلیشاه و رئیس گروهی مشهور به فراموشخانه که با فراماسونری همدمی

○ در ایران، دولت مستقل از ملت بود و هیچگونه قانونی هم وجود نداشت که مناسبات میان آن دو را سامان بخشد، ملت - حتی طبقات بالا و متنقذ - دولت را بیشتر به چشم قدرتی سرکوبگر می دیدند تا تضمین کننده حقوق خود. از همین رو بود که حتی در شرایط عادی هم ستیزی نهفته میان ملت و دولت وجود داشت و نیز برای حفظ آرامش و ثبات، جز حکومت خود کامه هیچ بدیلی در دست نبود.

بودند و از انواع آذیبه‌های فردی نیز هواداری می کردند. ولی شاید تناقض آمیز به نظر رسد که اندیشه‌های آنان به همان اندازه که با لیبرالیسم خرد باور و فردگرایانه سده هجدهم می خواند با جنبش رومانتیک سده نوزدهم نیز که منکر آن لیبرالیسم بود سازگاری داشت. این جنبش رومانتیک که چند برگی از آثار ژان ژاک روسو اقتباس کرده بود به اندازه لیبرالیسم خردگرا منسجم نبود و ریشه‌ها و علل شکل گیری آن در کشورهای مختلف اروپای غربی متفاوت و حتی متعارض با هم بود. این جنبش در انگلستان و فرانسه، هم در قالب اندیشه‌های کلریج، وردزورث و شاتوبریان واکنشی در برابر انقلاب فرانسه و ناپلئون بود و هم در سیمای افکار بایرون، شلی و ویکتور هوگو پاسخی به شکست انقلاب و ناپلئون و سپس ارتجاع و اتحاد مقدس در اروپا؛ در آلمان بیشتر زاده حرکت ضد روشنگری اواخر سده هجدهم - که تا حدود و مدت زمانی حتی انسانهای نرم خویی چون گوته و شیلر را نیز با خود همراه داشت - و نیز خیزش ملت گرایی آلمانی با الهام از اندیشه‌های کسانی چون هامان، هر در و فیخته بود.<sup>۲۸</sup>

بدین ترتیب رمانتیسم سده نوزدهم به مراتب گوناگون تر از لیبرالیسم کلاسیکی بود که آماج

نمود یافته بود. به نمونه اصیل آلمانی خود شباهت پیدا کند و این زمانی بود که غرور جریحه دار شده ایرانیان بر ضد غرب و همه آنچه اصلاح طلبان قرن نوزدهمی کشور به تحسین و گاه حتی پرستش آن می پرداختند متوجه شد. این زمان، ریشه های آلمانی-بهشت گمشده-دیگر نه شکوه و افتخارات راستین یا خیالی هخامنشیان یا ساسانیان، بلکه سنت های راستین و خیالی پیشامدرن دوران پس از اسلام بود.<sup>۳۴</sup>

### آزادی چونان لجام گسیختگی

اماعجالتاً برچیدن بساط حکومت خود کامه مبرم ترین برنامه در دستور کار اصلاح طلبان از جمله چهره هایی بود که زیر نفوذ ملت گرایی رومانتیک قرار داشتند. با این حال، دیالکتیک تاریخ ایران روی دیگری هم داشت که همان هرج و مرجی بود که در ایران باستان بعنوان برابر نهاد حکومت خود کامه ایران باستان وجود داشت. مخالفت مستمر جامعه یا ملت با دولت، حتی هنگامی که بختی برای شورش وجود نداشت، امری عادی بود. منطق این شرایط نسبتاً آشکار است. چون در ایران، دولت مستقل از ملت بود و هیچگونه قانونی هم وجود نداشت که مناسبات میان آن دو را سامان بخشد، ملت - حتی طبقات بالا و منتفذ - دولت را بیشتر به چشم قدرتی سرکوبگر می دیدند تا تضمین کننده حقوق خود. از همین رو بود که حتی در شرایط عادی هم ستیزی نهفته میان ملت و دولت وجود داشت و نیز برای حفظ آرامش و ثبات، جز حکومت خود کامه هیچ بدیلی در دست نبود.

هر زمان دولت در نتیجه کشمکش طوایف ضعیف می شد، یا به دلیل شورشی موفق از هم می پاشید، نتیجه حاکم شدن هرج و مرجی بود که وضع طبیعی هابز یا همان «جنگ همه با همه» را به یاد انسان می آورد. هرج و مرج در واقع همان شکل پراکنده حکومت خود کامه با همه بدیهایش ولی البته بدون کارویژه اصلی و مهمش یعنی حفظ آرامش و ثبات بود. از همین رو بود که چندی نمی گذشت که مردم - و نه تنها پست ترین

غیر رسمی داشت و به همت ملکم سازمان یافته بود، همچنین در اندیشه های آخوندزاده، میرزا آقاخان و بسیاری دیگر از روشنفکران، شاعران، مبارزان سیاسی و دیگر چهره هایی که بعدها در سده بیستم سر بر آوردند و از طریق همان اندیشمندان با این خط فکری آشنا شدند به روشنی دید.

هم آخوندزاده و هم میرزا آقاخان، شکوه و افتخارات راستین و خیالی ایران باستان را جلوه ای شاعرانه، خیالی و خوشایند می بخشیدند. آقاخان حتی از این هم فراتر می رفت و به عوامل سیه روزی از جمله اسکندر کبیر اشاره می کرد.<sup>۳۲</sup> اینها پیشینه جنبش ملت گرایی رومانتیک و گسترده ای بود که بعدها در سده بیستم با روندها و گرایشهای رسمی و غیر رسمی در ایران گسترش یافت.

تشریح و ارزیابی همه این نگرشها فراتر از مجال حاضر است. بنابراین يك لحظه فرض کنید من توانسته باشم در فرصت دیگری حق مطلب را درباره آنها ادا کنم.<sup>۳۳</sup> ولی جالب توجه آنکه در حالی که جنبش اصلی رومانتیسیسم در آلمان بیشتر واکنشی در برابر استیلای فرهنگی فرانسه و به عبارتی در برابر «پیشرفت» بود، نمونه ایرانی آن واکنشی در برابر نیروهایی بود که مدتها بود سلطه سیاسی و فرهنگیشان بر کشور از میان رفته بود. در این میان، بی گمان نفوذ اسلام يك استثنا بود. بازگشت ملت گرایان آلمانی به ریشه های خود، واکنشی در برابر چیزی بود که پیشرفته تر از فرهنگ خود آنها انگاشته می شد ولی از قضا در آن دوره موجب خواری و خرد شدن آلمانها شده بود. ولی بازگشت رومانتیک های ایرانی به ریشه های خودشان چیزی بر خاسته از دلباختگی به اروپا بود؛ آنان چشم به جامعه ای داشتند که پیشرفته تر و قدرتمندتر از جامعه خود آنها بود و گمان داشتند - و گاه حتی ادعا می کردند - که اگر ایران عرصه تاخت و تاز نیروهای بیگانه نمی شد، پیش از اروپا به این مرحله دست یافته بود.

يك سده دیگر زمان لازم بود تا رومانتیسیسم رادیکال - که به تازگی در سیمای ایدئولوژیهای گوناگون



نوشته است: «با وجودی که می‌گویند آزادی است و جمهوری است و هر که هر که است چنین نیست... در این مملکت يك نفر آدم، خواه شاه، خواه گدا، خواه متمول، خواه آقا، خواه نوکر، هر کسی کتاب قانون را گویا در بغل دارد و مدنظر دارد و می‌داند گریبانش از چنگ قانون خلاص نیست... قدرت پلیس و نظم و ترتیب پلیس، دیدنی است نه شنیدنی.»<sup>۳۶</sup>

اینها نشان می‌دهد که حتی در پایان سده نوزدهم تا چه حد ترس از هرج و مرج حاکم بوده است. اصلاح طلبان ایرانی به خوبی از شدت این هراس آگاه بودند و چهره‌های هوشیار تر آنها ساعیانه بر این نکته تأکید می‌کردند که حکومت قانونی، نه هرج و مرج بلکه قانون و نظم راستین و دیربایه ارمغان خواهد آورد. ملکم يك مقاله کامل را به این اختصاص داده بود که ثابت کند برخلاف عقیده عمومی، استقرار نظم در ایران کاری امکان‌پذیر است. او می‌گفت:

هیچ احمقی نگفته است که باید به مردم آزادی بدهیم که هر چه به دهان‌شان می‌آید بگویند. بلی عموم طوایف خارجه به جهت ترقی و آبادی ملک به جز آزادی حرف دیگر ندارد، اما چه آزادی؟ آزادی قانونی نه آزادی دلخواه.<sup>۳۷</sup>

این کلمات را ملکم در مقاله‌ای روی کاغذ آورد که نزدیک به يك سال پیش از صدور فرمان مشروطه، خطاب به مظفرالدین شاه نوشته بود. چند سال بعد همین سخنان در اعلامیه‌ای تکرار شد که علمای نجف درباره اهداف و پیامدهای حکومت مشروطه و در پاسخ به احتجاجات مریدان شیخ فضل‌الله نوری که به جای مشروطیت هوادار مشروعه بودند صادر کردند. در این اعلامیه آمده بود:

مراد از حریت در ممالک مشروطه نه خودسری مطلق و رهایی نوع خلق است در هر چه بخواهند، ولو که از اموال و اعراض و نفوس مردم باشد؛ چرا که این مطلب هرگز در هیچ طبقه از طبقات بنی نوع انسان ولو که در تحت هیچ مذهب از مذاهب نباشد نبوده و نخواهد شد زیرا که نتیجه آن جز

اقتشار آن - آرزوی بازگشت حکومت مطلقه و خودکامه دیگری را می‌کردند و از آن استقبال می‌نمودند.

درست همان گونه که تا میانه سده نوزدهم، حکومت خودکامه بعنوان نظام طبیعی حکمرانی قلمداد می‌شد، هرج و مرج هم - که با عبارات گوناگونی چون فتنه، فساد، آشوب و حتی انقلاب از آن یاد می‌شد - محصول طبیعی فروپاشی آن به‌شمار می‌رفت. وقتی فتحعلیشاه در برابر ملاقات کنندگان اروپایی اش ابراز شگفتی کرد که چگونه ممکن است يك کشور را در حالی اداره کرد که دیگران هم سهمی در تصمیم‌گیری داشته باشند، در واقع این اعتقاد همگانی را بازگو می‌کرد که برابر نهاد طبیعی و ناگزیر حکومت خودکامه، چیزی جز هرج و مرج نیست.<sup>۳۵</sup>

بعدها در سده نوزدهم تماس بیشتر با اروپا - از جمله دیدار شاه، اشراف، و حتی دانشجویان از کشورهای اروپایی - نشان داد که در نبود حکومت خودکامه هم نظم امکان‌پذیر و در واقع حتی مطمئن‌تر و پایدارتر است. شاهزاده ظل‌السلطان، که چندان از او بعنوان يك اصلاح طلب یاد نشده، پس از دیدار از پاریس چنین

○ شاهزاده ظل‌السلطان، که چندان از او بعنوان يك اصلاح طلب یاد نشده، پس از دیدار از پاریس چنین نوشته است: «با وجودی که می‌گویند آزادی است و جمهوری است و هر که هر که است چنین نیست... در این مملکت يك نفر آدم، خواه شاه، خواه گدا، خواه متمول، خواه آقا، خواه نوکر، هر کسی کتاب قانون را گویا در بغل دارد و مدنظر دارد و می‌داند گریبانش از چنگ قانون خلاص نیست... قدرت پلیس و نظم و ترتیب پلیس، دیدنی است نه شنیدنی.»

اختلال تام و فتنه کلی در نظام و انتظام امور مردم چیز دیگری نباشد. بلکه مراد از حریت، آزادی عامه خلق است در [=از] هر گونه تحکم و بی حسابی و زور گویی که هیچ شخص با قوتی که پادشاه باشد نتواند به سبب قوه خود بر هیچ ضعیفی ولو که اضعف عباد بوده باشد تحکمی کند و یک امر بی حسابی را بر او تحمیل نماید مگر که از روی قانونی باشد که در مملکت جاری و معمول است، و همه مردم از شاه و گدا در تحت رقیبت آن قانون علی طریق التسویه داخل اند و حریت به این معنی از مستقلات عقلیه و از ضروریات مذهب اسلام است.<sup>۳۸</sup> (تأکید از نویسنده معاصر).

در اینجا شایسته است بر دو نکته تأکید کنیم. نخست، تعریف صریح آزادی بعنوان آزادی از قید حکومت خود کامه که همان گونه که گفتیم در اندیشه مشروطه خواهان مفهومی مترادف با قانون و آزادی بود. نه تنها علمای نجف بلکه دموکرات تندرویی چون سید محمدرضا شیرازی هم حدوداً در همان ایام همین تعبیر از آزادی را در روزنامه خود، مساوات، مطرح ساخت. به نوشته او:

... حریت و مساوات وقتی که در ممالک متمدنه استعمال می شوند معانی مخصوصه تامه و واضحه از آنها مفهوم است که به مرور قرون و اعصار و رسوخ در اذهان، آن معانی متبادر گشته. مثلاً حریت استعمال می شود در حریت سیاسی و هر وقت گفته می شود متبادر همان است یعنی آزادی از استبداد دولتی و مداخله تام افراد ملت در امور سیاسی.<sup>۳۹</sup>

حتی در اوایل دهه ۱۹۲۰، هنگامی که هم قانون و هم آزادی، بخش اعظم قدرت خود را بعنوان اکسیر دستیابی به آرامش و پیشرفت از دست داده بود فرخی یزدی شاعر و روزنامه نگار شهیر، آزادی را به معنای قانون تعریف می کرد. او در یک رباعی چنین سروده است:

چون موجد آزادی ما قانون است  
ما محو نمی شویم تا قانون است

محکوم زوال کی شود آن ملت  
در مملکتی که حکم با قانون است<sup>۴۰</sup>

از نظر علما هم، آزادی به معنای استقرار قانون بود. دومین نکته مهم در بیانیه علمای نجف، تمایزی بود که آنان بین آزادی و لجام گسیختگی، بین قانون و هرج و مرج، در رژیم مشروطه گذاشته بودند و این چیزی بود که دست کم در عمل، بسیاری از هواداران و مخالفان حکومت مشروطه - اگر نگویم بیشتر آنها - بدان توجهی نداشتند. برای این عده، قانون به معنی آزادی، و آزادی به معنی آزادی از قید دولت بود بی آنکه تمایز آشکاری بین آزادی از قید دولت قانونی که تازه ایجاد شده بود و آزادی از قید دولت بی قانون که برابر نهاد همیشگی آن هرج و مرج بود بگذارند.

آنچه در ربع اول سده گذشته منجر به هرج و مرج و به واسطه آن باعث شکست تجربه مشروطیت در ایران شد ستیز ویرانگری بود که از دوران باستان میان عادهای جان سخت وجود داشت. یادآوری این نکته بسیار اهمیت دارد که - برخلاف باور رایج - هرج و مرج صرفاً میان چادر نشینان، اقوام و مناطقی حاکم نبود بلکه درست در مرکز کشور، در مجلس، میان احزاب و دارودسته‌ها، و در میان منتقدان سیاسی رقیب نیز مشاهده می شد. در واقع اگر این شکاف و هرج و مرج، در مرکز عرصه سیاست وجود نداشت بعید بود که چنان نیروهای قدرتمند مرکز گریزی در ولایات آزاد شوند یا چنان تأثیری داشته باشند. زیرا این از ویژگیهای تاریخ کشور ماست که هر کس مرکز را در دست داشته باشد پیرامون را نیز در کنترل خواهد داشت.

اندکی پس از پیروزی مبارزه برای استقرار حکومت قانونی، آنچه سیاست حذف خوانده ام یعنی تمایل عملی هر حزب برای حذف رقبای خود که از ویژگیهای بارز تاریخ ایران در سده بیستم است نخست میان مشروطه خواهان و بقایای رژیم قدیمی و سپس در میان خود مشروطه طلبان به کار افتاد. در مراحل آغازین این ستیز ویرانگر و جنگ برای حذف یکدیگر بود که عبدالرحیم طالبوف از سرشناس ترین اندیشمندان،

هرج و مرج نیافت. هرگاه می‌خواستند بگویند که کسی به اهداف خود خواهانه و فاسدش دست یافته است از روی بدبینی می‌گفتند که «به مشروطه‌اش رسید». حتی اندکی پس از پیروزی ۱۲۸۷ زمانی رسید که مردم از وقوع موارد چپاول و تاراج با گفتن عبارت «مشروطه شد» یاد می‌کردند. این مطلب در تفسیری آمده است که یکی از مورخان معاصر درباره رفتار بی‌قانون یکی از قهرمانان انقلاب که بلافاصله پس از عزل شاه و پابرجا شدن حکومت مشروطه در تهران به ولایات کردستان رسیده بود ارائه کرده است. او چنین می‌نویسد:

سلب اعتماد از مشروطه و مشروطه طلب شد. بلکه کلمه مشروطه در میان مردم ترجمه قتل و غارت شد، که هر کس هر کس را می‌کشت یا هر جار اغارت می‌کرد می‌گفتند «مشروطه شد».<sup>۴۳</sup> تا سال ۱۹۲۰ هرج و مرج و بی‌نظمی حاصل از ناتوانی دولت از اجرای قانون، به جایی رسیده بود که شیخ محمد خیابانی از سرشناس‌ترین دموکراتهای تندرو که بدون اجازه قانونی مناسب، مسئولیت ایالت آذربایجان را به عهده گرفته بود رواج هرج و مرج را یکی از دلایل اصلی قبضه قدرت توسط دموکراتهای تبریز اعلام کرد تا مگر دست کم بتوانند نظم و انضباط را به استان خویش بازگردانند. وی در خطابه‌ای گفت:

انقلاب چهارده ساله یک تبدیل ناگهانی بود و تولید خیره‌سری نمود. اما این دفعه دیسیپلین بر جریان حادثات حاکم خواهد بود و متدرجاً به روشنایی نائل خواهید شد.<sup>۴۴</sup> (تأکید از نویسنده حاضر).

نظم و انضباط، دو مضمون مکرر سخنرانیهای بی‌پایان خیابانی بود. برای نمونه:

ما می‌خواهیم دموکراسی ایران با آن دیسیپلین اختیاری و مدنی که یکی از عوامل موفقیت است آشنا گشته، به آزادی حقیقی و عملی نائل گردد.<sup>۴۵</sup> بیشتر این سخنان، واکنش آشکاری به بدفهمی قانون، مشروطیت، دموکراسی و آزادی بعنوان هرج و مرج و بی‌نظمی در دوره پس از سقوط دولت خودکامه بود. در واقع تأکید خیابانی بر اطاعت را - که

○ «آزادی راستین و عملی» مورد نظر خیابانی و «مفهوم آزادی . . . آمیخته با اطاعت» او چیزی جز آزادی در چارچوب قانون یعنی همان مفهوم رایج از آزادی در اروپا نبود که تنها معدودی از اصلاح طلبان ایرانی آن را می‌فهمیدند ولی - دست کم در عمل - بسیاری کسان از آن، استقلال کامل از دولت و بنابراین از خود قانون را برداشت می‌کردند.

روشنفکران و نویسندگان جنبش مشروطه، بر ضد گرایشهای هرج و مرج طلبانه فریاد برآورد و عواقب شوم آن را برای کشور پیش‌بینی کرد. وی تقریباً یک ماه پس از امضای فرمان مشروطه چنین نوشت:

اگر واقعاً آزادی این است که هر کس هر فضولی می‌خواهد بکند، قطعاً طریق هر قافله‌ای را می‌خواهد بزند، الواد [الواط] هر چه می‌خواهد بچاپد، اشرار بزند، بکشد، بچاپد، هر بی‌سوادی هر چه به خیالش بیاید از تهمت و افترا بنویسد [و غیره و غیره] به این بی‌لجامی و حوش و هرج و مرج دهشت‌انگیز می‌توان همدیگر را تهنیت گفت و چراغانی نمود؟<sup>۴۶</sup>

و بالاتر از این، خطاب به یکی از روزنامه‌های تبریز

نوشت:

ایرانی تا کنون اسیر یک گاو دو شاخه استبداد بود اما بعد از این اگر اداره خود را قادر نشود به گاو هزار شاخه رجاله دچار گردد . . . فاش می‌گویم که من این مسئله، بی‌چون و چرامی بینم.<sup>۴۷</sup>

پیش‌بینی او - جدای از گزیر یا ناگزیر بودنش - درست از کار در آمد و چنین بود که عملاً مشروطیت از دست رفت. ظرف یک دهه، مشروطیت یعنی قانون و آزادی برای تعداد هر چه بیشتری از مردم، معنایی جز

چند از سرچشمه‌های متعارضی آب می‌خورد، جالب توجه بود. تنها تعداد انگشت‌شماری حاضر بودند شعری را که ملك الشعراى بهار طى انقلاب مشروطه در وصف آزادی سروده بود دلبرانه و باهمان درجه از اعتقاد بخوانند:

ای آزادی خجسته آزادی

از وصل تو روی برنگردانم

تا آنکه مرا به نزد خود خوانی

یا آنکه ترا به نزد خود خوانم

و امروز هم که یکصد سال از انقلاب مشروطه می‌گذرد بار دیگر قانون، آزادی و دموکراسی در صدر برنامه دگرگونی سیاسی در ایران قرار گرفته است. به قول روسو «چگونه این تغییر پدید آمد؟» این پرسشی است که در جای دیگری خواهم کوشید به آن پاسخ دهم.

### یادداشت‌ها

۱. پس از درگذشت دکتر حمید عنایت، موقوفه کوچکی ایجاد شد تا هر سال به یاد او يك گفتار تشریفاتی و رسمی در مرکز خاورمیانه کالج سنت آنتونی آکسفورد ارائه شود. بدین ترتیب هر سال از یکی از متخصصان در موضوع برگزیده شده دعوت می‌شود تا این گفتار یادبود را ارائه کند. نوشته حاضر متن سخنرانی صاحب این قلم در هفدهمین نوبت این سخنرانی هاست که با مشخصات زیر به چاپ رسیده است:

Homa Katouzian, "European Liberalisms and Modern Concepts of Liberty in Iran", *Journal of Iranian Research and Analysis*, Vol. 16, No.2, (Nov 2000), pp. 9-29.

۲. برای تحلیل تطبیقی انقلاب ایران و اروپا، ر.ك. محمد علی همایون کاتوزیان، «به سوی نظریه‌ای عمومی درباره انقلاب‌های ایران» در کتاب حاضر.

۳. محمد علی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمد نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، چاپ چهارم، ۱۳۷۳، ص ۶۳.

۴. برای بررسی تطبیقی مشروح تر حکومت خودکامه در ایران و حکومت مطلقه در اروپا، ر.ك. محمد علی همایون کاتوزیان، «حکومت خودکامه: نظریه‌ای تطبیقی درباره دولت، سیاست و

منظورش از آن حکومت‌پذیری بود. باید در متن این پس زمینه مورد ملاحظه قرار داد:

هیچ ملتی بدون اطاعت نمی‌تواند ترقی کند. هیچ نوع آزادی بدون اطاعت قابل تصور نیست. هر مسلکی هر اندازه افراطی و تند باشد ممکن نیست منکر اطاعت باشد.<sup>۴۶</sup>

«آزادی راستین و عملی» مورد نظر خیابانی و «مفهوم آزادی... آمیخته با اطاعت» او چیزی جز آزادی در چارچوب قانون یعنی همان مفهوم رایج از آزادی در اروپا نبود که تنها معدودی از اصلاح طلبان ایرانی آن را می‌فهمیدند ولی - دست کم در عمل - بسیاری کسان از آن، استقلال کامل از دولت و بنابراین از خود قانون را برداشت می‌کردند.

در این زمان آزادی، قانون و مشروطیت بسیار بی‌اعتبار شده بود و کودتای ۱۲۹۹ که درست هشت نه ماه پس از این سخنرانیها توسط خیابانی انجام شد تا حد زیادی واکنشی به نیاز حاد برای تغییری بود که به هرج و مرج پایان دهد و ثبات را به ارمغان آورد. و این همان چیزی است که در تاریخ بلند کشور ما هر زمان که فروپاشی يك حکومت خودکامه به بی‌قانونی عمومی انجامیده، رخ داده است.

### فراز و فرود آزادی

ولی این کودتا در سده بیستم بر چرخه هرج و مرج و حکومت خودکامه که به واسطه آن آزادی سیر پر فراز و نشیبی چه از لحاظ نظری و چه عملی داشته و گاه قربانی هرج و مرج و زمانی فدای حکومت خودکامه شده است مهر پایان نزد. در واقع آزادی در این آب و خاک چنان حیات پر فراز و نشیبی داشته که گاه به کالایی نامطلوب تبدیل شده که نه حاکمانی که آن را به معنی هرج و مرج و زاده افول و زوال غرب می‌دانستند خواهانش بوده‌اند و نه مردم تحت حکومت که آزادی برایشان یا به معنای فریب بورژوازی بوده است یا مجوزی برای رفتار غیر اخلاقی یا در واقع به معنی هر دو. همخوانی بزرگی که در اینجا میان احساسات طرفین بر ضد آزادی وجود داشت، هر



London, Longman, 1963; Social Contract; Essays by Locke, Hume, And Rousseau, with an introduction by Sir Ernest Barker, London, Oxford University Press, 1958; Isaiah Berlin, The Age of Enlightenment, New York, The New American Library, 1956, Introduction and chapter 1.

۱۱. در این باره هم منابع پرشماری اعم از دست اول و دست دوم وجود دارد. برای نمونه، ر. ک. به:

E. Haley, The Growth of Philosophical Radicalism, New York, 1928; John Stuart Mill, Utilitarianism, On Liberty and Essay on Bentham and Selections from the Writings of Jeremy Bentham and John Austin, edited with an introduction by Mary Warnock, London, Fontana Press, 1990; John Plamenatz, Man and Society, op. cit., vol, 1, chaps 4, 6, 7, 8 and 10, and vol. 2, chapter 1; H.J. Laski, Political Thought in England from Locke to Bentham, London, 1920; "Montesquieu" in Isaiah Berlin, Against the Current; Essays in the History of Ideas, edited by Henry Hardy, London, Pimlico, 1997; Kingsley Martin, French Political Thought in the Eighteenth Century, Boston, 1929; J.S. Schapiro, Condorcet and the Rise of Liberalism, New York, 1934; F.J.E. Hearnshaw, The Social and Political Ideas of some Great French Thinkers of the Age of Reason, London, 1930; H.J. Laski, The Rise of European Liberalism, London, 1936; Roger Wines (ed.), Enlightened Despotism, Reform or Reaction? Boston, D.C. Heath and Company, 1967; Anthony Quinton (ed.), Political Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 1977;

محمد علی همایون کاتوزیان، ایدئولوژی و روش در اقتصاد، ترجمه م. قائد، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴، فصل دوم، و آدام اسمیت و ثروت ملل، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.

۱۲. به ویژه ر. ک. به:

J.S. Mill, "Essay on Liberty" in Warnock op. cit., Y.L. Chin, The Political Theory of Thomsa Hill Green, New York, 1920; F.P. Harris, The Neo-Idealist Political Theory, New York 1994; Krl Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1944, Moscow, Foreign Language Publishing House, 1961, section on "Estranged Labour";

آیزایا برلین، دو مفهوم آزادی، ترجمه محمد علی موحد، تهران،

جامعه ایران»، در کاتوزیان، نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، نفت و توسعه اقتصادی، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.

۵. ر. ک. همان. از این گذشته به عنوان نمونه ر. ک. به:

Heinz Lubasz (ed.), The Development of the Modern State, London, Macmillan, 1964; and Perry Anderson, Lineages of the Absolutist State, London, New Left Books, 1974.

۶. برای بررسی تطبیقی حق الهی پادشاهان، ر. ک. به:

John Neville Figgs, *The Devine Right of Kings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914.

برای آگاهی از روایت کلاسیک همین نظریه، ر. ک. به:

Jacque Beningne Boussuet, "The Devine Right of Kings" in William F. Church (ed.), *The Greatness of Louis XIV*, Boston, D.C. Heath, 1959.

برای ملاحظه بحث و جدل‌هایی که بر سر نظریه حق الهی میان رابرت فیلمر (Robert Filmer)، آلگرنون سیدنی (Algernon Sidney)، جان لاک و دیگران جریان داشت، از جمله ر. ک. به:

F. J. Hearnshaw (ed.), *The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, 1650-1750*, London, Harraps, 1928, esp. ch. 2.

۷. ر. ک. به:

C.H. Mc Ilwain (ed.), *The Political Works of James I*, Cambridge, MA, 1918, p. 307.

۸. برای نمونه، ر. ک. به:

C.V. Wedgwood, *The Trial of Charles I*, London, World Books, 1964, esp. chs. 6-13.

۹. ر. ک. کاتوزیان، «حکومت خودکامه»، پیشین و محمد علی همایون کاتوزیان، «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان»، در کتاب حاضر.

۱۰. منابع موجود درباره لاک و هابز عملاً حد و مرزی ندارد.

برای نمونه، ر. ک. به:

John Locke, *Two Treatises of Government*, Peter Plamenatz (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1963; Thomas Hobbes, *Leviathan*, John Plamenatz (ed.), London, The Fontana Library, 1967; C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, London, Oxford University Press, 1970; "Hobbes" and "Locke" in John Plamenatz, *man and Society*, vol. 1, chaps 4 and 6,

○ آزادی در این آب و خاک چنان حیات پرفراز و نشیبی داشته که گاه به کالایی نامطلوب تبدیل شده که نه حاکمانی که آن را به معنی هرج و مرج و زاده افول و زوال غرب می دانستند خواهانش بوده اند و نه مردم تحت حکومت که آزادی برایشان یا به معنای فریب بورژوازی بوده است یا مجوزی برای رفتار غیراخلاقی یا در واقع به معنی هر دو. همخوانی بزرگی که در اینجا میان احساسات طرفین بر ضد آزادی وجود داشت، هر چند از سرچشمه های متعارضی آب می خورد، جالب توجه بود.

سپهسالار، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱؛ فریدون آدمیت و هما ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، ساربروکن، نوید، ۱۹۸۹، به ویژه «رساله سیاسی» به قلم میرزا محمد حسین خان دبیرالملک، ۱۷ ر. ک. دیگر مقالات ملک خان در محیط طباطبایی، پیشین.

۱۸ ر. ک. بامداد، پیشین، جلد دوم، صص ۳۱۷-۳۰۱ و افشار، پیشین، صص ۳۴۵-۳۴۵.

۱۹ ر. ک. افشار، پیشین، ص ۵۴۳.

۲۰ ر. ک. بامداد، پیشین، جلد پنجم، ص ۳۳۳.

۲۱. همان، ص ۳۰۳. برای ملاحظه روایتی از همین ماجرا که تا حدودی متفاوت ولی نه متضاد با این است ر. ک. افشار، پیشین، ص ۶۰۱.

۲۲. بامداد، پیشین، جلد پنجم، صص ۲۹۲-۲۹۱ و جلد اول، صص ۱۵۳-۱۵۱.

۲۳ ر. ک. عبدالحسین خان سپهر، مرآت الوقایع مظفری و یادداشت های ملک المورخین، با تصحیحات و توضیحات و مقدمه های دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات زرین و ۱۳۶۸، بخش دوم، ص ۲۸ و بامداد، پیشین، جلد چهارم،

خوارزمی، ۱۳۶۸؛ آدم اسمیت، ثروت ملل، ترجمه سیروس ابراهیمزاده، تهران، پیام، ۱۳۵۷؛ هربرت مارکوزه، انسان تک ساحتی، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰.

۱۳ ر. ک. سید محمد علی جمالزاده، «سید جمال الدین واعظ اصفهانی و بعضی مبارزات او» در علی دهباشی، یاد محمد علی جمالزاده، تهران، نشر ثالث، ۱۳۷۷، صص ۵۱-۵۲. نقل قول حاضر از سید جمال واعظ مستقیماً از شماره سی و پنجم روزنامه او که متن وعظ و خطابه های او را منتشر می ساخت برگرفته شده است.

۱۴. بای تشریح بیشتر این موضوع ر. ک. محمد علی همایون کاتوزیان، «آزادی و لجام گسیختگی در انقلاب مشروطیت» در کتاب حاضر.

برای ملاحظه تفاسیر و دیدگاه های مختلف در این باره، از جمله ر. ک. به:

Hamid Algar, Malkum Khan, A Study in the History of Iranian Modernism, Berkeley, California University Press, 1973;

فرشته نورایی، میرزا ملک خان ناظم الدوله، تهران، جیبی، ۱۳۵۲؛ خان ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، تهران، طهوری، تاریخ مقدمه ۱۳۳۸؛ احتشام السلطنه، خاطرات احتشام السلطنه، به کوشش س. م. موسوی، تهران، زوآر، ۱۳۶۷؛ محمود کتیرایی، فراماسونری در ایران، تهران، اقبال، ۱۳۴۷. ملک چنان چهره تاریخی بحث انگیزی است که درباره شخصیت او می توان به منابع متعارض بسیار بیشتری اشاره کرد، البته این به درستی سخن ما درباره موضوعیت نداشتن شخصیت او با سرشت و تأثیر اندیشه های وی لطمه ای نمی زند.

۱۵ ر. ک. «کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات» ملک در محمد محیط طباطبایی، مجموعه آثار میرزا ملک خان، تهران، ۱۳۲۷، صص ۱-۵۲.

۱۶ ر. ک. مستشارالدوله، يك كلمه، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۴۴، ص ۱۲. از این گذشته، ر. ک. عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، تهران، زوآر، ۱۳۴۳، جلد اول؛ ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲؛ ایرج افشار، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵؛ مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران، تهران، زوآر، ۱۳۷۱، جلد چهارم؛ فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر

of Nationalism” in *The Sense of Reality. Studies in Ideas and Their History*, Henry Hardy (ed.) London, Pimlico, 1997; Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, London, Hogarth, 1992.

۲۹. از این گذشته، از جمله ر. ک. به:

H. J. Balckman, *Six Existential Thinkers*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967; Isaiah Berlin, “The Apotheosis of the Romantic Will”, op. cit.

برتراند راسل، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۷۳، جلد چهارم، فلسفه جدید از روسو تا امروز.

۳۰. به نقل از:

Andrew Sanders, *The Short Oxford History of English Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 380.

۳۱. ریشه نظری این شعار به زیبایی شناسی آلمانی در پایان سده هجدهم بازمی گردد ولی در اوایل سده نوزدهم به وسیله بنیامین کنستانت (Benjamin Constant) و ویکتور کوزن (Victor Cousin) و دیگران بسط یافته است و صریح ترین بیان آن در فرانسه در دهه ۱۸۳۰ از زبان ویکتور هوگو و تیفیل گوتیه (Théophile Gautier) نویسنده و منتقد ستایشگر او بازگو شد. اما این مفهوم بعدها گسترش بیشتری یافت و از جمله اسکار وایلد (Oscar Wilde) و بسیاری از نمادگرایان و نوگرایان بعدی نیز آن را پذیرفتند.

۳۲. ر. ک. آخوندزاده، *مکتوبات*، اروپا، مرد امروز، ۱۹۸۵؛ جلال الدین میرزا، *نامه خسروان*، تهران، بیست و پنج شهریور، ۱۳۵۵؛ آدمیت، *اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده*، پیشین؛ آدمیت، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، پیشین؛ کتیرایی، پیشین؛ و:

Nikki Keddie, Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, Berkeley and Los Angeles, California University press, 1972.

۳۳. برای آگاهی از بحث و تحلیل بیشتر همین نویسنده درباره این موضوع، ر. ک. کاتوزیان، *اقتصاد سیاسی ایران*، پیشین، به ویژه فصل‌های سوم تا پنجم؛ کاتوزیان، *صادق هدایت و مرگ نویسنده*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۳۳، به ویژه فصل‌های اول و پنجم و:

Homa Katouzian, “Nationalism Trends in Iran, 1921-1962”, *International Journal of Middle East Studies*, November 1979.

صص ۳۵-۳۸.

۲۴. ر. ک. مخبر السلطنه (مهدیقلی هدایت)، *خاطرات و خطرات*، تهران، زوآر، ۱۳۶۳. این کتاب منبع نسبتاً قابل اطمینانی درباره فرهنگ سیاسی دوران قاجار و سال‌های نخست دوره پهلوی است.

۲۵. سلیمان راوندی، *راحت الصلور و روایت السرور در تاریخ آل سلجوق*، به سعی و تصحیح محمد اقبال، به انضمام حواشی و با تصحیحات لازم مرحوم مجتبی مینوی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴، صص ۱۶۵-۱۶۲.

۲۶. افشار، پیشین، صص ۹۴۰-۹۳۹ و بامداد، پیشین، جلد سوم، ص ۴۰۳. از این گذشته درباره نمونه‌های یاد شده و دیگر نمونه‌های تاریخی از ناامنی جانی و مالی ر. ک. محمدعلی همایون کاتوزیان، «تاریخ مالی ایران و سرشت دولت و جامعه در ایران» در کتاب حاضر.

۲۷. محیط طباطبایی، پیشین؛ مستشارالدوله، پیشین؛ فریدون آدمیت، *اندیشه‌های میرزافتحعلی آخوندزاده*، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۹؛ و فریدون آدمیت، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران، پیام، ۱۳۵۷.

۲۸. همان گونه که تشریح کردیم برخی از روماتیک‌های انگلیسی مانند وردزورث و به‌ویژه - کلریج کاملاً با این توصیف نمی‌خوانند زیرا روماتیسیسم آنان بیشتر مایه‌ای از دل‌تنگی برای جامعه و فرهنگ مسیحی قرون وسطی داشت و به روماتیک‌های آلمانی نزدیکتر بود. برای نمونه، ر. ک. به:

“The Counter - Enlightenment”, “Hume and the Sources of German Anti-Rationalism” and “Nationalism: Past Neglect and Present Power” - in Isaiah Berlin, *Against the Current*, R. Bolster, “Chateaubriand and the French Revolution”, Hans Reiss, “Goethe and the French Revolution”, S. Körner, “On Rousseau’s, Robespierre’s and Kant’s Criteria of Moral Action”. and T.C.W. Blanning, “France during the French Revolution through German eyes” in H.T. Mason and W. Doyle (eds), *The Impact of the French Revolution on European Consciousness*, Gloucester, Alan Sutton, 1989; Isaiah Berlin, “The Apotheosis of the Romantic Will: The Revolt against the Myth of an Ideal World” and “The Bent Twig: On the Rise of Nationalism” in Henry Hardy (ed.), *The Crooked Timber of Humanity*, London, Fontana Press, 1990; Isaiah Berlin, “The Romantic Revolution” and “Kant as an Unfamiliar Source

- تهران، جاویدان، ۱۳۶۲، ص ۵۵.
۳۷. ر. ک. ملک‌خان، «ندای عدالت به مجلس وزرای ایران» در محیط طباطبایی، پیشین، ص ۲۰۷.
۳۸. برای ملاحظه متن کامل این اعلامیه، ر. ک. ناظم‌الاسلام کرمانی، پیشین، صص ۳۶۷-۳۷۱.
۳۹. ر. ک. روزنامه مساوات، شماره اول، ۱۳ اکتبر ۱۹۰۷، ص ۲.
۴۰. حسین مکی، دیوان فرخی یزدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۲۱۳.
۴۱. طالبوف، ایضاحات در خصوص آزادی، به نقل از یحیی آریانپور، از صبا تا نیما، تهران، زوآر، ۱۳۷۲، ص ۳۰۳. از این گذشته، ر. ک. ایرج افشار، آزادی و سیاست، عبدالرحیم طالبوف تبریزی، تهران، دماوند، ۱۳۵۷؛ فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران، سحر، ۱۳۶۳.
۴۲. همان، ص ۲۹۱. از این گذشته، ر. ک. کاتوزیان، «آزادی و لجام گسیختگی در انقلاب مشروطیت» در کتاب حاضر.
۴۳. ر. ک. شیخ محمد مردوخ کردستانی، تاریخ مردوخ، به نقل از بامداد، پیشین، جلد ششم، صص ۱۳۳-۱۳۵. همچنین برای ملاحظه نمونه دیگری از «مردم را مشروطه [یعنی غارت] کردن» ر. ک. همان، ص ۲۹۳.
۴۴. ر. ک. علی آذری، قیام شیخ محمد خیابانی در تبریز، تهران، بنگاه مطبوعاتی صفیعلی شاه، ۱۳۵۴، به نقل از محمد علی همایون کاتوزیان، «قیام شیخ محمد خیابانی» در کتاب حاضر، ص ۱۶۳.
۴۵. همان.
۴۶. همان.
۳۴. در اینجا اشاره‌ام به جنبش حامی جهان سوم و غرب‌ستیزانه‌ای است که دوتن از روشنفکران برجسته آن جلال آل احمد و علی شریعتی بودند. ولی در واقع این جنبش بسیار گسترده بود و بیشتر گروه‌های سیاسی، احزاب و گرایش‌های مذهبی و غیرمذهبی را در بر می‌گرفت.
۳۵. ر. ک. کاتوزیان، «آزادی و لجام گسیختگی در انقلاب مشروطیت» در کتاب حاضر، ص ۱۶۱.
- در خصوص نظریه حکومت خودکامه، از این گذشته، ر. ک. کاتوزیان، «حکومت خودکامه»، پیشین، کاتوزیان، «جامعه کم آب و پراکنده: الگوی تحول درازمدت اجتماعی-اقتصادی در ایران» در مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، نفت و توسعه اقتصادی، پیشین؛ کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران؛ و: Homa Katouzian, "Problems of Political Development in Iran, Democracy, Dictatorship or Arbitrary Rule?" BIMES, 22, 1995; and "Nationalist Trends in Iran", op.cit.
- برای ملاحظه شواهدی که درباره بروز شکاف و هرج و مرج پس از انقلاب مشروطه وجود دارد، ر. ک. به: Homa Katouzian, State and Society in Iran, The Eclipse of the Qajars and the Rise of the Pahlavis, London and New York, I.B. Tauris, 2000; Wm.J. Olson, Anglo- Iranian Relations during World War I, London, Frank Cass, 1984.
- یرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷؛ احمد کسروی، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۳۶. به نقل از ابراهیم باستانی یاریزی، زیر این هفت آسمان،