

گونه‌های

لیبرالیسم اروپایی

و مفاهیم نو آزادی

در ایران

نوشته دکتر محمد علی

همایون کاتوزیان
ترجمه علیرضا طیبمنبع: Journal of the Royal
Asiatic Society Nov. 2000
(forthcoming)

پس از درگذشت دکتر حمید عنایت، موقوفه کوچکی ایجاد شد تا هر سال به یاد او يك گفتار تشریفاتی و رسمی در مرکز خاور میانه 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 سخنرانی‌هاست.

. ه. ک.

حمید عنایت

برای من هم مایه خوشحالی و هم امتیازی است که امشب می‌توانم به یاد دوست از دست رفته‌ام حمید عنایت در جمع فرهیختگان مرکز خاورمیانه سخنرانی ایراد کنم. دکتر عنایت پژوهشگر برجسته‌ای بود که مجموعه گسترده‌ای از آموخته‌ها در زمینه‌های گوناگون را با تحلیل و ارزیابی روشن در آمیخته بود. او نویسنده‌ای چیره‌دست چه به زبان پارسی و چه به زبان انگلیسی بود. استادی بود که دانشجویانش در سه قاره گواه توانایی او هستند. از اینها گذشته او انسانی نرم‌خو و بذله‌گو، و آکنده از شور زندگی بود؛ شعله‌های حیات بود که تنها با مرگ نابهنگامش به خاموشی گرایید. من با اشتیاقی افزون دوستی بلاانقطاع خودم را با او که بیش از دو دهه به درازا کشید - هرچند در بخش اعظم آن از هم جدا بودیم - به یاد می‌آورم. ولی بویژه یاد آن روزهایی را در خاطر گرامی می‌دارم که پیش از عزیمتش برای تصدی نخستین مقام دانشگاهی در خارج از انگلستان عملاً تمام وقت آزادمان را با هم می‌گذرانیدیم و بر سر هر دو دسته موضوعات فکری و احساسی تا نخستین ساعات بامداد با هم گفتگو و حتی گهگاه بحث و جدل می‌کردیم. به گفته سعدی «مرده آن است که نامش به نکویی نبرند.»

موضوع بحث

نزدیک به يك 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 نو پرورش و تبحر یافته‌اند. انقلاب‌های اروپای نو یا در واقع 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 نشانیدن 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 می‌خواستند از دامنه مداخلات دولت در حوزه خصوصی به طرز چشمگیری بکاهند. در واقع، لیبرال‌های سده‌های هیجدهم و نوزدهم عملاً افزایش آزادی‌ها را با کاهش محدودیت‌های قانونی یکی می‌دانستند. اما مشروطه‌خواهان ایرانی برای کسب 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 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 هرچند که این حقوق دامنه‌ای محدود داشته یا - براساس معیارهای نو - قانونی ناعادلانه بوده است. حتی در دوره نسبتاً کوتاه حاکمیت حکومت‌های مطلقه یا دسپوتیک (=خدایگانی)، حقوق دولت نامحدود نبود یا به عبارت دیگر، تنها بسته به میزان قدرت فیزیکی خود محدود نمی‌شدند. دولت مطلقه بمراتب 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 فردریک کبیر پادشاه پروس و ماریا ترزا ملکه اتریش- به عنوان مشتتی از بزرگترین و موفقترین فرمانروایان دوران حکومت‌های مطلقه- هیچیک حاکمی خودکامه نبود. پتر کبیر، کاترین کبیر و برخی دیگر از حکام روسیه نیز هر چند اختیارات و قدرت گسترده‌تری داشتند ولی حتی آنها را هم نمی‌توان فرمانروایانی خودکامه 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 ژودور تا پایان سلسله استوارت- به درازا کشید؛ در فرانسه، سه سده- از حکومت لویی دوازدهم تا لویی شانزدهم؛ در پروس از صلح ۱۶۴۸ وستفالی 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 رومانف‌ها در اوایل سده هفدهم تا انقلاب ۱۹۰۵.

تفاوت قاطعی که میان دولت‌های مطلقه و دولت‌های خودکامه هست دو جنبه دارد: یکی حقوقی و دیگری جامعه‌شناختی. حتی در اوج دوران حاکمیت حکومت‌های مطلقه هم، هر چند پادشاه و دولت «در قانونگذاری اختیار مطلق داشتند» ولی «در اعمال بی‌قانونی قدرت مطلق نداشتند».^۲ برای نمونه، لویی چهاردهم که قدرتمندترین فرمانروای مطلقه فرانسه بود نمی‌توانست به میل خود و بدون توسل به چارچوب قانونی و رویه‌های موجود جان یا مال یکی از اشراف، مقامات دولتی، قضات، بازرگانان یا تجار را بگیرد.^۳

با این جنبه حقوقی دولت مطلقه یک ویژگی جامعه‌شناختی 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 آن رو امکان‌پذیر بود که در زمینه مالکیت، حقوق مستقل و غیرقابل 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 می‌توانست دارایی خصوصی افراد اعم از زمین یا سرمایه آنان را مصادره یا چپاول کند. و بنابراین در واقع نمی‌توانست خود را در فرادست جامعه جای دهد. پادشاهی‌های مطلقه نه تنها فاقد پایگاه اجتماعی نبودند بلکه حتی اعیان دین پایه‌تر و طبقه متوسط (بورژوازی) را هم جزو این پایگاه در آوردند و از همین رو به عنوان حامی «مردم» در برابر قدرت منتقدان اریستوکرات شناخته شدند. هر چند اریستوکراسی و بسیاری از حقوق و امتیازات اریستوکرات‌ها برجا باقی ماند ولی آنان بخشی از قدرت خویش را از دست دادند و برای مراتب اجتماعی پایین‌تر پیوستن به صفوف ایشان آسان‌تر شد. مالکیت خصوصی زمین چون گذشته استوار بود و مالکیت خصوصی سرمایه حتی استوارتر از گذشته شد. قانون کلیسا عموماً رعایت می‌شد و کلیسا بخش قابل ملاحظه‌ای از قدرت و امتیازات خود را حفظ کرد. آیین‌های قضایی- از جمله محاکم ویژه سلطنتی- محترم شمرده می‌شد 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 می‌انجامید. بنابراین در دولت‌های مطلقه اروپایی به هیچ معنا نشانی از استبداد یا حکومت خودکامه نبود هر چند، فرمانروای مطلقه روسیه از قدرتی بمراتب بیشتر از فرمانروایان دیگر نقاط اروپا بهره‌مند بود.^۴

«حق الهی پادشاهان» نظریه‌ای بود که در سده شانزدهم و بویژه سده هفدهم میلادی به عنوان بنیاد مشروعیت پادشاهی مطلقه پی ریخته شد. از این نظریه روایت‌های گوناگون- و گاه متضادی- وجود داشت. بطور کلی هواداران این نظریه (مگر فیلمر) برای اثبات مدعای خویش به تصریح پادشاهی خداداده فرمانروایانی در انجیل همچون داوود پیامبر استناد می‌کردند ولی گاه نیز این اعتقاد در میان بود که الگوی راستین این نظریه‌پردازان، پادشاهی ایران باستان بوده است که این متفکران با آن از طریق منابع کلاسیک اروپا آشنا بودند. نظریه حق الهی دقیقاً همان نظریه

○ حتی در اوج دوران حاکمیت حکومت‌های مطلقه هم، هر چند پادشاه و دولت در قانونگذاری اختیار مطلق داشتند ولی در اعمال بی‌قانونی قدرت مطلق نداشتند.

○ حق الهی پادشاهان،
نظریه‌ای بود که در سده
شانزدهم و بویژه سده
هفدهم میلادی به عنوان
بنیاد مشروعیت پادشاهی
مطلقه پی‌ریخته شد.

فره ایزدی ایرانیان که در ادامه به کوتاهی آن را توضیح خواهیم داد نیست.^۵ اما مسئله بمراتب 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 فره ایزدی ایرانیان نزدیک شد. هم او در مخالفت با داوری‌های دادگاه ویژه سلطنتی نوشت که در تردید قرار دادن آنچه به «راز و رمز الهی» قدرت پادشاه تعلق دارد مغایر با قانون است.^۶

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 هرگونه فرضی دایر بر حق پادشاه برای فرمانروایی از روی خودکامگی خط بطلان می‌کشد. وانگهی، خود جیمز بر حق نخست‌زادگی یا قاعده ارث‌بری انحصاری پسر ارشد به عنوان مبنای مشروعیت خویش تأکید داشت و فرزندش چارلز اول در سال ۱۶۴۹ در برابر مدعیان انقلابی خویش تنها به قانون کشور استناد می‌جست.^۷ در ایران پیش از اسلام اصل فره ایزدی (که گاه لفظاً به نور الهی ترجمه شده است) به قدرت خودکامه فرمانروا مشروعیت می‌بخشید. 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 فره یاد شده را از دست داده‌اند و به نحوی از اریکه قدرت به زیر خواهند افتاد، هر چند در عمل لزوماً چنین نمی‌شد. از همین اصل برای مشروعیت بخشیدن به فرمانروایان ایران پس از اسلام گاه با کاربرد همان عبارت فره ایزدی استفاده می‌شد ولی بعدها عبارات معادل آن همچون سایه خداوند، قطب عالم امکان و غیره ترجیح داده شد.^۸

هنگامی که فرمانروا به عنوان نماد انسانی دولت کاملاً مستقل از جامعه باشد هیچگونه حقی مستقل از او امکان وجود ندارد. به دیگر

سخن، در تحلیل نهایی هیچ شخص یا طبقه‌ای از افراد نمی‌تواند جدای از آنچه فرمانروا به عنوان یک امتیاز به او ارزانی داشته یا بر آن صحه گذاشته است مدعی هیچگونه حقی باشد. و آنچه یک فرمانروا به عنوان یک امتیاز به دیگری 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 بطور کلی پیش‌بینی‌پذیر سازد وجود نداشت. در جایی که حقی نیست قانونی هم نیست. به‌دیگر 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 غیرقابل پیش‌بینی و بدون رعایت هرگونه آیین جا افتاده‌ای تغییری در آن به وجود آید. این در واقع همان معنای لفظی استبداد یا حکومت خودکامه است.

لازم است اندکی بیشتر به این نکته بپردازیم زیرا به هیچ‌وجه موضوع آشکاری نیست و می‌تواند به بدفهمی و حتی ناباوری بینجامد. در اروپا قانون نیروی الزام‌آور قلمداد می‌شد که روابط میان دولت و جامعه و نیز مناسبات درون خود جامعه را سامان‌یعی نظم و نسق - می‌بخشید. ممکن بود قانون در نتیجه تلاش‌های اصلاح‌طلبانه‌ای که در چارچوب رویه‌های قانونی موجود ترتیب داده می‌شد یا در نهایت با توسل به شورش و انقلاب دگرگون شود. اما بطور 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 غیر قابل نقضی که جان، مال و کار افراد را به شکل معقولی امن و پیش بینی پذیر سازد وجود نداشت. در مورد قوانین قضایی قطعاً پیش از اسلام هم مجموعه مقرراتی وجود داشته و در دوران اسلامی نیز شریعت مجموعه گسترده و پرداخت یافته‌ای از قوانین مدنی و کیفری را عرضه داشته است. اما محدود کننده‌ترین عامل این بود که این قوانین و مقررات تنها مادامی قابل اجرا بود که با خواست دولت در تعارض قرار نمی گرفت. به همین دلیل دولت می توانست به میل خود اموال هر کس را چپاول کند یا بر اشخاص، خانواده‌ها یا کل شهرها مجازات‌هایی روا دارد که در قانون شریعت مجاز شناخته نشده بود. نیز بر همین اساس گاه محکومین اگر می توانستند شاه یا حاکم محلی را به موقع به خنده وادارند از مجازات اعدام نیز خلاصی می یافتند.

گونه‌های مختلف لیبرالیسم اروپایی

من سخن خویش را با ذکر این نکته آغاز کردم که جنبش مشروطیت عمدتاً 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 نو زاده سده هفدهم 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 یادشده 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 کناره گیری او - چون به ندرت چنین خوانده می شد - نشانه پایان پادشاهی مطلقه در انگلستان بود.

نظریه قرارداد اجتماعی ساخته ذهن لاک نبود. پیشینه آن حتی از توماس هابز هم که نخستین هوادار سرشناس آن است عقب تر می رود. 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» می خواند به هرج و مرج دوران بدویت نزدیک بود. از همین رو مردم برای حفظ جان خویش قرارداد بستند که حقوق خویش را به یک حاکم مطلقه یا «لویتان بزرگ» 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 اصل وراثت بلکه در قرارداد اجتماعی اولیه قرار می داد 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 می کرد بسیار متفاوت با این بود. وی در جریان انقلابی قلم می زد 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 بی دولتی شادمانه بود که چارچوب معنوی حقوق طبیعی که دستیاب خرد بشر بود به آن قوام می بخشید. مسلماً حقوق طبیعی همپایه فلسفه کلاسیک قدمت داشت و برای اندیشمندان قرون وسطا نیز آشنا بود. هوشیارترین هوادار آن در سده‌های میانی خود توماس آکویناس پارسا بود. اما برداشت لاک از حقوق طبیعی به هیچ وجه برداشتی متألّهانه نبود. و در هر حال وضع طبیعی لذت بخش او به دلیل لزوم داوری بیطرفانه در مورد مجرمانی که رفتارنامه طبیعی را زیر پا

○ آنچه فرمانروایی خودکامه به عنوان یک امتیاز به دیگری ارزانی می دارد ممکن است توسط جانشینان او مادام که قدرت عملی ساختن اراده خویش را داشته باشند دریغ داشته شود.

○ آنجا که قانون چیزی بیش از تصمیمات خودسرانه قانونگذار نیست مفهوم قانون، هجو و زائد می‌شود و هر چند مجموعه‌ای از قواعد و مقررات عمومی وجود داشته باشد، هر آن این امکان هست که به شکلی غیرقابل پیش‌بینی و بی‌رعایت هر گونه آیین جافتاده تغییری در آن به وجود آید. این در واقع همان معنای لفظی استبداد یا حکومت خودکامه است.

گذاشته بودند به‌پایان 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 نظریه‌پرداز دیگری مصداق خارجی ندارد. جدای از این، مفهوم یادشده فوق‌العاده ایستا، نامتحوّل و غیرتاریخی است. ولی لاک به شایستگی آن را دستمایه توجیه نظریه لیبرالی خویش درباب حکمرانی در جامعه نو قرار داده است.

لاک بر حق طبیعی مالکیت تأکید فراوان می‌گذارد، 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 نانوشتۀ (tabula rasa) که براساس آن همه دانسته‌های بشر تنها از راه ادراک حسی به دست می‌آید نه تنها به نظریه‌های متألهانه سنتی پهلو می‌زد بلکه بر ادعاهای اریستوکرات‌ها دایر بر بهره‌مندی از برتری موروثی خط بطلان می‌کشید.^۹

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

در همان سده‌ای که لاک و دیگر فلاسفه دست به دامان حق طبیعی در قلمرو نظریه سیاسی می‌شدند نوع متفاوتی از حقوق طبیعی در حوزه فلسفه طبیعی کشف شده بود. فیزیک نو که بسیار مرهون شخص نیوتون بود و از همین‌رو گاه فیزیک نیوتونی خوانده شده است بر اندیشه عقلانی لیبرال در سده هیجدهم تأثیر شگرفی داشت. الکساندر پاپ (Alexander Pope) در شعری طنزآمیز گفته است:

طبیعت و حقوق طبیعی 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 هیجدهم بودند که نخستین بار به دست فیلسوفان فرانسوی یا مردان روشنگری پرداخته شد. این نظریه‌پردازان در نسل‌های مختلف سربر آوردند و از 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 می‌گرفت یعنی بین خردگرایی تمام‌عیار دوران خویش و رومان‌تیسسیسم عنان‌گسیخته سده بعد که تا حدودی ملهم از توسل خود او به عواطف بود و اصطلاح مستداول 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 تندوتیزتر کردند، آن را با خردگرایی برخاسته از فیزیک نیوتونی درآمیختند و دستمایه ایجاد باوری نو ساختند که نوید بهشت آزادی، 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 گفتگوی اینان بودند دورانی را پیش‌بینی می‌کردند که دست کمی از هزاره طلایی نداشت. بویژه هلسوس، هولباخ، تورگو و کندورسه با پیروزی جنگی که با پادشاهی مطلقه رو به افول، فلسفه قرون وسطایی و کلیسای رومی درگرفته بود نگاهی فوق‌العاده خوش‌بینانه به آینده داشتند. اما اندیشه‌های عینی آنان چندان فراتر از آزادی عقیده و آزادی بیان، و سیاست آزادی اقتصادی نمی‌رفت.

و آنان شاید حتی در مقایسه با قهرمان انگلیسی‌شان جان لاک از حکومت انتخابی - و مسلماً از دموکراسی مردمی - و نه حتی از برابری همگان در پیشگاه قانون هواداری پرشورتری نمی‌کردند. در واقع بسیاری از این فیلسوفان کاملاً آماده تن دادن به چیزی بودند که به «استبداد روشن‌بین» معروف بود. بویژه دیدرو در برخی از نامه‌هایش عبارت *despotisme ec-lairee* به معنی استبداد روشن‌بین را به کار برده است و برخی از فیزیوکرات‌ها نیز از استبداد قانونی (*despotisme légal*) سخن می‌گفتند. این شیوه برخورد کاملاً منطقی بود. از نظر آنان کشمکش بنیادی نه با دولت بلکه با طبقات اجتماعی نیرومند یعنی اشراف و روحانیان بلندی پایه بود و آنان به عنوان 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 دستکم 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 قانونی بودند که بر ضد آزادی اندیشه، آزادی بیان و آزادی تجارت وجود داشت. و میراث جناح تندروتر آنها بی‌ریزی فردگرایی لیبرال سده نوزدهم بود که به دست اندیشمندانی معروف به تندروهای متفلسف - مردانی چون جریمی بنتام و جیمز میل

که نظریه لیبرالیسم فایده‌گرا یا 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 افراد 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 بیستمی هابک (F.A. Hayek) نیست که در دوره احیای لیبرالیسم فردگرایانه کلاسیک در زمان ما به این تذکر مشهور راه می‌برد که «چیزی به نام جامعه وجود خارجی ندارد».^{۱۰}

جان استوارت میل با این اندیشه‌ها مشکل داشت. او رای 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 تعدیل‌ها 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 پیش از آن باریک‌بین و در مقام یک اصلاح طلب اجتماعی با وجدان‌تر از آن بود که در مورد حسن لیبرالیسم آزاد از مداخله دولت اهل تعارف باشد. او اذعان داشت که بالاترین درجه آزادی لزوماً با حداقل میزان قانونگذاری به دست نمی‌آید.

ولی استنتاج نتایج آشکار از دل تجدیدنظری که میل در نظریه لیبرالیسم فردگرایانه به عمل آورد وظیفه‌ای بود که به دوش نسل تازه‌ای از نظریه‌پردازان و فلاسفه سیاسی گذاشته شد. آنکه برای نخستین بار بن‌بست لیبرالیسم فردگرایانه کلاسیک را صورت‌بندی کرد و میان آزادی «منفی» و «مثبت» تمایز قائل شد کسی جز تی. ایچ. گرین نبود. بعدها در سده بیستم همین تمایز به شکلی چشمگیر بار دیگر از زبان یکی دیگر از فلاسفه برجسته آکسفورد به نام آیزایا

○ در ایران تا پیش از انقلاب مشروطه هیچگونه قانون یا سنت بنیادین غیرقابل نقضی که جان، مال و کار افراد را به شکلی معقول، امن و پیش‌بینی‌پذیر سازد وجود نداشت. قوانین و مقرراتی که وجود داشت تنها تا زمانی قابل اجرا بود که با خواست دولت در تعارض قرار نمی‌گرفت.

بخش عمومی برای تواناسازی اکثریت چشمگیر مردم جهت استیفای حقوق و آزادی‌هایی بود که هرچند 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 هیچ‌وجه مفهومی لیبرالی نبود. منظوم همان چیزی است که گاه فردگرایی روماتیک 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 انجام گسیختگی یا هرج و مرج هواداری نمی‌کرد. و حتی به معنی بی‌دولتی هم نبود هرچند حتی نظریه آناشیسیم یا بی‌دولتی هم به‌عنوان 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 هرچه بیشتر محدودیت‌های قانونی مبارزه می‌کرد ولی با خود قانون سرستیز 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، اصلاح‌طلبان و مشروطه‌خواهان سده نوزدهم ایران برای استقرار خود قانون مبارزه می‌کردند. چشم و گوش ایرانیان عمدتاً از طریق روسیه، انگلیس و فرانسه در معرض مدلی جادویی قرار گرفته بود که اروپا در زمینه قدرت، رفاه و پیشرفت پیش روی آنها می‌نهاد. تحصیل کردگان ایرانی از جمله بسیاری از اشراف قاجار و مقامات دولتی جوایب یافتن کلید این راز بزرگ و شگفت‌انگیز بودند و آن را در قانون یافتند. از دید آنان قانون، نخست به

برلین بازگو شد. مفهوم منفی یا سلبی آزادی به معنای نبود محدودیت‌های قانونی است. از نظر گرین این مفهوم از آزادی بسیار محدود بود. هرچند او اهمیت آزادی منفی را در دوران مبارزه لیبرال‌های کلاسیک با قوانین کهنه و منسوخ‌شده‌ای 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 اجتماعی قدرتی نابرابر 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 هرچند 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 آدام 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.^{۱۱}

در مقام جمع‌بندی باید گفت که در سده‌های هیجدهم و نوزدهم میلادی دو برداشت عمده لیبرالی از آزادی مطرح شد: برداشت فردگرایانه یا منفی آزادی که آن را به معنای نبود محدودیت قانونی می‌گرفت هرچند 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

○ جنبش مشروطیت
عمدتاً 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.

معنای وجود حکومت مسئول و - بویژه - نظام‌مند 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 سیدجمال‌الدین اصفهانی - از واعظان و اندیشمندان سرشناس 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 الفبای فارسی را به کودکان می‌آموختند شروع به هجی کردن واژه قانون کرد (ق.ا.ق.ا.ن. و، ن، قانون) و از همه شنوندگان خواست تا او را همراهی کنند. وی سپس جملات زیر را بر زبان آورد که قطعاً پرشورترین چکامه‌ای است که در تاریخ همه انقلاب‌های نو در ستایش قانون سروده شده است:

«أهَّالِ النَّاسِ! هیچ چیز مملکت شما را آباد نمی‌کند 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. بچه‌ها 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 تلویحاً قانون کند. مجلس مقننه و قوه مقننه یعنی مجلسی که قانون وضع می‌کند. 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، شیرازه‌بندی ملیت و قومیت هر ملت منوط است به اجرای قانون»^{۱۲}

تصور کنید اگر آدام اسمیت، هلوسیوس، کندورسه، بنتام و دیگران این خطابه پرشور در رسای قانون را می‌شنیدند درباره سیدجمال‌الدین واعظ و همفکران و هم‌زمان انقلابی‌ش چه فکر می‌کردند. شاید آنان در این میان قائل به نفوذ پنهان آدموند برگ و حتی شاید مترنخ بر سیدجمال و یارانش می‌شدند هرچند بر آنان آشکار بود که دستکم آدموندبرگ تا این حد پیش نمی‌رفت.

در نیمه نخست سده نوزدهم، ضعف فزاینده ایران در برابر قدرتهای اروپایی عمدتاً ناشی از توسعه‌نیافتگی تکنولوژیک انگاشته می‌شد. اما از دهه ۱۸۵۰ به بعد، توجه اصلاح‌طلبان هرچه بیشتر به چارچوب اجتماعی موجود در ورای پیشرفت فنی اروپای نو معطوف شد. بدین ترتیب لزوم استقرار فوری دستگاه اجرایی منظم و مسئولیت‌پذیر که به معنی استقرار حکومت مبتنی بر قانون یا قانونی در تقابل با حکومت خودکامه بود آشکار شد. ملکم‌خان نخستین اندیشمندی بود که چارچوبی اسلوب‌مند - در واقع طرح اولیه‌ای - برای ایجاد حکومت قانونی ارائه کرد. برخی از منتقدان در بی‌شائبه بودن انگیزه‌های او تردید روا داشته‌اند. مسلماً هرگونه بررسی جامعی درباره زندگی ملکم باید با در نظر گرفتن استدلال‌های این منتقدان انجام شود ولی این خرده‌گیری‌ها چندان ارتباطی با ارزیابی اندیشه‌های او که - جدای از ویژگیهای شخصیتی وی - نفوذ چشمگیری بر شکل‌گیری نظریه و عمل جنبش مشروطه‌خواهی داشته است پیدا نمی‌کند؛ درست همانطور که اینگونه ملاحظات نمی‌تواند جایی در تحلیل نقش میرابو و دانتون در انقلاب فرانسه داشته باشد هرچند احتمالاً اتهاماتی که بر آنها وارد آمده است هم سنگین‌تر از اتهامات وارد بر ملکم است و هم اثبات آنها ساده‌تر است.^{۱۳}

ملکم چارچوب بلند بالا و جامع مشروطیت خود را ظاهراً به دستور خود ناصرالدین‌شاه

○ در نظریه قـــرار داد اجتماعی لاک، قراردادی که مردم بستند بر خلاف نظریه هابز برای واگذاری دستجمعی حقوق خویش به حاکم مطلق نبود بلکه هر يك از آنان حقوق طبیعی خود را تسلیم دیگری نمود و همگی با هم جامعه‌ای مدنی برپا کردند.

○ روشنفکران دوران
روشنگری، مفهوم آزادی
در اندیشه لاک و نیز روش
تجربی او را تندوتیزتر
کردند، آن را با خردگرایی
برخاسته از فیزیک نیوتونی
در آمیختند و دستمایه ایجاد
باوری نو ساختند که نوید
بهشت آزادی، خرد، و
پیشرفت نامحدود
اقتصادی را می داد.

اندکی پس از درهم شکسته شدن محاصره هرات و انعقاد معاهده صلح پاریس که پس از جنگهای ایران و روسیه در يك دهه پیش از آن، يك 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 پادشاهی سخن می گوید: سلطنت مطلق مانند حکومت روسها و عثمانیها، و سلطنت معتدل مانند نظام انگلیس و فرانسه. وی سپس بین دو نوع پادشاهی مطلقه فرق می گذارد: نوعی که خود آن را «سلطنت مطلق منظم» می خواند با نمونههایی چون روسیه، اتریش و ترکیه عثمانی، و نوع دیگری که به آن لقب «سلطنت مطلق غیرمنظم» می دهد. گرچه ملکم برای نوع اخیر نمونه ای بر نمی شمارد ولی به روشنی پیداست که به حکومت های 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 یعنی سلطنتی مبتنی بر قانون بود: سلطنت مطلق که در آن پادشاه قانونگذاری کند و يك دولت سازمان یافته، منضبط و مسؤل، آن قوانین را رعایت و نیز اجرا کند.

طرح ملکم با توجه به اینکه طرحی برای انجام اصلاحات قانونی از بالا و به دست يك فرمانروای خودکامه بود طرحی فوق العاده هوشمندانه است. ملکم با این استدلال که حکومت مطلقه در واقع نیرومندتر از حکومت خودکامه است تمایزی بنیادین میان این دو نوع فرمانروایی می گذارد. اما در خصوص وظایف قانونگذاری و اجرایی دولت تشکیل يك شورای قانونگذاری و اجرا را پیشنهاد می کند 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 می پردازد که براساس 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 براساسی که در قانون مقرر شده است وصول گردد. حتی ملکم برای تضمین ظاهر «پادشاهی مطلق منظم» این قاعده را مطرح می سازد که «مردم ایران از آزادی اندیشه بهره مند خواهند بود». کتابچه غیبی ملکم سندی طولانی و استنادانه است هرچند همه دیگر مواد آن از همین قواعد اساسی برشمرده شده در بالا نتیجه می شود.^{۱۴}

آنچه گفتیم پیشینه نظری تشکیل دولت میرزا حسین خان مشیرالدوله معروف به سپهسالار در سال ۱۸۷۱ بود که به عنوان تجربه ای در زمینه حکومت قانونی و منظم بیش از دو سال نپایید. ملکم مشاور اعظم سپهسالار بود. وزیر دادگستری دولت مشیرالدوله نیز کسی جز میرزا یوسف خان مستشارالدوله نویسنده کتاب مشهور يك کلمه نبود. انتخاب این عنوان برای يك کتاب شیوه فوق العاده گیرایی برای نشان دادن اهمیت والای آن «يك کلمه» یعنی قانون بود. مستشارالدوله زمانی عملاً اعتقاد داشت که مؤثرترین راه انداختن ایران به جاده پیشرفت اجتماعی و اقتصادی، کشیدن راه آهن است. این اعتقاد بازتاب افکار اصلاح طلبان قدیمی تری چون عباس میرزا نایب السلطنه بود که علت اصلی ضعف ایران در برابر اروپا را در شکاف تکنولوژیک میان آن دو می دید. 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 «يك کلمه که جمیع انتظامات فرنگستان در آن مندرج است کتاب قانون است».^{۱۵}

ملکم در نوشته هایی که بعدها درباره اصلاحات قانونی نگاشت صراحت لهجه بیشتری به خرج داد و دیگر از سلطنت مطلق تمجید نکرد.^{۱۶} ولی حتی در همان طرح رسمی که برای انجام اصلاحات از بالا در انداخته بود به حقوق و آزادی های مختلفی از جمله آزادی عقیده تصریح داشت. مستشارالدوله نیز چنین بود. اینگونه آزادی ها 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، خود قانون را مراد می کردند. هرگونه آزادی فردی مانند آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی جابجایی، و غیره خارج از چارچوب قانون - چه در شرایط هرج و مرج و چه تحت حکومت خودکامه - امکان پذیر 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 بی قانون هیچ گونه آزادی مگر آنچه به عنوان يك امتیاز ممکن است به صورت دلبخواه اعطا و بازپس 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 دورانها، 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 هرگونه 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 سربرداشتن به شورش بوده است.

من در جای دیگری شواهد بسیاری در تأیید این ادعای خویش از صفحات پرشمار تاریخ ایران برشمرده‌ام. در اینجا تنها به ذکر نمونه‌های چندی از همان دوره‌ای اکتفا می کنم که این اصلاح طلبان مشغول مبارزه برای استقرار حکومت قانونی بودند. آصف الدوله که زمانی والی خراسان بود یکباره 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 آصف الدوله 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 بر گرفتند، کفن را برداشتند و بار دیگر خزانه او را مهر و موم کردند. در فرجام کار، شاه از ورثه آصف الدوله مجموعاً ۱۵۰ هزار تومان گرفت.^{۱۷}

پس از مرگ مصطفی خان امیر تومان والی اردبیل و خوی به نوشته اعتمادالسلطنه در کتاب خاطرات پرحشمش «شاه بسیار اظهار تأسف کرد» ولی «بعدها شنیدم که چون گفته می شد او پول زیادی جمع کرده است شاه فردی را برای مهر و موم کردن منزل او فرستاد.»^{۱۸}

یحیی خان خواجه نوری از ترس آنکه پس از مرگش شاه ثروتش را غصب کند بیشتر دارائیش را وقف کرده بود.^{۱۹} مهدی خان از دولتستانی 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.^{۲۰}

کامران میرزا سومین پسر شاه که منصب وزارت جنگ را نیز تصدی می کرد پس از مرگ فرمانده توپخانه، زن او را به زندان انداخت تا مگر پولی از او به چنگ آورد. در نهایت نیز به گرفتن ۳۰۰۰ تومان راضی شد. ناظم الدوله که ثروتمندترین فرمانده وقت ارتش بود با شنیدن این ماجرا همه دارائیش را وقف کرد.^{۲۱}

در آستانه انقلاب مشروطه میرزا محمودخان حکیم‌الملک پزشکی قدیمی و نورچشمی مظفرالدین شاه که به تازگی به وزارت دربار رسیده و سپس ولایت گیلان را عهده‌دار شده بود جان سپرد. گفته می شد 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 خورانده است. به دستور دولت همه ثروت او مهر و موم شد.^{۲۲}

برای آنکه مسئله را بهتر بفهمیم باید منطق این نظام را در نظر داشته باشیم زیرا به گفته مخبرالسلطنه هدایت چون بخش اعظم ثروتی که مقامات دولتی اندوخته بودند خود حاصل «غارت»، مال مردم بود ضبط دارایی آنها توسط دولت اقدامی غیرعادی قلمداد نمی شد.^{۲۳} به دیگر سخن، رفتار غیرقانونی نه خاص عده‌ای

○ از نظر گرین، آزادی مثبت یا ایجابی به معنی توانایی فرد برای شکوفا ساختن خویش از طریق احراز و ایفای نقشی چشمگیر در جامعه است.

معدود بلکه همگانی بود و چنین چیزی در نظامی که در همه سطوح قدرت، بر اساس تصمیمات خودسرانه می‌چرخد گریزناپذیر است.

اینها تنها چند نمونه‌ای 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 می‌گویم «بیگناه» یعنی اینکه خود حاکم کوچکترین خشم یا کینه‌ای نسبت به آن انسان سیه‌بخت نداشته است.

در نمونه‌ای از نهصد سال پیش، سلیمان راوندی نقل می‌کند که سلطان محمدبن ملکشاه از پادشاهان سلجوقی فرمانروایی نیک‌سیرت بود «اما به ادخار مال میلی عظیم داشت». وزیر اعظم او ضیاءالملک خواجه احمدبن نظام‌الملک به سلطان ترك پیشنهاد کرد که در ازای دریافت ۵۰۰ هزار دینار شخص مهمی [سیدابو هاشم حاکم همدان] را «به دست او بازدهند» و سلطان نیز پذیرفت. فرد قربانی به مجرد بو بردن از اوضاع به دیدار سلطان رفت و به او پیشنهاد کرد تا در ازای ۸۰۰ هزار دینار ضیاءالملک را به او بسپارد. سلطان این پیشنهاد تازه را پذیرفت و وزیر خودش را در ازای گرفتن پول فروخت.^{۲۴}

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 مبالغه‌های هنگفتی 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 - شاید عمدتاً - از ترس ایجاد سوء شهرت برای خود در اروپا از پذیرفتن این پیشنهاد سرباز 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 فتح‌علی شاه نیست که بشود اعظم و رجال را خرید و فروخت، فرنگی‌ها به صدا می‌آیند، نشد قوام را بخرد.»^{۲۵}

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 بطور کلی و 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 خود کامه بود که هرچند 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.

○ لیبرالیسم کلاسیک
طرفدار الغنای
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.

- که تا حدود و مدت زمانی حتی انسانهای نرمخویی چون گوته و شیلر را نیز با خود همراه داشت - و نیز خیزش ملت‌گرایی آلمانی با الهام از اندیشه‌های کسانی چون هامان، هردر و فیخته بود.^{۲۷}

بدین ترتیب رومانسیسم سده نوزدهم به مراتب گوناگون‌تر از لیبرالیسم کلاسیکی بود که آماج مخالفتش قرار داشت. همچنین این جنبش بر اندیشه‌های غیر خردباور بعدی، از جمله نیهیلیسم و آگزیستانسیالیسم با چهره‌هایی چون کیرکگارد، شوپنهاور و نیچه تأثیری تعیین‌کننده داشت.^{۲۸} با این جنبش مفهوم «فردگرایی روماتیک» نیز سربرآورد ولی اصطلاح فردگرایی که ارتباط تنگاتنگی با لیبرالیسم کلاسیک دارد در اینجا تا حدودی گمراه‌کننده است. با اینکه مخالفت روماتیک، مفهومی لیبرال نبود باز می‌توان آن را مفهومی از آزادی دانست: آزادی برای سربچی از هنجارها و سنت‌ها، انکار ارزشهای جاافتاده، بی‌اعتنایی به اندیشه‌های مردمی و / یا نیرومند. نوعی رادیکالیسم آزادیخواه بود که موفقیت را ملاک درستی یا عدالت نمی‌دانست و به اخلاق عزلت‌گزینی، تنهایی و حتی شکست اگر نتیجه پابرجا ماندن بر آرمان‌ها باشد می‌باهات می‌کرد. بایرون در ۱۸۱۹ به ناشر خود گفت «من از اعماق قلبم، از شور و احساساتم، از سائقه و انگیزه‌ها ولی نه برای «خوشایند و تحسین» [مردم] نوشته‌ام. ارزش راستین آفرین‌گویی مردم بر من پوشیده نیست». ^{۲۹} شعار «هنر برای هنر» نخستین بار در محافل روماتیک‌ها پا گرفت.^{۳۰}

همانگونه که یادآور شدیم از جنبه‌های مهم جنبش روماتیک در آلمان خیزش ملت‌گرایی آلمانی بود. این ملت‌گرایی 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 زاده‌گرور جریحه‌دار شده آلمان‌ها بود.

تعیین میزان دقیق تأثیری که خیل رنگارنگ اندیشمندان و نویسندگان روماتیک با ملیت‌های مختلف بر متفکران و اصلاح‌طلبان ایرانی دوره مورد بحث ما گذاشته‌اند عملاً ناممکن است.

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 بین مشروطه‌خواهی اگر به روشنی توضیح داده و دریافت شود و با فرهنگ و جامعه ایران سازگار گردد، و دین اسلام هیچگونه تعارض اساسی وجود ندارد. مستشارالدوله هم بر همین باور بود. سیدجمال‌الدین اسدآبادی - این چهره پیچیده و معمایی - که به سود نوسازی در جهان یکپارچه اسلام مبارزه می‌کرد بر سر مذهب، قانون و آزادی هیچ 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.^{۲۶}

این اندیشمندان هم، از اهمیت محوری قانون آگاه بودند و از انواع آزادی‌های فردی نیز هواداری می‌کردند. ولی شاید تناقض‌آمیز به نظر رسد که اندیشه‌های آنان به همان اندازه که با لیبرالیسم خردباور و فردگرایانه سده هیجدهم می‌خواند با جنبش روماتیک سده نوزدهم نیز که منکر آن لیبرالیسم بود سازگاری داشت. این جنبش روماتیک که چند برگی از آثار ژان ژاک روسو اقتباس کرده بود به اندازه لیبرالیسم خردگرا منسجم نبود و ریشه‌ها و علل شکل‌گیری 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 ضدروشنگری اواخر سده هیجدهم

○ لیبرالیسم کلاسیک
برای برچیده شدن هر چه
بیشتر محدودیت‌های
قانونی مبارزه می‌کرد ولی با
خود قانون سرستیز
نداشت.

ادعا می‌کردند - که اگر ایران عرصهٔ تاخت‌وتاز نیروهای بیگانه نمی‌شد، پیش از اروپا به این مرحله دست یافته بود.

یک سدهٔ دیگر زمان لازم بود تا روماتیسیسم رادیکال - که بتازگی در سیمای ایدئولوژیهای گوناگون نمود یافته بود - به نمونهٔ اصیل آلمانی خود شباهت پیدا کند و این زمانی بود که غرور جریحه‌دار شدهٔ ایرانیان بر ضد غرب و همهٔ آنچه اصلاح‌طلبان قرن نوزدهمی کشور به تحسین و گاه حتی پرستش آن می‌پرداختند متوجه شد. این زمان ریشه‌های آلمانی - بهشت گمشده - دیگر نه شکوه و افتخارات راستین یا خیالی هخامنشیان یا ساسانیان بلکه سنت‌های راستین و خیالی پیشامدرن دوران پس از اسلام بود.^{۳۲}

آزادی چونان لجام‌گسیختگی

اما عجلتاً برچیدن بساط حکومت خودکامه میرم‌ترین برنامه در دستور کار اصلاح‌طلبان از جمله چهره‌هایی بود که زیر نفوذ ملت‌گرایی روماتیک قرار داشتند. با این حال دیالکتیک تاریخ ایران روی دیگری هم داشت که همان هرج‌ومرجی بود که در ایران باستان به‌عنوان برابر نهاد حکومت خودکامهٔ ایران باستان وجود داشت. مخالفت مستمر جامعه یا ملت با دولت حتی زمانی که بختی برای شورش وجود نداشت امری عادی بود. منطق این شرایط نسبتاً آشکار است. چون دولت مستقلاً از ملت بود و هیچ‌گونه قانونی هم وجود نداشت که مناسبات میان آن دو را سامان بخشد، ملت - حتی طبقات بالا و متنفذ - دولت را بیشتر به چشم قدرتی سرکوبگر می‌دیدند تا تضمین‌کنندهٔ 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 خودکامه هیچ بدیلی در دست نبود.

هر زمان دولت در نتیجهٔ کشمکش طوایف ضعیف می‌شد یا به‌دلیل شورش موفق از هم می‌پاشید نتیجه حاکم شدن هرج‌ومرجی بود که وضع طبیعی هابز یا همان «جنگ همه با همه» را

مسلماً به دشواری می‌توان ردپایی از این خط فکری را در اندیشه‌های ملکم، مستشارالدوله و دیگر اصلاح‌طلبان همفکر آنان یافت. ولی می‌توان نفوذ هر چند غیرمستقیم روماتیسیسم را در افکار جلال‌الدین میرزا فرزند فتحعلیشاه و رئیس گروهی غیررسمی مشهور به فراموشخانه که با فراماسونری همدلی داشت و به همت ملکم سازمان یافته بود، همچنین در اندیشه‌های آخوندزاده، میرزا آقاخان و بسیاری دیگر از روشنفکران، شاعران، مبارزان سیاسی و دیگر چهره‌هایی که بعدها در سدهٔ بیستم سر بر آوردند و از طریق همان اندیشمندان با این خط فکری آشنا شدند به‌روشنی دید.

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.^{۳۱} اینها پیشینهٔ جنبش ملت‌گرایی روماتیک و گسترده‌ای بود که بعدها در سدهٔ بیستم با روندها و گرایشهای رسمی و غیررسمی در ایران گسترش یافت.

تشریح و ارزیابی همهٔ این نگرش‌ها فراتر از مجال حاضر است بنابراین یک لحظه فرض کنید من توانسته باشم در فرصت دیگری حق مطلب را دربارهٔ آنها ادا کنم.^{۳۲} ولی جالب توجه آنکه در حالی که جنبش اصلی روماتیسیسم در آلمان عمدتاً واکنشی در برابر استیلای فرهنگی فرانسه و به عبارتی در برابر «پیشرفت» بود نمونهٔ ایرانی آن واکنشی در برابر نیروهایی بود که مدتها بود سلطهٔ سیاسی و فرهنگی‌شان بر کشور از میان رفته بود. در این میان مسلماً نفوذ اسلام یک استثنا بود. بازگشت ملت‌گرایان 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 روماتیک‌های ایرانی به ریشه‌های خودشان چیزی برخاسته از دل‌باختگی به اروپا بود؛ آنان چشم به جامعه‌ای داشتند که پیشرفته‌تر و قدرتمندتر از جامعهٔ خود آنها بود و گمان داشتند - و گاه حتی

○ سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی: ایها الناس! هیچ چیز مملکت شما را آباد نمی‌کند مگر متابعت قانون، مگر ملاحظهٔ قانون، مگر حفظ قانون، مگر احترام قانون، مگر اجرای قانون، و باز هم قانون و ایضاً قانون. آبادی مملکت، شیرازه‌بندی ملیت و قومیت هر ملت منوط است به اجرای قانون.

به یاد انسان می آورد. هرج و مرج در واقع همان شکل پراکنده حکومت خودکامه با همه بدبهایش 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 اقشار آن - آرزوی بازگشت حکومت مطلقه و خودکامه دیگری را می کردند و از آن استقبال می نمودند.

درست همانگونه که تا میانه سده نوزدهم حکومت خودکامه به عنوان نظام طبیعی حکمرانی قلمداد می شد هرج و مرج هم - که با عبارات گوناگونی چون فتنه، فساد، آشوب و حتی انقلاب از آن یاد می شد - محصول طبیعی فروپاشی آن به شمار می رفت. وقتی فتحعلیشاه در برابر ملاقات کنندگان اروپائیش ابراز شگفتی کرد که چگونه ممکن است یک کشور را در حالی اداره کرد که دیگران هم سهمی در تصمیم گیری داشته باشند در واقع این اعتقاد همگانی را بازگویی کرد که برابر نهاد طبیعی و ناگزیر حکومت خودکامه چیزی جز هرج و مرج نیست.^{۳۴}

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 امکان پذیر و در واقع حتی مطمئن تر و پایدارتر است. شاهزاده ظل السلطان که چندان از او به عنوان یک اصلاح طلب یاد نشده پس از دیدار از پاریس چنین نوشته است: «با وجودی که می گویند آزادی است و جمهوری است و هر که هر که است چنین نیست... در این مملکت یک نفر آدم، خواه شاه، خواه گدا، خواه متمول، خواه آقا، خواه نوکر، هر کسی کتاب قانون را گویا در بغل دارد و مد نظر دارد و می داند گریبانش از جنگ قانون خلاص نیست... قدرت پلیس و نظم و ترتیب پلیس دیدنی است نه شنیدنی».^{۳۵}

اینها نشان می دهد 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 چهره های هوشیارتر آنها ساعیانه بر این نکته تأکید می کردند که حکومت

قانونی نه هرج و مرج بلکه قانون و نظم راستین و دیرپا به ارمغان خواهد آورد. ملکم یک مقاله کامل را به این اختصاص داده بود که ثابت کند برخلاف عقیده عمومی، استقرار نظم در ایران کاری امکان پذیر است. او می گفت:

«هیچ احمقی نگفته است که باید به مردم آزادی بدهیم که هر چه به دهان شان می آید بگویند. بلی عموم طوایف خارجه به جهت ترقی و آبادی ملک بجز آزادی حرف دیگر ندارند، اما چه آزادی؟ آزادی قانونی نه آزادی دلخواه».^{۳۶} این کلمات را ملکم در مقاله ای طولانی روی کاغذ آورد که نزدیک به یک سال پیش از صدور فرمان مشروطه خطاب به مظفرالدین شاه نوشته بود. چند سال بعد همین سخنان در اعلامیه ای تکرار شد که علمای نجف درباره اهداف و پیامدهای حکومت مشروطه و در پاسخ به احتجاجات مریدان شیخ فضل الله 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 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 زورگویی 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 رقیب آن قانون علی طریق التمسویه داخلند و حریت به این معنی از مستقلات عقلیه و از ضروریات مذهب اسلام است».^{۳۷} (تأکید از ما)

در اینجا شایسته است بر دو نکته تأکید کنیم. نخست، تعریف صریح آزادی به عنوان آزادی از قید حکومت خودکامه که همانگونه که گفتیم در

○ 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.

○ تازمانی که جان و مال مردم زیر چتر حمایت قانون نباشد هواداری از آزادی‌های فردی معنایی نخواهد داشت.

اندیشهٔ 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 روزنامهٔ خود مساوات مطرح ساخت. به نوشتهٔ او:

«...حریت و مساوات وقتی که در ممالک متمدنه استعمال می‌شوند معانی مخصوصهٔ تامهٔ واضحه از آنها مفهوم است که به مرور قرون و اعصار و رسوخ در اذهان آن معانی متبادر گشته، مثلاً حریت استعمال می‌شود در حریت سیاسی و هر وقت گفته می‌شود متبادر همان است یعنی آزادی از استبداد دولتی و مداخلهٔ تام افراد ملت در امور سیاسی.»^{۳۸}

حتی در اوایل دههٔ ۱۹۲۰، هنگامی که هم قانون و هم آزادی بخش اعظم قدرت خود را به‌عنوان اکسیر دستیابی به آرامش و پیشرفت از دست داده بود فرخی یزدی شاعر و روزنامه‌نگار شهیر، آزادی را به‌معنای قانون تعریف می‌کرد. او در یک رباعی چنین سروده است:

چون موجد آزادی ما قانون است
ما محو نمی‌شویم تا قانون است
محکوم زوال کی شود آن ملت
در مملکتی که حکم با قانون است.^{۳۹}

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

آنچه در ربع اول سدهٔ گذشته منجر به هرج و مرج و به واسطهٔ آن باعث شکست تجربهٔ 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 مناطق حاکم نبود بلکه درست در مرکز کشور، در مجلس، میان احزاب و دارودسته‌ها، و در میان منتقدان سیاسی رقیب نیز مشاهده می‌شد. در واقع اگر این شکاف و هرج و مرج در مرکز عرصهٔ سیاست وجود نداشت بعید بود که چنان نیروهای قدرتمند مرکزگیزی 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 خوانده‌ام یعنی تمایل عملی هر حزب برای حذف رقبای خود که از ویژگی‌های بارز تاریخ ایران در سدهٔ 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 سرشناس‌ترین اندیشمندان، 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 بقاید، اشرار بزند، بکشد، بچاپد، هر بیسوادی هر چه به خیالش بیاید از تهمت و افترا بنویسد [و غیره و غیره] به این بی‌لجامی وحوش و هرج و مرج دهشت‌انگیز می‌توان همدیگر را تهنیت گفت و چراغانی نمود؟»^{۴۰}

و بالاتر از این خطاب به یکی از روزنامه‌های تبریز نوشت:

«ایرانی تاکنون اسیر یک گاو دو شاخهٔ استبداد بود اما بعد از این اگر ادارهٔ خود را قادر نشود به گاو هزارشاخهٔ رجاله دچار گردد... فاش می‌گویم که من این مسئله، بی‌چون و چرا می‌بینم.»^{۴۱}

پیش‌بینی او - جدای از گزیر یا ناگزیر بودنش

بیشتر این سخنان واکنش آشکاری به بدفهمی قانون، مشروطیت، دموکراسی و آزادی به‌عنوان هرج‌ومرج و بی‌نظمی در دوره پس از سقوط دولت خودکامه بود. در واقع تأکید خیابانی بر اطاعت را - که منظور 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.»^{۴۵}

«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 اصلاح‌طلبان ایرانی آن را می‌فهمیدند ولی - دستکم 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 ایراد این سخنرانیها توسط خیابانی انجام شد تا حد زیادی واکنشی به نیاز حادی برای تغییری بود که به هرج‌ومرج 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 هرج‌ومرج و حکومت خودکامه که به واسطه آن آزادی سیر پرفراز و نشیبی چه از لحاظ نظری و چه عملی داشته و گاه قربانی هرج‌ومرج و زمانی فدای حکومت خودکامه شده است مهر پایان نزد. در واقع 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

- درست از کار درآمد و چنین بود که عملاً مشروطیت از دست رفت. ظرف يك دهه، مشروطیت یعنی قانون و آزادی برای تعداد روزافزونی از مردم معنایی جز هرج‌ومرج نیافت. هر گاه می‌خواستند بگویند که کسی به اهداف خودخواهانه 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 ولایت کردستان رسیده بود ارائه کرده است. او چنین می‌نویسد:

«سلب اعتماد از مشروطه و مشروطه‌طلب شد. بلکه کلمه مشروطه در میان مردم ترجمه قتل و غارت شد، که هر کس هر کس را می‌کشت یا هر جا را غارت می‌کرد می‌گفتند «مشروطه شد».^{۴۲}

تا سال ۱۹۲۰ هرج‌ومرج 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 هرج‌ومرج را یکی از دلایل اصلی قبضه قدرت توسط دموکرات‌های تبریز اعلام کرد تا مگر دستکم بتوانند نظم و انضباط را به استان خویش بازگردانند. وی در خطابه‌ای گفت:

«انقلاب چهارده ساله يك تبدیل ناگهانی بود و تولید خیره‌سری نمود. اما این دفعه دیسپلین بر جریان حادثات حاکم خواهد بود و متدرجاً به روشنایی نائل خواهید شد.»^{۴۳} (تأکید از ما).

نظم و انضباط دو مضمون مکرر سخنرانی‌های بی‌پایان خیابانی بود. برای نمونه: «ما می‌خواهیم دموکراسی ایران با آن دیسپلین اختیاری و مدنی که یکی از عوامل موفقیت است آشنا گشته، به آزادی حقیقی و

○ اندیش‌مندان و

اصلاح‌طلبان مشروطه با تأکید بر اهمیت قانون، خواهان دستیابی به آزادی از قید حکومت خودکامه بودند که هر چند از نظر شکلی مفهومی منفی یا سلبی از آزادی بود ولی چون تلویحاً متضمن حق بر خورداری از زندگی امن بود گوهری مثبت یا ایجابی داشت.

۵. برای بررسی تطبیقی حق الهی پادشاهان، ر.ک. به: John Neville Figgis, **The Devine Right of Kings**, Cambridge, Cambridge University Press, 1914.

برای آگاهی از روایت کلاسیک همین نظریه، ر.ک. به: Jacque Beningne Bousquet, "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.

۶. ر.ک. به:

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

۷. برای نمونه، ر.ک. به:

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

۸. ر.ک. کاتوزیان، «حکومت خودکامه»، پیشین و محمدعلی همایون کاتوزیان، «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان»، **اطلاعات سیاسی-اقتصادی**، شماره ۱۳۰-۱۲۹، صص ۱۹-۴.

۹. 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, 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.

۱۰. 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

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 بود یا مجوزی برای رفتار غیر اخلاقی یا در واقع به معنی هر دو. انطباق بزرگی که در اینجا میان احساسات طرفین وجود داشت هر چند که از سرچشمه های متعارضی آب می خورد جالب توجه بود.

و امروز هم که یکصد سال از انقلاب مشروطه می گذرد بار دیگر قانون، آزادی و دموکراسی در صدر برنامه دگرگونی سیاسی در ایران قرار گرفته است. به قول روسو چگونه چنین شد؟ این پرسشی است که در جای دیگری خواهیم کوشید به آن پاسخ دهیم.

یادداشت‌ها

* مترجم بر خود لازم می داند از همکاری های کارکنان محترم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، و به ویژه و بیش از همه از جناب آقای محمد دهمدشتی، و نیز جناب آقای محسن شیخ پور که در یافتن مستندات تاریخی مقاله از هیچگونه همکاری دریغ نداشتند سپاسگذاری نماید.

۱. برای تحلیل تطبیقی انقلاب های ایران و اروپا، ر.ک. به:

Homa Katouzian, "Towards A General Theory of Iranian Revolutions", **Journal of Iranian Research and Analysis**, 15,2, November 1999.

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

۳. برای بررسی تطبیقی مشروطیت حکومت خودکامه در ایران و حکومت مطلقه در اروپا، ر.ک. محمدعلی همایون کاتوزیان، «حکومت خودکامه: نظریه ای تطبیقی درباره دولت، سیاست و جامعه ایران»، در کاتوزیان نه مقاله در **جامعه شناسی تاریخی ایران**، نفت و توسعه اقتصادی، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.

۴. 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.

○ میرزاملکم خان پیوسته می گفت که بین مشروطه خواهی اگر به روشنی توضیح داده و دریافت شود و با فرهنگ و جامعه ایران سازگار گردد، و دین اسلام هیچگونه تعارض اساسی وجود ندارد.

خطابه‌های او را منتشر می‌ساخت برگرفته شده است.

۱۳. برای تشریح بیشتر این موضوع، ر.ک. به: Homa Katouzian, "Liberty and Licence in the Constitutional Revolution of Iran", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3, 8, 2, July 1998.

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

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

فرشته نورایی، میرزا ملکم خان ناظم الدوله، تهران، جیبی، ۱۳۵۲؛ خان‌ملک ساسانی، سیاستگران دوره قاجار، تهران، طهوری، تاریخ مقدمه ۱۳۳۸؛ احتشام‌السلطنه، خاطرات احتشام‌السلطنه، به کوشش س.م. موسوی، تهران، زوار، ۱۳۶۷؛ محمود کتیرایی، فراماسونری در ایران، تهران، اقبال، ۱۳۴۷. ملکم چنان چهره تاریخی بحث‌انگیزی است که درباره شخصیت او می‌توان به منابع متعارض بسیار بیشتری اشاره کرد، البته این به درستی سخن ما درباره موضوعیت نداشتن شخصیت او با سرشت و تأثیر اندیشه‌های وی لطمه‌ای نمی‌زند.

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

۱۵. ر.ک. مستشارالدوله، يك كلمه، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۴۴، ص ۱۲. از این گذشته، ر.ک. عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، تهران، زوار، ۱۳۴۳، جلد اول؛ ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، به‌اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲؛ ایرج افشار، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵؛ مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران، تهران، زوار، ۱۳۷۱، جلد چهارم؛ فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، فریدون آدمیت و هما ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، ساری و کون، نوید، ۱۹۸۹، بویژه «رساله سیاسی» به قلم میرزا محمدحسین خان دبیرالملک.

۱۶. ر.ک. دیگر مقالات ملکم خان در محیط طباطبایی، پیشین.

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

۱۸. ر.ک. افشار، پیشین، ص ۵۴۳.

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

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*, 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, *Cordocet 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.), *Enlightend Despotism, Reform or Reaction?* Boston, D.C. Heath and Company, 1967; Anthony Quinton (ed.), *Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1977;

محمدعلی 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.

۱۱. بویژه، ر.ک. به:

J.S. Mill, "Essay on Liberty" in Warnock op.cit.; Y.L. Chin, *The Political Theory of Thomas Hill Green*, New York, 1920; F.P. Harris, *The Neo - Idealist Political Theory*, New York 1994; Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Moscow, Foreign Language Publishing House, 1961, section on "Estranged Labour";

آیزابا برلین، دو مفهوم آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸؛ آدام اسمیت، ثروت ملل، ترجمه سیروس ابراهیم‌زاده، تهران، پیام، ۱۳۵۷؛ هربرت مارکوزه، انسان تک‌ساحتی، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰.

۱۲. ر.ک. سید محمدعلی جمالزاده، «سیدجمال‌الدین واعظ اصفهانی و بعضی مبارزات او» در علی دهباشی، یاد محمدعلی جمالزاده، تهران، نشر ثالث، ۱۳۷۷، صص ۵۱-۵۲. نقل قول حاضر از سیدجمال واعظ مستقیماً از شماره سی و پنجم روزنامه او که متن وعظ و

○ درست همانگونه که
تا میانه سده نوزدهم
حکومت خود کامه به عنوان
نظام طبیعی حکمرانی
قلمداد می‌شد هر ج و مرج
هم محصول طبیعی
فروپاشی آن به شمار
می‌رفت.

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 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.

۲۸. 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.

۲۹. به نقل از:

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

۳۰. ریشه نظری این شعار به زیبایی‌شناسی آلمانی در پایان سده هیجدهم بازمی‌گردد ولی در اوایل سده نوزدهم به وسیله بنیامین کنستانت (Benjamin Constant) و ویکتور کازین (Victor Cousin) و دیگران بسط یافته است و صریح‌ترین بیان آن در فرانسه در دهه ۱۸۳۰ از زبان ویکتور گوگو و تیفیل گوتیه (Théophile Gautier) نویسنده و منتقد ستایشگر او بازگو شد. اما این مفهوم بعدها گسترش بیشتری یافت و از جمله اسکار وایلد و بسیاری از نمادگرایان و نوگرایان (Oscar Wilde) بعدی نیز آن را پذیرفتند.

۳۱. ر.ک. آخوندزاده، مکتوبات، اروپا، مرد امروز، ۱۹۸۵؛ جلال‌الدین میرزا، نامه خسروان، تهران، بیست‌وینج شهریور، ۱۳۵۵؛ آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، پیشین؛ پیشین؛ کتیرایی، پیشین و آقاخان کرمانی، پیشین؛ پیشین؛ کتیرایی، پیشین و

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

۳۲. برای آگاهی از بحث و تحلیل بیشتر همین نویسنده درباره این موضوع، ر.ک. کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، پیشین، بویژه فصل‌های سوم تا پنجم؛ کاتوزیان،

۲۰. 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.

۲۱. بامداد، پیشین، جلد پنجم، صص ۹۲-۹۱ و جلد اول، صص ۵۳-۱۵۱.

۲۲. ر.ک. عبدالحسین خان سپهر، مرآت الوقایع مظفری و یادداشت‌های ملک‌المورخین، با تصمیمات و توضیحات و مقدمه‌های دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات زرین و ۱۳۶۸، بخش دوم، ص ۲۸ و بامداد، پیشین، جلد چهارم، صص ۳۸-۳۵.

۲۳. ر.ک. مخبرالسلطنه (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.

۲۴. سلیمان راوندی، راحت‌الصدور و روایت‌السورور در تاریخ آل سلجوقی به سعی و تصحیح محمد اقبال، به انضمام حواشی و با تصمیمات لازم مرحومه مجتبی مینوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، صص ۱۶۵-۱۶۲.

۲۵. افشار، پیشین، صص ۹۴۰-۹۳۹ و بامداد، پیشین، جلد سوم، ص ۴۰۳. از این گذشته درباره نمونه‌های یادشده و دیگر نمونه‌های تاریخی از نامنی جانی و مالی ر.ک.

Homa Katouzian, "Iran's Fiscal History and the Nature of State and Society in Iran", (review article), **Journal of the Royal Asiatic Society**, forthcoming.

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

۲۷. همانگونه که تشریح کردیم برخی از رومان‌تیک‌های انگلیسی مانند وردزورث و - بویژه - کلریج کاملاً با این توصیف نمی‌خوانند زیرا رومان‌تیسیم آنان بیشتر مایه‌ای از دل‌تنگی برای جامعه و فرهنگ مسیحی قرون وسطی داشت و به رومان‌تیک‌های 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** **op. cit.**; 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.

○ علمای نجف: مراد از حریت در ممالک مشروطه نه خودسری مطلق و رهایی نوع خلق است بلکه مراد، آزادی عامه خلق است از هرگونه تحکم و بی‌حسابی و زورگویی که هیچ شخص باقوتی که پادشاه باشد نتواند به سبب قوه خود بر هیچ ضعیفی تحکمی کند و يك امر بی‌حسابی را بر او تحمیل نماید مگر از روی قانونی باشد که در مملکت جاری و معمول است. حریت به این معنی از مستقلات عقلیه و از ضروریات مذهب اسلام است.

صادق هدایت و مرگ نویسنده، تهران، نشر مرکز، ۱۳۳۴، بویژه فصل‌های اول و پنجم و Homa Katouzian, "Nationalist Trends in Iran, 1921-1926", **International Journal of Middle East Studies**, November 1979.

۳۳. در اینجا اشاره‌ام به جنبش حامی جهان سوم و غرب‌ستیزانه‌ای است که دو تن 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 دربرمی‌گرفت.

۳۴. ر.ک. به:

Katouzian, "Liberty and Licence", **op. cit.**, p.161.

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 نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، نفت و توسعه اقتصادی، پیشین؛ کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، پیشین و Homa Katouzian, "Problems of Political Development in Iran, Democracy, Dictatorship or Arbitrary Rule?" **BJMES**, 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 Qajar 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

یراوند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷؛ احمد کسروی،

تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

۳۵. به نقل از ابراهیم باستانی پاریزی، زیر این هفت آسمان، تهران، جاویدان، ۱۳۶۲، ص ۵۵.

۳۶. ر.ک. ملکم خان، «ندای عدالت به مجلس وزرای ایران» در محیط طباطبایی، پیشین، ص ۲۰۷.

۳۷. برای ملاحظه متن کامل این اعلامیه، ر.ک. ناظم الاسلام کرمانی، پیشین، صص ۳۶۷-۳۷۱.

۳۸. ر.ک. روزنامه مساوات، شماره اول، ۱۳ اکتبر ۱۹۰۷، ص ۲.

۳۹. حسین مکی، دیوان فرخی یزدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۲۱۳.

۴۰. 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.

۴۱. همان، ص ۲۹۱. از این گذشته، ر.ک. به: Katouzian, "Liberty and Licence", **op. cit.**

۴۲. 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.

۴۳. ر.ک. علی آذری، قیام شیخ محمد خیابانی در تبریز، تهران، بنگاه مطبوعاتی صفیعلی شاه، ۱۳۵۴، به نقل از:

Homa Katouzian, "The Revolt of Shaykh Muhammad Khiyabani" **IRAN**, Published by the British Institute of Persian Studies, XXXVII, 1999, p. 163.

44. **Ibid.**

45. **Ibid.**

○ عبدالرحیم طالبوف:
ایرانی تاکنون اسیر یک گاو
دو شاخه استبداد بود اما بعد
از این اگر اداره خود را قادر
نشود به گاو هزار شاخه
رجاله دچار گردد.