

روح زمانه

چنگیز پهلوان

اندیشه/ایران

نشر فراز

شهریور ۱۳۹۸

این رساله در پی سه رساله ی دیگر به نامهای زیر نوشته شده است:

۱. مجلس مؤسسان، ۲. میثاق ملی چیست؟، ۳. جنبش هفتم دی، در ستایش خودانگیختگی.

در همه ی این نوشته ها کوشیده ام با نگاهی متفاوت از «آگاهی ایدئولوژیک» حاکم بر جامعه و نیروهای اپوزیسیون ایران به رویدادهای دوران مشروطیت به این سو بنگرم. محور این گفتارها دور اندیشه ی دلبستگی به تمدن ایران و پاسداری از ایران کنونی شکل گرفته است. اندیشه ی سیاسی تاریخی را نمی توان فارغ از یک محور مرکزی سامان داد و در تخیل و به گونه ای شناور در خلاء طرح کرد. این چنین کاری قادر است کشور و تمدنی را به نیستی سوق دهد.

حق است این نوشته هارا همراه با نوشته های دیگر پیرامون تحولات داخلی ایران در نظر گرفت تا رویکرد فرهنگی-سیاسی این قلم اندکی روشن شود. اینها همه البته براساس نگاه فرهنگی این قلم سامان یافته اند که در کتابهای دیگر منتشر یافته اند. سانسور بی امان دستگاه «ارشاد» سالهاست جلوی انتشار آثارم را گرفته و ناشران سودجورا می هراساند.

از سوی دیگر اپوزیسیون آشفته ی ایدئولوژیک و فعالان سیاسی اندیشه بردار همراه با رسانه های فارسی زبان خارج از ایران از راه تکه کندن از فکر این قلم و بازپراکنی به نام خود به مدد ارجاع ندادن به اصل فکر راه را بر هرگونه کنش و واکنش اندیشه و پروردن و بالنده ساختن هسته های تأمل و درنگ می بندند. به نظرم می رسد نمی توان مبارزه ی مدنی و حرکتی خودانگیخته را غنابخشید بی آنکه در صحنه ی نبرد اندیشه حضوری مؤثر داشت. خارج نشینانی که اندیشه برداری یا نسخه برداری پیشه می کنند و از چنین راه هایی روزگار می گذرانند در واقع به صف «سانسور» می پیوندند.

از آنجا که به سبب نبود امکانات این نوشته ها را خود حروفچینی می کنم چه بسا اغلاطی در آنها پدیدار شوند. چه می توان کرد؟ برخی نکته های کوچک را هم به هنگام غلطگیری بر متن آماده شده افزوده ام. متن اصلی رساله در شهریورماه ۹۸ به پایان رسید. حروفچینی طول کشید. انتشار هم که جای خود دارد. حالا بسنده می کنم به فضاهای مجازی.

چنگیز پهلوان

اندیشه، پایان تابستان ۱۳۹۸

## فهرست مطالب

۱. روح زمانه
۲. روح زمانه چیست؟
۳. روح زمان/روح مکان
۴. یادداشتهای روح زمانه
- پیوست – شورش در ایران: فهرستی از شعارها
۵. ایران در بستر بحران
- پیوست: نگاهی گذرا به چهار دوره ی اول مجلس
۶. روح ملی چیست؟
۷. روح زمانه: اکنون، فردا

# روح زمانه

## روح زمانه

روح زمانه به چه معناست؟ در نگاه نخست شاید معنایی روشن از این ترکیب به نظر برسد. اندکی درنگ اما به پیچیدگی‌هایی اشاره دارد که بسته به تعریف معنایی متفاوت از آن برمی آید. در فارسی ما با دو واژه ی «زمان» و «زمانه» سروکار داریم که گاه از نظر معنایی همسانند و گاه معناها و خاصه کاربردهایی یکسره متفاوت به نمایش می گذارند.

وقتی از زمان سخن می گوئیم با طیفی از معناها روبه رو می شویم. از مرگ گرفته تا مهلت، وقت، فرصت، عصر، عهد، عمر و زندگانی، و ...

هنگامی که زمانه را به کار می بریم در اساس به روزگار نگاه می اندازیم. خواه روزگار گذشته را منظور کنیم یا روزگار کنونی رایا یک کلیت را. آنچه در نظرمان جلوه گر می شود بستگی دارد به چارچوبی که این معنا و مفهوم را در بستر آن به کار می گیریم. البته موضوع به این سادگی نیست اما ما در اینجا می خواهیم معنای «روح زمانه» را در این نوشته روشن کنیم. به واژه شناسی تنها نگاهی گذرا می اندازیم.

زمانه در معناهای روزگار و دهر به کار رفته است جز آنکه همسان با زمان نیز به کار رفته است. در یادداشتهای «پورداود» در «خرده اوستا» چنین برمی آید که برای «زمانه» آغاز و انجامی نیست، آن را همیشه پایدار، جاودانی و فناپذیر دانسته اند.<sup>۱</sup> فردوسی گوید:

که ای شاه پیروز با فر و داد      زمانه به فرمان تو شاد باد

ترکیبهایی هم داریم که زمانه و زمان باهم آمده اند. چنانکه خاقانی گوید:

از زمانه بترس خاقانی      که زمانه، زمان نخواهد داد

در این بیت هم زمانه را داریم به معنای روزگار و هم زمان را داریم در معنای مهلت و فرصت.

در یادداشتهای دهخدا می بینیم که زمان به معنای آسمان هم آمده است. مانند: زمین و زمان را به هم دوختن. و در این بیت:

گرمین و زمان را به هم دوزی      ندهندت زیاده از روزی

و فردوسی گوید:

منم شهریار زمان و زمین

زمانه را وقتی در ترکیب و پیوند می آوریم به معنایی تازه می رسیم. مانند «زمانه ساز». در اینجا مقصود کسی است که موافق و سازگار با روزگار باشد؛ یا: آنکه به مقتضای رسم و عادت زمانیان معاش کند. (نک. ناظم الاطباق ج ۳). زمانه ساز به معنای این الوقت هم هست. در این بیت:

زمانه ساز شو تادیرمائی      زمانه ساز مردم دیرمانند (صحاح الفرس).

<sup>۱</sup> نک. خرده اوستا، تفسیر و تألیف پورداود. انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی و انجمن ایران لیگ بمبئی. برلین ۲۷ مهر ۱۳۱۰. صص ۹۱-۹۲.

بر اساس یادداشتهای دهخدا ترکیبهای زیر را هم داریم:

زمانه ی حال به معنای وقت حاضر/ زمانه سرآمدن = عمر سرآمدن/ زمانه فراز رسیدن کسی را = مردن او.

فردوسی گوید: مرا بیش از این زندگانی نبود زمانه نه کاهد، نه فرود

زمانه سپری شدن = سپری شدن عمر/ زمانه ی موافق = خوش بخت.

اگر زمانه را در معنای روزگار به کار بگیریم آنگاه معنای عصر و ایام از آن برمی آید. روزگار را در فرهنگهای قدیم به معنای زمانه آورده اند. زمانیان به معنای جهانیان است. در فرهنگ آندراج «زمانه» به معنای روزگار آمده است.

گرچه زمان و زمانه قرابتها و نزدیکیهایی دارند با این حال زمانه بیشتر بوی روزگار و روزگاران می دهد. در این رساله نیز زمانه در همین معنا و حال به کار گرفته شده است.

«روح زمانه» ترکیبی است که گذشته از معنای ترکیبی اش به صورت یک مفهوم نیز به کار گرفته شده است که بیشتر به یک کاربرد آن در زبان آلمانی اشاره دارد هرچند که در اینجا می کوشیم معنایی مورد نظر این نوشته از آن مرادکنیم.

مفهوم واصطلاح «روح زمانه» خاصه از زبان آلمانی برآمده و رواج گرفته است. در زبانهای اروپایی و حتی ژاپنی آن را به همان شکل آلمانی به کار می برند: *Zeitgeist*. تصور براین بوده است که هر گونه ترجمه ای به همین اندازه گویا نتواند بود. در فارسی اما واژه ی «زمانه» قدمتی دراز دارد. رودکی می گوید:

زمانه پندی آزاد وار داد مرا زمانه را چو نیک بنگری همه پند است

اصطلاح «روح زمانه» در زبان آلمانی به معنای فضای روحی و فکری در روزگار حاضر یا روزگار معینی است یعنی در یک دوره ی خاص تاریخی. نمونه هایی که ذکر می شود معرف میل و گرایش عمومی است در یک دوره ی زمانی چنانکه در سده های میانه در اروپا در دوران تفتیش عقاید، کلیسای مسیحی بسیاری را در معرض بازجویی آراء و عقاید قرار می داد و آنان را به مرگ می سپرد. در این دوران ساحران و جادوگران را تاب نمی آوردند و می سوزاندند و از این روست که روح زمانه را برابر دانسته اند با باورهای غالب و رایج در یک دوره. فضای ضد یهودی در رایش سوم را می توان نمودی ناخوشایند از روح زمانه در همین عصر برشمرد.

در ایران کافی است نگاهی بیندازیم به روح زمانه در آستانه ی انقلاب ۵۷. هیچ خردی قادر نمی بود در برابر موج خردستیزتوده ای در این مقطع زمانی بایستد و خواستار داد و ستد فکری شود. در یک سو ظلم و ستم و استبداد قرار داشت و در سوی دیگر نویدی روحانی و معنویت. البته اینها نمونه ی گرایشهای افراطی است و تجلی روح زمانه ای آمیخته به جنون توده ای. همانسان که چنین گونه ای از روح زمانه میلیونها یهودی را به شکنجه و نیستی سوق داد، در آغاز انقلاب ۵۷ نیز بسیاری بی هیچ علت و گناهی به بدترین وجهی به جوخه های اعدام سپرده شدند یا از هستی ساقط گشتند. روح زمانه را در آستانه ی شورشهای شهری سال ۵۷ می توان در عین حال مصداق «روح کاذب زمانه» برشمرد.

«پورداود» در «خرده اوستا» زروان را برابر می‌گیرد با زمانه. در توضیح خود اما می‌نویسد «زروان در اوستا به معنی زمان است».<sup>۲</sup> توضیحات پورداود با دقت و به موارد مشخص در متون باستانی ارجاع می‌دهند. او یادآور می‌شود که «چندین بار زروان در ردیف ایزدان دیگر شمرده شده و از آن فرشته‌ی زمانه‌ی بیکرانه اراده گردیده است». «پورداود» سرانجام نتیجه می‌گیرد «زروان» با صفات بیکرانه (= اَکَرَن) آمده است و «از برای زمانه آغاز و انجامی شمرده نشده است و آن را همیشه پایدار یا به عبارت دیگر جاودانی و فناپذیر دانسته اند».<sup>۳</sup>

در این گفتار «زمانه» را برابر می‌گیرم با روزگار و دوران؛ و روح زمانه بدینسان می‌شود روح روزگار و روح دوران. گرایش غالب و تعیین کننده در یک عصر را به همین نحو می‌توان روح زمانه برشمرد. از این رو از معنای «بیکرانگی» در متون باستانی ایران فاصله می‌گیریم. «روح زمانه» نه تنها به دوره‌ای خاص اختصاص داده می‌شود، بل در حوزه‌ی مطالعات فرهنگ شناختی پدیده‌ای است در معرض تغییر و دگرگونی.

---

<sup>۲</sup> نک. خرده اوستا. همانجا. ص ۹۱.

<sup>۳</sup> همانجا. همچنین یسنا. بخش دوم. گزارش پورداود. ص ۱۱۹.

روح زمانه چیست؟



## روح زمانه چیست؟

نخست با چند اشاره ی کوتاه می آغازم و سپس چند توضیح بلند به آنها می افزایم. به اختصار مفهوم روح زمانه در قرنهای هژده و نوزده میلادی در حوزه ی فلسفه ی آلمان سربرکشید. به انگلیسی آن را به «روح زمانه» یا «spirit of the times» یا «spirit of the age» برگرداندند که می شود همان «روح دوران» یا «روح زمانها». این هر دو به عاملی نامشهود یا نیروی غالب و تعیین کننده ی خصلتهای عصری (= دوره ای) معین در یک کشور یا در تاریخ جهان ارجاع می دهند. گرچه این اصطلاح و مفهوم با اندیشه ی «هگل» در ارتباط با «روح جهان» و «روح ملی» پیوند خورده است، اما روشن است که پیش از آن در اندیشه ی «هردر»<sup>۴</sup>، فیلسوف و فرهنگ شناس آلمانی و همچنین در آثار «گوته» رواج داشته است. برای نمونه فیلسوفان دیگری که در همین چارچوب با این مفهوم سروکار داشته اند عبارتند از «اسپینسر» و «وولتر».

«هگل» اصطلاح «روح زمانها» (Geist der Zeiten) را بر صورت ترکیبی آن که تبدیل می گشت به یک واژه یعنی Zeitgeist ترجیح می داد. «هردر» به سال ۱۷۶۹ واژه ی Zeitgeist را وارد زبان آلمانی کرد.

«هگل» واژه ی «Zeitgeist» را در معنایی خاص و البته در خور توجه به کار برده بود. از نظر او «روح زمانه» یعنی آنکه فرد نسبت به زمان خود آگاه باشد اما نقادانه به آن واکنش کند تا در معرض آثار خفکان آور روح آن زمان خاص و عصر تاریخی قرار نگیرد.<sup>۵</sup>

بنابر مطالعات مختلف چنین بر می آید که نخستین بار در آلمان «هردر» اصطلاح «روح زمانه» را به کار برده بوده است. البته او در همان موقع ترکیبهای مختلفی را به کار می برده است مانند «روح زمان» یا «روح زمانها». در اصل «هردر» به عنصر درگرگونی و تغییر اهمیت می داده است. رساله یا سفرنامه ی معروف او به نام «سفرنامه ی من» و همچنین مجموعه ی نامه هایش حکایت از کاربردهای متنوع «هردر» دارند.<sup>۶</sup>

در منابع مختلف آمده است که در ۱۷۶۹ «هردر» کتاب «کریستیان آدولف کواتزاند» (فیلسوف) را به نام «Genius saeculi» {جینیوس سکولی} ترجمه کرد به آلمانی و نام آن را گذاشت «Zeitgeist». معنای این اصطلاح «روح زمانها، میل و رغبت و گرایش یک نسل، فضای فرهنگی یک عصر» بود. برای نمونه «روح زمانه» در سالهای دهه ی شصت و هفتاد قرن بیستم میلادی گرایش به رهایی و جنبشهای رهایی بخش بود.<sup>۷</sup> در «تارنمای مولر ساینس» آمده است که «هردر» به سال ۱۷۹۳ نخستین تعریف از «روح زمانه» را به دست داد و آن را عقاید غالب، سنتها و عادات یک عصر دانست.<sup>۷</sup>

4. See: Thomas Kilbauer. Hegel, s Moral Corporation. Palgrave MacMillan. Jan. 2015/ and Review of Koerkerer of Dec. 2016, ln. ; marxphilosophy. Org.

5. See: Herder, Journal meiner Reise Im Jahre 1769; Druck 1960 Amesterdam. Und: Lothar Kempferm, Herder, Hölderlin und der Zeitgeist. Zur Frühgeschichte eines Begriffs Vortrag, gehalten bei der 21. Jahresversammlung der Hölderlin-Gesellschaft in Tübingen im Juni 1990. Pp. 51-76.

6. See: alpha Dictionary. Dr Goodwords Office.

7. See: Woher kommt das Wort "Zeitgeist". mueller Science. Dr. phil Ronald Mueller Switzerland. Juni 2001. Eine Skizze.

«هردر» شخصیتی استثنایی و یگانه بود. در محضر «کانت» در سهایش را پی گرفت و مورد توجه استاد بود. سپس در مدرسه ی کلیسایی لوتری، مدرس و استادیار شد. «هردر» از اینکه «مارتین لوتر» کلیسایی ملی برای آلمان برپا نساخته بود، سخت تأسف می خورد. بر این باور بود که مسیحیت می بایست و می باید «آلمانی» می شد، چنانکه ملت‌های دیگر نیز می باید بسته به شرایطشان، منطبق با آگاهی قومی و تجربیاتشان دگرگونی‌هایی در مسیحیت وارد سازند.

«هردر» در استراسبورگ با «گوته» آشنا شد و پنج سال را همچون دوست و در ارتباط آموزشی و فرهنگی در کنار او گذراند. می گویند اندیشه های «هردر» در ارتباط با شعر و نقش اجتماعی آن تأثیری نیرومند بر «گوته» برجا نهاد. «هردر» همراه با «گوته» وعده ای دیگر در جنبش ادبی معروف به «اشتورم اوند درانگ» (Sturm und Drang) در حوزه ی ادبیات آلمانی نقشی در خور توجه برعهده داشت. اینان به طوری که در نوشته های دیگر دیده ام از این جنبش کنار می کشند و حرکت ادبی «مکتب وایمار کلاسیک» را راه می اندازند. به هرحال «هردر» به سفارش گوته مدیریت دستگاه روحانیت لوتری را به دست می گیرد و تا آخر عمر در همین سمت می ماند. گرچه «هردر» را از رهبران مکتب رومانتیک می دانند اما به باور بسیاری فرزند راستین عصر روشنگری و خردگرایی قرن هیجدهم به شمار می آمد.

«آندرو همیلتن» در مقاله ای در شرح نظریه ی «هردر» در باب «روح مردم» (= روح ملی) می گوید از آنجا که تمامی ساختارهای بشری گذرا و ناپایدارند، هردر بر این باور بود که سنت به نوبه ی خود نهاد برجسته ی طبیعت است و برای نژاد انسانی چیزی است اجتناب ناپذیر؛ اما وقتی که اندیشه و تفکر را در عرصه ی سیاست و آموزش به غل و زنجیر ببندازد و خرد را از پیشرفت بازدارد و مانع هر نوع اصلاح و ترقی مطلوب عصر جدید و مقتضیات زمان گردد، به واقع نه تنها ماده ی مخدر ذهن می شود، بل ملتها و فرقه ها و حتی افراد را هم معتاد می کند.<sup>۸</sup>

«هردر» خود را پیرو مکتب اصالت تجربه می دانست و با استنباطات پیشا تجربی موافقت نداشت. به همین جهت هم چنین دیدگاه هایی را در حوزه ی فلسفه نمی پسندید. ما در اینجا اما به چنین نگرشهایی کار نداریم. تنها به دو مفهوم فلسفی- انسان شناختی او اشاره می کنیم. یکی از این دو مفهوم همان «روح زمانه» است: یعنی Zeitgeist.

این مفهوم در نظر «هردر» معرف حال و هوا یا فضای فرهنگی، فکری، اخلاقی، معنوی و سیاسی یک عصر یا یک دوره است. او این اصطلاح یا مفهوم را در یکی از آثار انتقادی اش به سال ۱۷۶۹ بارها به کار می بندد.

مفهوم دومی که به کار می برد Volkgeist است. این مفهوم را به طور متعارف به انگلیسی به دو گونه برگردانده اند: National Spirit و National Character. در فارسی می شود «روح مردم» و بسته به دوره ی زمانی شکلگیری ملتها می شود: روح ملی یا خصلت ملی. مترجمان انگلیسی به دوره ی زمانی این اصطلاح می باید توجه می داشتند. در عصر «هردر» پدیده ی ملی به آن اندازه سربرنکشیده بود و اصطلاح «ملی» رونقی نداشت. همه ی ادبیات آلمانی در عرصه های گوناگون واژه ی VOLK را به کار می بستند. در حوزه های انسان شناسی هم از قوم و قبیله و مردم و اینگونه واژگان بهره می جستند.

<sup>8</sup> See: Hamilton, Andrew. Herder, s Theory of the Volksgeist. In: Counter-Currents Publishing. Books Against Time. 2011. 14Pp.

آنچه مورد نظر کاربرد این اصطلاح است به قول «هامیلتن» به اختصار چنین است: هر در استنباط خاصی دارد در ارتباط با مفهوم نژاد. در یک نگرش کلی، نژاد شامل ابعاد و خصوصیتی است و رای انسان شناسی فیزیکی (= جسمانی) یا ژنتیک جمعیتی. از نظر او همان سان که هر جمعیت معینی با همه ی تفاوت‌های درون گروهی، خصوصیات ریخت شناسی و فیزیولوژیکی مشترکی دارد، از نظر روان شناسی گروهی، هوش، رفتار، خصوصیات، اخلاقیات و سرانجام از بابت فرهنگ و تمدن نیز دارای وجوه مشترکی است. درست در اینجا است که آسان می توان غلطید به سوی مفهومی نژاد باورانه از تعریف نژاد. برخی بر این تصورند که آمریکاییان سفید معتقدند نژاد، بنیادی ترین وجه هویت فرد و گروه است. بر این اساس به نظر اینان مردم برآمده از نژادهای مختلف از نظر خلق و خو و نوع جامعه هایی که می سازند از هم متفاوتند. البته این نگرشها سخت بحث برانگیزند و گاه خطر آفرین. در اینجا قصد آن نیست که به این زوایه از نگرش «هردر» بپردازیم. برای این کار درست می بود نگرشهای «هردر» را در ارتباط با ناسیونالیسم فرهنگی می دیدیم و بر می رسیدیم. در فرصتی دیگر. به هرحال «هردر» بی ابهام به عنصر تفاوت فرهنگها توجه دارد و هموست که شاید نخستین بار روشن از «فرهنگها» سخن گفت به جای «فرهنگ» به صورت مفرد و همین بی تردید گامی مهم بود در راه پذیرش حضور فرهنگهای مختلف در عالم بشریت. در یک کلام «هردر» روح زمانه را «عقاید و آرای غالب، سنتها و عادات یک زمان معین» می داند.

«گوته» شاعر بزرگ آلمان در «فاوست» در باره ی «روح زمانه» می گوید «آنچه شما روح زمانه (Geist der Zeiten) می نامید، در اساس همان روح پروردگار است که زمانها را بازمی تاباند.»<sup>9</sup>

«جیمس رید» به نقل از «گوته» می نویسد: کانت هرگز به من اعتنا نداشته است، هر چند که بنا به طبیعت خود، راهی مشابه او پیموده ام.<sup>10</sup> این نکته را «گوته» خطاب به «اکرمن» در ۱۸۲۷ نوشته است. «رید» می گوید با نگاهی به گذشته می توان دریافت وجوه مشترکی میان این دو به چشم می خورد که ناشی از روابط شخصی و حتی اثرپذیری از یکدیگر نیست. «گوته» نمی خواهد تحت تأثیر کانت باشد، می خواسته است مؤلف «نقد قوه ی حکم» جایگاه اندیشه ی او را در زمینه ی علوم طبیعی به رسمیت بشناسد همانسان که خود او قرابت و شباهت اندیشه ی فیلسوفان را مورد تأیید قرار می داده است.

«رید» می پرسد این شباهت راه و مسیر میان دو متفکر معاصر و مستقل از هم در چه چیز نهفته بوده است؟ آیا این پدیده اتفاق محض بوده است؟ یا ناشی از زمان و آن دوره بوده است که این دو جهت فکری را شکل بخشیده است؟ به پاور «گوته» درست در حوزه ی علوم طبیعی است که می توان عنصر وراثتی زمانی را مشاهده کرد. به سال ۱۷۹۲ یعنی تقریباً دو سال پس از انتشار «نقد قوه ی حکم»، «گوته» می نویسد انسانهای آموخته در زمینه ی پژوهش کارهایشان روی دست هم می چرخند. این آثار در سطح معینی سربرمی کشند و زیباترین کشفیات نه فقط بر اثر حضور انسانها که متأثر از زمان نیز پدیدار می شوند. بدین گونه است که چیزهای مهمی در زمانی واحد از سوی دو یا حتی چند نفر انجام می یابند. از این روست که «رید» می گوید «روح زمانه» کاملاً منطبق با آن چیزی نیست که خود «گوته» آن را در «فاوست» بازتاب روح پروردگار دانسته بوده است.

در نظر «گوته» همگنی احتمالی با «کانت» فقط در حوزه ی علوم طبیعی مشهود بوده است. «گوته» پس از انتشار دیگر آثار «کانت» به شباهتها اشاره ای ندارد. آنچه او را به فکر فرو می برده است

<sup>9</sup> See: Ibid. Dr. Roland Mueller, In: mueller Science Internet Site 2001-2016.

<sup>10</sup> See: Terence James Reed, Goethe und Kant: Zeitgeist und eigener Geist. *Goethe-Jahrbuch*, 2001. Springer Verlag pp 58-74 .

این پرسش قدیم بوده است که «به چه حد خود ما و به چه میزان جهان خارج در شکل بخشی به وجود و هستی فکری ما سهم دارد». در اینجا ما با یکی از مواردی که «گوته» معنایی از «روح زمانه» به دست می دهد، آشنا می شویم. مشابهت علایق و دل بستگیها را در یک دوره توصیف می کند هر چند که تفاوتها و تنوع را نیز در نظر می گیرد.<sup>۱۱</sup>

بنا بر یک تعریف دایرة المعارفی،<sup>۱۲</sup> «روح زمانه» وجه مشخصه و به اعتباری خصلت روحی یک عصر تاریخی است. به بیان دیگر ویژگیهای روحی و روانی هر دوره ی تاریخی معرّف خصوصیات همان دوره است. می گویند فیلسوفان قرن هیجدهم مانند «ولتر» بر اثر «روح عصر خود» برانگیخته شده اند. این مفهوم خاصه از سوی «هگل» تحول یافت و بالنده شد. به عقیده ی «هگل» فلسفه ها و آثار هنری نمی توانند از روح دورانی که در آن تولید و خلق شده اند درگذرند و ورای عصر خود بروند. تجلیات بیانی و احساسی آنها همواره خصلتی نمادین و ناتمام دارند، و پیشرفت روح بشر کمابیش متأثر است از میزان و درجه ای که توانسته است وراسوی محدودیتهای هر عصر معینی، از روح مطلق یا حقیقت فراچنگ آورده و درک کرده باشد.

به بیانی دیگر می توان با مسامحه گفت اصطلاح یا مفهوم «روح زمانه» معرّف خصوصیات فرهنگی هر دوره ای است. برای مثال می توان از «عصر رومانتیک» یا حتی «دهه ی شصت» سخن گفت. در ادامه ی چنین توصیفی می توان «روح زمانه» را روح و خلقیات یا روحیه ی عصر معینی از تاریخ برشمرده با توجه به اعتقادات و باورها و اندیشه های همان عصر.

در «فرهنگنامه ی واژگان و اصطلاحات هگل» آمده است که «اصطلاح روح زمانه» با فلسفه ی تاریخ هگل پیوند خورده است هر چند که خود او آن را به کار نمی گیرد. شارحان هگل از خلال نوشته های او این مفهوم را برکشیده اند. در درسهایی در باره ی فلسفه ی تاریخ می گوید هیچ کس نمی تواند از روح زمانه ی خود و رابجهد چونکه روح زمانه اش، روح خود او هم هست. به همین اعتبار هگل معتقد بود فلسفه هم نمی تواند از زمانه ی خود و رابرهود. آیا می توان گفت این امر را در مورد فلسفه ی خودش هم صادق می دانست؟ این چنین نظری بدین معنا خواهد بود که هر فلسفه ای تنها در ارتباط با همان دوره ای که عرضه می شود صدق می کند. می گویند هگل بر این باور بوده است که هر زمانه و عصری، و همچنین روح یکه و استثنایی آن، مرحله ای است در مسیر تکامل روح جهان بدین معنا که مرحله ای فرهنگی است در ساختار نبرد بلند مدت آگاهی یابی از آن.<sup>۱۳</sup> از آنجا که این روند در جریان است و ادامه می یابد، انسانها همواره خودشان بیان و تجلی مکانشان در تاریخ و محدودیتهایش هستند. به همین جهت هم نمی توانند هرگز کاملاً از دوره ی زمانی شان به قصد درک «عینی» جهان و خودشان خارج شوند.

«هگل» معتقد بود در عصری می زید که تاریخ به نوعی کمال رسیده است بدین معنی که برخی شکلهای فرهنگی و فلسفی به اوج خود رسیده اند و کامل شده اند. از این رو اکنون امکان دارد تمامی مسیر تاریخ را برسید و غایت آن را به عنوان خودآگاهی انسانی درک کرد و نشان داد که در واقع به غایت تاریخ رسیده ایم. هگل خود را مستثنی نمی کرد اما بر این باور بود که عصر او از این بابت که می توان نگرشی اجمالی از تاریخ و فرهنگ به دست آورد، عصری یکه و بی همناست.

بنابراین آنچه تا کنون آوردیم مفهوم «روح زمانه» از «هردر» شروع می شود، جلوه ای از آن را در «گوته» می بینیم، کاربردهایی در «اسپنسر» و «ولتر» مشاهده می کنیم و سپس آن را در معنای

<sup>11</sup>. Ibid.

<sup>12</sup>. Encyclopedia.com.PP.32.

<sup>13</sup>. See: The Hegel Dictionary. By Glenn Alexander Magee .ContiumBook 2010.

سلیقه و ذوق زمانه خاصه در ارتباط با «معماری» یک دوره و عصر تجربه می کنیم. به هر حال روح یک عصر در این مفهوم نمایان می گردد. رواج شهرت این مفهوم به خصوص با «هگل» پیوند می خورد هرچند که او اصطلاح «روح زمانه» ( Geist der Zeite ) را به کار می گرفت نه واژه ی ترکیبی «روح زمانه» ( Zeitgeist ) را.

«روح» مفهومی عمده و مرکزی است در اثر مشهور «هگل» به نام «پدیدارشناسی روح». همه ی واژه های ترکیبی این مفهوم پیوند خورده است با نگرش «هگل» در باره ی «تاریخ جهان» در اواخر قرن هیجدهم به شمول «روح جهان» ( Weltgeist )، «روح مردم» یا «روح ملی» که برابر نهاده ای می تواند باشد برای ( Volksgeist ) و «روح زمانه» که همان Zeitgeist است.

واژه ی آلمانی Geist که در اینجا برابر گرفته ایم با روح، برابر نهاده های دیگری هم می تواند داشت مانند ذهن و خرد. در فرانسه همان «spirit» را به طور متعارف به کار می برند اما در انگلیسی گاه «ghost» یا «mind»، یا «intellect». برخی هم «Geist» آلمانی را مترادف می دانند با «درخشش عقلانی»، شعور، نوآوری، فضل و چیزهایی از این دست. از همین دوران است که حالت صفتی آن یعنی «geistlich» که برابر است با «spritual» مرتبط با مذهب یا «geistig» که ارتباط پیدا می کند با «عنصر فکری و عقلانی مرتبط با ذهن». ارجاع به «geisterhaft» که مترادف است با انگلیسی «ghostly» یا «spectral» به معنای شبح وار یا شبح گونه است. ترکیبهای دیگری هم داریم مانند «بیماری روحی یا روانی» یا «حضور ذهن» و «فقدان حضور ذهن» و ترکیباتی دیگر در همین ردیف که در اینجا با آنها کار نداریم. از همینجاست که زبان انگلیسی ترکیباتی را از زبان آلمانی وام می گیرد خاصه واژه ی ترکیبی «روح زمانه» ( Zeitgeist ) را. معنای خاص «روح» در زبان آلمانی به تصور عده ای برابر نهاده ی دقیقی در زبان انگلیسی ندارد.

از نظر «هگل» مفهوم «روح جهان» نه یک شیئی واقعی و فعلی است و نه یک امر متعالی و ملکوتی، بل ابزاری است به قصد فلسفه پردازی راجع به تاریخ. روح جهانی از تعامل روحهای ملی گوناگون اثر می پذیرد، از مردان بزرگ تاریخ مانند ناپلیون که تجسم عام آن به شمار می رود.

همین امر و همین نگرش موجب شد برخی او را هواخواه «نظریه ی مردان بزرگ» بدانند. این نظریه را فیلسوف اسکاتلندی به نام «توماس کارلایل» در سلسله سخنرانیهایش در ۱۸۴۰ عنوان کرد.<sup>۱۴</sup> تصور عمومی براین است که فلسفه ی تاریخ هگل خاصه نظریه ی او در ارتباط با نقش «دولت جهانی» به معنای «نظم» یا «مقررات» جهانی، غامض تر و پیچیده تر از این است. با این حال همین «هگل» است که راجع به ناپلیون گفته بود او همچون روح جهان است سوار بر اسب! این گفته ی هگل که در نامه ای به دوستی آمده است بعدها ضرب المثل شد.

اصطلاح ترکیبی «روح زمانه» به مانند «روح جهان» معرف نیروی نامشهودی است مسلط بر خصوصیات دوره و عصری معین در تاریخ جهان. اصطلاح «روح ملی» یا «روح مردمی» معرف خصلت ملی مردمانی خاص است. این اصطلاح را به خصوص «هردر» به کار بسته بوده است. این اصطلاح را حقوقدانان و ادیبانی مانند «ساوینی» و «ولتر» به کار می بسته اند. البته هریک بسته به حوزه ی تخصصی خود.

«نظریه ی مرد بزرگ» اندیشه ای است در قرن نوزدهم بدین معنا که تاریخ را به طور عمده می توان براساس اعمال مردان بزرگ یا قهرمانان توصیف کرد و توضیح داد. از این رو باید به افرادی پرداخت که براساس ویژگیهای طبیعی شان مانند خردبرتر، شجاعت قهرمانانه یا الهام الاهی اثری

14 . See: Thomas Carlyle. *On Heroes, Hero-Worship, and The Heroic in History*. 1840. Collection of six lectures.

تعیین کننده در تاریخ بجا گذاشته اند. «توماس کارلایل» برای باور بود که تاریخ براساس دست‌آورد مردان بزرگ به سامان رسیده است. اینان را باید رهبران انسانها دانست و الگو و سرمشق توده‌ها برشمرد. به باور او تاریخ جهان در واقع زندگینامه‌ی مردان بزرگ است.<sup>۱۵</sup> نمونه‌ی این مردان بزرگ را می‌توان افرادی دانست که خصلت الاهی داشته‌اند یا پیامبر بوده‌اند مانند حضرت محمد، شاعر بوده‌اند چون شکسپیر، کشیش بوده‌اند بسان مارتین لوتر یا برجستگی ادیب همچون «روسو» یا پادشاهانی از نوع ناپلیون.

این نظریه البته منتقدانی جدی هم دارد مانند «هربرت اسپنسر» که این نظریه را که رویدادهای تاریخ را منتسب به تصمیمات مردان بزرگ می‌داند، دارای جایگاهی علمی نمی‌داند زیرا خود این مردان بزرگ محصول پیرامون اجتماعی خود هستند.<sup>۱۶</sup> از این گذشته هواخواهان نظریه‌ی مردان بزرگ باید به دو وجه از این موضوع جداگانه پردازند. یکی اثرگذاری این مردان بزرگ در دوره‌ی تاریخی معاصر است که ارتباط می‌یابد با آنچه که مورد نظرماست یعنی «روح زمانه» مانند ناپلیون که حتی «هگل» را شیفته‌ی خود ساخته بود و دیگری اثرگذاری دیرپاست مانند پیامبران همچون محمد و عیسی یا شاعران بزرگ بسان شکسپیر یا شاعر بزرگی چون فردوسی که هرچه می‌گذشت بر تأثیرگذاری اش افزوده می‌گشت.

ما در اینجا به این موضوع از بابت مفهوم «روح زمانه» نگاه می‌اندازیم و درنگ می‌کنیم، نه از بابت فلسفه‌ی تاریخ یا موارد دیگر یا کاربردهای متنوعش بسته به هدف تحقیق. در این رساله می‌خواهیم ببینیم روح زمانه در دوران معاصر یعنی در عصری که در آن سر می‌کنیم چیست؟ اگر به دوره‌های پیشین برگردیم در اینحالت یا به شناسایی روح زمانه در هر دوره می‌پردازیم یا به روشی تطبیقی دل می‌بندیم که شباهتها و تفاوتها را برمی‌رسد. اینها همه را نمی‌توان در یک کاسه ریخت. جزئیات و ظرافتهای این موضوع و این مفهوم را نباید آسان گرفت.

و اما یک رویکرد دیگر. «تنو یونگ» از دانشگاه فرایبورگ در آلمان، با توسل به رویکردی کمی به مفهوم «روح زمانه» و شکلگیری و برآمدن این مفهوم از اواخر قرن هیجدهم میلادی و دوران آغازین قرن نوزدهم میلادی نگاه می‌اندازد و می‌نویسد چنانچه مباحث و گفتارهای سیاسی اروپا را در این دوره‌ی زمانی از منظر معناشناختی بنگریم، دوخصلت و ویژگی برجسته در برابر ما سربرمی‌کشند. نخست آنکه اگر این مباحثات و گفتارها پیرامون طبیعت عام سیاست یا موضوعهای خاص سیاسی درگرددش باشند، اغلب تحت تأثیر مجموعه‌ای از واژگان معنوی قراردارند. فراخوان یا برگرفتن روح ملی، روح آزادی، عدالت، روشنگری، مسیحیت و تمدن، همپای نگرانی و دلشوره نسبت به روح اغتشاش، تجمل، زنانگی، بی‌دینی، و انقلاب جریان می‌یابد.

همپای این کاربرد ارجاعات گوناگونی در ارتباط با کاربرد روح در مورد چیزهای مختلف رواج گرفت مانند «روح جهان» که خاصه در مرکز فلسفه‌ی تاریخ «هگل» قرار داشت و از این بابت نشانگر گسترش این مفهوم می‌بود. از این نظر عرصه‌ی معناشناختی چند کاربره‌ای مرتبط با مجموعه‌های سیاسی مشخص، رویدادها و تحولاتی را مشاهده می‌کنیم که از پیکار نظمی والا میان نیروهای روحی (معنوی) نشأت گرفته بود. در چنین منظومه‌ای نه فقط تاریخ چارچوبی تعیین کننده برای عمل سیاسی به شمار می‌رفت، بل خودآن در نهایت شامل قلمروی سیاست نیز می‌شد. سیاست بدین اعتبار چیزی نمی‌بود جز تاریخ و به تبع آن بازیگران سیاسی به طور متعارف خود (و همچنین مخالفانشان) را برحسب موقعیتشان باتوجه به پیشرفت تاریخی تعریف می‌کردند. حال چنانچه این

<sup>15</sup> .Ibid.

<sup>16</sup> Spencer, Herbert. The Study of Sociology. Published by Henry S. King. 1877; Pp. 31-33.

بازیگران سیاسی خود را واپسگرا می دانستند یا مردمانی متعلق به دوران معاصر یا بخشی از پیشاهنگان تاریخ که پیشرفت تاریخ را می طلبیدند و گسست از گذشته را منظور می کردند و می خواستند تاریخ را در موقعیت معاصر از انحراف بازدارند و به مسیری عادی بازگردانند، به هرحال اهمیت تاریخی اعمالشان و سنجش این اعمال مطرح می بود.

مفهومی که در تقاطع این دو عرصه ی معاشناختی نقشی مهم در حوزه ی گفتارهای سیاسی به عهده داشت چیزی نمی بود مگر «روح معاصر» یا به بیان دیگر «روح زمانه».<sup>۱۷</sup> در واقع «تنو یونگ» می خواهد در مقاله ی خود جدلها و مباحثات سیاسی را در فرانسه، انگلستان و آلمان از انقلاب فرانسه تا دهه ی سی در قرن هیجدهم بررسی کند. از منظر روش شناسی می خواهد با توجه به دو عرصه ی معاشناسی و کاربرد شناسی معانی گوناگون این مفهوم را در ارتباط با کارکردهایشان در گفتارها و مباحث شناسایی کند و ابعاد مهم گفتارهای سیاسی دوران آغازین قرن نوزدهم میلادی را همراه با برخی ملاحظات عام در زمینه ی معاشناسی و کاربردشناسی در حوزه ی کاربرد زبان تاریخی روشن سازد.

آنچه در این نوشته نظر مرا جلب کرده است روش شناسی اوست. ناچار رویکردی کمی برمی گزیند که تصور می کنم سخت بحث انگیزست. او برای آنکه به مقصود خود دست بیابد گریزی ندارد جز آنکه نگاهی تطبیقی نیز پیروانند و سرانجام آنکه بسترهای تاریخی و فرهنگی این مفهوم را نیز بنمایاند. این چنین کاری آسان به هدف نمی رسد. من هم به همین جهت نمی خواهم با همه ی این چیزها وربروم. تنها می خواستم نشان دهم که اهمیت مفهومی چون «روح زمانه» به این حد رسیده که محققانی برجسته می کوشند به طرق مختلف به آن بپردازند. او یادآور می شود که «گوگل» از سال ۲۰۰۱ مدخلی راه انداخته است به نام «روح زمانه» مبتنی بر تحلیلهای آماری جستجوگران خود. از این رویکرد کمی که بگذریم «یونگ» می گوید رویکرد آغازین به این مفهوم در اساس خصلتی کیفی داشته است. همه ی کاربردهای آغازین این مفهوم بلا استثناء در ارتباط با «خصلت دوران» خصوصیتی کیفی داشته اند. او در اینجا سه محور را یادآور می شود. نخست آنکه اکثریت پدیده های یک دوره براساس وحدتی بنیادی به هم پیوند می خورند یعنی توسط «روح» آنها که به مرور زمان در معرض دگرگونی قرار می گیرد. دوم آنکه این وحدت بر اثر شماری از «نشانه های زمان» نمایان می گردد، در حالی که پدیده های دیگر وجهه ای ثانوی دارند یا نامهم نسبت به ترکیب روح دوران؛ و سرانجام آنکه کسی که خواستار بررسی «روح زمانه» است باید قادر باشد از سطح چیزها درگذرد و به شیوه ای رسا، نشانه های زمانه را با توجه به ترکیب روح دوران، شناسایی و تفسیر کند.

نکته ی دیگری که در مقاله ی او در خور توجه است اشاره ای است که به نخستین کاربردهای «روح زمانه» دارد. برخلاف نظر غالب که نخستین کاربردها را به «هردر» می پیونداند، معتقد است کاربرد مدرن مفهوم «روح زمانه» با «هردر» نمی آغازد. به بیان دیگر یعنی «هردر» در نیمه ی قرن هیجدهم آن را ابداع نکرده است. نخستین تجلیات این مفهوم را در زبانهای لاتن، انگلیسی و فرانسه می توان در اواخر قرن شانزدهم میلادی و در قرن هفدهم میلادی مشاهده کرد. در این دوره این مفهوم را می توان بسان ابزاری تحلیلی در روایتهای تاریخ ادبیات و هنریافت. در چنین بستری چنین مفهومی می کوشید پاسخی فراهم آورد برای این پرسش که به چه علت برخی دوره ها انباشته است از انواع نیوغ در حالی که در دوره هایی دیگر چنین چیزی به ندرت مشاهده می شود. در آغاز این دوره این مفهوم سخت بحث انگیز بوده است. از سویی کاربرد آن در زمینه ی تحلیل تاریخی می

17. Yung, Theo. The Politics of Time. Zeitgeist in Early Nineteenth-Century Political Discourse. In: Contributions to the History of Concepts. Vol. 9. Issue 1. Summer 2014. Pp. 24-49.

باید با یک سنت مذهبی دست و پنجه نرم می کرد که معنای «روح زمانها» را در تقابل با «روح ابدیت» می سنجید، و اصطلاح «نشانه های زمانها» را برابر می گرفت با معنای «آخرزمان» و فاجعه. از سوی دیگر مفهوم «روح زمانه» به سبب مبهم بودن و کلی بودن نقد می شد زیرا که معنای ضمنی آن می توانست موضوع طنز بشود.<sup>۱۸</sup> از نیمه ی قرن هیجدهم به بعد است که این مفهوم را به قصد نمایاندن خصلت عمومی دوره ای خاص به کار می برند و به تدریج از رونق برخوردار می شود. از اینجا به بعد «تنو یونگ» به کاربردهای شمارگرانه ی (دیجیتالی) گوگل می پردازد که موضوعی کمی به شمار می رود و در اینجا به کار ما نمی آید.

---

<sup>18</sup>.Ibid.Pp.26-27.



روحِ زمان / روحِ مکان

## روح زمان / روح مکان

همانگونه که دیدیم به طور عمده اصطلاح روح زمانه را از خصوصیات اواخر قرن هیجدهم و قرن نوزدهم در معنایی زمانی (دنیوی) و تاریخی فرض کرده اند. گفتیم «هردر» این اصطلاح را در ارتباط با ترجمه ی کتاب لاتینی زبان «کریستیان آدولف کلوتز» به نام «genius saeculi» ضرب کرد. این کتاب به سال ۱۷۶۰ انتشار یافته بود و «هردر» در ۱۷۶۹ اصطلاح «روح زمان» را به کار بست. «سکولی» (saeculi) در لاتن حالت جمع واژه ی مفرد «saeculum» است. اغلب این واژه را در دوران باستان ترجمه کرده اند به «قرن» شامل دورانی برابر صد یا صد و ده سال معادل چیزی در حدود یک نسل یا یک دوره ی زیستی؛ و «genius saeculi» روح نگهبان آن به شمار می رفت. کاربرد مدرن «Zeitgeist» چندان ارتباطی ندارد با معنای «نگهبانی» (قیمومت)، بل بیشتر ارجاع می دهد به یک دوره یا یک عصر. «جف مالپاس» می نویسد از هنگامی که این واژه ضرب شد هرگز نه در اثر «هردر» و نه در کار «هگل» در جهت توضیح و توجیه فلسفی یا تحلیلی به کار نرفت. البته «هگل» متفکری بود که این واژه با او بیشترین پیوند را خورده بود اما به واقع آن را بدین معنا به کار نبسته بود و در همان زمان هم خویشاوندی مفهومی نزدیکی میان این واژه و خفیات و خصوصیات فرهنگی، گرایش و تمایل زمانه یا «مد» یک دوره نمی بینیم. حضور چنین واژه ای را شاید بتوان بیش از همه در اثر معروف «اشپنگلر» به نام «زوال غرب» که به سال ۱۹۱۸ انتشار یافت، مشاهده کرد. اوست که تاریخ را محصول جهت یابی گسترده و فراگیری می داند که «تاریخ فکر» را هم در برمی گیرد یعنی همان چیزی که در اثر خود «هگل» متجلی می شود.<sup>۱۹</sup> «تاریخ فکر» را در اینجا برابر نهاده ای گذاشته ام برای Geistesgeschichte؛ ترجمه ی انگلیسی «جف مالپاس» از دقت برخوردار نیست. او گذاشته است: history of spirit. واژه ی ترکیبی «روح زمان» یا «روح زمانه» را به انگلیسی و فرانسه مختلف آورده اند. باید دقت کرد و دید هر جا چه ترجمه ای به معنای مورد خاص می خورد. به هر حال در اینجا و در ارتباط با «اشپنگلر» و در مواردی با «هگل» مقصود همان «تاریخ فکر» یا «تاریخ اندیشه» است که در مسیر تاریخ نقشی مهم ایفا می کند. برابر نهاده ی درست انگلیسی آن می شود:

**Intellectual History**. به بیان دیگر «تاریخ فکر» به تاریخ نیروهای معنوی و فکری و همچنین جریانهای یک عصر یا یک ملت توجه می کند.

«جف مالپاس» سپس می نویسد به همان میزان که «جنیوس سکولی» به معنای «روح زمانه» رایج شده است، همین اصطلاح را می توان در برابر اصطلاح لاتینی دیگری به کار گرفت که به طور متعارف «روح مکان» ترجمه می شود، یعنی «genius loci» «جنیوس لوکی». در اینجا شاید بتوان فرض کرد هر مکان روح خاص خود را دارد بدین اعتبار که «روح مکان» وابسته به «مکان» خاصی است در حالی که «زمان» به همه جا تعلق دارد و از این رو خصلتی «عام» را به نمایش می گذارد.

به باور «جف مالپاس» اندیشه ی «روح زمان» در یک بافت فلسفی معینی بیشترین کاربرد را داشته است و آن درست جایی است که فقط تأکید بر وجه زمانی یا تاریخی نگذاشته است، بل از اینها گذشته به خصوصیات محیطی و مکانی نیز تمایل نشان داده و بدین ترتیب «زمان و مکان» را به گونه ای نگر بسته که در کنار هم قرار می گرفته اند. این امر در مورد متفکران اواخر قرن هفدهم و اندیشگران قرن نوزدهم و حتی تا قرن بیستم صدق می کند. اگر نگاهی به «هردر» بیندازیم می

<sup>19</sup>.Malpas, Jeff. Spirit of Time/Spirit of Place.Academia.edu.2019.P.1.

بینیم او جغرافیا را «بنیاد تاریخ» می‌داند و تاریخ را جغرافیای زمانها و مردمان در حرکت می‌بیند. این امر را در آثار متفکرانی چون «هگل» و «اشپنگلر» نیز مشاهده می‌کنیم و همچنین در گونه‌ای از تاریخ فکری که مفهوم «روح زمان» اغلب با آن پیوندخورده است به نحوی که دو عنصر تاریخی و جغرافیایی، یعنی زمان و مکان بایکدیگر در پیوندی تنگاتنگ قرار گرفته‌اند.<sup>20</sup>

من در این چند نکته‌ای که آوردم همه جا اصطلاح «روح زمان» را به کاربردم، نه «روح زمانه» را. این امر به قصد بوده است. اولی کاربردی عام دارد و دومی کاربردی خاص و معاصر. در خلال این نوشته توضیحات بیشتر می‌دهم.

به نظر «جف مالپاس» «هگل» در کتاب «درسهایی در باره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» توجه خود را معطوف می‌کند به جغرافیا و از این بابت تحت تأثیر جغرافیادان مشهور و استاد دانشگاه برلن «کارل ریتر» است.<sup>21</sup> از این رو تاریخ را با نگاه به مکان و موقعیت صیقل می‌دهد. «اشپنگلر» نیز در جلد دوم اثر خود به نام «زوال غرب» به مباحثی می‌پردازد که متأثر از آثار تعیین‌کننده‌ی چشم اندازه‌ها و مناظر و مریای طبیعت‌اند. جلد دوم کتاب «اشپنگلر»، «چشم اندازه‌های تاریخ جهان» نام دارد. در این جلد فرهنگهای ابتدایی و پیشرفته و همچنین «روح شهرها» و بسیاری مطالب جذاب مطرح می‌شوند که به نحوی می‌توان ارتباط مورد نظر «جف مالپاس» را برقرار ساخت.<sup>22</sup>

«جف مالپاس» معتقد است اهمیت عنصر جغرافیایی در آثار متفکرانی چون «هگل» و «اشپنگلر»، و همچنین «هردر» با «ناسیونالیسم رومانتیک» پیوندی تنگاتنگ دارد. این امر یکی از خصوصیات تفکر در اواخر قرن هیجدهم تا قرن بیستم به شمار می‌رود که نه فقط در آلمان (و حتی در اروپا) به چشم می‌خورد، بل در حوزه‌ی وسیعی از جهان انگلیسی‌زبان نیز مشاهده می‌شود و به بیانی گسترده‌تر، به همین سان به مفهوم «روح زمان» نیز به کار می‌رود. اندیشه‌ی «روح زمان» یعنی اندیشه‌ی ای منحصر به فرد و پویا که متعلق به زندگی مردمی معین، نسلی مشخص، یا جماعتی خاص است که در مکانها و مناظر و مریایی مرتبط به هم آشکار می‌شود. این اندیشه می‌تواند طنینی ملی داشته باشد، چنانکه در قرن نوزدهم میلادی چنین بود، اما الزاماً چنین نیست. اندیشه‌ی زمان را نمی‌توان جدا ساخت از اندیشه‌ی مکان یا علیه آن به کار گرفت. در یک معنای کلی مفهوم «روح زمان» را نمی‌توان کارکردِ تحمیل زمان بر مکان برشمرد گویی که زمان دارای خصلت مستقل و مخصوص به خود است. این اندیشه برآیند آشکارگی و شکوفایی مکان در پهنه‌ی مکانهایی متکثر است که مع‌هذا مرتبط باهم هستند. اندیشه‌ی «روح» (نباید آن را معرّف «حضور» شبح‌گونه‌ی هادی رویدادها دانست) به نوبه‌ی خود اندیشه‌ی پویایی یا توانایی و قابلیت حرکت و جنبش است؛ و به همین اعتبار متعلق است به چارچوب و ساختار یک موقعیت مکانی یا یک چشم‌انداز یا یک مکان.

اندیشه‌ی مکان به طور مستقل در تفکر متفکران قرنهای هیجدهم و نوزدهم به چشم نمی‌خورد اما غیر مستقیم در هیأت واژگان و مفاهیمی چون مناظر و مریایا، جغرافیا و فضا‌نمایانگر خطی فکری هستند که سرانجام منجر می‌شوند به همین مفهوم «مکان» (= توپولوژی فلسفی) که در بالا آمد. این مفهوم اخیر در تفکر فیلسوفان قرن بیستم همچون «مارتین هایدگر» دیده می‌شود.

<sup>20</sup> Ibid. P.2.

<sup>21</sup> «کارل ریتر» آثار بسیاری در باره‌ی جغرافیا و مطالعات تطبیقی دارد که ترجمه‌های آنها به زبان انگلیسی نیز در دسترس است.

<sup>22</sup> See: Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Verlag C.H. Beck Muenchen. 1969. Vol. II. Welthistorische Perspektiven. Pp.557 ff.

## یادداشتهای روح زمانه

## یادداشت‌های روح زمانه

۱. «نیکولاس بروسار» در نوشته‌ای به نام «ناپلیون، قهرمان هگل»<sup>۲۳</sup> می‌گوید اصالت فلسفه‌ی هگل در ارتباط با ناپلیون در تفسیر فلسفی آن است، نه در تفسیر تاریخی سیاست ناپلیونی‌اش. «هگل» به نحوی نیرومند ناپلیون را ستوده و تحسین کرده است. این نکته را همه‌ی مفسران هگل پذیرفته‌اند. اما آنچه که در اینجا مهم است بعد فلسفی این نگاه است، نه بعد تاریخی آن. «هگل» تأملات خود را در بستر تاریخ عمومی پی می‌گرفت اما در عین حال قصد داشت از همین بستر معنای فلسفی سیاست ناپلیونی را برپکشد و ترسیم کند. به همین جهت «هگل» نمی‌خواست نه بر مبنای «تاریخ اصیل» و نه بر پایه‌ی «تاریخ انعکاسی» ببیند، بل می‌خواست به مرحله‌ی ای والاتر برود و از دیدگاه فلسفه‌ی تاریخ به تاریخ بنگرد.

«نیکولاس بروسار» در ارتباط با تاریخ یادآور می‌شود که ما با سه تاریخ سروکار داریم. یکی «تاریخ اصیل» است یعنی «تاریخ دست اول» که آن را «تاریخ بلافصل» نیز می‌نامند. این تاریخ را شاهدان، سازندگان یا به بیان دیگر بازیگران آن می‌نویسند. تاریخ دیگر را «تاریخ انعکاسی» یا «تاریخ بازتابی» می‌نامند که مبتنی بر علم تاریخ سامان می‌یابد. نوع سوم تاریخ را «فلسفه‌ی تاریخ» نام نهاده‌اند که ارجاع می‌دهد به «فلسفه‌ی تاریخ» و آن رابه همین عنوان می‌شناسانند.<sup>۲۴</sup> از این رو به باور «بروسار» درک تفسیر هگل قبل از هر چیز نیازمند فهم فلسفه‌ی تاریخ هگل است. تاجایی که به فلسفه‌ی تاریخ مربوط می‌شود، باید ببینیم نخستین ویژگی نگرش هگلی در ارتباط با قهرمان بودن ناپلیون در چیست؟ عبارت مشهوری که اغلب از هگل نقل می‌شود، برگزیده‌ی ای است از نامه‌ی ای از هگل خطاب به دوستش به نام «نیتهامر» در سیزدهم اکتبر ۱۸۰۶ یعنی زمانی که او تازه نگارش کتاب «پدیدارشناسی روح» را به پایان برده بود. می‌نویسد من امپراتور را دیدم/ این روح جهان را - هنگامی که از شهر خارج می‌شد تا حوزه‌ی فرمانروایی خود را ورنه‌انداز کند؛ دیدن چنین شخصیتی به راستی رویدادی شگفت‌انگیز بود که نشسته بر اسب به نقطه‌ی ای می‌نگریست و با اقتدار به همه‌ی جهان نگاه می‌انداخت.» این امر زمانی رخ می‌داد که ناپلیون وارد «ینا» می‌شد. یعنی مقطعی که به باور «بروسار» مصادف بود با پایان تاریخ سیاسی و پایان فلسفه‌ی ناپلیون چیزی را در سطح عمل به انجام می‌رساند که هگل آن را در سطح اندیشه انجام داده بود. این واقعیت که بزرگترین فیلسوف عصر تجدد (=عصر مدرن) هنگامی کتاب «پدیدارشناسی روح» را به پایان برده بود که ناپلیون وارد «ینا» می‌شد، رویدادی است که به ندرت در تاریخ رخ می‌دهد.

«ناپلیون» تجسم امر مطلق بود که هگل آن را شرح می‌داد. این امر مطلق در برابر چشمان هگل به وقوع می‌پیوست. هگل، ناپلیون را می‌دید اما ناپلیون هگل را نمی‌دید و نمی‌دانست هگل چه می‌کند. از فلسفه‌ی تاریخ هگل اطلاعی نداشت و نمی‌دانست این فلسفه ابزار امر مطلق است در صحنه‌ی جهان که ناپلیون داشت تبدیل می‌شد به قهرمان تاریخ مدرن جهان. عمل ناپلیون به واقعیت پیوستن محسوس امر مطلق می‌بود و به همین جهت از بابت زیبایی شناختی لحظه‌ی ای زیبا به شمار می‌رفت که هگل را هیجان زده کرده بود. عمل ناپلیون فوق العاده و ستودنی بود.

«بروسار» می‌گوید چه چیز می‌توانست دومین ویژگی ناپلیونی قهرمان از نظر هگل به شمار آید؟ هگل، ناپلیون را می‌ستود چونکه او مرد عمل بود. همان چیزی که در نامه‌ی او یادآور شده بود. ناپلیون از شهر بیرون آمده بود به قصد بازشناسی حوزه‌ی فرمانروایی‌اش؛ عمل و اقدامی که از خصوصیات ثابت فلسفه‌ی تاریخ هگل به حساب می‌آید. در کتاب «فلسفه‌ی حق (=حقوق)» خود می‌نویسد در صف مقدم همه‌ی اعمال و اقدامات، افراد یا ذهنیتهایی حضور دارند که به نحوی مؤثر موجب می‌شوند واقعیتی اساسی و بنیادی به وقوع بپیوندد. در «درسهای راجع به فلسفه‌ی تاریخ» که چندسالی بعد نوشت خطاب به دانشجویانش می‌گوید قهرمانان تاریخ مردانی عملگرا هستند.

<sup>23</sup>. Broussard, Nicolas. Napoleon, Hegelian Hero. In: Accueil "History of two Empires" Revue du Souvenir Napoléonien. Nr. 400. 1995. PP. 16. Here: Pp. 1-2.

<sup>24</sup>. Ibid. P. 13.

ناپلیون مانند اسکندر و سزار، مرد عمل بود. او آن نیست که می اندیشد، و نه آنکه پنهان می کند، او آن کس است که عمل می کند.<sup>۲۵</sup> در «پدیدار شناسی روح» این فکر را پرورانده بود. نوشته بود هستی و موجودیت فرد در عمل او متجلی می شود؛ عمل فرد است که فردیت او را واقعیت می بخشد. «بروسار» می گوید احتمال دارد هنگامی که این چیزها را می نوشت، به ناپلیون می اندیشید.

قهرمان تاریخ بنا بر نظر هگل از ضرورت زمانه ی خود آگاه است؛ او می داند چه می کند و می داند چه باید بکند هنگامی که زمانش فرا برسد. از این رو به نظر «بروسار» قهرمان هگلی می آموزاند، تربیت می کند، تعالی می بخشد؛ به این اعتبار قهرمان هگلی یک مستبد نیست. بر روح مردمان حکم نمی راند، زیرا روح مردمان به او امکان می دهد مردمان را هدایت کند. ناپلیون از حقیقت زمان خود آگاهی دارد چون می داند طبیعت عصر او در چه نهفته و چه خصوصیتی دارد. معرفت او برجسته است و بی همتا. به این اعتبار است که نیازمند مشورت دیگران نیست.

«بنجامین کنستان»، یکی از شاگردان مونتسکیو، ناپلیون را مردی جنگ افروز می دانست و دلبسته به استیلا. از نظر «بنجامین کنستان، ناپلیون هگلی شخصیتی بود «زمانه ستیز» زیرا که خصوصیت عمده ی عصر مدرن مبتنی بود بر تفوق و چیرگی تجارت، نه جنگ و فتوحات.<sup>۲۶</sup>

در نگرش هگل، به قول بروسار، ناپلیون ناسازگار با زمان و خلاف تاریخ نبود زیرا به اعتبار واژگان افلاطونی، هگل او را «روح جهان» می دانست؛ اوست که اصل وحدت و تحرک عصر مدرن را می سازد. بدین اعتبار ناپلیون پیشگام واقعیت تاریخی است زیرا که عامل و بازیگر آن است. به بیان دیگر ناپلیون قهرمانی تاریخی است بدان سبب که می داند چه دگرگونی‌هایی تاریخی را باید به انجام برساند و به این علت که این دگرگونی‌ها را به انجام می رساند. البته معرفت و دانش او بسان دانش فیلسوفی چون هگل نیست که هدف و غایت تاریخ جهان را می داند. اگرچه دانش او محدود است اما به هر رو منطبق است با موقعیت تاریخی حوزه ای که او در آن دست به عمل می زند. ناپلیون تاریخ را می سازد اما کاملاً به آن وقوف ندارد. بازیگر تاریخ است، ابزار امر مطلق است، دانشمندی است در میان جاهلان و غافلان، قربانی ضرورت تاریخ.

در صحنه ی جهان مدرن، ناپلیون قهرمانی است حماسی. نه فقط به این علت که او گونه ای «شبه خدا» می بود، نه فقط بدین سبب که «جلوه ی خدا» می بود، خدایی که متجلی می شود، بل بدین سبب که او خود را در رأس هرم رویدادها قرار می داد و این رویدادها به شخص او پیوند می خوردند، رخ می دادند و از طریق او حل می گشتند؛ در ضمن قهرمانی است تراژیک (= غم انگیز) و ترحم انگیز.

هگل در درسهایی در باره ی فلسفه ی تاریخ از «سزار» و «اسکندر» و «ناپلیون» می گوید. یکی را به قتل رساندند، دیگری از فرط فرسودگی و توان افتادگی بر اثر فتوحات جان سپرد، و ناپلیون در جزیره ای در تبعید درگذشت. در کتاب «عناصر فلسفه ی حق» می نویسد کردارها و اعمال قهرمانان تاریخی نه برایشان از سوی معاصرانشان افتخار به بار نشاند و سپاس، و نه از سوی پسینیانشان. برخی از نکته هایی که «بروسار» می آورد به باور این قلم استنباطاتی است که از کتابهای «فلسفه ی تاریخ» و «فلسفه ی حق» به توصیف در می آورد. البته جاهایی که او برمی گزیند آسان به چنین استنباطاتی میدان می دهند. به هرحال این نکته که هگل «ناپلیون» را در پرتو فلسفه ی تاریخ می نگرد و به علوم جنگ یا سیاست چندان اعتنایی ندارد، نکته ای است در خور تأمل. در نامه اش به «نیتهامر» به تاریخ ۵ ژوئیه ی ۱۸۱۶ ناگهان یادآور می شود که از این پس امر مطلق در عرصه ی دولت پروس سربرمی کشد و تأکید می کند به این ایده پایبند است که «روح زمانه» فرمان حرکت به پیش را جار می زند.<sup>۲۷</sup>

25. Ibid.P.3.

26. Ibid.Pp.4-5.

27. Ibid.P.6.

## ۲. مطهری و روح زمان

در یک انتشار اینترنتی (شبکه ی جهانی) یادداشتی آمده است از مرتضی مطهری با ارجاع به دو جلد از کتابهای او به نام «یادداشت‌های جلد ششم» و «یادداشت‌های جلد دهم» در ارتباط با «روح زمان». مطهری نوشته است «هگل سخنی دارد که از بعضی جهات قابل توجه است. او معتقد است به چیزی است که آن را «روح زمان» می نامد و نظریه ی بسیار جالبی است. اگر ما بخواهیم آن را به تعبیر خودمان بیان کنیم باید بگوییم او برای روح زمان نوعی عصمت قائل است. می خواهد بگوید زمان اشتباه نمی کند، فرد اشتباه می کند ولی {جمع اشتباه نمی کند}. این حرف خیلی نزدیک است به آن معنایی که اهل تسنن در مورد اجماع در باب احکام شرعی معتقدند و گویا اقبال لاهوری هم در کتاب احیای فکر دینی مسئله ی اجماع را طوری تحلیل می کند که با همین فلسفه ی هگل یکی می شود و البته نزدیک هم هست.»<sup>۲۸</sup>

درست معلوم نیست مرحوم مطهری براساس چه منبعی چنین استنباطی را از هگل و مفهومی که او پروراند است، مطرح می کند؟ سپس مطهری براساس همین استنباط ناروشن می گوید «می دانیم یک اختلاف نظری میان شیعه و سنی در باب حجیت اجماع هست. از نظر شیعه فقط قول فرد معصوم حجت است». سپس ادامه می هد و در همین راستا می افزاید «اگر اجماع صورت گرفت و فرد معصوم داخل در مجمعی بود. ولو عده شان پنج نفر باشد، حجت است و اگر همه ی عالم اجماع کنند منهای فرد معصوم، حرفشان حجت نیست. اهل تسنن که به حدیث لا تجتمع امتی علی خطا استناد می کنند، در واقع می خواهند بگویند که فرد اشتباه می کند، جمع هم اشتباه می کند اما اگر تمام افراد اتفاق نظر پیدا کنند {اشتباه نمی کنند} تمام اهل نظر مجموعاً حکم یک واحد معصوم را پیدامی کنند. اگر در زمانی همه ی اهل نظر یک عقیده را پیداکنند، این درست مثل این است که شخص پیغمبر آن مطلب را گفته باشد.»<sup>۲۹</sup>

مرحوم مطهری براساس برداشتی نادرست از مفهوم هگلی روح زمان به مطلبی دیگر می پردازد که خود این مطلب نیز به جای خود سخت بحث برانگیز و مناقشه انگیز است. سپس مطهری استدلال خود را چنین ادامه می دهد «در واقع امکان ندارد که زمان به این معنا اشتباه کند، یکمرتبه زمان یک اشتباه فاحش کند که یک نفر هم {نظر صحیح نداشته باشد}. یک وقت هست که در یک زمان دو گروه در مقابل همدیگر هستند ولو اقل و اکثر، ممکن است حرف آن قلیل درست باشد و حرف کثیر اشتباه. ولی اینکه قلیل و کثیر همه یکی شده و همه اشتباه کرده باشند که معنایش این است که زمان به طور کلی اشتباه کرده است، چنین چیزی ممکن نیست.»

مرحوم مطهری یکبار مفهوم روح زمان هگلی را برابر می گیرد با «نوعی عصمت» درحالی که چنین چیزی درنگرش هگل مطرح نمی شود، و از این درک ناروشن منتسب به هگل نتیجه ای نادرست ترمی گیرد که گویا هگل می گوید «زمان اشتباه نمی کند»! و بعد همین نقل خود ساخته از هگل را مرتبط می کند با موضوعی بس پیچیده میان اهل تسنن و تشیع در باب مسئله ی اجماع «اهل حل و عقد». سرآخر پس از گذار از چند بیراهه و چند موضوع بی ارتباط با مفهوم روح زمان، به این نتیجه می رسد که «آن نظریه ی هگل و روح زمان، اگرچه به شکلی که او گفته ما قبول نداریم ولی به یک شکل دیگر این مطلب قابل توجه است که جامعه یک وحدت و یک شخصیت دارد و قهراً همان شخصیتش را می توانیم «روح جامعه» یا «روح ملت» بنامیم.<sup>۳۰</sup> در اینجا هم ایشان مفاهیم مختلف را درهم می آمیزد بی آنکه از هریک تعریفی به دست دهد. حق این می بود ایشان بدانند این تعاریف بر اثر مرزبندی و به مدد تعاریف روشن از هم متمایز می شوند وگرنه آسان می توان همه را در یک دیگ درهم جوش به هم آمیخت.

مرحوم مطهری در زمان خود از معدود آخوندهایی بود که بر اثر حضور در دانشگاه و معاشرت با برخی از دانشگاهیان برخی کتابها را هم دیده بود اما به نظری استوار و سامان یافته نرسیده بود.

<sup>۲۸</sup> نک. یادداشت‌های استاد مطهری جلد ششم و جلد دهم. در خلال این متن به جلد ۱۵ مطهری نیز اشاره می رود. این مجلدات را در دست ندارم. ناچار به همین متن ارجاع می هم: «پایگاه استاد شهید مرتضی مطهری».

<sup>۲۹</sup> همانجا.

<sup>۳۰</sup> همانجا.

در مجموع فقه شیعه نتوانسته است نظری خلاق در ارتباط با مفهوم «معصوم» سامان دهد و آن را در ارتباط با جامعه ی جدید و امروزین بیاراید و بنیادهای نظری استوار و مستقلى در خور پذیرش فراهم آورد.

۳. به باور «مونیکا کراوزه» مفهوم «روح زمانه» این امکان را فراهم می آورد که بتوان الگوهای فرهنگی دوره ی زمانی معینی را شناسایی کرد.<sup>۳۱</sup> «روح زمانه الزاماً دوره ی زمانی معینی را به تعریف در نمی آورد چون امکان بروز همپوشانی و تداخل در جلوه هایی بس پیچیده وجود دارد. «مونیکا کراوزه» می گوید می خواهد مفهوم «روح زمانه» را همچون ابزاری در جهت تجزیه و تحلیل جامعه شناختی به کاربندد.

می گوید هنگامی که با مباحث و گفتارهایی مانند «دوران ورا حقیقت»<sup>۳۲</sup> یا «من هم»<sup>۳۳</sup> روبه رو می شویم با گرایشهای غالب در یک دوره سروکار داریم یا با الگوهای فرهنگی؟ در واقع «مونیکا کراوزه» می خواهد مفهوم «روح زمانه» را بگستراند و از آن همچون ابزاری در جهت تجزیه و تحلیل جامعه شناختی بهره بگیرد. به بیان دیگر می خواهد مفهوم «روح زمانه» را بگستراند و کاربردی جامعه شناختی برای آن در نظر بگیرد. از این رو پیشنهاد می کند «روح زمانه» را فرضیه ای بدانیم در جهت تبیین الگوهای معنادار در عرصه ی تجربی که مختص یک دوره ی زمانی (تاریخی) عمل می کنند و قلمروهای مختلف زندگی اجتماعی و گروه های اجتماعی را در بر می گیرند و سراسر یک بافت جغرافیایی را پوشش می دهند. بدین اعتبار مفهوم «روح زمانه» ما را نسبت به الگوهای فرهنگی خاص یک دوره حساس می کند. در اینجا سخن از پدیده هایی می رود که مستقلاً قابل توصیف اند. «مونیکا کراوزه» قصد دارد این وجه جامعه شناختی از کاربرد «روح زمانه» را با نظام واژگانی دقیق تری در جهت تجزیه و تحلیل پدیده های اجتماعی و فرهنگی توصیف کند. در این رویکرد می کوشد این مفهوم را به نحوی مورد تأکید قرار دهد که بتواند از سنت تاریخی که دوره های تاریخی را همچون کلیتهایی درهم تافته و درهم تنیده و منسجم در نظر می گیرد و هر دوره را دارای «روح زمانه ای» مبتنی بر نظم منطقی یکپارچه ای می داند، فاصله بگیرد.

«کراوزه» در جهت اثبات ادعای خود سه نمونه را برمی گزیند. یکی «عصر باروک» است که مجموعه ای از هنرهای معماری و ادبی و موسیقایی و جز آن را در بر می گیرد و دیگری «امر ناخودآگاه» است که «زیگموند فروید» آن را ابداع کرد و به کار بست و دیگران آن را پروراندند و با تحلیلهایی همسو و متفاوت آراستند، و سومی جنبش دهه ی شصت است که معروف شده است به جنبشهای دهه ی «۶۸».

این سه نمونه هر یک خصوصیتی مختص به خود را دارند و از سه خاستگاه با بسترها و ویژگیهایی یکسره جدا از هم و در دورهایی یکسره با فاصله از هم سر بر آورده اند. اولی جامعیت دارد و یک مجموعه را به نمایش می گذارد و دومی از بستر پژوهشهای روان شناختی سر بر کشیده است و با روح و ذهن انسان سروکار دارد و سومی بر بستری سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تکیه می زند. نمونه ی نخست امکان می دهد اشتیاق به تجمل و مرگ را در قرنهای ۱۷ و ۱۸ میلادی در یک بستر جغرافیایی گسترده و به اعتباری تمدنی بررسی کنیم. در پیوند با مفهوم «باروک»،

31. See: Monika Krause. What is Zeitgeist? Examining period – specific cultural patterns. Science Direct. P.1-2.

32. «دوران ورا حقیقت» معادلی است برای «post-truth era». این اصطلاح در سالیهای اخیر رواج گرفته است. مفهومی است فلسفی و سیاسی بدین معنی که معیارهای مشترک در ارتباط با حقیقت رخت بر بسته اند و ناپدید گشته اند. این اصطلاح را برخی فرهنگنامه ها همچون واژه ی برگزیده ی سال در زبان انگلیسی برگزیدند. این اصطلاح در رابطه با انتخابات ریاست جمهوری آمریکا به سال ۲۰۱۶ و همچنین جریان «برکسیت» یعنی خروج انگلیس از اتحادیه ی اروپا از رونقی بی سابقه برخوردار شد. یک معنای عام این اصطلاح اشاره دارد به اینکه داده ها و واقعیتهای عینی دیگر قادر نیستند افکار عمومی را به سوی خو جذب کنند. آنچه مهم است این است که بتوان احساسات و باورهای فردی را مورد خطاب قرار داد.

33. معادلی است برای اصطلاح «me-to». این اصطلاح هنگامی رواج گرفت که هنرپیشگان زن در هالیوود از تجاوز جنسی به خود سخن گفتند و بسیاری به جنبشی که به دنبال آن پدیدار گشت با به کار گرفتن این اصطلاح به آن پیوستند.



تاریخنگاران بعدی مفهوم «هنر عالی» را ضرب کردند به نحوی که حتی در فرهنگ عمومی و به اعتباری مردمی در دوره های بعد جلوه ها و استنباطاتی از خود برجا گذاشت.

مفهوم دوم یعنی کشف «امر ناخودآگاه» توسط زیگموند فروید بستری فراهم آورد که به باور «مونیکا کراوزه» می توان درکی جامعه شناختی از اندیشه ی «ناخودآگاه» در نیمه ی قرن نوزدهم تا اواخر این قرن در میان زمان نویسان، شفا دهندگان روح و درمانگران مشاهده کرد. در ارتباط با این مفهوم نباید تنها به کاشف آن و حتی «حرفه ایهایی» که آن را به کار بستند، اکتفاء کرد. شیوه ای که این اندیشه پدیدارگشت و گسترش یافت به همین حد خلاصه نمی شود.

سوم می رسیم به پدیده ی «۶۸» همچون پدیده ای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی. در اینجا باید از خود پرسید این پدیده به چه معنایی بوده است؟ در شماری از کشورهای اروپای غربی سال «۶۸» عنوان کوتاه شده ای است برای پدیده ای گسترده تر در ارتباط با پدیده های سیاسی و فرهنگی شامل جنبشهای چپ، جنبشهای پاد-فرهنگ و جنبشهای جوانان. از این گذشته مفهوم «۶۸» را نباید منحصر ساخت به مجموعه ای از رویدادها و یک ایدئولوژی سیاسی یا جنبشی خاص. در همین حال نباید آن را محدود کرد به گونه ای خاص از موسیقی یا مجموعه ای از رویدادهای فرهنگی. مفهوم «۶۸» یک کلیت است که باید درست به آن نگریست و ویژگیهای آن را برکشید و زمانه ی آن را درست درک کرد و قابلیت های تعمیم بخشیدن آن را درست توصیف و تشریح کرد هر چند که می توان راجع به مرزهای آن به بحث نشست و گوشه های مختلف و تشکیل دهنده ی این پدیده را در جای خود در نظر گرفت.

«مونیکا کراوزه» در واقع می گوشت روش شناسی معینی را پیرواند که در خدمت جامعه شناسی فرهنگی قرارگیرد. با آنکه به محققان مختلف می پردازد و به اندیشگری برجسته چون «کارل مانهایم» نیز ارجاع می دهد اما قصدش تأکید گذاشتن بر رویکرد خود است و معنابخشیدن به مفهوم «روح زمانه» است همچون یک روش شناسی مستقل. کس دیگری را ندیده ام که با این اصرار به این مفهوم در چارچوب چنین دیدگاهی بنگرد. می گوید کوشیده ام مفهوم «روح زمانه» را با دقت بیشتری از آنچه که در چارچوب مفاهیم موجود در جامعه شناسی فرهنگی میسر می شود، بیاریم. از این رو مفهوم «روح زمانه» را فرضیه ای می داند برای الگویی خاص. این الگو در حوزه ی عملهای معنادار خاص یک دوره ی زمانی تاریخی نمایان می شود، قلمروهای مختلف اجتماعی را به هم می پیونداند و در عرصه ی گسترده ای از بافتهای جغرافیایی می گسترند.

در ارتباط با فرضیه اش نمونه ی «۶۸» را یادآوری می شود. می گوید اگر بخواهیم این پدیده را به طور تجربی بیازماییم، می بینیم چیزی در ارتباط با این پدیده «۱۹۶۸» به چشم می خورد که نمی توان آن را تقلیل داد به ایدئولوژیهای عیان و آشکار یا به گروه های خاصی از مردم. پدیده ی «۱۹۶۸» پیوند می خورد با محتوای سیاسی، سبکهای زندگی، زندگی نامه ها، موسیقی، هنرها و طرحها و نقشه های روزمره، و در پیوند است با این واقعیت که این برجسب قدرتی توصیفی دارد و راسوی مرزهای ملی. چنانچه بخواهیم اصطلاح روح زمانه را همچون یک مفهوم جامعه شناختی به کار گیریم، درست آن است برخی از فرضیات آن را در پیوند با میراث تاریخیگراانه اش نقادانه بسنجیم.

عنوان کامل مقاله ی او چنین است: «روح زمانه چیست؟ سنجش الگوهای فرهنگی خاص یک دوره». می گوید هنگامی که «الگوهای فرهنگی» دوره ی معینی را به بحث می گذاریم، نیاز نداریم فرض کنیم که این «دوره ها» کلیتهایی منسجم و یکپارچه اند. «روح زمانه» در چارچوب «زمان» موقعیت معینی دارد و به هر حال برحسب «دوره ی» خود تعریف می شود. با این حال نباید انتظار داشت که «روح زمانه» این دوره را به تعریف درآورد. «روح زمانه» تنها در ارتباط با یک قطب مخالف می تواند دوره ای را به تعریف بکشد. این امر نیازمند آن است که بتواند به کلیت یک فضای اجتماعی برای هر لحظه ای معین ارجاع دهد. از این رو دستیابی به یک الگوی گسترده و فراگیر اجتماعی و جغرافیایی، امری تجربی به شمار می رود.

این سخنان کلی به شمار می روند و آسان نمی توان به مدد آنها به تعریفی منسجم، یکپارچه و فراگیر دست یافت. یک بار می گوید مفهوم «روح زمانه» وابسته است به یک دوره ی زمانی، بعد

می گوید اما این دوره ی زمانی را به تعریف نمی کشد مگر به یاری یک «قطب مخالف»، تازه کلیت یک دوره را نمی نمایاند و عاملی به شمار می رود در میان عوامل دیگر و جزآن. از اینها که بگذریم قبول دارد که این حوزه نیازمند بررسیهای مستقل میدانی و موردی است تا بتوان خصلت جامعه شناسانه ی آن را به گونه ای مفهوم و روشن متبلور ساخت. همه ی اینها نشان می دهد که هر محققى بنا به استنباط و آگاهی خود از این مفهوم بهره می گیرد. با همه ی این احوال می گوید چنانچه بپذیریم مفهوم «روح زمانه» مفهومی است در میان مفاهیم دیگر آن وقت می توان از آن سود جست در جهت تشخیصی فرهنگی و فراگیر مانند «عصر پسامدرن» یا مفهوم «لیبرالیسم جدید»! «کارل مانهایم»، اندیشگر برجسته ی آلمانی، در گفتاری در ارتباط با مقوله ی «جامعه شناسی نسل» می نویسد وقتی از «روح یک دوره» (یا «روح یک عصر») (spirit of an epoch) سخن می گوئیم (که منظورش همان «روح زمانه» است (Zeitgeist)، و برای آنکه ابهامی پیش نیاید همین اصطلاح آلمانی را بلافاصله به کار می بندد)، معنایش روحیه، طرز تفکر یا نگرش (mentality) یک دوره است بی آنکه سراسر جامعه را تحت نفوذ خود درآورد و حاکم بر کل یک جامعه بشود.<sup>34</sup> او می نویسد این طرز تفکر یا نگرش که معمولاً به یک عصر نسبت داده می شود دارای جایگاهی مناسب در یک گروه اجتماعی متجانس یا نامتجانس است که در یک مقطع زمانی خاص اهمیت ویژه ای کسب می کند. از این رو این گروه قادر می شود مهر فکری خود را بر همه ی دیگر گروه ها بزند بی آنکه آنها را نابودسازد یا جذب کند.

این نکته ها را در این بخش آوردم تا نشان دهم محققان مختلف دریافته‌ها و رویکردهایی مختلف در ارتباط با مفهوم «روح زمانه» داشته اند و حتی کوشیده اند از راه روش شناسی متفاوتی، نگاه دیگری را در جهت فهم محدود یا گسترده از آن بپروانند. رویکرد جامعه شناسی اگر بخواهد به همه ی جزئیات پردازد چاره ای ندارد جز آنکه در هر مورد دست به تحقیقات موردی و مستقلی بزند.

---

<sup>34</sup> See: Karl Mannheim. Essays on the Sociology of Knowledge. P.313. Routledge & Kegan. 5<sup>th</sup> impression 1972.

## شورش در ایران

### روح زمانه در شعارهای مردم

شعارهای زیر در طول سال ۱۳۹۷ و بهار و پاییز ۱۳۹۸ مطرح شده اند

شعارهای دی ماه ۱۳۹۶ را در گفتار «خودانگیزی» آورده ام.

تنوع این شعارها از اهمیت برخوردارند و نشان می دهند کل جامعه ی ایران در ارتباط با نظام سیاسی در معرض بحران قرار دارد.

#### ۱. فهرست برخی از شعارها

این شعار را تاجایی که شنیده و دیده ام نخست در نماز جمعه اصفهان به کار بستند و سپس همه جا را فراگرفت:  
پشت به دشمن، رو به ایران  
نمازگزاران با سر دادن این شعار پشت کردند به امام جماعت.

۲. مشکل ما همینجاست، الکی میگن آمریکاست.

این شعار نخست در تظاهرات اعتراض آمیز در ارتباط با کمبود آب مطرح شد

۳. دولت ور شکسته، رو پول ما نشسته

در تظاهرات اعتراضی در ارتباط با ورشکستگی بانکها از سوی مالباختگان عنوان گشت.

۴. دشمن ما همینجاست، دروغ میگن آمریکاست

۵. کشته می شم با دل و جون، جانم فدای کازرون

این شعار با نقد سیاست وزرات کشور در ارتباط با تقسیم شهرکازرون سربرکشید.

۶. صدا و سیما، صدا و سیما، ننگ ماست، ننگ ماست

شعاری علیه صدا و سیمای جمهوری اسلامی

۷. فلسطین من، کازرونه

شعار اعتراضی به تقسیم کازرون

۸. سیدعلی ببخشین، دیگه باید بلند شین

۹. ببندش، ببندش

شعار اعتراض کنندگان در بازار خطاب به دکانداران بازاری

۱۰. سوریه را رها کن، فکری به حال ما کن

این شعار بارها در جاهای مختلف مطرح شد مانند شعار شماره ۸.

۱۱. نه غزه، نه لبنان، جانم فدای ایران

بارها در جاهای مختلف مطرح شد به خصوص در بازار

۱۲. روحانی، روحانی، دزدی دیگه کافیه، جیب ملت خالیه.

۱۳. توپ، تانک، فشفشه، آخوند باید گم بشه.

این شعار نیز بارها و در جاهای مختلف عنوان شد خاصه در تظاهرات نیمه ی اول  
مرداد ۱۳۹۷

۱۴. اسلام رو پله کردین، مردم رو ذله کردین

۱۵. مرگ بر حزب الله

بیشرف، بیشرف، بیشرف

خطاب به حکومت و نیروهای انتظامی که در حال سرکوب مردم بودند.

۱۶. سیدعلی حیا کن، صندلی رو رها کن

۱۷. طلاب قم در حدود ۲۸ مرداد ۹۷ خطاب به روحانی. نوشته شده روی کاغذهای  
بزرگ: ای که مذاکره شعارت استخر فرح در انتظارت

این تجمع طلاب در قم را بخشی از حکومت سازماندهی کرده بود و پیروخواست  
خامنه ای و علیه حکومت روحانی بود.

۱۸. مرگ برکارگر، درود برستمگر!!

این شعار بارها و در جاها و شهرهای مختلف به گوش رسیده است.

۱۹. فولاد هفت تپه اتحاد اتحاد

۲۰. نه تهدید، نه زندان دیگه اثر نداره

پاییز ۱۳۹۸

۲۱. دردانشگاه:

خوابگاه دخترانه زندانه، زندانه

معلم زندانی آزادباید گردد

واحد حراست شعبه ی اطلاعاته

دانشجوی زندانی آزاد باید گردد

کارگران هفت تپه در خیابانها:

از هفت تپه تا تهران کارگران در زندان

کارگران خواستار مدیریت شورایی بودند. می گفتند بخش خصوصی را راه نمی دهیم. دولت هم اگر بیاید باید خود مختاری کارگران را قبول کند.

۲۲. نصر من الله و فتح قریب مرگ براین دولت مردم فریب.

۲۳. کارگر هفت تپه آزاد باید گردد

۲۴. از هفت تپه تا تهران زحمتکشان در زندان

۲۵. مالباختگان در ارتباط با مؤسسه ی مالی- بانکی ثامن الحجج می گفتند:

با حيله ی مجوز پولامون دزدیدن

۲۶. نه حاکم نه دولت نیستن به فکر ملت

۲۷. کاوه ی آهنگرم تاب ستم ندارم.

(اشاه است به دستگیری اسماعیل بختی سخنگوی کارگران)

۲۸. کشور مادزد خونه ست تو این دنیا نمونه ست

۲۹. کلیدساز دروغگو!

۳۰. بی غیرتا نشستن زنها به ما پیوستن

۳۱. کارگران فولاد:

می ایستیم می ایستیم حقوقمونو می گیریم

۳۲. اسلام رو زنده کردن مردم رو ذله کردن

۳۳. در تظاهرات معلمان :

نیروی انتظامی تو هم شاگرد مایی

۳۴. فریاد فریاد از این همه بیداد

۳۵. توپ، تانک، فشفشه آخوند باید گم بشه

۳۶. در تظاهرات مال باختگان در شهریور ۱۳۹۸:

- دزدی و غارت شده، پول و پس انداز ما!

- با حيله ی مجوز، پولامونو دزدیدن! (اشاره است به مجوزهای بانک مرکزی به مؤسسات مالی وابسته به حکومت).

## ایران در بستر بحران

## ایران در بستر بحران

### کوششی در جهت دستیابی به نگرشی نظری

۱. در این بخش می‌خواهم با اشاره به رویدادها، نوشته‌ها و جلوه‌هایی فرهنگی در چارچوب تاریخ معاصر ایران نکته‌هایی انتقادی بپرورانم به قصد زمینه‌سازی فکری در مسیر برون‌رفت از وضع کنونی به امید آینده‌ای دیگر، شاید بهتر و پایدار برای تمدنی کهنسال به نام «تمدن ایرانی».

۲. همه چیز با پرسش آغاز می‌شود. پرسش ما در اینجا به طور بدیهی این است که تاریخ معاصر چیست؟ اگر معاصر را برابر بگیریم با زمان حاضر چنین تاریخی علی‌الاصول باید به زمان کنونی بپردازد. اما در عمل همین زمان کنونی نیز در نظر محققان آغاز واحدی ندارد. برخی محدوده‌ی زمانی آن را منحصر می‌کنند به یکی دو دهه و برخی با گسترش این محدوده‌ی زمانی رویدادهای دوره‌ی قرن بیستم تا کنون را «معاصر» می‌گیرند و می‌دانند.

از این رو می‌توان گفت «معنی معاصر» وابسته است به دیدگاه هر محقق و چه بسا موضوع تحقیق. بسیاری فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی را مبنا قرار می‌دهند، و کم نیستند کسانی که دوران معاصر را از آغاز جنگ جهانی اول به این سو می‌دانند. در فرهنگنامه‌های غربی کم نیستند نویسندگانی که «معاصر» را از پایان جنگ دوم جهانی می‌گیرند تا کنون.

یک نتیجه‌ی مهم دیگر این است که نباید آسان دست به سینه‌ایستاد و همه چیز را براساس دیدگاه‌های غربیان ساماندهی کرد. چنانکه دیدیم در غرب مقاطع تاریخی معینی اهمیت دارند و همینها مبنا‌ی طبقه‌بندی قرار می‌گیرند.

اگر همین نگاه را پایه‌ی کار بگذاریم، قادریم به گونه‌ای دیگر نیز به طبقه‌بندی روبیاوریم. یکی آنکه معاصر بسته به فرهنگ باید تعریف شود. یک کم که جلوتر برویم، می‌توانیم تاریخ ملی را خاستگاه طبقه‌بندی خود بدانیم. از این که بگذاریم می‌توانیم به یک طبقه‌بندی تمدنی نیز روبیاوریم و اشتراکات میان چند فرهنگ خویشاوند را چارچوبی مناسب بپنداریم برای طبقه‌بندی معناداری در یک حوزه‌ی تمدنی. بنابراین موضوع کار مادر هر یک از این طبقه‌بندیها از اهمیتی خاص برخوردار می‌شود. به همین اعتبار وقتی از تاریخ معاصر جهان سخن می‌گوییم باید چیزی را در نظر بگیریم که در چارچوب جهانی معنادار باشد. البته نخست باید بگوییم و بدانیم جهان را چه تعریف می‌کنیم و جهانی شدن را چه می‌دانیم. روشن است که جهان همواره به یک شکل نبوده است. برخی از جهان باستان سخن می‌گویند و برخی هم از جهان مدرن و شماری هم از جهان معاصر. بدیهی است که اینها همه با هم تفاوت‌هایی را به نمایش درمی‌آورند.

در غرب به معنای وسیع کلمه به طور کلی «تاریخ معاصر» را زیر مجموعه‌ی «تاریخ مدرن» می‌گیرند. در اینجا هم باید با دقت گام برداشت. به هر حال عده‌ای دوره‌ی تاریخی پس از جنگ جهانی دوم یعنی از ۱۹۴۵ تا کنون را «تاریخ معاصر» می‌پندارند. از این گذشته شماری براین باورند که اصطلاح «تاریخ معاصر» از دوران آغازین قرن نوزدهم در گردش بوده است.

کسانی که سال ۱۹۴۵ به بعد را مبنا قرار می‌دهند، در عمل دوران جنگ سرد (۱۹۴۵-۱۹۹۱) را یعنی دورانی که تنش میان ایالات متحده و روسیه‌ی شوروی فزونی می‌گرفت، در نظر می‌آورند.



این تنش بر سراسر جهان اثر می گذاشت. این تنش و رویاروییهای برآمده از آن از طریق «جنگهای نیابتی» و دخالت در امور کشورهای کوچک جلوه می فروخت. این دوران با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و انحلال پیمان ورشو در ۱۹۹۱ به دنبال انقلاب ۱۹۸۹ به پایان رسید. در پی این رویداد بزرگ، موجی از دموکراسی سازی بخش بزرگی از اروپا و آفریقا و امریکای لاتین را فراگرفت.

پس از ۱۹۴۵ و پایان گرفتن جنگ جهانی دوم، در خاورمیانه ستیز تازه ای سربرکشید که موجب آن برپایی دولت اسرائیل بود و برآمدن سیاستهای نفتی همراه بارش دجریانها و حرکتها و جنبشها و سیاستهای «اسلامیگری» خاصه در دهه ی هشتاد میلادی قرن بیستم. شکلگیری نخستین سازمان بزرگ وراملی حکومتی مانند سازمان ملل متحد در همین دوره سربرآورد و اندکی پس از آن با سامانیایی اتحادیه ای تمدنی به نام «اتحادیه ی اروپا» پس از ۱۹۴۵ یعنی در مقطع ۱۹۵۷ روبه رو می شویم. در همین چارچوب زمانی رویداد مهم دیگری که به چشم می خورد درهم فروریزی نظام استعماری اروپایی در آفریقا است و در آسیا.

دوران پس از جنگ دوم جهانی تنها در سطح جهانی جلوه نمی فروخت. جامعه های غربی نیز در همین دوره دستخوش تحولاتی شگرف و توجه انگیز بودند. جنبشهای موسوم به «پادفرهنگ» که در عرف زبان انگلیسی آنها را «countercultures» می نامیدند سراسر غرب را فراگرفت و همپای انقلابهای جنسی (sexual revolutio)، روابط اجتماعی را در کشورهای غربی در معرض دگرگونی قرارداد. شاید بتوان دو دهه ی شصت و هشتاد را نماد این دگرگونیها دانست که به خصوص در مقیاس گسترده در جنبشهای ۱۹۶۸ متجلی گشتند. غرب دچار بحران اخلاقی و ارزشی بود. نه به آنچه می گفت عمل می کرد، و نه به آنچه می کرد باور داشت.

دوران بعد از جنگ جهانی دوم به دوران «جنگ سرد» نیز شهرت یافته است. غرب به رهبری آمریکا در قفسی از ایدئولوژیهای ضد کمونیستی گرفتار آمده بود و «بلوک شرق» به رهبری روسیه ی شوروی در تفسیر بسته و عقیمی از نوعی سوسیالیسم دولتی دست و پا می زد. رویدادهای ۱۹۸۹-۱۹۹۱ موجی از رهایی فکری و عملی را برای همه به ارمغان آورد مگر آنکه در «قفس» و در «حصار فکری» هویت خود را پی می گرفتند و رهایی از چارچوبهای پیشین را خصم هویت مستقر می پنداشتند.

اگر عرصه ی رهایی را محدود سازیم به اندیشه ی سیاسی و حتی فرهنگی، باریکراهی یکسویه را برگزیده ایم که نارسایی از سرو روی آن می بارد. تحول علم و جلوه های گوناگون گذار در بستر دانش و معرفت، زندگی انسان را در مجموع دستخوش تغییر می سازد. این دگرگونیها به نوبه ی خود بر همه ی حوزه های دیگر حیات و اندیشه اثر می نهد. هنر و ادبیات و زیست فرهنگی و نگرش انسانها همه هریک به نوعی از این تحول و گذار علمی تأثیر پذیرفته اند. برای نمونه سفریه فضا، رشد فناوری هسته ای، تحول بی وقفه ی مطالعات ژنتیک و گسترش حوزه ی فیزیک و پرداختهای بالنده ی نظری درهمه ی این موارد، نمونه هایی از این بالندگی هستی به حساب می آیند. برخی از فرآورده های این عرصه ی علم و معرفت مانند کامپیوتر (رایانه) چنان اثر بخشی گسترده ای به پارتشاندند اند که هیچ حوزه ی زیست جمعی از آن دورنمانده است. برخلاف تصور رایج اثربخشی حوزه ی علم به مقیاسی تصور ناپذیر بیش از اثربخشی حوزه ی هنر و ادب و فرهنگ بوده است. ورود «تلفن همراه» (موبایل) به پهنه ی زیست جمعی بی تردید جامعه های انسانی را یکسره بادگرگونیهایی باورناپذیر آشناساخته است که نیازمند بررسی فرهنگی و علمی جداگانه ای است.

با آنکه قرن بیستم میلادی بر اثر تحول چشمگیر فناوری (تکنولوژی)، رهایی مستعمرات و جنگهای موسوم به جنگهای جهانی و دگرگونیهای شتابان فرهنگی تفاوتهای چشمگیری در میان جامعه های

انسانی برجا گذاشت و دو عنصر سنت و تجدد را مدام در برابر هم قرارداد با اینحال گذار به قرن بیست و یکم میلادی فضایی به کل بغرنج و به یک معنا تازه به نمایش می گذارد که مهمترین خصلت آن ناروشن بودن خصوصیات این قرن است به ویژه بر اثر جانفِتادگی ارزشها و حرص فزاینده در جهت کسب سرکردگی در مقیاس جهانی است. نه تنها ستیز میان تمدنها شدت گرفته است، بل ستیز درون تمدنی نیز در پرتو جلوه هایی نو درگیریهای بس بغرنج و ناشناخته را جار می زند. نه تنها تمدن غرب در درون خود در معرض تعریفی تازه از صف آرای قرار گرفته است، بل ستیز درون دینی نیز با ابعادی پیچیده و گاه مبهم دست به گریبان شده است. کسانی که تصور می کردند با پایان گرفتن قرن بیستم میلادی، تاریخ نیز بنا به تعریف سنتی پایان یافته است، اکنون می بینند و تجربه می کنند که جهانی کثرت گرا در جست و جوی تعریفی تازه از خود به ستیز رومی آورد. اینها همه به کنار؛ مهم است ببینیم در چنین فضای سخت در هم ریخته و شلم شوروی آشوبزده ای به چه نحو و چگونه باید به تعریف از خود و دیگری نشست؟

قرن بیست و یکم از آغاز آغشته به جنگ بود. معلوم شد نه تنها تاریخ پایان نیافته است، بل تاریخی تازه شکل می گیرد که بازیگرانش خواستار شفاف گرداندن موقعیتهای خود هستند. همه ی اینها نیاز به تعریف و توصیف دارند. نکته ای که در اینجا و در ارتباط با موضوع این نوشتار اهمیت خاص دارد این است که ببینیم «تاریخ معاصر» به چه اعتباری به تعریف در می آید.

روشن می خواهم بگویم تاریخ معاصر معنایی واحد ندارد. بسته به اینکه در چه ارتباطی به کار گرفته شود، آغاز و ادامه ی آن در همان ارتباط ترسیم می گردد و معنایش نیز بسته به همان چارچوب تعریف و توصیف می شود. تاریخ معاصر در مقیاس جهان با تاریخ معاصر در مقیاس ملی و کشوری متفاوت است. حتی در همین دو رده نباید تصور کرد معنای تاریخ معاصر در مقیاس جهانی برای همگان چارچوب مکانی و زمانی مشخص و واحدی دارد. به همین سان در مقیاس ملی نیز دشوار بتوان معنایی واحد از «معاصر» برای همه ی نیروهای فعال یک جامعه در نظر گرفت.

به اعتبار آنچه آمد معنای «معاصر»، خاصه «تاریخ معاصر» متأثر است از آگاهی فرد یا افراد یا گروه ها یا جامعه و جامعه هایی که آن را به کار می بندند. این آگاهی، گاه کاذب شکل می گیرد و با خصلتی بسته و عقیم همچون یک ایدئولوژی سربرمی کشد و گاه با اتکاء و با ارجاع به تجربه های مشخص تاریخی همان مورد، مشخص می گردد هرچند که در همین مورد نیز می تواند در قد و قامتی ایدئولوژیک جلوه بیاراید و تجربه را با انبوهی تفسیر همچون شیئی ای منجمد و نازا ترویج دهد.

به هرحال بسته به فضای فرهنگی و بسته به موضوع مورد بررسی (مانند تاریخ معاصر هنر یا تاریخ معاصر تکنولوژی و...) با تاریخهای معاصر گونه گونی سروکار می یابیم.

در این رساله سعی بر این است که به تاریخ معاصر ایران نگاه انداخته شود. در اینجا تاریخی معنایی کلی دارد و بیشتر در معنای فلسفه ی تاریخ به کار می رود. آنچه ما را از گذشته به تدریج جداساخت و به مسیری دیگر رهنمون کرد بی هیچ شبهه ای انقلاب مشروطیت است که برای ایرانیان معجون شگفت انگیز و دورانسازی به شمار می رود.

اگر انقلاب مشروطیت را تبلور آغاز تجدد در هیأت ساختار سیاسی ایران و در شیوه ی زیست بخشهایی از مردمان این سرزمین بگیریم، در این صورت ما هنوز در چارچوب تاریخ معاصر سر می کنیم چون هنوز با مسائل و دشواریهای برآمده از استخوانبندی همین معضلات دست و پنجه نرم می کنیم. با آنکه انقلاب مشروطیت در سالهای آغازین قرن بیستم میلادی به نتیجه نشست و در این میان جامعه ی ایران با تحولاتی شگرف سروکار داشت و حتی ضدانقلابی به نام انقلاب اسلامی را

علیه جنبش و انقلاب مشروطیت به جان آزمود، و اکنون در قرن بیست و یکم میلادی می‌زییم که شالوده‌هایی متفاوت از قرن بیستم خاصه در جامعه‌های غربی به نمایش می‌گذارد، با اینحال دوران مشروطیت به این سو هنوز برای ایرانیان یک بسته‌ی درهم تنیده است و عصر آن به پایان نرسیده است. از این رو گذار از یک قرن به قرن دیگر که هم نمادی است تقویمی و هم برای شماری تمدنها و فرهنگهای جلوه‌ای است ویژه، با اینحال برای فرهنگی چون فرهنگ و تمدن ایران دورانی به هم پیوسته را عرضه می‌کند. به همین اعتبار «تاریخ معاصر» در حوزه‌ی ایران و در حوزه‌ی تمدن ایرانی با جلوه‌ای خاص عرض اندام می‌کند. از این رویکرد می‌توان بر اساس ویژگیهای هر حوزه‌الگویی عام ساخت در جهت فهم دیگر تاریخهای معاصر در مقیاس ملی.

این رویکرد و این نگرش نسبت به تاریخ معاصر خصوصیات دیگری هم دارد که در اینجا به توصیف آنها رو نمی‌آورم. بسته به مورد از برخی از این خصوصیات یادخواهم کرد. برای نمونه یادآور می‌شوم که یک مجموعه‌ی تمدنی یا ملی نسبت به تاریخ معاصر جهان استنباط و درک خاص خود را دارد که متفاوت از مجموعه‌ای دیگر است. به همین ترتیب مفهوم تاریخ معاصر بسته به موقعیت هر کشور و هر حوزه‌ی تمدنی از تاریخ معاصر جهان فرق می‌کند.

*تبصره- «پیتر آوری» ایران شناس و استاد تاریخ در دانشگاه کمبریج کتابی دارد به نام «ایران مدرن» که به فارسی نیز ترجمه شده است به نام «تاریخ معاصر ایران»<sup>۳۰</sup> مترجم «مدرن» را برابر گرفته با «معاصر». این کتاب زیر عنوانی دارد به نام «از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه». در خورتوجه است که «مؤلف» این دوره را برابر دانسته است با عصر «مدرن» در تاریخ ایران و مترجم همین عصر را برابر دانسته است با دوران «معاصر» در تاریخ ایران. کتاب حتی به میراث رضاشاه نیز فصلی را اختصاص داده است. بنابراین بخشی از کتاب به دوران شکلگیری انقلاب مشروطیت نیز اشاره دارد بنابراین دو عنوان «مدرن» و «معاصر» معنایی گسترده دارند و نگرش و درک مؤلف و مترجم را از این دو اصطلاح یا مفهوم نشان می‌دهند.*

۳. مفهوم «روح زمانه» نیز اگر بسته به موقعیت خاص توضیح داده نشود، آسان به بدفهمی می‌انجامد. مفهوم «زمانه» مانند مفهوم «معاصر» تنها در پرتو استنباط و آگاهی معینی معنا می‌یابد. این مفهوم به مراتب پیچیده‌تر است از مفهوم «معاصر». اشتباه خواهد بود اگر بپنداریم «تاریخ معاصر» به «روح زمانه»‌ی واحدی تکیه می‌زند. چنانچه ما تاریخ عصر تجدد را با انقلاب مشروطیت بی‌آغازیم و خاصه دوران پایانی قاجار را از اواخر ناصرالدین شاه تا ضد انقلاب ۱۳۵۷ در نظربگیریم یا دوران پس از ۱۳۵۷ تا کنون را بخشی از همین تاریخ بگیریم در این صورت نباید از «روح زمانه‌ی» واحدی سخن بگوییم. در این دوران «روح زمانه» به شکل‌های گوناگون تجلی یافته است. درک تاریخ ایجاب می‌کند معنای «روح زمانه» را براساس رویدادهای دورانساز هر مقطع طبقه بندی کنیم و معنا و محتوای هر مقطع را درست بشکافیم و توضیح دهیم. برای مثال باید «روح زمانه» یعنی آنچه مردم و توده‌ها را به سوی مشروطیت راند متفاوت بدانیم از «روح زمانه» در آستانه‌ی به سلطنت رسیدن رضاخان سردار سپه و بر تخت نشستن سردار سپه و بنیانگذاری سلسله‌ی پهلوی. عنصر استمرار همچنان روح عصر مشروطیت است و عنصر گسست بیانگر افول یک سلسله و برآمدن سلسله‌ای دیگر است در پرتو تجدد معطوف به تحقق آرمانهای مشروطیت.

در کنار این رویکرد می‌توان گفت «روح زمانه» در مقطع استعفای رضاشاه پهلوی از سلطنت به سود ولیعهد آغشته است به هیجانانگیز و ارزشها و عواطفی یکسره متفاوت از دوره‌های پیشین.

<sup>۳۰</sup> پیتر آوری. تاریخ معاصر ایران. ترجمه‌ی محمد رفیع مهرآبادی. جلد اول. تهران. ۱۳۶۹. صص ۵۸۴.

بر تخت نشستن رضاشاه اهمیت تاریخی یکسره متفاوتی دارد در قیاس با بر تخت نشستن پادشاهان قاجار اگر فقط بخواهیم به همین دوره ی زمانی پیوسته به هم نگاه بیندازیم. برای نخستین بار است که پادشاهی جدید با دریافت‌های پیشرفت اجتماعی و تحول فرهنگی پیوند می خورد و در کنار اینها آرمان عدالت اجتماعی را از مضمون مشخصی بهره مند می گرداند که پیوندی تنگاتنگ می یابد با دستگاه نوین قضا که گسستی چشمگیر دارد با شیوه و ساختار شرعی در عرصه ی قضا.

در مقطع تاریخی جنگ جهانی دوم و حضور تجاوزکارانه ی نیروهای نظامی غرب و نیروهای نظامی اتحاد جماهیر شوروی در ایران که خلاف تمایل حکومت و مردم ایران و اعلام بی طرفی ایران در جنگ صورت گرفت ، با وضعیت تازه ای رو به رو می شویم که آمیخته است با گرایشهای سیاسی تازه ای متأثر از غرب و اتحادشوروی. اکنون روشن تر شده است که انگلیس و شوروی مدتی پیش از شهریور بیست سرگرم برنامه ریزی علیه پادشاهی رضاشاه بوده اند و تجاوز به ایران بخشی از به اجرا گذاشتن سیاستی از پیش اندیشیده بوده است. ادعای همکاری ایران با آلمان چیزی نبوده است جز یک بهانه در جهت برهم زدن نظام حکومتی ایران و یورش نظامی به خاک ایران.

آنچه در این دوره ی بحرانی توجه برانگیز است فوران تمایلات فرصت طلبانه در میان گروه ها و محافل و دستجات سیاسی و حتی لایه هایی از طبقات شهری خاصه تشکلهای موسوم به روشنفکری و شاعلان در روزنامه ها و نشریات است. این موج به ظاهر «آزادیخواه» در پناه سرزنش پادشاهی رضاشاه رواج گرفت و به نیروهای بازمانده از قاجار اتکاداشت و به استعمار انگلیس و قدرت نوحاسته ی شوروی بلشویک امید می بست. در این چنین فضایی «روح زمانه» یکسره نشانه هایی آشفته و متضاد از خورد بروز می داد. این دوره پیوند خورد با لجام گسیختگی سیاسی و بحران مشروعیت که منتهی شد به رویداد بیست و هشتم مرداد ۱۳۳۲. این زمان بحرانی را در عرف تاریخنویسی همین دوره می توان از شهریور بیست آغازکرد تا بیست و هشتم مرداد ۳۲. در این دوره پادشاهی انتقال می یابد از رضاشاه به فرزندش، بحرانهای انتخاباتی شدت می گیرد، چند حزب سیاسی راه می افتد و ابسته به شوروی، متمایل به غرب، ایرانخواه و گروه هایی امتیاز طلب از هرسو که گرایشهای فرصت طلبانه امکان خودنمایی، رشد و نمو می یافت.

آیا می توان از حضور یک «روح زمانه» با خصوصیتی مشخص در این دوره سخن گفت؟ هنگامی که رضاشاه با خردی یکه و بی همتا صحنه ی سیاست را ترک گفت تا کشورش تکه پاره نشود و پادشاهی موضوعی مورد منازعه و کشمکش قرار نگیرد، در داخل کشور تنها شمار اندکی اهمیت این رفتار تاریخی را درک می کردند. یکی از اوپاش ادبی که می خواست خود را به همه نزدیک گرداند، با روشی سخیف و منزجرکننده وانمود ساخت رضاشاه می خواهد جواهرات سلطنتی را به خارج ببرد. همین آدم با این ادعای ردیلا نه کار را به جایی رساند که گفت جیبهای رضاشاه را بگردید!! بی آنکه بخواهم لجنزار اخلاقی این دوره را بشکافم و به تفصیل بنمایانم، به چند نکته اشاره می کنم. نخست اینکه دیدیم مفهوم «معاصر» به روح زمانه ی واحدی تکیه نمی زند. دوم دیدیم می توانیم مقاطع تاریخی را در یک دوره ی زمانی که معاصر می نامیم شناسایی کنیم. به همین سبب، دریافتیم هر مقطع تاریخی می تواند روح زمانه ی خود را داشته باشد متفاوت از مقطعی دیگر. حالا می خواهم بگویم «روح زمانه» در هر مقطع یا دوره ای برآیند عواطف عمومی است یا عواطفی که به همین اعتبار شناخته می شوند یا شناسانده می شوند و خصلتی فراگیر و غالب می یابند. درست در همینجا باید دانست که در کنار یا در پرتو روح زمانه ی عمومی ما در رده های دیگر نیز می توانیم به شناسایی روح زمانه در هر رده دست بزنیم. برای نمونه روح زمانه ی روشنفکری الزاما همخوانی ندارد با روح زمانه ی عمومی. از روشنفکران که بگذریم نیروهای نوحاسته در هر مقطع روح زمانه ای می پروراندند که در همان گروه یا در محفلهای معنی جریانی می یابند. آسان پسندی

در ارتباط با مفهوم روح زمانه آسان می‌تواند به گمراهی یا ارزیابی نادرست از فضا و فضاهای سیاسی و فرهنگی بینجامد.

شناسایی لایه‌های «روح زمانه» اساس سیاستگذاری درست و بجادر هر مقطع است. قدرت سیاسی تنها در صورتی می‌تواند برجا بماند که لایه‌های روح زمانه را به تفکیک بشناسد و برهمین اساس دست به عمل بزند. برای نمونه در مقطع به تخت نشستن رضاشاه و خلع قدرت از سلسله قاجار، روح زمانه‌ی عمومی خواستار استقرار امنیت و پیشرفت و تحقق آرمانهای انقلاب مشروطیت بود. در همین مقطع روح زمانه‌ی نیروهای نوحاسته در پرتو بهره‌گیری از روح زمانه‌ی عمومی برنامه‌های توسعه و پیشرفت را ساماندهی می‌کرد و در عمل به اجرا می‌گذاشت. ساماندهی ارتش نوپا، راه اندازی نظام آموزش عمومی و دانشگاهی، رواج افکار ایرانخواه و راه اندازی دستگاه قضا به نحوی که در تاریخ ایران بی‌سابقه می‌نمود، از مهمترین خصوصیات این دوره به شمار می‌رود. این پیوند میان روح زمانه‌ی عمومی و روح زمانه در لایه‌های اجتماعی، جامعه را چنان نیرومند ساخت که ایران بازمانده از دوران رضاشاه توانست به خود تکیه بزند و مرزهای نظامی، سیاسی و فرهنگی کم‌مانندی را فراچنگ آورد. تجدد مورد نظر مشروطه خواهان به راستی در این دوره ملموس و روشن برای کل جامعه عرض اندام می‌کرد. اما از یاد نباید برد که همین دوره با خصومتها و عداوتهایی نهفته و پنهانی نیز سر می‌کرد. نیروهای بازمانده‌ی قاجاری با آنکه بی‌هیچ مانعی توانسته بودند به حیات خود ادامه دهند و در نظام دیوان سالاری جدید به کار گماشته شوند، در خفا اما بذر مخالفت و عناد با پادشاهی نوین را می‌پراکندند و در انتها فرصت نشسته بودند.

نیروهای چپ و کمونیستی متأثر از اتحاد جماهیر شوروی که در دوران مشروطیت هسته‌ها و نطفه‌هایی سازماندهی کرده بودند، این‌بار توانستند برخی تحصیلکردگان رضاشاهی را نیز جذب کنند و با توسل به «سوسیالیسم علمی» وجهه‌ای نو برای خود فراهم آورند. این جریان نوآراسته هیچ‌الفتی با تاریخ و امکانات واقعی ایران در سرنمی‌پروراند. به یک اعتبار «روح زمانه‌ی» چنین محافلی چنانچه فرصتی کسب می‌کردند چه بسا ایران را به درون کجاوه‌ی شوروی پرتاب می‌کردند به این امید باطل که بتوانند در کجاوه‌ی سوسیالیسم مکانی برای خود دست و پا کنند. این نیروی چپ و کمونیستی در آن مقطع معجونی بود سخت ناجور. از سویی ریشه‌های قاجاری داشت، از سویی دیگر با دستگاه امنیت شوروی روابطی نزدیک و وابسته و تنگاتنگ برقرار کرده بود، و سرانجام آنکه از میان کسانی نیز دست به انتخاب می‌زد که درست به سبب تجددخواهی رضاشاهی توانسته بودند به فرنگ بروند. پیشرفت فرنگ این جوانان را فریفته‌ی خود کرده بود و تصور می‌کردند می‌توان این پیشرفت را یکشنبه در پرتو سوسیالیسم واپس مانده‌ی روسی در ایران مستقر کنند.

چپ ایران در دوران رضاشاهی بدین شکل خود را بزرگ می‌کرد و جلوه‌ی فروخت. از این روست که می‌گویم باید رُخ‌نمایی لایه‌های روح زمانه را جدا از هم نیز بررسی و خصوصیات هر لایه را باز شناخت.

لایه‌ای دیگر که از درون نظام رضاشاهی را همچون موریانه می‌جوید و کل دیوان سالاری را مشبک می‌ساخت و حاضر نبود آشکار و مستدل از نوسازی ایران به دفاع برخیزد، موجی بود از فرصت طلبان تاریخی که منافع فردی و گروهی خود را مقدم بر هر چیز دیگر می‌دانست. از اشخاص برجسته‌ای چون تقی زاده می‌توان نام برد تا علی‌دشتی و دیگران. احمد کسروی در جایی در یکی از نوشته‌هایش که اکنون در برابرم ندارم، از این مردمان و از چپ مسلکان می‌نالد و با اشاره به رضاشاه می‌گوید این آدم با این همه کارها و زحمات چرا به این حد در معرض خصومت و بدگویی قرار می‌گیرد. احمد کسروی مردی بود صادق و راستگو. او را رهسپار نیستی کردند به فجیع‌ترین شکل ممکن.

استقرار نظام ملی خوشایند هیچ یک از لایه هایی که برش مردم نبود خاصه از سوی لایه ای گسترده که در پناه دین، نخواستار رضاشاه را نمی پسندید، به شیوه ای ژرف و کینه توزانه از استحکام پایه های نظام غیر شرعی یعنی نظام عرفی و به اعتبار امروزی از چارچوب نظام «سکولار» سخت در هراس بود. نیروهای نخواستار رضاشاهی به حدی مشغول نوسازی بودند که نمی توانستند به این لایه های گوناگون و واپس گرا مبتنی بر نگرشی مدون واکنش کنند. چنین واکنشی نیازمند تفکری منسجم می بود که به تاریخ ایران تکیه بزنند و در هماتحال از جلوه های نوسازی با بهره گیری از اندیشه ی تجدد به صورتی به هم پیوسته و درهم تافته با قامتی افراشته و مغرور حمایت کند.

بر اساس همین دادهایی که آوردم می توان گفت اندیشه های انقلاب مشروطیت در دوران رضاشاه به سه صورت عمده استمرار یافت. نخست آنکه نظام سیاسی مشروطیت در هیأت پادشاهی و مجلس نمایندگان به حیات خود ادامه داد و از طریق مجلس مؤسسان موسوم به مجلس مؤسسان نخست و به واقع مجلس مؤسسان دوم مشروعیت خود را توجیه کرد. در باره ی مجلس مؤسسان نخست و مجلس مؤسسان دوم در گفتار «مجلس مؤسسان» دیدگاه خود را شرح کرده ام. دوم آنکه این نظام سیاسی آرمانهای انقلاب مشروطیت را در میدان عمل به واقعیت پیوند زد. از برپایی دیوان عدالت تا ساماندهی عینی اندیشه ی عدالت گرفته تا حوزه ی آموزش عمومی و فراگیر و تبلیغ اصل شهروندی و یکسان پنداشتن همه ی آحاد مردم ایران. در چنین فضایی همه ی مردم ایران و همه ی ساکنان ایران در برابر قانون یکسان بودند. سرانجام باید از سازماندهی ارتش نوین ایران یادکرد که دستاوردی تاریخی می بود. از این راه مرزهای ایران روشن و شفاف در دست نیروهای کشوری به نام ایران قرار گرفت که حالا اندیشه ای شفاف و ملموس می نمود. همه ی این سیاستها از یک آرمان تاریخی بهره می گرفت که پس از قرنها به پادشاهی و تاریخ ایران پیش از اسلام یعنی ایران باستان ارجاع می داد و مردم حس می کردند سرنوشتشان از دورانی قدیم نشأت گرفته است و سربرمی کشد. پس از قرنها اکنون ایرانیان می دانستند ریشه هایی عمیق تر دارند.

دو خصم خارجی را در اینجا نباید از یاد برد. در حالی که انگلیس برخلاف استنباط تاریخنگاری کاذب در ایران، به هیچ رو خواستار برپایی حکومت مرکزی نیرومندی در ایران نبود، روسیه ی شوروی در آغاز نگاهی مثبت به پادشاهی نوین داشت و به تدریج به دو علت به این پادشاهی بدگمان شد. نخست آنکه می دید این پادشاهی می تواند محبت و توجه جمهوریهای تازه تأسیس شده را به سوی خود بخواند و دوم آنکه یک حکومت نیرومند در همسایگی اش و در مرزهای قفقاز قادر می بود در بحران به زیانش بینجامد. پادشاهی رضاشاه پدیده ای است یکه و استثنایی در ایران و در منطقه. رضاشاه بر اثر بدگمانیهایی که به تدریج او را فرا می گرفت نسبت به اطرافیان و حتی نزدیکانش بدبین می شد. در مواردی حق با او بود و در مواردی زیاده روی پیشه می کرد. این فضا و روحیه سرانجام به او مددی نرساند.

اگر بخواهیم همچنان به توضیح «روح زمانه» پایبند بمانیم باید گفت با توجه به توضیحات بالا توانستیم مفهوم «روح زمانه» را در سه بُعد و سه رده بنمایانیم. نخست با خصلتی عام یا عمومی، دوم در ارتباط با لایه های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی، و سوم در ارتباط با جو و فضای جهانی.

در ارتباط با «روح عام زمانه» که همان روحیه و عواطف عمومی باشد و به تصور این قلم شناسایی آن همراه با لایه هایش به فهم و درک تاریخ معاصر ایران کمک می کند هنوز ناگزیر باید مطالب دیگری را طرح کنیم. اکنون می خواهیم ببینیم آیا می توان این سه رده را در پیوند با دوره ای بس آشفته یعنی دوره ی شهریور بیست تا بیست و هشتم مرداد ۳۲ به گونه ای معنادار به کار بست؟

شهریور بیست مترادف است با اشغال ایران از سوی نیروهای انگلیس و روسیه. این دو امپراتوری استعماری با بهانه جویی یک بار دیگر به فکر تقسیم ایران افتادند. همان اندیشه ای که در قرارداد ۱۹۰۷ مدون و منسجم منعکس کرده بودند. چنانکه آمد تجاوز به ایران محصول نقشه کشیهای بود که این دو کشور در پیوند با هم چندسالی پیش از شهریور بیست طراحی کرده بودند.

اندکی پس از شروع جنگ جهانی دوم کشور ایران بی طرفی خود را در این جنگ خاتمانسوز اعلام کرد. آمده است که این کار در ۹ شهریور ۱۳۱۸ مطابق اول سپتامبر ۱۹۳۹ صورت یافته است. انگلیس و روس از مدتی پیش می خواستند نیروهای خود را وارد ایران کنند به بهانه ی حضور جاسوسان آلمانی در ایران!! با آنکه روشن بود ایران رضاشاهی جانبداری بیش نگرفته اما این را کافی نمی دانستند. همان اندیشه ی انعقاد قرارداد ۱۹۰۷ یکبار دیگر به شکلی متفاوت به اجرا درآمد. همان اتحاد شوروی که با قرارداد ۱۹۲۱ از سیاستهای استعماری دولت روسیه ی تزاری چشم پوشیده بود با اینحال طبق همین قرارداد به خود اجازه داد برای دفع خطر دشمن علیه روسیه از خاک ایران وارد ایران شود. در واقع روسیه فقط بهانه جویی کرده بود و در عمل روح قرارداد ۱۹۰۷ را به اجرا می گذاشت.

امپراتوری انگلیس بی کم و کاست در پی موقعیتی استثنایی بود تا قادر باشد ایران را بار دیگر زیر نفوذ خود درآورد. حضور نظامی انگلیس همراه با نیروهای نظامی شوروی در ایران به هنگام جنگ جهانی دوم به دنبال قرارداد ۱۹۰۷ و قرارداد ۱۹۱۵ با روسیه بهانه ای بود در جهت تصرف جنوب ایران و تضعیف و در نهایت ویران سازی حاکمیت ملی ایران. انگلستان به واقع نه پادشاهی رضاشاه را می پسندید و نه بر تخت نشستن فرزندش را. توسعه ی روابط اقتصادی ایران در زمان رضاشاه با آلمان خوشایند انگلیسیان و روسیان شوروی شده نمی بود، هر یک به دلایلی. اما این امر تنها علت تجاوز به ایران نبود. نقشه هایی راهبردی تجاوز به ایران را هدایت می کرد. در یک کلام تقسیم ایران به سه منطقه و در نهایت تجزیه ی ایران.

در چنین فضایی چگونه می توان «روح زمانه» را ترسیم کرد؟ ایرانیان نتوانستند مخالفت با تجاوز به ایران را تبدیل به جنبشی ملی و فراگیر کنند. نه بازماندگان قاجار تمایلی به این کار داشتند چون براین تصور بودند بلکه بتوانند با حمایت انگلیس و تعهد روسیه به سلسله ی قاجار، نظام پادشاهی پهلوی را سرنگون سازند، و نه هواخواهان توده ای روسیه خواستار حرکتی ملی در جهت اعتراض به حضور نظامی روسیه ی شوروی بودند که خود را وابسته به آن می دانستند. ایرانیان ملی اندیش به حدی پراکنده و نامنجم بودند که نمی توان در این مقطع تاریخی آنان را نیرویی به هم پیوسته و متحد و یکپارچه و به خصوص مؤثر دانست. هر کس ساز خود را می زد. حتی «رجال» موسوم به «رجال ملی» مترسکی هم به شمار نمی رفتند. تنها چیزی که در سر می پروراندند دسترسی به قدرت یا شرکت در ساختار قدرت می بود به زعامت هر کس که باشد.

این تصویر نکته ای نظری (=تئوریک) را به ما می آموزاند. مفهوم «روح زمانه» را نباید همواره بسته ای درهم تنیده در نظر گرفت. روح پریشان و آشفته ی زمانه نیز به اعتباری «روح زمانه» به حساب می آید. از این گذشته لایه های «روح زمانه» در همین مقطع قادر نبودند به حدی ابراز وجود کنند که به نوعی بیانگر یک خواست ملی باشند و نیرویی بالقوه شناخته شوند. مجلس ایران به هر حال در همین مقطع به همت فروغی دست به اقدامی زد که هم از بابت تاریخی اهمیت داشت و هم بسیاری کمبودهای برآمده از فقدان یک «روح زمانه ی ملی» را جبران می کرد.

به دنبال استعفای رضاشاه که سلطنت را به فرزندش تفویض می کرد، ایران از سرگشتگی سیاسی درآمد و «روح زمانه» جلوه ای ملموس و روشن پیدا کرد. محمدرضاپهلوی در این زمان بیست و

دو سال داشت. کشور توسط انگلیس و روسیه اشغال شده بود و فقط محورتهران یعنی پایتخت که به اعتباری می توان آن را منطقه ی میانی نامید در اختیار حکومت ایران بود. تازه اشغالگران تهدید می کردند می خواهند به تهران نیرو اعزام کنند و این منطقه یعنی پایتخت را هم اشغال کنند چنانچه رضاشاه استعفا ندهد.

نیروهای ارتش انگلستان و ارتش روسیه ی شوروی خاک ایران را در سوم شهریور ۱۳۲۰ اشغال کرده بودند و ایران را در هشتم شهریورماه به سه بخش تقسیم کردند. بخش شمالی در قلمرو روسها قرار گرفت و بخش جنوبی که منطقه ی نفتی ایران را نیز در بر می گرفت تحت نفوذ نیروهای انگلیسی درآمد. آنچه از ایران باقی ماند منطقه میانی ایران بود؛ یعنی تهران و اطراف آن برای ایران باقی ماند. در بیست سوم شهریور ۱۳۲۰ سفیران انگلیس و روس به رضاشاه اولتیماتوم دادند. پیرو این اولتیماتوم رضاشاه فرصت می داشت تا ۲۶ شهریور استعفا دهد. تهدید کرده بودند اگر چنین نشود نیروهایشان را به سوی پایتخت می فرستند و تهران را هم اشغال خواهند کرد. به همین سبب رضاشاه هوشمندانه صبح روز ۲۵ شهریور ۱۳۲۰ با همراهی فروغی کناره گرفت. فروغی در سمت نخست وزیری نشان داد رجلی ملی است به معنای واقعی کلمه. استعفانامه ی رضاشاه را به امضای او رساند. سپس رضاشاه عازم اصفهان شد.

فروغی و علی سهیلی، وزیر امور خارجه به زرگنده، محل سفارت شوروی رفتند و استعفای شاه را به اطلاع اسمیرنوف و بولارد سفرای شوروی و بریتانیا رساندند. از آنجا فروغی و سهیلی به مجلس رفتند و در جلسه ای اختصاصی استعفای رضاشاه به نفع فرزندش را به اطلاع نمایندگان مجلس رساندند. در مجموع نمایندگان با فروغی همراهی کردند. تنها در پرتوسرعت عمل فروغی بود که نمایندگان متزلزل نتوانستند مانع این حرکت دورانساز تاریخی بشوند. فروغی در مجلس محمد رضا پهلوی را «شاه جدید» خواند و تاریخ ایران را وارد مرحله ای تازه کرد.

در منابع مختلف آمده است که در روز ۲۶ شهریور شاه جدید در مجلس حاضر شده بود و سوگند یاد کرده بود. در ضمن آمده است که فروغی نگران بوده است که نیروهای متفقین شاه جدید را دستگیر کنند و نگذارند به مجلس بروند. به همین لحاظ او را با لباس شخصی و در یک «کرایسلر» قدیمی پنهان کرده بودند و از مسیروودی خدمه ی مجلس به تالار نمایندگان برده بودند. محمد رضا پهلوی در همین نشست سوگند یاد کرده بوده است. اوضاع ایران چنین بود. شاه جدید به قانون اساسی و کلام الله مجید سوگند خورد. شاه در ضمن بر همکاری دولت و مجلس تأکید کرده بود. در همین منابع آمده است که شاه به هنگام بازگشت به قصر از میان انبوه مردم که در خیابانها گرد آمده بودند با استقبالی استثنایی مواجه شده بوده است. می گویند شور و شعف مردم به حدی بوده است که متفقین انتظارش را نداشته اند. این استقبال به حدی بوده که فروغی گفته بوده است امروز مردم سلطنت اعلیحضرت را تضمین کردند. گویا فروغی در تمام این مدت محمدرضاشاه را همراهی می کرده است.<sup>۳۶</sup>

مردم پایتخت که نگران کشورشان بوده اند به واقع نماد «روح زمانه» بوده اند. می دانسته اند تنها با استمرار پادشاهی می توان کشور را نجات داد و اجازه نداد بیگانگان مشروعیتی برای تجاوز خود دست و پا کنند. عمل تجاوز انگلیس و روسیه نه فقط مغایر بدیهی ترین اصول حقوق بین الملل بود، بل حتی بی اعتنا به اهداف نیروهای متفقین علیه تجاوز ارتش رایش سوم به کشورهای پیرامونی اش ساماندهی شده بود. چگونه می توان از راه تجاوز با یک تجاوز به مخالفت برخاست؟

موضوع محوری ما اما در اینجا همچنان همان مفهوم و ماهیت «روح زمانه» و جلوه های آن در مقاطع زمانی مختلف است. عنوان «شهریور بیست» در واقع تجسم مجموعه ای از رویدادهاست که با تأکید بر حیات به مخاطره افتاده ی ایران و تمدن ایرانی به ما هشدار می دهد فریب سیاستبازان

<sup>۳۶</sup> اطلاعات این یک تکه را از منابع مختلف گردآورده ام. از کتابها و منابع موجود در شبکه ی جهانی هم سودجسته ام. منابع چاپی مجلس نیز مورد استفاده بوده اند. همچنین نک. غلامرضا افخمی. زندگی و زمانه شاه. فصل: نشستن بر تخت شاهی. صص. ۱۱۵-۱۵۹. انتشارات دانشگاه کالیفرنیا. ۱۳۸۷. نسخه ی اینترنتی.



را نخوریم و در هر مقطع کشور و تمدن خود را مقدم بر هر اندیشه‌ی دیگری بدانیم و دستخوش هوسبازیهای سیاسی داخلی و خارجی نشویم.

۴. درک دوران جدید ایران نیازمند بستری نظری است که بتواند بافت تاریخی و ساختار قدرت و عنصرهای استمرار و گسست را در پرتو نگرشی به هم پیوسته روشن گرداند. شماری از تاریخنگاران و سندیان و سندپردازان همه چیز را موقوف می‌کنند به یافتن سندهایی تازه که گویا به مدد آنها می‌توان ابهامات را زدود و روشنگریها را گستراند. هنوز که هنوز است نگاه به تاریخ جدید ایران قاجارزده است. این قاجارزدگی ثمری به بار نیاورده است جز پهلوی ستیزی کور و آگاهی کاذب در ارتباط با تاریخ دوران مشروطیت به این سو. چنانچه اندکی لایه‌ی بسیاری از تفسیرهای تاریخی را کنار بزنیم، می‌بینیم چه دلالتی ژرفی نسبت به سلسله‌ی قاجار در اندیشه‌ی پهلوی ستیزان جاری است.

مردم ایران در آستانه‌ی انقلاب مشروطیت وارد مرحله‌ی تاریخی گشتند که می‌توان به یک اعتبار آن را «عصرنویین ملی» یا «دوران جدید» نام نهاد. این نامگذاریها باید متکی به اندیشه یا نظریه‌ی ای باشند وگرنه فاقد ارزشند. دیده‌ام بسیاری با نامگذاریهای دلخواه تنها آشفتگی ذهنی به بار می‌نشانند. هستند محققانی که عصر جدید ایران را برابر می‌گیرند با استقرار نظام سیاسی شیعی صفوی. این چنین استنباطی نه تنها دقت ندارد، بل مفهوم عصر جدید را نیز مغشوش می‌سازد. منظور ما از عصر جدید عصری است که از درون گذشته یا سنت برمی‌آید و خصوصیتی یکسره متفاوت با آن دارد و همپای «مدرنیته» بالنده می‌شود. درست است که عصر صفوی با اعلام حکومت شیعی از نظر ساختار رسمی قدرت و از بابت تفکر نظام حاکم با گذشته‌ی بلافصل تفاوت دارد اما همچنان پایبند به سنت است و عناصری نوین را در نظام سیاسی نمی‌گنجاند. نظام قانونی یا حتی به اعتباری مبهم وضعیت قانونگذاری یا درست‌تر آنکه بگوییم سامان تصمیمگیریها هنوز متکی به اصولی مدون نیست. «اصول مدون» صرف نظر از ارزشداوری محتوایی آن در اساس نظامی است در خور پیش‌بینی. نظام نامدون، یعنی نظامی که در عرصه‌ی تصمیمگیری در معرض تفسیر قرار دارد و دلخواه و بسته به نظر حاکم و قدرتمدار تجلی می‌یابد. خواه قدرت سیاسی باشد، خواه قدرت شریعت. البته سنت تصمیمگیری، حدودی را به بار می‌نشانند هرچند که با نظام مدون که خصلتی از پیش تعیین شده دارد متفاوت است.

در نظام سنتی و نامدون شهروندان در اساس رعایای پادشاه اند و افراد در محاکم شرعی از نظر جنسیت و خصوصیتی دیگر یکسان انگاشته نمی‌شوند و البته بسیاری نکات دیگر که در اینجا به آنها نمی‌پردازیم و حتی این مقوله‌ی نادقیق تاریخ‌انگاران را که سعی دارد دوران تجدید ایران را همپای عصر تجدد در غرب بگیرد و از این راه به تبیین تاریخ ایران از این مقطع به بعد بپردازد، در اینجا نمی‌سنجیم. کار ما در این گفتار به دو امر عمده دل می‌بندد. یکی مفهوم «روح زمانه» است و دیگری جلوه‌های این مفهوم در دوران جدید یا عصر تجدد ایران است که همچنان به باور این قلم با جنبش مشروطه می‌آغازد و در هیأت نظام پادشاهی مشروطه متجلی می‌شود.

هستند کسانی که عصر مشروطیت را فاقد استمرار می‌دانند و از این زوایه نیز آن را به نقد می‌سپرند. با کسانی که انقلاب مشروطیت را ناقص و ناتمام تصور می‌کنند کار نداریم. اینان این گونه از اندیشه‌ها را در بستر تاریخی مشخصی طرح نمی‌کنند. تصویری را می‌پروراندند که فاقد بستر تاریخی اند. وقتی ما «روح زمانه» را همچون یک مفهوم مطرح می‌کنیم باید در این صورت بدانیم که این «روح» در «زمانه‌ی مشخص» سربرمی‌کشد. وگرنه تمام نظام استدلالی ما درهم فرومی‌ریزد. به این چیزها در بالا اشاره داشته‌ام. ما می‌خواهیم با لایه‌ی بندهایی که کردیم ببینیم «روح زمانه‌ی» ما در هر مقطعی که به بحث می‌گذاریم چه خصوصیتی دارد یا داشته است.

«روح زمانه» در ارتباط با عصر تجدد به این سو یعنی از مشروطیت تا خلع سلسله‌ی قاجار، روح زمانه از شکلگیری پادشاهی پهلوی تا انقلاب اسلامی ۵۷ و از انقلاب اسلامی تا امروزه مقطع اساسی تاریخی ما را می‌سازد. از این رو ما با «روح زمانه» همچون یک مفهوم کلی یعنی «روح زمانه‌ی عصرنویین ملی» یا «روح زمانه‌ی دوران جدید» که به بیان دیگر همان «روح زمانه‌ی عصر تجدد» است سروکار داریم و همچنین به لایه‌ی بندهای «روح زمانه» می‌پردازیم که جلوه‌های

آن را در بالا یاد کردیم یعنی روح زمانه در ارتباط با گروه ها و طبقات و البته با مفهوم «روح زمانه» در پرتو وضعیت تمدنی خود و تمدنهای دیگر خاصه تمدن غرب.

از نظر روش شناسی ناچاریم این مفهوم را یکبار کلی در نظر بیاوریم و یکبار در بخش بندی‌هایی که یاد کردیم. تا حال حتی در غرب «روح زمانه» را محققان تنها در پرتو مفهوم کلی مطرح کرده اند. این قلم می‌کوشد این مفهوم را در بخش بندی‌هایی که یاد کردیم مطرح کند تا قادر باشد معنای تاریخی مشخصی از آن به دست دهد.

در همینجا یک اصطلاح دیگر هم داریم که کمابیش در اینجا و آنجا به کار رفته است؛ و آن اصطلاح «عصر مشروطیت» است. مبنای کار این نوشته در اساس به همین اصطلاح بازمی‌گردد.

تصور ما بر این است که «عصر مشروطیت» در اصل همان «عصر تجدید» است. بدیهی است که دشوار بتوان یک مزربندی دقیق و روشن میان این عصر و عصر پیش از آن کشید. خاصه کسانی که سال و تاریخ دقیقی برمی‌گزینند با چنین معضلاتی دست و پنجه نرم می‌کنند. هر عصری به هر حال آغشته است به خصوصیات از عصر پیشین و سرریزهایی دارد به عصر پسین. تنها در پرتو تحلیل نظری می‌توان به تقسیم بندی‌ها یا مرز بندی‌هایی کمابیش روشن دست یافت.

گاه امکان دارد در مواردی بسته به تاریخ یک کشور رویداد برجسته‌ای را آغازگر یک عصر برشمرد یا به حساب آورد اما در اساس هر عصر مجموعه‌ای است به هم پیوسته از اندیشه‌ها و رویدادها. در ایران شماری از تاریخنگاران قتل ناصرالدین شاه را آغازگر «عصر مشروطیت» برمی‌کشند اما این گزینش نمی‌تواند جانشین یک مجموعه شود. بسیاری از اندیشه‌ها و رویدادهای برجسته «عصر مشروطیت» پیش از قتل ناصرالدین شاه شکل گرفته و رواج داشته اند. شمار در خور توجهی از رویدادها از همین اندیشه‌ها متأثر بوده اند و بساری از صورتبندی‌های پسینی از دوران پیشینی تأثیر پذیرفته اند. فکر قانون که برخی آن را محور مشروطه خواهی برشمرده اند چنین خصوصیتی داشته است. در همین حال کسانی که «عصر مشروطیت» یا آغاز آن را به اندیشه‌ی قانون می‌پیوندانند از بسیاری اندیشه‌ها و محورهای فکری دیگر ناچار چشم می‌پوشند یا درست نمی‌سنجند و در نتیجه تفسیری درست از مشروطه خواهی به دست نمی‌دهند.

«مشروطه خواهی» در دوران قبل از استقرار مشروطیت طیف وسیعی از اندیشه‌ها را در برمی‌گیرد که تا سالها بعد بر سر نوشت ایران اثر برجا می‌گذارند. این اثر بخشی به حدی مؤثر بوده است که می‌توان نشانه‌های آن را به بهترین وجهی در دوران پهلوی اول پی گرفت. عصر پهلوی اول در واقع تحقق عملی همین اندیشه‌ها بوده است. رسالات متعدد دوران «عصر مشروطیت» گوشه‌ها و اجزای برنامه‌ی توسعه و پیشرفت ایرانی آرمانی محسوب می‌شوند. اگر آنها را درست به هم بپیوندانیم برنامه‌ی جامع توسعه‌ی ایران را در برابر خود داریم. از فکر آزادیخواهی گرفته تا برابری آحاد افراد ملت و آزادی زنان و احداث خط راه آهن و برپایی مدارس جدید و توسعه‌ی شهرنشینی و برپایی دستگاه قضای عرفی، ایجاد بانک ملی، برپایی قشون ملی و خلاصه همه‌ی برنامه‌ها بی‌که در نخستین فرصت در عصر پهلوی اول به اجرا درآمدند.

اندیشه‌های بازگشت و توجه به عظمت ایران باستان از اندیشه‌های برانگیزاننده‌ی عصر مشروطیت به شماری روند. مشروطه خواهان می‌خواستند به ایرانیان نشان دهند افول ایران را می‌توان در پرتو «اندیشه‌ی بازگشت» جبران کرد و از میان برداشت. از همه مهمتر اندیشه‌ی استقرار حاکمیت ملی و دریک کلام ساماندهی فکر کشور-ملت به باور اینان در پرتو استقرار حکومتی مرکزی امکان پذیر می‌بوده است. نظام نامتمرکز و فئودالی تنها به رواج فساد و فروش مناصب می‌انجامیده است. «اندیشه‌ی بازگشت» نمایندگان برجسته و بی‌همتا داشت همچون «میرزا آقاخان کرمانی» و «میرزا فتحعلی آخوندزاده».

از سوی دیگر مردم می‌دیدند در سایه‌ی دربار قاجار هیچ تحولی در یک نظام بسته‌ی استبداد فئودالی به جایی نمی‌رسیده است. ساختار نظام حکومتی قاجار در عصر ناصری خاصه در نیمه‌ی دوم سلطنت ناصرالدین شاه و به ویژه در دوران پایانی آن که منجر به قتلش شده بود، از درون فروریخته بود. حکومت در این مقطع چیزی نبود جز تبلور حرص و آز مردمانی که تنها به حفظ هسته‌ی قدرت می‌اندیشیدند و کشور را صندوقی می‌دانستند جهت ارضای امیال و هوسهایشان. هر جا و هر وقت هم

که پس از سفرهایشان به فرنگ ناچار تظاهر به «نوخواهی» می کردند نیتی نمی داشتند جز وقت گذرانی و به بیراهه کشاندن حرکت‌های ترقی خواهانه و فریب مردم. همه ی اینها با هم آمیخته شده بود با نگاه به غرب و آشنایی از نزدیک با تمدن موجود غربی. با این حال کاروانهای دانشجویی و به اعتباری معرفت اندوزی و همچنین مسافرت‌های برخی رجال قاجاری به غرب و حتی دیدارهای دو پادشاه قاجاری از غرب (ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه) شعور بخش‌هایی از نخبگان و رجال و حتی درباریان را یکسره تکان داد. آنچه می ماند این است که ایرانیان در تماس با غرب از نزدیک چه برداشتی داشته اند و ایرانیان در درون ایران بر اثر آگاهیهای شفاهی و مکتوباتی که به صورت مقاله در نشریات مختلف، رساله و جزوه و کتاب انتشار می یافتند چه استنباطی از غرب در ذهن می پروراندند. روشن است که هرگونه اطلاعی از غرب به این احساس دامن می زد که ایران بر اثر حکومت قاجاری کشوری است واپس مانده و فرونشسته که طعمه ی قدرتهای استعماری زمان خود گشته است و ناچار باید بر موانع و راه بندانها غلبه کرد و مسیر دستیابی به تمدن نوین را هموار ساخت. در اینجا است که ما سه رویکرد را مشاهده می کنیم. یکی همان رویکرد هواخواهان «اندیشه ی بازگشت» است که به یک اعتباری توان آن را رویکردی ریشه ای برشمرد.

دیگری رویکردی است تلفیقی که می کوشد بگوید دستیابی به فرآورده های تمدن غربی مغایرتی ندارد با قرآن و اسلام و خاصه دین ایرانیان. این رویکرد را در آرای ملکم خان و مستشارالدوله به وضوح مشاهده می کنیم. رویکرد تلفیقی نمی خواهد روحانیت و سلطنت را بهراساند. می خواهد این قدرتهای سنتی را به سوی خود بکشاند و نیروی آنها را به پشتیبانی از کسب تمدن غربی بخواند. نه تنها تفاوت‌های این دو از نظر برداشت و تفسیرهای موردی کم نیست بل هریک بسته به موقعیت و بسته به درکش تأکیدهایی داشت که بیانگر رویکردی ویژه می بود.

برای نمونه با آنکه «میرزا ملکم خان» گرایشی تلفیقی را رواج می داد در عین حال بر این باور بود که «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی» باید انجام پذیرد. «دکتر فریدون آدمیت» در کتاب «فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت» می نویسد فکر «اخذ تمدن غربی بدون تصرف ایرانی» را نخستین بار «میرزا ملکم خان» طرح کرد. از این رو ادعای تقی زاده که این فکر را از آن خود می دانست، نادرست می داند. آدمیت می نویسد میرزا ملکم خان می گفت «در اخذ اصول تمدن جدید و مبانی ترقی عقلی و فکری حق نداریم در صدد اختراع باشیم بلکه باید از فرنگی سرمشق بگیریم و در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفش دوزی محتاج سرمشق غیر بوده و هستیم». آدمیت در ادامه می افزاید «یکی از دانشمندان معاصر (منظور او تقی زاده است) این حق را برای خود قائل شده ادعا می کند «اینجانب در تحریض و تشویق به اخذ تمدن مغربی در ایران پیشقدم بوده ام و چنانکه اغلب می دانند اولین نارنجک تسلیم به تمدن غربی را چهل سال قبل بی پروا انداختم که با مقتضیات آن زمان شاید تندروی شمرده می شد». آدمیت این ادعا را «کفران در حق شناسی نسبت به فضل متقدم و بانی اصلی این فکر» بر می شمرد.<sup>۳۷</sup> البته آدمیت به درستی می نویسد به این فکرایرادهای اصولی وارد است و او فقط می خواهد فضل تقدم را رعایت کند و بانی اصلی این فکر را بشناساند.

تقی زاده در دوخطابه ای که در باشگاه مهرگان ایراد کرده است و چاپهای متعددی از آن انتشار یافته است از همین فکر فاصله می گیرد و می کوشد برخوردی تازه با مفهوم اخذ تمدن فرنگی به دست دهد. این رویکرد او را در کتاب «تجدد و روشنفکری» بررسی شده ام.<sup>۳۸</sup>

وقتی از رویکردهای تلفیقی می گویم بیشتر بر روش شناسی نظر دارم نه یکسان بودن رویکردها. به هر حال رویکردهای تلفیقی می خواسته اند سازشی هر چند ظاهری میان اسلام و تجدد و قانونخواهی به نمایش بگذارند و تجدد مشروطیت را برای سنت گرایان دینی قابل پذیرش بسازند.

<sup>۳۷</sup>. نک دکتر فریدون آدمیت. فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت. انتشارات سخن. مهر ۱۳۴۰. صص ۱۱۳-۱۱۴.

<sup>۳۸</sup>. نک دکتر جنگیز پهلوان. تجدد و روشنفکری. ۱۳۸۹. این کتاب در اداره ی سانسور اجازه ی انتشار در ایران نیافت. تعدادی نسخه ی چاپی در ایران و در اروپا پخش شد و نسخه ی تصویری آن در تارنماهایی در خارج ایران انتشار یافت. نک صص ۳۳۱-۳۹۵. فصل: اندیشه ی تجدد در ایران.

رساله ی کوتاه یک کلمه تألیف مستشارالدوله در این رده مقام خاصی دارد خاصه به سبب آنکه در آن دوره از استقبال گسترده ای برخوردار شد. این رساله ی کوتاه بر عنصر قانون تأکید می‌گذارد و درمان نابسامانیهای ایران را در برپایی نظامی مبتنی بر قانون و مشروط ساختن نظام قدرت ساسی به قانون می‌داند. از این رساله نیز چاپهای گوناگون انتشار یافته است.

رویکرد سوم را در اساس باید رویکرد مشروعه خواهی دانست در برابر مشروطه خواهی. این رویکرد در اساس استمرار وضع موجود را می‌پسندید و سعی می‌داشت با توسل به احکام دین هر نوع تغییری را مذموم بنمایاند. روحانیون مشروعه خواه بیم داشتند با ورود قانون به عرصه ی قدرت، در نهایت قدرت خود را از دست بدهند. در عصر قاجار روحانیون در واقع شریک بلافصل قدرت بودند و از این راه سخت سود می‌جستند. گذشته از نماینده ی برجسته ی این رویکرد که همان «شیخ فضل الله نوری» باشد باید به رسائل هواخواهان این رده نیز توجه داشت.<sup>۳۹</sup>

در مجموع یک نکته در همین ارتباط مهم است و آن اینکه نباید همه ی روحانیون را مخالف مشروطیت به شمار آورد. رده ی مشروعه خواهان و رسانلشان نیز همه وابسته به گروه روحانیون نیست. روحانیون مشروطه خواه در این میان جایگاهی در خورتوجه به خود اختصاص داده اند. کافی است نگاهی بیندازیم به نائینی و رساله ی معروف و برجسته اش در دفاع از مشروطیت از نظر ساختار استدلالی. گروه مشروعه خواهان هم رسائل زیادی انتشار داده اند. نباید تصور کرد همه ی فضای مباحثات در اختیار مشروطه خواهان بوده است.<sup>۴۰</sup>

از آنچه آوردیم یک نتیجه می‌گیریم و آن اینکه در تاریخ ایران دوره ای را نداریم که این همه فکر و اندیشه در تقابل با یکدیگر، در دوره ی منتهی به استقرار مشروطیت، رواج داشته باشد. گویی همه می‌دانسته اند تغییری بزرگ در راه است. همه می‌خواستند اند در این تغییر و دگرگونی سهیم باشند و در ساماندهی به دگرگونی سهم بگیرند. سرانجام مجلس نخست برپا می‌شود و یک قانون اساسی برای نخستین بار در ایران به تصویب می‌رسد و سیمای ایران دگرگون می‌شود. این قانون اساسی چهره ی ایران را با همه ی کاستیهایش از نومی آراید و بر تمام تحولات سیاسی و فرهنگی تأثیر می‌گذارد. در میان رسالات منتشر شده در عصر مشروطیت نوشته ها و رساله هایی هم داریم که به بنیادهای این قانون اساسی همچون پیش نویس می‌پردازند مانند رساله ی «حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول» تألیف میرزا محمد علی خان ذکاء الملک (= محمد علی فروغی).<sup>۴۱</sup> انتشار این کتاب برای تدریس در «مدرسه ی علوم سیاسی» که یکی از کوششهای مهم سازمان یافته ی نوخواهان و جدید بود حکایت از کوششهای تجدد طلبانه می‌کند که به صورت سازمان یافته در این دوره تجلی می‌کنند مانند مدرسه های جدید و متفاوت از مدرسه های دینی. کسی که شکلگیری و راه اندازی «مدرسه ی علوم سیاسی» را پدیده ای «درخلاء» نام می‌برد از این مقولات درک درستی

<sup>۳۹</sup> در ارتباط با شیخ فضل الله نوری در ضمن نک. دوجلد رسائل، اعلامیه ها و مکتوبات او. گردآورنده محمد ترکمان. مؤسسه خدمات فرهنگی رسا. در پنج هزار نسخه. ۱۳۶۲. تهران.

<sup>۴۰</sup> کافی است به سه جلد کتاب «رسائل مشروطیت» گردآورده ی دکتر غلامحسین زرگری نژاد نگاهی بیندازیم. یک جلد از این سه جلد (۱۸ رساله و لایحه در باره مشروطیت) است تحت عنوان کتاب اول. کتاب دومی ندیده ام. به سال ۱۳۷۴ چاپ اول و ۱۳۷۷ چاپ دوم. از انتشارات کویر. دوجلد دیگر که همه ی رسائل را در برمی‌گیرد: «رسائل مشروطیت» نام دارد. هر دو جلد ۱۳۸۷ انتشار یافته است. ناشر: انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه ی علوم انسانی. تهران. خوب می‌بود منابع این رسائل را ذکر می‌کردند.

<sup>۴۱</sup> به سال ۱۳۶۸ این رساله و شمار در خور توجهی از اسناد مدرسه علوم سیاسی را برای نخستین بار در جلد دوم «در زمینه ی ایران شناسی» به چاپ رساندم. این کتاب را خود در مجموعه ی نشر فراز که راه انداخته بودم انتشار دادم. سپس همین مجموعه ا در کتابی به نام «ریشه های تجدد» در ۱۳۸۳ در نشر قطره به چاپ رساندم. به سال ۱۳۸۹ رساله را بازخوانی کردم و همراه با رساله ای به نام «متن دروس دوره ی حقوق اداری عملی» و شماری دیگری از اسناد مدرسه ی علوم سیاسی یکجا در کتاب «ریشه های تجدد» چاپ دوم به امید انتشار به نشر قطره سپردم. اداره ی سانسور با چاپ این کتاب مخالفت کرد. ناچار شماری از این کتاب را در ایران و سپس در اروپا چاپ و پخش کردم و سپس آن را به صورت «پی دی اف» در شبکه ی جهانی انتشار دادم.

ندارد. این مدرسه کادرها و کارمندان در خورتوجهی برای دستگاه اداری خارجی و حتی سازمانهای اداری داخلی ایران تربیت کرد که تأثیری بسزا در تحولات بعدی ایران داشته اند.

بدین ترتیب عصر مشروطیت نه فقط جدال فکری در خورتوجهی را به بار می نشاند، بل نشانگر توان فکری ایران در عرصه ی نخبگان جامعه ی آن روز ایران را نشان می دهد و از این گذشته نواخواهیها و تجددطلبیهای تشکل یافته را وارد جامعه ای می کند که دیگر نمی خواست به سلطنت واپس افتاده ی قاجاری تن در دهد. حکومت سلطنتی قاجاری از درون فروریخته بود و فسادی گسترده از خود بروز می داد. چاره ای نبود جز انقلاب مشروطیت. این کمترین هزینه ای بود که ایران آن روزگار متحمل می شد تا بتواند پا به روزگاری نوبند.

حالا کسانی را داریم که از سویی جنبش مشروطه خواهی و مشروطیت را به شیوه ای ناروشن و بی هیچ اتکایی به نظریه ای تاریخی یا سیاسی یا حتی بهره گیری اندک از فلسفه ی تاریخ می پذیرند اما می گویند عیبش این بود که «پانگرفت»!! پیش از این خاصه چپ اندیشان انقلاب مشروطیت را انقلابی ناقص می نامیدند. برای اینان تنها یک انقلاب در جهان کامل بود و آن هم انقلاب اکتبر می بود. این مورد چون جدی نیست به آن نمی پردازم. فقط می گویم کسانی که دوره ی شهریور بیست تا بیست و هشت مرداد ۳۲ را «دموکراسی ناقص» می خوانند از همین روش چپ اندیشی پیروی می کنند.

۵. یادداشت مقدماتی: این یادداشت را در جایی آورده ام. در ارتباط است با رویکردی از ایرج افشار راجع به کتابهای تاریخ مشروطیت. سنجش تفصیلی رویکرد او را در پایین می آورم. فعلا همین یادداشت را که پیشینه ی این مبحث را دربرمی گیرد، در آغاز قرار می دهم. جان سخن ایرج افشار همان است که در سخنرانی اش آورده است. سنجش آن پس از این یادداشت می آید:

{ ادبیات سیاسی ایران در ارتباط با انقلاب مشروطیت سخت بحث انگیز و پرسش برانگیز است. این ادبیات نه تنها هنوز طبقه بندی استواری نیافته است، بل اندیشه ی فلسفی یا تاریخی یا فرهنگی منسجمی نیز در ارتباط با این رویداد مهم تاریخی سامان نیافته است و به آن نپرداخته است. از سویی کسانی را داریم که در طیف تاریخنویسی مبتنی بر شرح رویدادها قرار گرفته اند و از سوی دیگر کسانی را داریم برآمده از اندیشه های چپ روسی و گاه حتی چپ غربی که خواسته اند به مدد عنصر طبقاتی به این انقلاب و رویدادهای پس از آن پردازند. هیچ یک از این دو طیف عمده را نباید همگن و همسان دانست. گونه های مختلف از گرایشها و تحلیلها در هر طیف سربرآورده اند که نباید ما را به ساده اندیشی مبتنی بر همسان پنداری سوق دهند. هم طیف رویدادنویسان یکدست و همفکر نبوده اند و هم طیف تحلیلگران طبقاتی یا غرب - محوران در یک چارچوب واحد و همگون نمی گنجند. به تازگی گروهی ناهمگن نیز براین باور است که انقلاب مشروطه ناقص الخلقه بوده است خاصه به سبب نفوذ روحانیون.

روزی ایرج افشار که به هر حال با کتابها و آثار انتشاریافته در دوران مشروطیت و پس از آن آشنایی داشت به من گفت ما هنوز هم راجع به وقایع عصر مشروطیت و سیر رویدادهای آن کتابی تاریخی نداریم. سخن او را به مضمون نقل می کنم. همین سخن را که در نوشته ای آورده بودم برخی از این «کوشش باشیها» گرفتند و گسترده پراکندند. این سخن نادقیق بود و نادرست. او نمی خواست به کتاب کسروی که نقد تقی زاده را دربرداشت ارج بدهد. اما به جز کسروی کم نیستند کتابهایی که رویدادهای عصر مشروطیت را شرح و وصف کرده اند. تاریخ بیداری یا خاطرات یحی دولت آبادی و البته بسیاری کارهای دیگر گواه نادرست بودن نگاه ایرج افشار به این موضوع است. افشار که اندیشه ی تاریخی منسجمی نداشت و همه ی همت و کوشش خود را متوجه تقی زاده و حوزه ی پیرامونی او ساخته بود بی هیچ تصور استواری تنها به رویکردی دلبدستگی نشان می داد که سرانجامی جز قاجارپسندی و دلتنگی قاجاری به بار نمی نشاند. هنگامی هم که به مصدق علاقه نشان داد در اساس در پرتو چنین نگرشی اسناد و کتابهایی را به «کوشش» خود به چاپ رساند.

در این کارهایش از افراط هم چشم نمی پوشید به حدی که فریدون آدمیت وقتی به او ارجاع می داد می نوشت «چاپ ایرج افشار» زیرا هیچ تحقیقی در ارتباط با اسناد و نسخه هایی که «انتشار» می داد، انجام نمی داد. از تاریخ عباسی گرفته تا بقیه ی «چاپهایش». این داوری، البته، از ارزش برخی کارهایش نمی کاهد. اشکال او در این بود که به قول «اخوان» در اشاره به شاملو فراوان «تالی فاسد» به ثمر آورد و انواع «کوشش باشیها» به ارث گذاشت. سنجش و نقد کارهای مردمانی چون ایرج افشار به صلاح پیشرفت دانش در جامعه خواهد بود. شمار در خورتوجهی از جوانانی را که سوار کار دیگران می شوند و کسب شهرتی آسان را دنبال می کنند به تدریج به یک بیماری اجتماعی منتهی شده است و نوعی عدم صداقت و ناراستی در پهنه ی نشر و اشاعه ی علم به بار آورده است. نادیده گرفتن رنج و زحمت دیگران، اشاعه ی آگاهیهای کاذب و نادرست در ارتباط با آثار محققان و نویسندگان و همچنین رونویسی و از آن خود وانمودساختن ترجمه و اثر پیشینیان، به حدی رسیده است که دیگر نمی توان با سکوت از کنار آن گذشت.

معضل ما در ارتباط با تاریخ عصر مشروطیت و پس از آن فقدان یا کمبود کتابهای وقایع تاریخی نیستند. آنچه نیاز داشتیم و هنوز هم داریم حضور نگرشی به هم پیوسته و از نظر تاریخی معنادار است نه پراکنده گوییهایی که اجزایشان هم با هم نمی خوانند. گاه از انقلاب ناقص مشروطیت سخن می رود، گاه از دموکراسی ناقص و در بسیاری از موارد از استبداد پس از قاجار که هیچ کدام نه منسجم آغاز می شوند و به هم پیوسته ادامه می یابند و نه با گذشته ی تاریخی ایران الفتی همگن و پایدار نشان می دهند. داوریهایی استنباطی و پریشان اندیشیهای زیانبار سراسر این دو را فراگرفته است. آنچه که سوادمند است و به درد می خورد همان کتابهای شرح رویدادهاست یا کوششهایی مبتنی بر روش مانند نوشته ها و مقالات فروغی و همچنین تاریخنگاریهای ارزشمند فریدون آدمیت. از دیگر کتابهای سوادمند به موقع یادخواهم کرد. اکنون قصدم این است نشان دهم که رویکردهای مفید و اندیشه برانگیز در کنار رویکردهای بسته و عقیم، کم نبوده اند. از این گذشته نباید کتابهای شرح رویدادها را یکسره پذیرفت یا طردکرد. سنجش انتقادی در این زمینه بسیار به کار می آید.}

### سخنرانی ایرج افشار در نشر فرزانه روز

یکی از کسانی که معتقد بود مشروطیت در ایران پانگرفت، «ایرج افشار» بود. او تنها کس نبود اما چون به اسناد تاریخی دل بستگی داشت و کوششی کم مانند جهت انتشار برخی از این اسناد به کار می بست، حق است نظر او را شرح کنیم.

ایرج افشار یکبار در نشریه ی پدر و سپس خودش یعنی «آینده» به این موضوع توجه داد و یک بار هم طی یک سخنرانی در یک بنگاه نشر به نام «فرزان روز» همین موضوع را در کسوت یک سخنرانی مطرح کرد. در اینجا هرچه می آورم اشاره دارد به متن این سخنرانی.<sup>۴۲</sup> در مجله ی «آینده» در ۱۳۵۸ یک اقتراح مطرح شد تحت همین عنوان. افشار می نویسد دوسه مقاله رسید ولی چاپ نشد. از این رو سخنرانی او تنها متن این رویکرد است.

در آغاز خوب است بدانیم که ایرج افشار از شمار کسانی است که تنها به گردآوری اسناد دل بستگی داشته است. برای او مانند شماری از تاریخنگاران «جدیدالولاده» باید در انتظار انتشار همه ی اسناد یک دوره ی تاریخی نشست تا بتوان دست به تاریخنگاری زد. این روش اعتبار ندارد زیرا هیچگاه بدین طریق نمی توان تاریخی از یک دوره فراهم آورد. در این باره در زیر توضیح می دهم.

<sup>۴۲</sup> نک. ایرج افشار، سخنانی اجمالی در باره ی مشروطیتی که پانگرفت. متن سخنرانی در نشر و پژوهش فرزانه روز. ۴ شنبه ۲۷ دی ۱۳۸۴. چاپ شده در نشریه ی بخارا. صص ۱۷۹-۱۹۰. انتشار اینترنتی.

افشار می گوید اغلب کتابهای مشروطیت به مسائل آرمانی پرداخته اند. نمونه ای می آورد از دیداری که با مستشارالدوله داشته است. «مثلاً ... به یاددارم که در یک جلسه «مستشارالدوله» رفت و آلبوم عکسهایی را که از آن روزگاران داشت آورد و یکی یکی را ورق می زد و برای من که چندان با چهره ها آشنا نبودم آنها را می شناساند. فردی که در آن زمان هفتاد ساله بود معلوم بود که از مشروطیت برایش یک تفکر آرمانی مانده است. او آن دوره ها را با دلپذیری گذرانده بود ولی نمی گفت و نمی دانست که آیا ما به مشروطیت رسیده ایم یا نه. می خواهم بگویم که در ذهنش مشروطیت موجود زنده و ادامه یافته ای نبود.» تا اینجا هنوز نمی توان فهمید افشار چه می خواهد بگوید. از نظر او حکیم الملک و نصر الملک هم همین طور بوده اند. یعنی کسانی که مشروطیت را به جان آموخته بودند نمی دانستند مشروطیت موجود زنده ای است یا مرده. یک کم بخواهیم این سخن افشار را روشنتر بیان کنیم یعنی حتی اینان نمی دانسته اند مشروطیت چه بوده است. وگرنه چگونه ممکن است آدم نداند این موجود زنده است یا مرده! تازه «زنده یا مرده» به چه معناست؟

افشار بلافاصله مقصودش را روشن می کند و می گوید می خواهد «شمه ای از حوادث مربوط به هم خوردن مشروطیت در مدت ۷۵ سال را» ذکر کند. معتقد است که «مجلس اول با فرمان شاه و بدون خونریزی و اشکال عمده به وجود آمدولی این مجلس دوران واقعی دوساله ی خود را طی نکرده بود که توسط محمد علی شاه به توپ بسته شد (۲۳ جمادی الاول ۱۳۲۶) و با پیش آمدن استبداد صغیر مدت ۱۲ ماه و ۲۰ روز تا فتح تهران فاصله افتاد» در اینجا افشار از قول تقی زاده که به او و زریاب خوبی و مجتبی مینوی گفته بود، مطلبی را نقل می کند بدین گونه که به او و آن دونفر دیگر گفته بود: «اگر ما با محمد علی شاه راه آمده بودیم و جوانی نکرده بودیم شاید مشروطه آن چنانکه مطلوب بود می ماند». به باور افشار این سخن «باتجربه و نگرش بر کل وقایع بعدی زده شده است». اما افشار نمی گوید چرا تقی زاده این مطلب را نوشته است و توضیح نداده است «این جوانی کردن» به چه معنا بوده است؟ تازه خود افشار هم این مطلب را وقتی نقل می کند که فریدون آدمیت آن را به تفصیل در کتابش شرح کرده بوده است. از این گذشته افشار به متمم قانون اساسی مشروطه که در اساس روح جنبش مشروطه خواهی را منعکس می کرد نمی پردازد و اشاره هم به آن نمی کند چه رسد به خونهایی که در این راه ریخته شد.

سپس بعد از آن فترت، مجلس دوم روی کار آمد. در این زمان مجلس که در ۲ ذی القعدة ی ۱۳۲۷ افتتاح شد «شاهی نداشتیم» چون «احمدشاه بچه بود». «نایب السلطنه عضدالملک بود که چندماهی بیشتر زنده نماند. بعد از فوت او «دچارتحصیل کرده ی آکسفورد» شدیم به نام ناصرالملک. از نظر افشار او یکی از «مستبدهای ترسوی دو دله ی دوره ی مشروطیت بود. می خواست نایب السلطنه ی ایران باشد اما در خارج زندگی کند» (همانجا ص ۱۸۰). ناصرالملک با بختیاری ها ساخت و چندسال اینان «همه کاره ی مملکت بودند» (همانجا ص ۱۸۱).

در این مقطع «مجلس دوم به اولتیماتوم شدید روس برخورد کرد. اولتیماتوم روس به احتمال قوی نقشه ای بود که با توافق انگلیسی ها به بهانه ی بردن شوستر از ایران پیش آمد». کار به جایی رسید که به قول افشار «مجلس توسط ناصرالملک خلاف قانون منفصل شد». «ناصرالملک به رئیس نظمی یعنی پیرم خان دستور داد و کلا را به مجلس راه ندهند.» به همین آسانی مجلس دوم مختومه شد (۳ محرم ۱۳۳۰) و حدوداً سه سال دولت به طور پلامنازع هرچه خواست کرد تا تشکیل مجلس سوم» (همانجا).

مجلس سوم از ۱۶ محرم ۱۳۳۳ افتتاح شد. این مجلس دچار مسائل جنگ بین الملل شد. در اینجا قضیه ی مهاجرت پیش آمد. این مجلس به «اضطرار» در ۶ محرم ۱۳۳۴ پایان گرفت چون عده ای از وکلا «از ترس اشغال تهران توسط روسها به قم رفتند و سپس به کرمانشاه و مجلس از اکثریت افتاد تا اینکه پس از پنج سال و نیمی مجلس چهارم» در ۱۵ شوال ۱۳۳۹ دایر شد. این مجلس با

<sup>۴۳</sup> چرا افشار در باره ی مجلس هفدهم که به همین طریق خلاف قانون «منفصل» شد چیزی نمی گوید؟  
نقل قولها از افشار به همان سخنرانی باز می گردد.

پیامدهای ناگوار جنگ دست به گریبان بود. سرانجام پس از یک فترت کوتاه در ۵ رجب ۱۳۴۲ مجلس پنجم افتتاح شد.

ایرج افشار تا اینجا هیچ تحلیلی از آشفتگی درونی نظام قاجار به دست نمی دهد. از فساد نظام سیاسی حاکم سخنی به میان نمی آورد و نمی گوید چرا سلسله ی قاجار از درون فروپاشیده بود و هیچکس را نداشت بتواند زمام امور را به او بسپارد. از احمد شاه که ترجیح می داد در فرنگ به پست ترین کارها تن در دهد تا پادشاه ایران باشد به سکوت می گذرد. فقط به اشاره می گوید مجلس پنجم «قانون خلع سلسله ی قاجار را» تصویب کرد و «اوضاع به رنگ و سامان دیگر درآمد» (همانجا).

در اینجا لازم است به دو نکته توجه دهیم. نخست اینکه «روح زمانه» با همه ی آشوبها و فترتها همچنان خواستار استقرار نظام مشروطیت بود و به اجراء آمدن آرمانهای جنبش مشروطه و قانون اساسی. دوم اینکه پس از مجلس اول که قانون اساسی و متمم آن را به ارمغان آورد، مجلس پنجم مجلسی دورانساز شد که مطلوب دربار قاجار و هواخواهان گونه گونش نبود. با این حال همین مجلس هم بر اساس معیارهای متعارف مشروطیت تشکیل یافت. حضور نمایندگان موافق و مخالف حکایت از تنوع ترکیب این مجلس دارد.

در این مجلس چند فراکسیون فعال حضور داشت. سه فراکسیون عمده عبارت بودند از فراکسیونهای تجدد، سوسیالیست و اصلاح طلب. فراکسیون تجدد حزب نبود. هواخواهان و حامیان سردار سپه در این فراکسیون گردهم آمده بودند. رهبری آن با سید محمد تدین بود. شمار نمایندگان گردهم آمده در این فراکسیون را بالغ بر چهل نفر برآورد کرده اند.

فراکسیون سوسیالیست نمایندگان متعلق به حزب سوسیالیست را دربرمی گرفت. رهبری این فرکسیون با سلیمان میرزا بود. تعداد نمایندگان این فراکسیون را حدود چهارده نفر تخمین زده اند. این فراکسیون در عمل به فراکسیون تجدد پیوست. در نتیجه این دو فراکسیون اکثریت را در مجلس در اختیار گرفتند و هردو فراکسیون از سردار سپه حمایت می کردند.

فراکسیون اصلاح طلب تشکیل می شد از حدود هفت تن از نمایندگان به رهبری مدرس که اقلیت مجلس را می ساخت. ملک الشعرا بهار نیز عضو همین فراکسیون بود. عبدالله مستوفی در کتاب «شرح زندگانی من» برآوردش از تعداد نمایندگان این سه فراکسیون اندکی تفاوت دارد با آنچه آمد. او فراکسیون تجدد را دربرگیرنده ی «چهل و چند نفر» ذکر می کند و فراکسیون سوسیالیست را دارای «شانزده، هفده نفر» و فراکسیون اصلاح طلب را مرکب از «ده، پانزده نفر» می آورد.

به این عده باید عده ای وکیل منفرد را هم افزود که گاه با اکثریت و گاه با اقلیت همراهی می کردند. اینان را برخی «وجیه المله ها» نامیده اند. مشهورترینشان عبارت بوده اند از مشیرالدوله، مستوفی الممالک، تقی زاده، دکتر محمد مصدق و حسین علاء.<sup>۴۴</sup> ترکیب نمایندگان نشان می دهد این مجلس خصلتی دموکراتیک داشته است. هر نوع تفسیری دیگر منصفانه نیست. باید در نظر داشت که در این مقطع «روح زمانه» خواستار خلع سلسله ی قاجار بود و استقرار حکومتی مرکزی و با اقتدار را می طلبید تا نه فقط تمامیت ایران را در برابر دسیسه های انگلیس پاس بدارد، بل بتواند آرمانهای مشروطیت را در عمل به واقعیت درآورد.

نکته ی دیگر اینکه دوره ی پنجم مجلس شورای ملی با نطق محمد حسن میرزا ی ولیعهد افتتاح شد. مدرس بسیار سعی کرده بود احمدشاه را به تهران بیاورد. حتی نماینده ای نزد او فرستاد ولی احمدشاه حاضر نبود به ایران بیاید. مجلس شورای ملی در روز ۲۲ بهمن ۱۳۰۲ افتتاح شد.

مجلس پنجم از چند بابت از اهمیتی استثنایی برخوردار بوده است. نخست اینکه این مجلس به مردم خواستار تغییر امید می داد وضع کشور را سامان دهد. دوم اینکه همه ی نامهای معروفی که می شناسیم مانند دکتر مصدق، تقی زاده، سلیمان میرزا اسکندری، مدرس، پیرنیا مشیرالدوله، پیرنیا مؤتمن الملک، صولت الدله قشقایی، حاج حسن آقا ملک (ملک التجار) و بسیاری دیگر از چهره های شناخته شده در این مجلس حضور داشتند. انتخابات مجلس هنوز در

<sup>۴۴</sup> نک در این باره در ضمن به گزارشهای مجلس من جمله ۱۶ دوره مجلس شورای ملی تحت عنوان «قانونگذاری در ایران. دوره اول تا دوره شانزدهم (۱۳۲۸-۱۲۸۵)». مرکز پژوهشهای مجلس شورای اسلامی. بی تا.



ساختار قدرت سیاسی حکومت قاجار و در چارچوب جامعه ی ایللی و فئودالی و در مواردی شهری شده انجام شد. مجلس به واقع بازتاب جامعه ی آن روز ایران بود و سیاستهای جاری و رقابتی آن. در فهرست نمایندگان نام رضاخان پهلوی (سردار سپه) را هم می بینم به نمایندگی از بابل. شاهزادگان قاجاری نیز به نمایندگی از جاهای مختلف در این مجلس شرکت جسته بودند.

سوم اینکه در این مجلس سرانجام موضوع خلع سلسله ی قاجار به تصویب می رسد. چهارم اینکه برای نخستین بار موضوع انتقال پادشاهی به مدد یک مجلس مؤسسان به تصویب می رسد. اینها همه حکایت از حضور نظام مشروطه است. همه چیز مطابق قانون اساسی مشروطه سامان می یابد. حداقل تا اینجا سخن گفتن از مشروطه ای که پانگرفت، موجه نیست.

۶. افشار می گوید «جمعاً در مدت هیجده سال که می توان آن را دوره ی اول از تاریخ جدید ایران نامید بیش از ده سال مجلسی وجود نداشت. حکومتی داشتیم که قسمت عمده را ناصرالملک با بختیارها و سپس عمدتاً وثوق الدوله گرداننده بودند.»<sup>۴۰</sup> بسیار خوب، اما نمی گوید چرا مردم و حتی رجال سیاسی که در ایران بازیگری بسیار می کنند، با همه ی این وقفه همچنان به مشروطیت پایبندی نشان می داده اند؟ زیرا قانون اساسی مشروطیت و متمم آن تنها سند و میثاق ملی به شمار می رفته است.

افشار هم قبول دارد که «از مجلس ششم تا دوازدهم به بعد فترتی نبود». برای آنکه از اهمیت این رویداد بکااهد، می گوید «زیرا در دوره ی رضاشاه مجلسهای «ارشادی» دلخواه تشکیل می شد تا اینکه جنگ بین الملل دوم شروع شد.» او نمی پذیرد که افول قاجاریه و به پادشاهی رسیدن رضاشاه یه مدد مجلس مؤسسان در پرتو «روح زمانه» و اشتیاق ملی به رضاشاه چنین وضعی امکان پذیر شده بود. اصطلاح «مجلس ارشادی» که ایرج افشار به کار می بندد در اساس معنایی ندارد. انتخابات این مجلسها به هرحال با توجه به فضای زمانه و با توجه به ساختار اجتماعی- طبقاتی ایران به اجزای مردمی آمد. معلوم نیست اگرچه کسانی در این مجالس حضور می یافتند از «ارشادی» بودن مجالس کاسته می شد؟ وقتی اسامی نمایندگان را می بینیم، روشن می شود که حتی مخالفان رضاشاه هم در آنها حضور داشته اند. تازه همه ی اینها به کنار هیچ گزینه ی سیاسی - اجتماعی معتبری در این دوران در برابر رضاشاه نمی بوده است. کشور در حال پیشرفت بوده است و از بابت امنیت و رفاه به هیچ رو نمی توان این دوره ها را قابل قیاس دانست با سردرگمیهای دوران افول قاجار. چنانچه قاجار می ماند، ایران نمی ماند، تجزیه می شد به دست شیخ خزعل ها و نوعی «بلشویسم تقلیدی» و زیانبار. تصور افشار از «مشروطه ای که پانگرفت» استنباطی است مبهم بی اتکاء به نظریه ای حقوقی یا ملی و در یک کلام بی مسئولیت نسبت به بقای ایران. آیا می توان نادیده گرفت که در یک دوره ی کوتاه در زمان سلطنت رضاشاه، ایران از یک نظام قضایی، ارتشی، دانشگاهی، فرهنگی و اجتماعی برخوردار گشت و توانست به مدد همین پیشرفتهای بقای خود را تضمین کند؟ این کسانی که با فاصله و نادیده گرفتن امکانات، همه ی این پیشرفتهای را می نکوهند بی تردید نوعی ولننگاری تاریخی پیشه می کنند. کافی است نگاهی بیندازیم به همسایگان ایران. برای نمونه در ترکیه همه «آتاترک» را در حدی حتی افراطی ستودند اما در ایران تمام مدت این رجال ولگرد و احزاب ولگردتر از این رجال رژیم را نفی می کردند و مهملاتی مانند دیدار رضاشاه با «آیرون ساید» را ترویج می دادند!! این قاجارنگری را باید نوعی «آگاهی کاذب» و اشاعه ی «خبر جعلی» توصیف کرد. فضای اندیشگی در ایران در این دوره نه فقط ستیز با نظام پهلوی می بود، بل به گونه ای آشکار خوارشمردن تاریخ ایران خاصه تاریخ ایران باستان و در یک کلام دیگر خردستیزی و مقاومت در برابر تجدد همه جانبه بود که در عرف جامعه شناسی آن را «بیماری برآمده از تجدد» می نامند. به اینها باید نکته ای دیگر را افزود که فرصت طلبی ناصادقانه ی کسانی است که از قبل

<sup>۴۰</sup> ایرج افشار. همانجا. ص ۱۸۲.

رژیم بهره می بردند و در علن و در خفا به گونه ای آشکار و پنهان بسته به مجلس «وجیه الملگی» ارزان بها پیشه می کردند.

این خصوصیات را باید به نوبه ی خود بررسیید و از نظر روانی و اجتماعی به سنجش سپرد. رضاشاه از هر نظر نسبت به «آتاترک» برتر بود. با اینحال او هم اشتباهاتی داشت. مانند هر رجل سیاسی دیگری در چنین اوضاعی.

همین ایرج افشار که این گونه سرسری از رضاشاه و تشکیل مجلس مؤسسان برای گزینش رضاشاه می گذرد و مجلس چهارم را «به قول عشقی (شاعر معروف) «محتشخر» می داند تمام داستان خلع سلسه ی قاجار را چنین کوتاه می کند: «بالاخره مجلس پنجم پس از فترت کوتاهی در ۵ رجب ۱۳۴۲ افتتاح شد و با تصویب قانون خلع سلسله ی قاجار اوضاع به رنگ و سامان دیگر آمد.» (همانجا. ص ۱۸۱).

این بخش از این گفتار را ارجاع می دهم به داوری نادقیق دیگری از ایرج افشار در ارتباط با مجلس هفدهم که مصدق منحل کرد. می گوید «مجلس شانزدهم دوره ی خود را گذراند و مجلس هفدهم پس از دوره ی حکومت مصدق با عده ی غیر کامل آغاز به کار کرد تا به مناسبت استعفادادن عده ای از وکلا از کار افتاد و به تمهید دکتر مصدق با رفراندم خاتمه گرفت... از دکتر مصدق پرسیده بودند چرا چنان کردید، گفته بود که چون با تشکیل مؤسسان و واگذاری حق انحلال به شاه مخالف بودم.»<sup>۴۶</sup> افشار با زیرکی به این داوری نادرست مرحوم دکتر مصدق نمی پردازد. او نمی گوید چگونه می توان یک نظام را خودسرانه دورزد، نه به حال توجه داشت، نه به آینده. وقتی به مصدق می رسد از «تمهید» سخن می گوید ولی وقتی به رضاشاه و محمدرضاشاه می رسد سخن از مجلسهای «ارشادی» می رود و مجلسهای «حسب الامر» و «کودتا»! با این حال از قلمش می پرد و معترف می شود به اینکه در دوره ی رضاشاه از زمان «کودتا»! از میان مجلسها «سه دوره اش آزادگونه»!<sup>۴۷</sup> این هم از فرمایشات این دوستانان اسناد و سنجشگران تاریخ ایران در عصر تجدد! این سه دوره ای که افشار اشاره دارد همان سه دوره ی معروف مجالس پنجم و ششم و هفتم است. مجلس پنجم رضاشاه را برگزید، ششم و هفتم هم در دوره ی آغازین پادشاهی او برگزار شد. بسیار خوب، حداقل اینکه رضاشاه در یک فراگرد قانونی یعنی براساس قانون اساسی مشروطیت به پادشاهی رسید و تازه حضرت افشار می پذیرد که دو دوره هم مجالس «آزادگونه» برپا شده اند. ایشان گویی از فرنگ تشریف فرما شده اند تا با اصطلاحاتی نادقیق همچون «آزادگونه»، «ارشادی»، «حسب الامر» و از این دست ما را «ارشاد» فرمایند. به مابقی نطق افشار در اینجا نمی پردازم. فقط تکرار می کنم با چنین گفته هایی به جایی نمی رسیم و نگرشی منسجم نمی بینیم. تاریخ معاصر ایران در عصر تجد در بهترین حالت در معرض چنین داوریهایی بوده است. فقدان نظریه و عدم وجود بستری به هم پیوسته و منسجم. آنچه «پانگرفت» مشروطیت نبود، بل آگاهی تاریخی و فلسفی و نگرشی تاریخی بود.

۷. سرانجام ایرج افشار پرسش اصلی خود را در باره ی استمرار مشروطیت مطرح می کند. می گوید: «آیا اگر تاریخ هفتاد و پنج ساله را می نویسیم امکان دارد آن را ذیل عنوان مشروطیت قرار بدهیم، یا اینکه مشروطیت واقعی ایران دوره ی کوتاهی داشت که جنبه ی آرمانگرایی آن برای ما

<sup>۴۶</sup> افشار. همانجا.

<sup>۴۷</sup> افشار و همانجا.

ارزش دارد و آن عبارت بود از دوره ای کوتاه که با استبداد شاهی مبارزه شد و بعد هم چون تهران را مشروطه خواهان گرفتند دوره ی کوتاه بازگشت به مشروطیت بود.<sup>۴۸</sup>

در واقع این استنباط خود افشار است که به جنبه ی مبهمی از آرمانگرایی دل می بندد. او دگرگونیهای قانون اساسی را نمی پسندد. تصورش از قانون اساسی، قانونی است لایتغیر و ثابت. او درکی از مفهوم قانون اساسی پویا ندارد و تازه نمی بیند که بنیادهای قانون اساسی دگرگون نشده است مگر مواردی معین که نه حقوق ملت را نادیده می گیرد، نه نظام سیاسی را و نه حقوق نمایندگان ملت یعنی مجلس را. از این گذشته نمی گوید آیا آرمانهای مشروطیت همچون «روح زمانه» همچنان جاری و غالب بوده است یا نه. متوجه نیست که تغییرات مهم مانند خلع قاجار و برآمدن رضاشاه و حتی انتقال پادشاهی از رضاشاه به محمد رضاشاه مطابق همین قانون اساسی به سرانجام رسیده است. در ضمن او به جریانهای سیاسی ضد قانون اساسی اعتنایی ندارد و از آنها یاد نمی کند. به نقش چپ روسی هیچ اشاره ای ندارد و به تشکلهای و جماعتیهای «پنهان» علیه مشروطیت نمی پردازد. حتی استمرار مجلس که یکی از مهمترین خصوصیات جنبش مشروطه بود از نظر او فاقد ارزش است. او مانند بسیاری دیگر از سیاست ورزان اهمیت حضور مجلس را درک نمی کند. نفس قانونگذاری را که در واقع در برابر شریعت اندیشی شکل گرفته بود، ارج نمی نهد و همچنان «آرمانگریانه» به همان «دوره ی کوتاه مشروطیت» یعنی مجلس اول دلخوش می کند که تازه از آن هم تفسیری به دست نمی دهد؛ نه تفسیری حقوقی و نه تفسیری مبتنی بر فلسفه ی تاریخ و نه تفسیری جامعه شناختی براساس واقعیتهای سیاسی و اجتماعی. فقط می گوید «تعجب می کنم از این که بعضی افراد جریان مشروطیت را می کشانند به تمام دوره هایی که به ظاهر مجلس وجود داشت و کل این دوران را مشروطیت می خوانند.» افشار ناراحت است که در این دوران «از اصول آزادی، دموکراسی و مفهوم فلسفی مشروطیت خبری نبود».<sup>۴۹</sup> او ذره ای به مباحث عمده نمی پردازد. نمی گوید چگونه کشوری که از درون و از برون گسیخته بود برقرار ماند؟ چه کسی و چه کسانی جریانهای تجزیه طلبانه ی افرادی چون خزعل را عقیم کردند و نگذاشتند ایران از هم پاشد و حتی در برابر سیاستهای تجزیه طلبانه ی روسیه در بخشهایی از ایران ایستادگی به خرج دادند. از این گذشته او درکی درست نشان نمی دهد از تحولات اجتماعی ایران خاصه از اصلاحات ارضی و گسترش نظام آموزش و عرفی شدن روزافزون نظام قضا. او «آزادی و دموکراسی» را همچون شعارهایی رونامه پسندانه جار می زند اما نمی گوید چرا جامعه ی ایران در مقطع شهریور بیست تا بیست و هشت مرداد باردیگر در آستانه ی فروپاشی قرار گرفت؟ با فضل فروشی عامیانه ای می گوید «از مفهوم فلسفی مشروطیت خبری نبود!!». آیا کسی جلوی کسی را گرفته بود که پرداختی فلسفی از مشروطیت به جامعه عرضه کند؟ این قلم به این نقصان پیشترها توجه داشته است اما نباید این امر را به گردن حکومت و نظام سیاسی وقت انداخت. جامعه ی ایران و دوستان و همدلان ایرج افشار حتی سرکرده ی بزرگشان یعنی تقی زاده ذره ای در این راه نکوشیدند زیرا در یک کلام بضاعت چنین کاری را نداشتند. اینان هیچگاه نتوانستند تفسیری فلسفی از مشروطیت به دست دهند و جایگاه قدرت و نظام سیاسی و جامعه ی مدنی را با بستری نظری بشکافند. تقی زاده در عصر مشروطیت مدام درگیر تدروی و حتی قتلهای زیانبار بود و در دوران بعد با فرصت طلبی در مجالس مؤسسان جابجا می شدو بالاخره از کرسی مجلس سنا سود و منزلت اجتماعی پی می گرفت. آسان تر از اینکه همه ی نارساییها را به گردن نظام پادشاهی پهلوی بیندازیم و ابعاد دیگر زیست سیاسی و اجتماعی و فرهنگی را نادیده بگیریم، راه دیگری نمی توان یافت. این آسان پسندی «وجیه الملگی» به بار می

<sup>۴۸</sup> افشار. همانجا. ص ۱۸۳.

<sup>۴۹</sup> افشار. همانجا.

نشاند و کم هزینه ترین رویکرد به تاریخ معاصر ایران است. از نظام وقت بهره ببر و در خفا آن را به نگویش بسپار.

توجه ایرج افشار به کتابهای مشروطیت نیز از دقت برخوردار نیست. نه نگاه او به کتابهایی که به ضبط وقایع پرداخته اند، نه نگاهش به کتابهای احمد کسروی و نه بی اعتنائی اش به انواع تاریخنگاریهای سست بنیاد چپگرا. حداقل کاری که انواع مردمانی چون ایرج افشار می توانستند انجام دهند بررسی تحلیلی کتابهای تاریخ مشروطیت می بود اما نه ابزار تحلیلی درستی در اختیار داشتند و نه به این کار دلبستگی نشان می دادند. چرا این حضرات به «مرشد» خود یعنی تقی زاده نمی گفتند بنشیند و «تاریخ مشروطیت» بنویسد؟ تنها اظهار وجود «دانشمندانه ی» ایشان این است که بگویند «مرادم این است که ما برای همان مشروطه ای که پانگرفت کتابهای اساسی نداریم!» تصور این حضرات هنوز این است که باید اسناد را به دست آورد و این اسناد چیزی نیستند جز چندانامه. بدیهی است که هرچه اسناد بیشتری به دست آید و انتشار داده شود، نیک است و سودمند اما این کار نمی تواند دآوری در باره ی جنبش مشروطیت به این سو را متوقف کند. تاریخ در انتظار «سند دوستان» و «بهبونه گیران» نمی نشیند. ایرج افشار حتی یک باره هم که شده به خود اجازه نداد به «برپایی جمهوری اسلامی» اشاره ای داشته باشد. توهینهایی را که در اداره ی سانسور به او می کردند خاصه در ارتباط با انتشار مجله ی «آینده» یاددارم. سکوت کرد و کنار آمد. افشار فاقد بینش تاریخی بود چه رسد به نگرشی فلسفی به تاریخ.

## پیوست

### نگاهی گذرا به مشروطیت

#### در چهار دوره ی اول مجلس

در زیر به اختصار نگاهی می اندازیم به روند گسست و استمرار در چهار دوره ی نخست مجلس شورای ملی. آنچه در اینجا در خورتوجه است استمرار اندیشه و نظام مشروطیت است حتی در بحرانی ترین لحظات. این نکته را ایرج افشار و بسیاری از تاریخنگاران عامه پسند متوجه نمی شوند چون با اندیشه و تفکر یا نظریه ای تاریخی به تاریخ نمی پردازند.

۱) قانون اساسی به اسم نظامنامه ی سیاسی مشتمل بر ۵۱ اصل در ۱۴ ذیقعه ۱۳۲۴ هجری قمری برابر با ۸ دی ماه ۱۲۸۵ هجری شمسی برابر با ۳۰ دسامبر ۱۹۰۶ میلادی به امضای مظفردین شاه رسید. فرمان همایونی مورخه ۱۴ جمادی الاخره ۱۳۲۴.

متمم قانون اساسی در ۱۰۷ ماده در تاریخ پانزدهم مهرماه ۱۲۸۶ هجری شمسی /مورخ ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ هجری قمری/برابر اکتبر ۱۹۰۷ میلادی به امضای محمد علی شاه رسید .

دوره ی مجلس اول ۱۴ مهرماه ۱۲۸۵ تا ۲ تیرماه بود ۱۲۸۷ بود. دوره ی اول مجلس داستان و اهمیت جداگانه ای دارد و کتابهایی تفصیلی نیز در باره ی آن به چاپ رسیده است. در رساله ی «مجلس مؤسسان» به آن وجایگاهش پرداخته ام.

یک تصور عامیانه ی تاریخی در ایران این است که انقلاب مشروطیت بی خونریزی به ثمر نشست. این تصور نادقیق و گمراه کننده است. جنبش مشروطیت را باید با نگاهی پویا و تکوینی بررسی کرد. همان مجلس اول در نیمه ی کار خود به بحران رسید. گرایش به سوی متمم قانون اساسی فی نفسه بحران زا شد. به اعتباری دیگر جنبش مشروطیت با دستیابی به متن کوتاه قانون اساسی از پانایستاد. آگاهی سیاسی در درون این جنبش همچنان می جوشید و در انتها فرصت بود برای دستیابی به مراحل بالاتر.

یک نگاه به هم پیوسته می کوشد مجلس اول، تصویب متن اصلی قانون اساسی و تصویب متمم قانون اساسی، به توپ بستن مجلس و رویداد بزرگ «فتح تهران» را در یک مجموعه بنگرد. در اینجا ما دو پدیده ی همزمان را درمی یابیم. یکی ضعف نظام قاجار و همراه با آن مقاومت همین نظام است در برابر مشروطه خواهی و دیگری بالندگی جنبش مشروطه خواهی است آمیخته با تندروییایی که در درون این جنبش رخ می داد. آنچه همه ی این رویدادها را به هم می پیونداند همانا اندیشه ی مشروطیت است. به اعتباری دیگر «روح زمانه» انباشته بود از مشروطه خواهی. مشروطه خواهان هم بانگارش رساله ها و گفتارهایی در برابر مشروطه خواهی مقاومت می کردند و به اصول شریعت پایبندی نشان می دادند اما نمی توانستند در برابر قدرت استدلال «روح زمانه» و میل به استقرار عدالت در انبوه توده های ستمدیده ، پایداری نشان دهند. ناچار پس نشستند.

مجلس تا پایان بیست و چهار دوره اجلاس در تاریخ ۱۸ بهمن ماه ۱۳۵۷ شمسی برقرار بود البته با فترتهای مختلف. در مجموع تعداد ۵۵۸۶ مصوبه قانونی در مجالس بیست و چهارگانه به تصویب رسید.

۲) مجلس دوره ی دوم از ۲۴ آبان ۱۲۸۸ تا ۳ دی ۱۲۹۰ شمسی. فترت: در دوره ی استبداد صغیر از دوم تیرماه ۱۲۸۷ که مجلس به توپ بسته شد تا روز بیست و چهارم آبان ماه ۱۲۸۸ خورشیدی. مدت فترت یک سال و بیست روز. به گزارشی دیگر از گزارشهای تهیه شده در مجلس شورای اسلامی «دوران فترت مجلس تا روز ۲۴ آبان ماه سال ۱۲۸۸ خورشیدی و افتتاح دوره ی دوم مجلس شورای ملی، شانزده ماه و بیست و دوروز به طول انجامید»<sup>۵۰</sup> مبنای این دو محاسبه اندکی با هم تفاوت دارند.

با بسته شدن مجلس بسیاری متواری شدند. سرانجام بر اثر قیام مشروطه خواهان مردم در تمام شهرهای ایران و علیه دربار به پاخاستند. مشروطه خواهان گیلان و تفنگداران بختیاری از شمال و جنوب به پایتخت رو آوردند. آورده اند که تعداد آنان تا سه هزار نفر بوده است. اینان در کرج به هم رسیدند. در خیابانها جنگی خونین درگرفت. پس از چند روز این نبرد به سود مشروطه خواهان پایان گرفت.

«سه روز پس از پناهنده شدن محمد علی شاه به سفارت روسیه، «کمیسیون عالی» در عمارت مجلس تشکیل شد.» می گویند این کمیسیون عالی که تعداد آنان از بیست تا پانصد نفر ثبت شده است در نبود مجلس برای تصمیمگیری توسط مشروطه خواهان تأسیس شد.<sup>۵۱</sup> به هرحال کمیسیون عالی محمد علی شاه را از سلطنت خلع کرد و فرزند سیزده ساله ی او را که احمد میرزا نام داشت به عنوان پادشاه انتخاب نمود.

کمیسیون عالی در محل عمارت بهارستان تشکیل شد. در «اعلانی به تاریخ ۲۷ جمادی الثانی ۱۳۲۷ هجری قمری با استناد به ماده ۳۶ و ۳۷ قانون اساسی مجلس فوق العاده اعلام داشت. کمیسیون عالی شاه را با دریافت مستمری و عدم دخالت در امور کشور به خارج فرستاد و سلطنت را به طور موقت تا تشکیل مجلس دوم به علی رضاخان عضدالملک قاجار، سپرد و دولتی تعیین نمود. سپهدار تنکابنی رئیس الوزرا و وزیر جنگ، سردار اسعد وزیر داخله، ناصرالملک وزیر خارجه، فرمانفرما وزیر عدلیه، مستوفی الممالک وزیر مالیه و یفرم خان به عنوان رئیس نظمیة معرفی شدند.»<sup>۵۲</sup>

همین کمیسیون عالی عده ای را به اعدام و حبس محکوم کرد. شیخ فضل الله نوری در شمار اعدام شدگان قرار گرفت. ستیز او با دوتن از روحانیون مشروطه خواه (مانند سید بهبهانی و سید طباطبایی) بستر اصلی این روداد ناخوشایند شد.

در دوران فترت و استبداد صغیر و فتح تهران «روح زمانه» همچنان خصلتی انقلابی داشت. مردم در پرتو پیروزی انقلاب مشروطیت و تشکیل مجلس نخست قرارداد شدند و به تدریج از روحیه ای صنفی که مبنای انتخابات مجلس نخست بود دور می گشتند و به روحیه ای ملی و فراگیر دل می بستند. به یک اعتبار می توان فاصله ی مجلس نخست تا تشکیل مجلس دوم را مرحله ی ملی سازی

<sup>۵۰</sup> نک. آشنایی با تاریخ مجالس قانونگذاری در ایران. دوره اول تا شانزدهم (۱۳۲۸-۱۲۸۵) مرکز پژوهشهای مجلس شورای ملی. بی تا. ص ۳۴.

<sup>۵۱</sup> همانجا. ص ۳۵.

<sup>۵۲</sup> همانجا. ص ۳۶.

انقلاب مشروطیت نام برد. فضای انقلاب مشروطیت بر همه جا مستولی بود و مردم چیزی نمی خواستند جز اجرای قانون اساسی مشروطیت و متمم آن را.

از آنجا که مجلس عالی قادر نبود به همه ی تقاضاها درست به پاسخ بنشیند رهبران وقت ملت و سرداران مصحلت دیدند مجلس عالی را منحل نمایند و به جای آن یک هیأت مدیره از افراد مطلع و مورد اعتماد عمومی مرکب از دوازده نفر انتخاب کنند. با همان اختیارات مجلس عالی تا افتتاح مجلس شورای ملی.<sup>۵۳</sup> خود مجلس عالی با این پیشنهاد به اتفاق آراء موافقت کرد. و اشخاص زیر را به عضویت هیأت مدیره انتخاب کرد و تمام اختیارات خود را به آن تفویض کرد. این افراد عبارت بودند از: سپهدار اعظم، سردار اسعد، صنیع الدله، تقی زاده، وثوق الدوله، حکیم الملک، مستشار الدوله، سردار محیی، میرزا سلیمان خان، سید نصرالله تقوی، حسنقلی خان نواب و میرزا محمد علی خان تربیت. فرض بر این بود که تصمیمات هیأت مدیره مانند تصمیمات مجلس شورای ملی واجب الاجراست و و وزرا مکلف به پیروی و اطاعت از آن هستند.

پیش از دوره ی دوم مجلس دو ترکیب دیگر داریم که یکی به نام «کمسیون پروگرام» بود که گروهی از رجال دولت آن را تأسیس کرده بودند جهت برنامه ریزی اصلاحی در امور گوناگون مانند مالیه، استفاده از مستشاران خارجی در زمینه ی عدلیه، مالیه و نظمیه. دیگری «مجلس شورای کبرای دولتی» نام داشت که به دستور محمد علی شاه به هنگام سکونت در باغشاه تشکیل شد و آن را گاه «شورای کبرای دولتی» نیز می نامیدند.

در این مقطع نظامنامه ی انتخابات برای مجلس در ۱۲ جمادی الثانی ۱۳۲۷ تهیه شد که روش انخاب نمایندگان برابر این نظامنامه با روش انتخاب صنفی نمایندگان در دوره ی اول تفاوت اساسی داشت. در نظامنامه ی دوم نمایندگان دیگر به صورت صنفی انتخاب نمی شدند. روش انتخاب غیر مستقیم و دومرحله ای بود و رقابت افراد در همه ی طبقات اجتماعی جریان می یافت.

«فرمان اجرای انتخابات دوره ی دوم بعد از عزل محمد علی شاه از سلطنت به وسیله ی عضد الملک نایب السلطنه صادر شد و او به دولت آزادی انتخابات را توصیه نمود و تأکید کرد که در حکومت مشروطه انتخاب وکیل طبیعی ترین حقوق ملی مردم است و اگر این حق را از مردم سلب کنند مشروطه باقی نخواهد ماند»<sup>۵۴</sup> مجلس دوم یک ماه و نه روز بیش از دوسال ادامه یافت.

در اینجا می بینیم که گرچه محمد علی شاه در مراحل دیگر از سلطنت عزل شده بود، روح مشروطیت همچنان حاکم بود و حکومتگران و رجال و مردم با استناد به قانون اساسی مشروطیت به میدان می آمدند. دموکراتها در این مجلس آشکارا خواستار «انفکاک کامل قوه سیاسی از قوه روحانی» بودند. دیگر خواسته هایشان عبارت بودند از: تعلیم اجباری، بانک فلاحتی، ترجیح مالیات غیر مستقیم بر مستقیم و مخالفت با مجلس اعیان. اینان را هواخواه فقرا و رنجبران می شناختند.

دموکراتها، مخالفان خود را ارتجاعی و محافظه کار و سرمایه دار و اشراف و اعیان معرفی می کردند. رؤسای این گروه که اعتدالیون نامیده می شدند عبارت بودند از میرزا محمد صادق طباطبایی، میرزا علی اکبر خان دهخدا و حاج میرزا علی دولت آبادی و حاج آقای شیرازی و ...

علمای بزرگ مانند بهبهانی و طباطبایی و بسیاری از افراد با نفوذ هوادار حزب «اعتدالیون اجتماعین» بودند مانند ناصرالملک نایب السلطنه و سپهدار اعظم. عده ای هم با هر دو طرف «راه

<sup>۵۳</sup>. همانجا، ص ۳۷.

<sup>۵۴</sup>. همانجا، ص ۳۸.

می رفتند». از آغاز فتح تهران ضدیت و خصومت میان این دو حزب شدت گرفت تا بالاخره منجر شد به قتل سید عبدالله بهبهانی. می گفتند مجاهدین دموکرات او را کشتند. علما برآشفته شدند. خلاف تقی زاده مطالب بسیار به نجف نوشتند. با آنکه تقی زاده وکیل مجلس بود و لیدر جمعیت نتوانست در ایران بماند. تازمان حکومت پهلوی به ایران بازنگشت.<sup>۵۵</sup>

از نمایندگان دوره ی اول بیست نفر در دوره ی دوم مجلس حضورداشتند. دوحزب کوچک به نامهای حزب اتفاق و ترقی و حزب ترقی خواهان هریک چند کرسی داشتند. در خارج مجلس احزاب کوچک با عقاید سوسیالیستی پایه گذاری شده بودند. از جمله می توان گفت حزب اجتماعیون اتحادیون، حزب اصلاحیون عامیون و حزب سوسیال دموکرات فعالیت داشتند که همه به نحوی از احزاب سوسیال دموکرات خارجی الهام می گرفتند. نمایندگانی هم بودند که خود را مستقل می دانستند. حزب دموکرات که اقلیت مجلس را تشکیل می داد با حزب اعتدالیون که در اکثریت بود با شدت به مخالفت باهم برخاستند.

مجلس دوم را که به مدت دو سال و یک ماه و نه روز فعالیت داشت ناصرالملک منحل اعلام کرد. این مجلس که از درون مجلس اول سربرکشید مشخصات پارلمان مدرن را دارابود. این مجلس در عمارت بهارستان با خطابه ی احمدشاه که سپهداراعظم قرانت کرد افتتاح شد. دراین مقطع مالیه ی ایران آشفته بود، خزانه خالی بود، قوای نظامی روس و انگلیس از شمال تا جنوب ایران نا امنی ایجاد کرده بودند؛ قتل و غارت و شورش و ناامنی سراسر ایران را فراگرفته بود. نافرمانی ایلات و عشایر در همه جا به چشم می خورد. منازعات بیوک خان و شاهسون ها در آذربایجان و صمدخان یاغی در شهریور ۱۲۹۰ که قصد تصرف تبریز را داشت به یاری مردم و قوای دولت عقب نشست. سرکشی نایب حسین کاشی در کاشان و رشیدالسلطان در ورامین و قشقای ها در جنوب و شیخ حسین زایر در تنگستان و محمد علی نیشابوری در نیشابور وضع ایران را آشفته ساخته بود به خصوص که محمدعلی شاه مخلوع و برادرش در خارج مرز همه را به شورش تحریک می کردند.

محمدعلی میرزا شاه مخلوع و برادرش سالارالدوله و اطرافیانشان وارد ایران شدند و با قشونی که با مخارج فراوان از میان ایلات و عشایر درشرق و شمال و غرب ترتیب داده بودند و از حمایت روسیه برخوردار بودند باقوای دولت مشروطه به جنگ برخاستند. شاه مخلوع سرانجام پس از دوماه در خراسان در اسفند ۱۲۹۰ شکست خورد و از طریق استرآباد از ایران گریخت. برادرش تا دو سال بعد تا ۱۲۹۲ شمسی به قتل و غارت ادامه داد. سپس به سفارت روس در کرمانشاه پناه برد و با وساطت روسیه از ایران به اروپا رفت.

مجلس، قانونی در جهت دستگیری یا اعدام محمد علی میرزا(شاه مخلوع) گذراند به مبلغ یکصدهزارتوان. و برای دستگیری هریک از دوبرادرش بیست و پنج هزارتومان جایزه تعیین کرد.

مجلس دوم دستاوردهای قانونی فراوانی داشت. از جمله قانون انتخابات، قانون معارف، قانون مالیات عمومی، قانون دیوان محاسبات و قانون عدلیه.

مجلس دوم می خواست اداره ی امور کشور را براساس برنامه ریزی سر وسامان دهد و متخصص خارجی استخدام کند. روسیه و انگلیس با این کار مخالف بودند. نمی خواستند اقتصاد ایران زیر نظر مجلس قرارگیرد. دولت با تصویب مجلس هیأتی از مستشاران مالیه را به ریاست مورگان شوستر به ایران دعوت کرد. از سوند پالمرسون و از فرانسه دومورنی (= دمرنی) را برای

<sup>۵۵</sup>. همانجا، ص ۴۸.



امور داخله و پرنی را برای امور عدلیه به استخدام گرفت. «دومرنی» همان است که رساله ای از او را در کتاب «ریشه های تجدد» چاپ دوم انتشار داده ام. مستشار وزارت داخله بود.<sup>۵۶</sup> آنچه بیش از همه حساسیت روس و انگلیس را برانگیخت استخدام شوستری بود. او به عنوان خزانه دار کل ایران منصوب شد. می خواست نظام و قوانین مالیه ی ایران را سروسامان دهد. روس و انگلیس این تحول را نمی پذیرفتند. تهدید می کردند با ایران قطع رابطه خواهند کرد. هیأت دولت خزانه دار کل را موظف کرد املاک شعاع السلطنه و سالار الدوله برادر شاه را که ضد دولت قیام کرده بودند به نفع دولت تصرف کند. روس ها بهانه آوردند که این دونفر تبعه ی روسیه هستند و کسی نمی تواند اموال آنان را ضبط کند. درگیریهای نظامی به وقوع پیوست. روسیه اولتیماتوم داد و گفت تا ۴۸ ساعت دیگر روابط خود را با ایران قطع خواهد کرد. روسیه نه تنها خواست برکناری شوستر و همکاریش شد، بل از این ورا تر رفته و از دولت ایران خواست متعهد شود «درمورد اشخاصی که می خواهد به عنوان مستشار دعوت نماید قبلاً با سفارتهای روس و انگلیس مشورت کند و با اجازه ی آنها دعوت به عمل آورد.<sup>۵۷</sup> مردم مقاومت کردند و مجلس اولتیماتوم را رد کرد. انگلیس نیز طی مکتوبی از ایران خواسته بود اولتیماتوم روس را بپذیرد. شماری از رجال قاجاری خاصه نایب السلطنه طرف روس را گرفتند. سرانجام نایب السلطنه مجلس را که به هر حال دوره اش را گذرانده بود منحل و تعطیل کرد. قوای روس پس از بمباران مجلس وارد تبریز شد. قوای روس تا انقلاب شوروی در ایران باقی ماندند. در مشهد حرم امام رضارابه توپ بستند. نایب السلطنه ناصر الملک با پذیرش اولتیماتوم در تاریخ سوم دی ماه ۱۲۹۰ خورشیدی مجلس شورای ملی دوره ی دوم را منحل اعلام کرد. «دولت نجف قلی خان بختیاری (صمصام السلطنه) اولتیماتوم را رسماً پذیرفت و شوستر به آمریکا بازگشت.»

مجلس دوم شورای ملی بیست و پنج ماه و نه روز ادامه داشت و با اولتیماتوم روسیه عمر آن پایان یافت (۲۴ اپان ۱۲۸۸-۳ دی ماه ۱۲۹۰). فترت پس از مجلس دوم سه سال ادامه یافت. در سال ۱۲۹۲ خورشیدی دولت مستوفی الممالک روی کار آمد و انتخابات مجلس سوم را برگزار کرد. پس از آن که ناصر الملک مجلس را بسته به نوع نگاه حقوقی و سیاسی تعطیل و در واقع منحل کرد مردم در نقاط مختلف کشور دست به شورش زدند. ناصر الملک (نایب السلطنه) بایاری دولتهای روس و انگلیس همه ی شورشها و قیامها را سرکوب کرد. اینکه عده ای می گویند انگلیس هواخواه مشروطیت بوده است سخن دقیقی بر زبان نمی رانند. چنانکه دیدیم و می بینیم انگلیس مدام به پیمان ۱۹۰۷ با روسیه می اندیشید و همواره سر بزنگاه به یاری روسیه می شتافت.

۳) احمد شاه که به سن بلوغ رسید، ناصر الملک کنار رفت و انتخابات دوره ی سوم آغاز شد. سرانجام در ۱۴ و به روایتی دیگر در ۱۳ آذرماه ۱۲۹۳ شمسی مجلس افتتاح شد.

دوران فترت بین مجلس دوم و سوم نزدیک سه سال (۳دی ماه ۱۲۹۰ شمسی تا ۱۳ آذرماه ۱۲۹۳ شمسی) طول کشید. در این مدت ناصر الملک، نایب السلطنه بود و اداره ی امور کشور را در دست داشت. مداخله ی روس و انگلیس در امور کشور چنان شدت گرفته بود که آزادیخواهان را از جمله در تبریز و مشهد قتل عام می کردند. روسها حرم امام رضا را به توپ بستند و نمی گذاشتند

<sup>۵۶</sup> نک. جنگیز پهلوان. ریشه های تجدد. نمونه ی مدزسه ی علوم سیاسی و رساله ی حقوق اساسی اثر محمد علی فروغی و مجموعه ای از اسناد مدرسه. متن دروس دوره ی حقوق اداری عملی. ۱۳۸۹. این کتب چون در ایران اجازه ی انتشار نیافت. تعدادی تکثیر و پخش کردم. در خارج از ایران در فضای مجازی انتشار وسیع دادم.  
<sup>۵۷</sup> آشنایی با تاریخ مجالس قانونگذاری. همانجا. ص ۵۳.

انتخابات انجام شود و اجازه نمی دادند مجلس افتتاح شود. علاء السلطنه انتخابات مجلس سوم را شروع کرد و سرانجام در زمان حکومت مستوفی الممالک پایان گرفت.

در زمان فترت چهار کابینه تشکیل شد به شرح زیر:

نجفقلی خان بختیاری (صمصام السلطنه) دوبار، محمدعلی خان علاء السلطنه (علاء)، حسن مستوفی الممالک.

انتخابات این دوره آهسته و سخت کند جریان داشت. در تمام دوره ی مجلس انتخابات و لایات در جریان بود و نمایندگان بسته به وضعیت انتخابشان مورد به مورد وارد مجلس می شدند. در واقع مجلس قبل از خاتمه ی انتخابات با حضور ۶۸ نماینده افتتاح شده بود. برخی نمایندگان حداکثر حدود یازده ماه در مجلس بوده اند و برخی کمتر از ده ماه، برخی هم کمتر از شش ماه و گویا نه نماینده فقط دوماه در مجلس حضور داشته اند. تعداد نمایندگان ملاکین و روحانیون بیش از قبل بوده است. بازرگانان و مشاغل آزاد کمتر از مجلس دوم.

تشکیل مجلس سوم با همه ی دشواریها و نفوذ فزاینده ی روس و انگلیس نشان می دهد «روح زمانه» همچنان متأثر از اندیشه ها و آرمانهای مشروطیت بوده است. هیچ گفتار جدی دیگری در برابر این «روح زمانه» سربرنکشیده است. حتی می بینیم در این مجلس چهار گروه سیاسی فعال بوده اند که نشانه ی تقویت عنصر دموکراتیک در میان مشروطه خواهان به حساب می آید. این چهارگروه را حزب دموکرات، حزب اعتدال، هیأت علمیه و گروه بی طرف نام برده اند. از آنجا که انتخابات همچنان ادامه داشته است توازن قوا نیز بالا و پایین می شده است. گویا در مجموع ائتلاف دموکراتها با گروه بی طرف می توانسته نوعی اکثریت بسازد ولی تعدادی روحانیون نیز حضور داشتند که نمی شد اهدافشان را نادیده گرفت. روحانیون به هرحال شریعت خواهی می کردند و قوانین بیگانه با اسلام را نمی پسندیدند.

نکته ی در خور توجه اینکه کشور ایران در این مقطع از شمال و جنوب در معرض تجاوز روسیه و انگلیس قرار داشت. به یک اعتبار «روح زمانه» ی حاکم بر روابط میان این دو کشور همچنان همان قرارداد ۱۹۰۷ بود و میل به تجزیه ی ایران. قوای روس تا قزوین پیش آمدند و تهران را تهدید می کردند. مستوفی الممالک از تعدادی از وكلا خواست تهران را ترک کنند. اینان به قم مهاجرت کردند. می خواست شاه را به اصفهان بفرستد اما روس و انگلیس نگذاشتند. شاید می خواسته اند در فرصت مناسب از او امتیازاتی اخذ کنند.

مهاجران به قم کمیته ی دفاع ملی را تشکیل دادند. این کمیته بناداشت با آلمانها همکاری کند. قوای روس به قم حمله کرد. کمیته دفاع ملی به سمت کاشان و اصفهان حرکت کرد و از آنجا به کرمانشاه رفت. در این زمان کرمانشاه در دست نیروهای عثمانی بود. در آنجا بود که کمیته دفاع ملی خود را تبدیل کرد به «دولت دفاع ملی».

هنگامی که تحول وضعیت جنگ به نفع متفقین تمام شد و نیروهای عثمانی شکست خوردند، دولت ملی نیز دوام نیاورد.

در مجلس سوم مباحثاتی ریشه ای جریان داشت که در اساس ادامه ی مباحثات دوران آغازین مشروطیت بود. مانند تحصیل زنان یا مالیات براراضی. روحانیون می خواستند ماده ی ۲ متمم قانون اساسی را لازم الاجرا کنند اما موفق نشدند. ماده ی ۲ تشکیل هیأتی ۵ نفره از «مجتهدین» را پیش بینی کرده بود جهت تطبیق قوانین مصوب با اصول اسلام. در واقع هیچگاه این ماده به

اجرا در نیامد. آنچه امروز در جمهوری اسلامی به عهده ی شورای نگهبان گذاشته شده است صورتی گسترده و اختیاراتی بیشتر از همان ماده ی ۲ متمم قانون اساسی مشروطیت است.

قوانینی که در مجلس سوم به تصویب رسید همه حکایت دارند از تداوم «روح مشروطیت» مانند قانون تشکیلات وزارت عدلیه، قانون مالیات مستغلات، قانون سربازگیری، قانون منع خروج طلا و نقره و ...

مجلس سوم بر اثر جنگ جهانی اول و فشار روسها و انگلیسها و ماجراهای مهاجرت دموکراتها و ضعف نظام سیاسی به تعطیلی انجامید.

(۴) دوره ی مجلس چهارم از اول تیر ماه ۱۳۰۰ خورشیدی است تا ۳۰ خرداد ۱۳۰۲ شمسی.

فترت میان مجلس سوم و چهارم را باید فترتی طولانی برشمرد. مدت این فترت ۵ سال و هفت ماه و هشت روز بوده است (۱۳۳۴-۱۳۳۹ هجری قمری برابر با ۱۲۹۴-۱۳۰۰ شمسی).

در این مدت ضعف دولت مرکزی، نفوذ قدرتهای خارجی و اعلام حکومتهای محلی چنان به ناامنی در کشور دامن می زد که همه خواستار تقویت قدرت دولت مرکزی بودند. به بیانی دیگر «روح زمانه» خواستار استقرار حکومت ملی و مرکزی نیرومندی بود. کافی است بدانیم که در این مقطع زمانی قیام کلنل محمد تقی خان پسیان را داریم در خراسان، نهضت جنگل را داریم در گیلان، قیام اصلاح طلبان را داریم در تبریز و شورش مردمان کرد را داریم در آذربایجان که تازه اینها همه برخی از مسائل و معضلات داخلی به حساب می آمده اند. در سوی دیگر پیروزی انقلاب اکتبر را داریم در سال ۱۹۱۷ در روسیه که در نتیجه قوای روس از ایران عقب نشستند. انگلیس حالا خود را بی رقیب می دید. از این رو فرصت را غنیمت شمرد تا ایران را وادار سازد به موجب قرارداد به طور کامل تحت سلطه ی انگلیس در بیاید. دولت و ثوق الدوله قرارداد میان ایران و انگلیس را پذیرفت. مشروطه طلبان و عموم مردم علیه این قرارداد برخاستند. احمد شاه در این زمان در خارج به سر می برد. قبول و امضای قرارداد را مشروط کرد به قبول مجلس. این قرارداد معروف شده است به قرارداد ۱۹۱۹. و ثوق الدوله برای آنکه قرارداد را به تصویب مجلس برساند انتخابات دوره ی چهارم مجلس را برگزار کرد. انتخابات با آشفتگی و اغتشاش مواجه شد. و ثوق الدوله ناچار استعفاداد. مشیرالدوله که روی کار آمد مخالف قرارداد بود. قول داد قرارداد را کنار بگذارد تا قادر باشد مجلس چهارم را افتتاح کند. انتخابات دوره ی چهارم آلوده بود به اغراض سیاسی گوناگون. و ثوق الدوله به قصد تصویب قرارداد ۱۹۱۹ انتخابات دوره ی چهارم را برگزار کرد. انتخابات در برخی مناطق که تحت نفوذ دولت بودند به انجام رسید. فضای عمومی اما به نتایج به دست آمده اعتماد نداشتند و از این رو به قول ملک الشعراء بهار می گفتند «وکلاهی مزبور، وکلاهی

عبدالله مستوفی و حسین مکی هم شماری از وکلای این دوره را محصول دخالت دولت می دانند. بعد از و ثوق الدوله نخست وزیری مشیرالدوله آمد که قرارداد ۱۹۱۹ را برهم زد. می خواستند در مورد وکلای انتخاب شده در صورت نارضایتی مردم تجدید انتخابات شود. وکلای زمان و ثوق الدوله طی اعلامیه ای مخالفت خود را با قرارداد ۱۹۱۹ اعلام کردند. مدرس که نایب رئیس مجلس شده بود با تصویب اعتبارنامه های وکلای موافق قرارداد ۱۹۱۹ مخالفت می کرد. گویا از طرفداران قرارداد فقط ۱۸ نفر توانسته بودند وارد مجلس شوند.

۵۸. نک. ملک الشعراء بهار. تاریخ احزاب سیاسی. انقراض قاجاریه. جلد اول. تاریخ تألیف ۱۳۲۱-۲۲. چاپ ۱۳۲۳ شمسی. ص ۱۱۹.

در این میان باید رویداد سوم اسفند را واقعه ای دانست که اساس تواناییهای نظام قاجاری و اشرافیت ناتوان آن را به پرسش گرفت. کابینه هامدام از یک رجل قاجاری به رجلی دیگر سپرده می شد بی آنکه بتواند بر هرج و مرج حاکم بر ایران اثر بگذارند. رویداد سوم اسفند به رهبری سید ضیاء الدین طباطبایی و رضاخان میرپنج که به اشتباه در تاریخ معاصر ایران «کودتای سوم اسفند» نام گرفته است، وضع تازه ای به بار نشاند. کودتایی صورت نگرفت. از آنجا که همه نگران بودند عده ای به فکر افتادند جلوی اغتشاش و آشوب را بگیرند. در واقع در این مقطع تنها امید شاه و به قول ملک الشعراء بهار «تنها اعتماد و پشت گرمی او نیز به قوه ی قزاقها بود و قزاقها هم در حدود قزوین لخت و بی چاره و بی فرمانده... و بی حقوق و بی تکلیف در مانده بودند.»<sup>۵۹</sup>

در بامداد سوم اسفند ۱۲۹۹ نیروهای قزاق مستقر در قزوین به سرکردگی رضاخان به تهران رسیدند. احمدشاه به روایت‌های مختلف دستپاچه بود. در پایتخت هیچ نیرویی در برابر نیروی قزاق مقاومت نکرد. خونریزی هم صورت نگرفت. یک روز بعد سید ضیاء با احمد شاه که گفته می شد از پادشاهی تنها نامش را یدک می کشد دیدار کرد. سید ضیاء خواسته بود شاه به او لقب «دیکتاتور» اعطاء کند. سید ضیاء دارای افکاری آشفته بود. از همه چیز اطلاعاتی سطحی داشت. در گفتگویی که در کتاب «سید ضیاء» آمده است این نکته را تأیید می کند.<sup>۶۰</sup> از نظر سید ضیاء «دیکتاتور» به معنای «مصلح مقتدر» بود! اما احمد شاه حکم را آن طور که می خواست نوشت. سید ضیاء در ارتباط با واژه ی «کودتا» نیز استنباطی درست نداشت. فکر می کرد واژه ی «شیکی» است. آخر سر او نخست وزیر احمدشاه شد. واقعیت این است که رویداد سوم اسفند و پی آمد آن مطابق قانون اساسی تحول یافت. کنار گذاشتن سیدضیاء نیز به همین سان بود. چیزی که تجربه شد ارتباطی با کودتا و کنارگذاشتن رژیم وقت نداشت. همه چیز در چارچوب نظام وقت صورت گرفت.

با همه ی این احوال می بینیم که رویداد سوم اسفند بنیادهای لرزان نظام قاجاری را به سوی فروریزی سوق داد. نظامی شده بود که نه شاهش می خواست شاهی کند و نه رجالش بدان باورداشتند و در حفظ آن می کوشیدند. همه ی اینان اما از وضع موجود بهره می بردند و به آن همچون قدرتی ناپایدار و مستعجل و گذرا می نگریستند.

مجلس چهارم دارای فراکسیونهای مختلف بود. حضور اقلیت و اکثریت در مجلس مشهود بود. سوسیالیستهای این مجلس به رهبری «سلیمان میرزا» نقش اقلیت را به عهده داشتند. تمایلات سوسیالیستی و عقاید انقلابی شان را بازاریان و عامه ی مردم نمی پسندیدند.

شخصیتهای مشهوری همچون مدرس و ملک الشعراء بهار خط مشی اصلاح طلبی پیشه کرده بودند. «بهار» در کتاب «تاریخ مختصر احزاب سیاسی» می نویسد: اصلاح طلبان نظرشان روشن ساختن روابط ایران با روسیه ی شوروی و سایر دول متحابه و آوردن مستشار برای وزارت دارایی از آمریکا و حفظ بیت المال از دستبرهای احتمالی و وضع قانون استخدام و نظام اجباری بود و بدین مسائل نیز موفق شدند. او سپس می گوید «این جمعیت بدون تشکیلات منظم حزبی و بدون تناسب مسلکی از افراد متفرق و بقایای احزاب قدیم به وجود آمده بود، در مرکز ولایات تشکیلاتی نداشت ولی در تهران با کمال عقل خود را اداره می کرد.»<sup>۶۱</sup>

<sup>۵۹</sup>. همانجا، ص ۶۱..

<sup>۶۰</sup> نک. سید ضیاء. عامل کودتا. گردآورده ی صدرالدین الهی. نشر ثالث. چاپ سوم ۱۳۹۵. ص ۳۰۸. ای کتاب مجموعه ای است از گفتگو و مطالب دیگر. انسجام ندارد.

<sup>۶۱</sup> بهار. همانجا، ص ۱۳۴.

در همین دوره فکر قشون متحدالشکل نیرومند گشته بود. ملک الشعراء بهار در باب «قشون متحدالشکل» در تاریخ ایران مطالبی آورده است در خور توجه و البته بحث انگیز. به استنباطات تاریخی او از هخامنشیان تا نادرشاه نمی پردازیم زیرا نیاز به گفتاری تفصیلی دارد. به هر حال می نویسد «زمزمه ی قشون متحدالشکل بعد از قرارداد ۱۹۱۹ ورد زبانها شده بود» قوام السلطنه و سید ضیاء هم به این فکر بودند و بالاخره «بعد از افتتاح مجلس نخستین قدمی که سردار سپه برداشت این قدم بود.»<sup>۶۲</sup>

مجلس چهارم را باید همچنان ادامه ی فکر مشروطه خواهی در امتداد جنبش و آرمانهای مشروطیت دانست. در ضمن با همه ی مجادلاتی که میان نمایندگان درگرفته بود به قول بهار «خدمات برجسته و قابل تقدیری انجام داده است که قابل انکار نیست». نزاعهای میان نمایندگان و اوضاع آشفتگی کشور به تدریج تمایل عمومی را به سردار سپه به گونه ای فزاینده به نمایش گذاشت.

در همین دوره قوام السلطنه رئیس الوزرای وقت لایحه ی نفت شمال را به تصویب رساند. قانون واگذاری نفت شمال به «استاندارد اویل کمپانی» با اکثریت قریب به اتفاق در ۵ ماده شامل ایالات آذربایجان، استرآباد (گرگان)، مازندران، گیلان و خراسان به مدت پنجاه سال به تصویب مجلس رسید (۳۰ ابان ۱۳۰۰ شمسی). دو روز نگذشته بود که دو دولت روسیه و انگلیس به مخالفت برخاستند و به اعطای این امتیاز دست به اعتراض زدند و در جهت بی اثر گذاشتن این لایحه زمینه چینی کردند. این دو کشور همچنان در پرتو «روح» موافقتنامه ی ۱۹۰۷ به خود حق می دادند در امور داخلی ایران دخالت کنند.

یکی از برجستگیهای دوره ی چهارم دفاع از حقوق زنان بود که به اشکال گوناگون مطرح می شد. آخرین جلسه ی دوره ی چهارم مجلس شورای ملی در جمعه ۲۳ خرداد ۱۳۰۲ به پایان رسید.<sup>۶۳</sup>

<sup>۶۲</sup> همانجا، ص ۱۳۷.

<sup>۶۳</sup> نک. گزارش «آشنایی با تاریخ مجالس قانونگذاری در ایرا. دوره ی اول تا شانزدهم (۱۲۸۵-۱۳۲۸)». مرکز پژوهشهای مجلس شورای اسلامی. بی تا.

روح ملی چیست؟

## روح ملی چیست؟

۱. روح ملی به طور کلی ارجاع دارد به مجموعه ای از خصوصیات و ویژگیهای فکری، اخلاقی و فرهنگی گروه معینی از انسانها که معرف یک «ملت» یا «مردم» هستند.

پیش از آنکه به محتوای این مفهوم و دیدگاه های مختلف بپردازم، می کوشم اندکی از راه واژه شناسی نشان دهم این واژه ی ترکیبی در برخی از زبانهای اروپایی به چه شکلهایی نمایان می شود. نخست به زبان آلمانی اشاره می کنم که در همین ارتباط به نوعی همچون خاستگاه و سرچشمه ی همین واژه جلوه می فروشد.

در زبان آلمانی واژه ای ترکیبی داریم به صورت **Volkgeist**. همین واژه را در انگلیسی به دو صورت برگردانده اند. یکی **folk spirit** است. به مدد شباهت، **folk** انگلیسی را برابر گرفته اند با **Volk** آلمانی. صورت دیگر این واژه ی ترکیبی را به زبان انگلیسی **national spirit** آورده اند. بدین ترتیب می بینیم واژه ی **Volk** در زبان آلمانی در زبان انگلیسی یک بار در معنای «مردم» به کار رفته است و یک بار در معنای «ملی». در واقع در زبانی آلمانی هم همین دو معنا مراد می شده است و مدتها طول کشید تا معنای «ملی» در شماری از کاربردها جاافتاد. این امر به واقع چیزی عادی به شمار می رود. بیشتر به عادت برمی گردد مگر آنکه متفکر یا نویسنده ای خاصه پس از شکلگیری مفهوم و پدیده ی «کشور- ملت» خواسته باشد بر مفهوم «ملی» در برابر «مردم» تأکید بنهد. چنانکه آمد در یک کلام «روح مردمی» یا «روح ملی» به معنای مجموعه ای از خصوصیات روحی، فکری، اخلاقی و فرهنگی گروه هایی انسانی است به قصد نمایاندن به هم پیوستگی جمع و کلیتی که آن را معمولاً «ملت» یا «مردم» می نامند. واژگان دیگری که در همین چارچوب به کار رفته اند عبارتند از: به آلمانی **Volkseele** (به همان معنای روح مردم)؛ در انگلیسی در برابرش **folk soul** را به کار برده اند به معنای «کاراکتر ملی» (=خلق و خوی ملی) و در زبان فرانسوی می گویند **esprit de la nation** (در انگلیسی: **spirit of the nation**) به معنای «روح ملی».

نخستین کاربرد این مفاهیم یا اصطلاحات نشاناندان تفاوت و تمایز مردم یک ملت از ملت دیگر بوده است. این رویکرد گرچه به تفاوت های میان مجموعه های انسانی متمایز اشاره می کند، در همانحال شباهتها و خویشاوندیهای درون یک گروه/جماعت/ قوم و البته یک ملت یا مردم را نیز منظور می کند. این وجه دوم یعنی شباهتها درون گروهی (ملی یا قومی یا جمعی و مانند هایش) در اساس با این هدف آمیخته بوده است که بتوان نوعی آگاهی در یک جماعت به صورت جمعی برپاسازد. اصطلاح آلمانی در اساس سرعنوان رایج در ارتباط با این خانواده از اصطلاحات به شمار می رود.

۲. «یوهان گوتفرید فون هردر» فیلسوف و منتقد آلمانی را پروراننده ی مفهوم «ناسیونالیسم رومانتیک یا طبیعی» دانسته اند که گونه ای از ناسیونالیسم قومی است. در «ناسیونالیسم قومی»، مشروعیت سیاسی «دولت» از گروه های فرهنگی تاریخی یا گروه های موروثی نشأت می گیرد و مبتنی بر عناصر همین حوزه ها برپا می شود. فرضیه ی اساسی و بنیادی در اینجا ادعا می کند هر قومیتی باید از نظر سیاسی متمایز و مشخص باشد.<sup>۶۴</sup> اندیشه ی «هردر» راجع به این موضوع در نظریه ی «روح قومی» او یعنی در تنوری «**Volkgeist**» متجلی شده است.

<sup>64</sup> See: Counter-Currents Publishing. Andrew Hamilton. Herder, s Theory of the Volkgeist: P.1, May 20, 2011.

«هردر» خاصه به واسطه ی تحول دو مفهوم فلسفی - انسان شناختی نقشی برجسته داشته است. نخست مفهوم «روح زمانه» است که معرف خصوصیات فرهنگ عمومی، فکری، اخلاقی، معنوی و فضای سیاسی یک عصر به شمار می رود. این مفهوم را به سال ۱۷۶۹ ضرب کرد در اثری در نقد واژه شناس آلمانی به نام «کریستیان آدولف کلوتز».

مفهوم دوم همین مفهوم «روح مردمی» است («Volksgeist»). این مفهوم را در انگلیسی به طور معمول «روح ملی» یا «کاراکتر ملی» ترجمه کرده اند. یک استنباط کلی و عمومی براین نظر است هر جمعیتی (جماعت گسترده ای از مردمان) همان سان که ویژگیهای ریخت شناختی و فیزیولوژیک مشابهی دارند، با همه ی تفاوت‌های درون گروهی، روان شناسی گروهی یگه و متمایز، بهره ی هوشی، رفتار، کاراکتر، اخلاقیات و در نهایت فرهنگ و تمدن خاصی را به نمایش می گذارند. «جیرد تیلور» از نظریه پردازان نژادی در ایالات متحده ی آمریکا بر این باور است که آمریکاییان سفید پوست عنصر نژادی را جنبه ی بنیادی هویت گروهی و فردی می دانند. اینان براین عقیده اند که مردمان نژادهای مختلف از نظر خلق و خو، توانایی، و نوع جامعه ای که برپا می کنند از هم متفاوتند. در ضمن باید توجه داشت که به مدد همین چیزها وجوه عقیدتی «نژادپرستان» تشکیل می گردد. از آنجا که «هردر» معتقد بود ما با یک فرهنگ سروکار نداریم بل با فرهنگهای مختلف روبه روهستیم، شماری از نظریه پردازان او را پیشگام نظریه ی مکتب «نازی» معرفی کرده اند. تصور نمی کنم چنین توصیفاتی از دقت برخوردار باشد. نظریه ی نژادی مدرن به عنصر تفاوتها می نگرد در حالی که نظریه ی نژادی سنتی و افراطی عنصر زیست شناختی را مبنای این تفاوتها در نظرمی گیرد و از این راه نظریه ی سروری و برتری ذاتی نژادی را می پروراند. در اینجا نمی خواهم به نظریه ی «نژاد محوری» پردازم. این نظریه برتری جویی را می پروراند و یک نژاد را برجسته می سازد و دیگر نژادها را خوار می شمارد. اما وقتی به عنصر شناسایی تفاوتها می رسیم وضع فرق می کند. در اینجا شناسایی عنصر تفاوت اهمیت می یابد بی آنکه این عنصر خود به خود امتیازی به شمار برود. در این مورد باید دقت داشت. اندکی بی دقتی می تواند به سقوط در ورطه ی نژادپرستی بینجامد. مهم این است بدانیم که استنباط و فهم «هردر» از مفهوم «Volk» خصلتی بیولوژیک یا زیستشناسانه ندارد یا دست کم چنین خصوصیتی را آشکارا برزبان نمی راند. او خصلت یک «مردم» (یک قوم) و تاریخ آنها را برجسته می سازد. از این روست که نگاه او از رویکردی فرهنگی نشأت می گیرد. در اینجا است که باید دید به چه میزان می توان با او قرابت جست و بر چه اساسی می توان از او فاصله گرفت و به نقدش نشست.

اگر ما بگوییم، برای نمونه، چنینان مردمی متفاوت از انگلیسیان اند نگاهی نژادپرستانه را دامن زده ایم. یا اگر بگوییم در ایران گروه مردم آریایی سکونت گزیده اند یا از همین مردم شاخه هایی به دیگر جاها رفته اند، و فرهنگهایی را ساخته اند که هم‌ریشه اند با فرهنگ آغازین، نباید این رویکرد را نژادپرستانه دانست. این سخن سخیف است و بی پایه. استعمار روس و انگلیس سخت خواسته است مردم ایران را بی ریشه و بی تاریخ جلوه گر سازد. مردم در برابر چنین داوریهایی مقاومت به خرج داده اند. در داخل ایران همین استعمار توانست گروه هایی را به تحقیر خود سوق دهد و بدیهی می نمود که گروه های پایبند به تاریخ و فرهنگ ایران در برابرشان بایستند. در چنین حالتی نمی توان مردمی را که به سنت و تاریخ و فرهنگشان دلبسته هستند، با برجسب نژاد پرستی از صحنه دور ساخت. این وابستگان استعماری در اساس انحلال طلبان اند. کسانی به شمار می روند که خواستار انحلال کشور و فرهنگشان می شوند به قصد کسب رضایت استعمار و ادغام در فرهنگ و کشوری دیگر.



با آنکه بسیاری نظریه ی «هردر» را درارتباط با «Volk» مبتنی بر نگرش زیست شناسانه ی نژادی و قومی آشکار و روشنی نمی دانند، به آن همچون آشفتگی فکر زیست شناختی می نگرند و آن را برآمده از محدودیتهای فهم محدود علمی زمانه می دانند. «آندرو هامیلتن» نویسنده ی همین گفتار «نظریه ی قومی» یا «نظریه ملی»، «هردر» را با همه ی این توجهات باز به قطعه ای ارجاع می دهد که رنگ و بویی نژادگرایانه دارد. برای اثبات ادعای خود به قطعه ی از نوشته ی «هردر» ارجاع می دهد که به چینیان اشاره دارد. همین قطعه همه چیز در بردارد. از خصوصیات فیزیکی چینیان گرفته تا دلبستگیهای هنری شان. البته تأکید می گذارد که این مردم در این گوشه ی جهان محروم گشته اند از دستیابی به ابداع و آفرینش علم! اینها همه از نوشته های الهام گرفته اند که «هردر» در باره ی چینیان خوانده است. این داوری چندان اعتباری ندارد. «هردر» این مردم را محکوم می داند به اینکه هرگز نمی توانسته اند در این منطقه از جهان بسان یونانیان و رومیان بشوند. از نظر او این مردم محصور در طبیعتی بوده اند که چنین سرنوشتی را برایشان رقم زده است. این سخنان به هر روی بحث انگیزند.

«هردر» دانشمندی جامع الاطراف بود. به همین سبب هم باید داوریهایش را با دقت و نگاهی انتقادی به سنجش سپرد. در اینجا ما با مفهوم «روح مردمی» یا «روح قومی» (یا حتی به اعتباری «روح جمعی») که سرانجام تبدیل شده است به «روح ملی» سروکار داریم. این وجه از نظر او خصیصه و خلق و خو یا چنین روحی را تجلی مردمی معین وصف می کند. به همین اعتبار چنین روحی را الهام بخش ملت می داند. بر این باور است که در چارچوب یک کشور فقط یک طبقه وجود دارد. این طبقه همان Volk است، نه عوام الناس یا ارادل و اوباش. در این حال پادشاه متعلق به این طبقه و به دهقانان است. روح ملت (= روح مردمی) به قدمت خود ملت (= مردم) است. این روح با گروه ملی شکل می گیرد. پژمردگی و مرگ آن بیانگر پایان یک ملت (= جمع مردمی) است. بنا بر این رویکرد هر گروه انسانی از هر گروه دیگر متمایز می شود و هر مردم یا ملتی دارای روحی یکه و یگانه است. هر مردمی صاحب ویژگیهای فرهنگی مخصوص به خود است که بر اثر تاریخ اجدادی شکل گرفته و صیقل یافته و تجربه ای است متأثر از محیط جغرافیای خود. از نظر روحی و ذهنی زیست اجتماعی خود را از طریق زبان، ادبیات، دین، هنرها، آداب و رسوم و فرهنگ عامه سامان می دهد که از نسلهای پیشین به ارث برده است. از همین رو Volk را جلوه ی تمام عیار خانواده برمی شمرد.<sup>65</sup>

چه با «هردر» موافق باشیم یا تنها بخشهایی از ساختار فکری او را بپسندیم یا با او موافق نباشیم، واقعیت این است که سامانه ی فکری درهم تافته ای را عرضه می کند. معتقد است قانون نیز باید سازگار شود با روح هر ملت. زیرا مقررات کارآمد برای یک ملت، برای ملتی دیگر اعتبار ندارند. تنها حکومتهای مؤثر و کارا، حکومتهایی هستند که به طور طبیعی از درون ملتی برآمده اند و در تفاوت با دیگر جامعه های سیاسی، فرهنگ مردمی را که بر آنها حکومت می رانند، بازمی تابانند.

به بیان دیگر از این نکته می توان نتیجه گرفت که دو ملت نمی توانند «روح ملی» همانندی داشته باشند. به همین اعتبار «هردر» با این عقیده ی برآمده از انقلاب فرانسه و حتی باور امروزی که انسان را در همه جا برابر و مشابه می گرفت، چه در آفریقا، چه در انگلستان توافق نداشت. او پیرو مکتب اصالت و ویژگیها بود. به بیان دیگر معتقد بود «روح قومی» یا «روح ملی» را تنها می توان پدیده ای تاریخی دانست و در پرتو تاریخ به درک آن دست یافت. تصور نمی کنم چنین نگرشی را بتوان آسان پسندانه «نژاد باوری» دانست. گرچه «هردر» اهل «پروس» بود اما «ناسیونالیسم» پروس را طرد می کرد. نظریه ی او مبتنی بر مرزهای جغرافیایی نبود. نگاهش بیشتر متوجه «تمامی

<sup>65</sup> .Ibid.Pp.3-4.

مردم آلمان» بود. مردم «اسلاو» را نیز یک «ملت» به حساب می آورد در برابر روسیان یا لهستانیان و به همین سبب هم آنها را برخوردار از «روح ملی» مشترکی می نگرست. معلوم نیست به چه علت تصور می کرد، و بر من روشن نیست چرا براین باور بود، که ملت‌های اسلاو روزی قدرت واقعی اروپا خواهند بود. به همین سبب هم روشنفکران اسلاو او را «پدرخوانده ی» مکتب «پان اسلاویسم» می نامند.

«هردر» نظر اختلاط ملتها را نمی پسندید. می گفت هر ملتی متناسب با یک گوشه ی محیط زیستی هماهنگی و سازگاری دارد. هر ملتی در نگرش او همچون شکوفه ای است در باغ. سوانح و فاجعه هایی چون گرسنگی، زلزله، جنگ و مانند‌هایشان توده های مردم را از سویی به سوی دیگر می رانند که با محیط زیست پیشینشان تفاوت‌هایی دارد. از این رو می توان گفت مردمان در روی کره ی زمین حداقل یک بار یا بیشتر تن به مهاجرت داده اند.

«آلن پاتن» از دانشگاه «پرینستن» در گفتاری تفصیلی در ارتباط با «هردر و ناسیونالیسم» می گوید هردر را ملی گرای فرهنگی می دانند، نه یک ملی گرای سیاسی.<sup>66</sup> با این حال تکه هایی مهم از نوشته های «هردر» به وجه سیاسی در ارتباط با ملت می پردازد.

«هردر» «مقوله ی دولت را دارای خصوصیتی ملی می داند و براساس اصل فردیت و اصل ملیت دست به داوری می زند. از این روست که در مقابل اصل «کشور-ملت» وضع می گیرد. «آلن پاتن» می نویسد تقریباً هر کس که به اندیشه های «هردر» توجه می کند او را یکی از پیشگامان نظریه پرداز در این زمینه می شناسد. «هردر» معتقد است که افراد به اعتبار فرهنگ ملی ارزش و معنا می یابند. او از همشهریان آلمانی خود می خواست کورکورانه از نمونه ی فرانسه تقلید نکنند و اصرار داشت که زبان و فرهنگ خود را بپرورانند. به باور «آلن پاتن»، «هردر» نخستین نظریه پرداز سیاسی بود که واژه ی «ناسیونالیسم» را به کار برده بوده است. «ناسیونالیسم» از نظر «هردر» به معنای وابستگی عمیق به ملت خود بوده است. «هردر» حقوق همه ی ملتها را پاس می داشت و این امر را مختص و محدود به ملت خود نمی پنداشت. «پاتن» می نویسد او همه ی اشکال تجاوز برآمده از ملی گرایی و شووینیسم را محکوم می کرد. از این بابت می توان گفت تفاوتی بنیادی وجود دارد میان ناسیونالیسم هردر و ناسیونالیسم‌های متفکران و جنبش‌های بعدی. شماری از محققان به همین سبب ناسیونالیسم «هردر» را دارای خصلتی فرهنگی برمی شمردند. «هردر» از «ملت فرهنگی» سخن می گفت در برابر «ملت سیاسی». او می خواست شکلگیری ملت آلمانی را از طریق خصلت‌های معنوی، زبانی، و زیبایی شناختی نیرومند سازد.

«آیزایا برلین» که به نظر «پاتن» می توان او را از برجسته ترین<sup>67</sup> حامیان چنین نگرشی نسبت به «هردر» دانست، می نویسد مهم است بدانیم که ناسیونالیسم «هردر» هرگز خصلتی سیاسی نداشته است. این دیدگاه «آیزایا برلین» به نظر «پاتن» آمیخته است با اغراق و مبالغه.

«هردر» اندیشگری مردم باور بود و اعتقادداشت مردم می توانند و خود باید راه فرهنگی خود را انتخاب کنند. او قاطعانه مخالف هرگونه نتیجه گیری سیاسی از چنین تعهد و نگرشی بود. «آیزایا برلین» اعتقادداشت «هردر» از دولت بیزار بود. دولت از نظر «هردر» می تواند شخصیت آزاد انسانی را ضایع و علیل کند. نگرش اجتماعی او در تضاد قرار داشت با حکومت، قدرت و سلطه. به همین منوال «هردر» خواستار کسب قدرت نبود و نمی خواست برتری طبقه یا فرهنگ یا ملت خود

<sup>66</sup> Patten, Alan. The Most Natural State: Herder and Nationalism. Princeton, June 2010. Pp. 1-46. Here Pp. 0-1.

<sup>67</sup> Ibid. Pp. 2-3; and I. Berlin, Vico and Herder. London. 1976. Pp. 180-181.

را مورد تأکید قرار دهد. آرزو داشت جامعه ای برپاسازد که در چارچوب آن انسانها صرف نظر از این که کیستند از موهبتهای زندگی به طور کامل برخوردار شوند، عقاید خود را آزادانه بر زبان برانند و برای خود «کسی» باشند. «هردر» معتقد بود هرچه حکومت کمتر باشد، بهتر است. می گفت دیگر نمی توانیم به «پولیس» یونانی بازگردیم. حتی اگر از این استنباطات «هردر» برداشتهای ناسیونالیستی و شووینیستی شده باشد، خود او این چیزها را نمی پروراند. گرچه، به نظر آیزایا برلین هم، واژه ی «ناسیونالیسم» را او ضرب کرده است، دریافت او از یک جامعه ی خوب به اندیشگران آنارشیست نزدیکتر است. او به فرهنگ در معنای تعلیم و تربیت به شیوه ی گوته و هومبولت باور داشت، نه به تفکرات اندیشگرانی چون فیثته و هگل یا سوسیالیستان سیاسی. ملت در نظر او یک کلیت سیاسی نیست. اگر مراحل آغازین دوران آلمان را می ستاید بدین خاطر است که این دوران را بخشی از تمدن خود می داند و از این بابت بر آن پرتو می افکند، نه از آن رو که «تمدن آلمانی» را در مقیاس جهانی برتر از دیگر تمدنها می نگرد. به باور «هردر» تمامی «روح یک ملت» (=روح جمعی یک مردم) به بهترین وجهی در تصورات و تخیلات برآمده از کلیت روح یک ملت نمایان می گردد. معنای روح قومی، روح مردمی، روح ملت، نبوغ ملت و مفهومی چون کاراکتر ملی را باید به همین اعتبار درک کرد.<sup>۶۸</sup>

۳. به دنبال «هردر» خوب است نگاهی بیندازیم به حقوقدان و اندیشگری دیگر به نام فریدریش کارل فون ساوینی که او را از بنیانگذاران مکتب تاریخی حقوق برشمرده اند.

فریدریش کارل فون ساوینی (۱۷۷۹=۱۸۶۱) از محققان پرکار و درخور توجه بوده است. او هم به سبب برگرفتن و پروراندن مفهوم Volksgeist به خصوص از توجه برخوردار شده است خاصه که این مفهوم را به عرصه ی حقوق بازمی گرداند و بر همین اساس نقد «حقوق موضوعه» را دامن می زند. «ساوینی» را از پیشتازان «مکتب تاریخی حقوق» دانسته اند. این مکتب در خلال قرنهای هیجدهم و نوزدهم میلادی سامان گرفت.

مکتب تاریخی حقوق چه می گوید؟ این مکتب در یک کلام می گوید قانون از آسمان نازل نمی شود. قانون بازتاب فرهنگ جامعه ای خاص و ارزشهایی خاص است.

مکتب تاریخی حقوق این اعتقاد را بر زبان می آورد که تاریخ، بنیاد و اساس معرفت دوران معاصر است. دو حقوقدان برجسته یکی به نام فریدریش کارل فون ساوینی (۱۷۹۹-۱۸۶۱) و دیگری به نام «سر هنری مین» (۱۸۲۲-۱۸۸۸) در ارتباط با اندیشه های این مکتب درخور توجه اند. در اینجا به اختصار به معرفی این مکتب و همچنین «ساوینی» می پردازیم.

پیرو مکتب تاریخی حقوق، تاریخ ثبت رویدادهای گذشته است. همان سان که انسان گذشته ای دارد، حقوق نیز به همین گونه است. اهمیت این مکتب نه تنها در تقابل با مکتب حقوق طبیعی است، از بابت تأکیدی که بر ارتباط نسلهای پیشین با وضعیت کنونی و آینده می گذارد، در عین حال خصلتی یگانه دارد.<sup>۶۹</sup>

مکتب تاریخی در برابر مکتب حقوق طبیعی قدبرافراشت. مکتب حقوق طبیعی متکی بود بر عنصر خرد به عنوان پایه و اساس حقوق و بر این باور بود که برخی از اصول خصلتی جهاتشمول دارند و آنها را می توان بی در نظر گرفتن عوامل اجتماعی، تاریخی و جزآن به نحوی خردمندانه از این

<sup>68</sup>. Isaiah Berlin. IBID. Pp. 181-182.

<sup>69</sup>. See. Beebe, B. The Historical and Anthropological Jurisprudence. Pqges 33. Date ?

اصول مشتق کرد. از سوی دیگر مکتب تاریخی واکنشی بود به مکتب پوزیتیویسم تحلیلی که می خواست حقوق را بر بستری خشک و مستقلانه سامان دهد، فارغ از معیارهای اخلاقی و ارزشهای فرهنگی.<sup>70</sup>

پایه های اعتقادی مکتب تاریخی حقوق را می توان به صورت زیر جمع بندی کرد:

نخست اینکه قضات به هنگام داوری در منازعات به عوامل تاریخی، سنت و آداب و رسوم توجه می کنند؛

دوم اینکه این مکتب، حقوق را میراث گذشته و محصول آداب و رسوم، سنتها و اعتقادات غالب در جامعه ها و جماعت های گوناگون می داند؛

سوم اینکه حقوق را محصول رشد زیست شناختی، و پدیده ای تکوینی در نظرمی گیرد؛ نه همچون مخلوقی دلخواه، خیالبافانه و خیالپردازانه و مصنوعی؛

چهارم اینکه حقوق مجموعه ای انتزاعی از مقررات تحمیل شده بر جامعه به شمار نمی رود. حقوق به تصور این مکتب ریشه دارد در عوامل اجتماعی و اقتصادی و در گرایشهای اعضای گذشته و حاضر جامعه.

از اینها که بگذریم در چارچوب مکتب تاریخی، جوهر حقوق (= قانون) عبارت است از پذیرش، تنظیم مقررات و رعایت قوانین و مقررات توسط اعضای جامعه. بدین ترتیب بستر حقوق (= قانون)، مشروعیت و اقتدارش را از معیارهایی کسب می کند که در گذشت زمان تاب آورده اند و برجا مانده اند. بدین اعتبار است که این مکتب می گوید حقوق (= قوانین) مبتنی است بر نوعی آگاهی عمومی جمعی که «روح جمعی» (= یا روح مردمی یعنی Volksgeist) نامیده می شود. پس می توان گفت حقوق (= قوانین) همراه جامعه تحول می یابد و حیاتش همپای جامعه پایان می گیرد. از این روست که به باور مکتب تاریخی، آداب و رسوم مهمترین منبع قانون به شمار می رود.

مکتب تاریخی حقوق مکتبی صرفاً نظری نیست، بل در عرصه ی عمل، خاصه در امر قضا و قضاوت کاربردی ملموس دارد و از این بابت هم اهمیت پیدا می کند. یکی از نقشهای مهم عملی این مکتب به هنگام قضاوت ازدادگاه ها می طلبد به تصمیمات دادگاه های پیشین و به آنچه در پیشینه ی یک مورد خاص رخ داده است اعتنا داشته باشند. قاضی باید ببیند در موارد مشابه چگونه داوری شده است. به همین جهت گفته می شود دادگاه ها در مواردی باید تاریخ یا سنت داوری در قضایای مشابه را در نظر بگیرند. البته به کار بستن چنین اصولی همواره آمیخته بوده است با جدل و اختلاف نظر.

مفهوم «روح مردمی» یا «کاراکتر جمعی» یا «کاراکتر ملی» که «ساوینی» به راه انداخت و به کارگرفت، به واقع بعد تازه ای در عرصه ی قانون وارد ساخت. برخی معتقدند مکتب تاریخی او در اساس در چارچوب همین مفهوم لنگر انداخته بوده است و با اتکای به آن عمل می کرده است. «ساوینی» که او را پیشگام مکتب تاریخی نیز به حساب می آورند سعی می کند به مدد این مفهوم ارتباط متقابل میان قانون و مردم را توضیح دهد. براین عقیده است که قانون و مردم را نمی توان جدا از هم در نظر گرفت. بدین سبب است که اهمیت نظریه ی «روح مردمی» در ارتباط با مکتب تاریخی حقوق یعنی در چنین بستری آشکار می شود.

<sup>70</sup> :Ibid.Pp.1-3.

اصطلاح «روح مردمی» که آن را در انگلیسی اغلب به «به روح ملی» برمی گردانند و همین را مترادف می گیرند با «کاراکتر ملی» در واقع ارجاع دارد به اصلی خلاق در ارتباط با خصوصیات روحی و روانی فعال و عمل کننده در مجموعه های ملی که به صورت زبان، فولکلور، سنتها و نظام قانونی متجلی می شود.

اینجاست که «ساوینی» می گوید طبیعت هر نظام حقوقی (= قانونی) در اساس بازتاب روح آن مردمی است که این نظام را تکامل داده اند. «ساوینی» بر این باور بود که قانون ثمره ی شعور و آگاهی عمومی مردم است و تجلی روحشان. منشاء آغازین قانون را باید در «روح مردمی» یعنی در آگاهی یا اراده ی مردم جستجو کرد یعنی در سنتهایشان، عاداتشان، اعمال روزمره و در عقایدشان. مفهوم «روح مردمی» در چارچوب علم حقوق در آلمان بدین معناست که قانون را فقط هنگامی می توان درک کرد که به آن به عنوان تجلی روح و آگاهی مردم آلمان نگریست.

اینجاست که نظریه ی «ساوینی» هشدار می دهد که به شمار می رود در برابر قانونگذاری شتابزده، اندیشه های انقلابی انتزاعی در ارتباط با نظام قانونی مگر آنکه قادر باشد اراده ی عمومی را بسیج کند یعنی «روح مردمی» را. اندیشه ی محوری «ساوینی» قانون را بیان و تجلی خواست مردم می دانست. قانون بدین اعتبار محصول قانونگذاری ارادی نیست، بل محصول تکامل تدریجی آگاهی مشترک و جمعی یک ملت است. به بیان دیگر جوهر مفهوم «روح مردمی» بدین معنا بود که نظام قانونی یک ملت به میزان در خور توجهی متأثر می بود از تاریخ فرهنگ و سنتهای مردم و به همین جهت بالندگی و تکامل قوانین باید متکی شود به پذیرش عمومی.<sup>71</sup> از این روست که پیرو این مکتب قوانین را دارای خصلت یا کاربردی جهانشمول نمی دانند. به بیانی دیگر هر مردمی عادات حقوقی خود را دارند چنانکه زبان، اخلاق و رفتار و قانون اساسی مختص به خود را دارند. به نظر «ساوینی» این چیزها را نمی توان در ارتباط با مردمی دیگر به کار بست. به همین جهت معتقد بود «روح مردمی» در قانون آن مردم متجلی می شود. بر همین اساس می گفت باید به مدد تحقیقات حقوقی به تکوین روح مردمی پی برد. نگرش «ساوینی» مبتنی بر این اصل بود که برای تدوین قانون باید به مطالعه و تحقیقاتی منسجم و علمی در زمینه ی قانون دست زد. بدین اعتبار مطالعه ی تاریخی قانون و اصلاح آن باید وابسته شود به نتیجه ی تحقیقات تاریخنگاران حقوقی. از نظر «ساوینی» تهیه ی مجموعه ی قوانین وقتی سودمند است که به صورت نظامی منسجم باشد و متکی شود به اصول بنیادین قوانین به گونه ای که در طول زمان تحول یافته اند.

کوتاه آنکه «ساوینی» قانون را محصول «روح مردمی» و تجسم تمامی تاریخ فرهنگ یک ملت می داند و می گوید تمامی اعتقادات درونی برخاسته از تجربه ی مشترک مردم را بازمی تاباند. به همین جهت قانون باید آهسته و به تدریج در طی تاریخ تحول بیابد.

نگرشهای انتقادی به «ساوینی» را نیز نباید دست کم گرفت. نخستین انتقاد به خود مفهوم «روح مردمی» بازمی گردد. در بالا گفتیم «روح مردمی» را به «روح ملی»، «روح جمعی مردم» یا «روح جمعی ملت» یا حتی «روح قومی» برگردانده اند. اگر ما از اصطلاح «روح مردمی» بیشتر استفاده می کنیم به این علت است که تصور می کنیم این برابر نهاد نسبت به دیگر برابر نهادها بی طرف تر است یا بار ارزشی چندانی ندارد. در نوشته هایی که به ساوینی می پردازند خاصه در غرب همان اصطلاح آلمانی را به کار می گیرند تا خود را از بار داوری برهانند.

<sup>71</sup> Ibid. Pp.4-10.

منتقدان براین باورند که مفهوم «روح مردمی» امری تخیلی است و قابل اثبات نیست، و در تجزیه و تحلیلهای حقوقی ارزش چندانی ندارد. حتی می‌گویند این مفهوم لفافه‌ای ناسیونالیستی بوده است برای او. در اساس جماعتی معنوی از مردم را در نظر می‌گیرد که زندگی مشترکی را پی می‌گیرند، زبان مشترکی دارند و آگاهی مشترکی را می‌پروراند. چنین جماعتی در واقعیت وجود ندارد مگر به صورت گروه‌های مذهبی و اعتقادی کوچک. در جامعه‌های متکثر و ناهمگن چنانکه امروز در سراسر جهان مشاهده می‌کنیم دشوار بتوان این چنین «آگاهی مشترکی» را شناسایی کنیم. شاید او به جامعه‌هایی همگن اشاره داشته است بی‌آنکه این امر را به وضوح توضیح دهد.

از سوی دیگر او را نقد می‌کنند و می‌گویند این تصور «ساوینی» اهمیت قانونگذاری در جامعه‌های مدرن را دست‌کم می‌گیرد و ناچیز می‌شمرد. «سر هانری مین» به درستی می‌گوید جامعه‌ای پیشرو باید قانون را سرزنده نگاه دارد تا بتواند به شرایط اجتماعی و اقتصادی و قانونگذاری در دوران جدید واکنش کند و قادر گردد ابزار لازم را جهت دستیابی به اهداف خود فراهم آورد. باید در نظر داشت که گاه قواعد مهمی از قانون در هیأت‌پیکارهایی آگاهانه و خوشونتبار میان منافع متضاد در درون یک ملت جلوه‌گر می‌شوند و سربرمی‌کشند، نه به صورت بازده رشدی تدریجی و نامحسوس. این امر به خصوص در نزاعهای میان اتحادیه‌های تجاری و صنعتی مصداق می‌یابد.

منتقدانی هم به تاریخ برده‌داری اشاره می‌کنند و آن را متأثر از «روح مردمی» نمی‌دانند، بل به آن همچون محصول راحت‌طلبی و منافع الیگارشسی حاکم می‌نگرند. در ارتباط با برده‌داری به خصوص در این اواخر مطالعات بازنگرانه‌ای انتشار یافته است که آن را عامل عمده‌ای در جهت شکلگیری سرمایه‌داری در آمریکا نگاه می‌کنند. سرمایه‌داری آمریکا به اعتبار برخی از این تحقیقات نه بر اثر رشد تدریجی صنعت که به یاری برده‌داری به بالندگی دست یافته است. این نگرش نشان می‌دهد که توسعه‌ی کشتزارهای بزرگ راه انباشت سرمایه را هموار کرده بوده‌اند. این نکته که دقت بسیار می‌طلبد به کنار، مهم این است که همین امر به جنگهای داخلی در آمریکا دامن زد ولی در ضمن مهم است بدانیم که «روح جمعی» بخشی از همین آمریکا این جریان را می‌پسندید و به آن دامن می‌زد و حتی نقشی مهم در جنگهای داخلی به عهده گرفت درحالی که بخشی دیگر برای الغای برده‌داری در این نبرد سهم داشت. این تحول نشان می‌دهد که حد اقل با «روح جمعی» واحدی در اینجا سروکار نداریم.

برخی هم به «ساوینی» ایراد می‌گیرند که او بیش از اندازه به توانایی آداب و سنن اهمیت می‌داد. درست است که آداب و رسوم نقشی ایفا کرده‌اند در استحکام همبستگی بخشهایی از جامعه اما سودمندی این آداب و رسوم را باید در پرتو بغرنجیهای اجتماعی و چالشهای توسعه و چیزهایی دیگر از همین دست مورد توجه قرار داد. اگر نگاهی به آفریقا بیندازیم می‌بینیم این قاره در معرض استعمار انگلیسی‌زبانان، فرانسوی‌زبانان و پرتغالی‌زبانان قرار گرفت و قوانین این کشورها به هنگام استقرار قوانین خود، آداب و رسوم موجود را از کار انداختند و به جایشان نشستند. گرچه مردم بومی در آغاز در برابر این جابجایی ایستادگی کردند اما سرانجام به پذیرش بسیاری از جابجاییها تن دادند.

از سوی دیگر به «ساوینی» خرده گرفته‌اند که او با تناقضی درونی دست به گریبان بوده است. او به نحوی حامی خصلت ناسیونالیستی قوانین بوده است. همچون یک آلمانی می‌خواست نظام حقوقی آلمانی مبتنی بر آداب و سنن آلمانی باشد اما با اینحال توصیه می‌کرد که نظامی پالایش یافته از حقوق روم برای آلمان به کار بسته شود. آیا این امر خلاف قصد و مقصود او از «روح مردمی» نمی‌بود؟ با هیچ تصور و تفسیری نمی‌توان روم و آلمان را چیزی واحد پنداشت. بسیاری در دوران جدید براین عقیده‌اند که وابستگی متقابل کشورها مبتنی شده است بر نیازها. در نتیجه کشورها داوطلبانه و

آزادانه قوانین بیگانه را وارد نظامهای حقوقی خود می‌کنند. از سوی دیگر بسیاری قراردادهای بین المللی بر اثر پذیرش تبدیل گشته اند به قوانین داخلی کشورها.

کافی است نگاهی بیندازیم به عصر مشروطیت در ایران که «روح مردمی» نگاه می‌انداخت به قوانین غربی. رساله‌ی معروف «یک کلمه» در واقع متأثر و حتی اقتباس بود از اصول قانون اساسی فرانسه. مؤلف آن در واقع ترجمه‌ای به دست داده بود از حقوق فرانسه. با اینحال همین رساله از استقبالی استثنایی برخوردار گشته بود.<sup>۷۲</sup> قانون اساسی مشروطیت ایران نیز برگرفته از اندیشه‌های بیرونی است و تلفیقی با اندیشه‌های دینی.

با همه‌ی این نمونه‌ها نباید تصور کرد که دانشمند و متفکری چون «ساوینی» از اینها بی‌خبر بوده باشد. باید دید هر فکری در چه بستری از نظر زمانی عرضه می‌شود. «ساوینی» در آن مقطع حس می‌کرد در آلمان اشتیاقی فراوان به مجموعه‌ی حقوقی و قانونی در فرانسه ابراز می‌شود. می‌خواست این شتاب را باز داد. نگاه او را برخی حتی به مدد انسان‌شناسی بررسی کرده‌اند. سه مجموعه‌ی قانونی از سوی حقوقدانان عرضه شده بود که داشت جای قانونگذاری آلمانی را می‌گرفت. در کتاب کوچک و معروفش که عنوان آن تقریباً می‌شود «رسالت زمان ما در ارتباط با قانونگذاری و علم حقوق» (که چاپ دوم آن به سال ۱۸۲۸ انتشار یافته است) در فصل ششم از سه کتاب قانون جدید سخن می‌گوید که می‌خواسته‌اند به تصویب برسانند در جهت تدوین یک مجموعه‌ی حقوق مدنی به منظور یکسان‌سازی ایالات آلمان از این بابت.<sup>۷۳</sup> این کتاب کوچک حدود دویست صفحه توجه بسیار برانگیخت و در فاصله‌ی زمانی نه چندان زیادی حتی در ۱۸۳۱ به انگلیسی ترجمه شد. این کتاب مجموعه‌ی آرای «ساوینی» را دربرمی‌گیرد. البته کارهای بزرگ و مفصل او در زمینه‌ی حقوق خاصه حقوق روم داستان دیگری است. در یک کلام «ساوینی» نمی‌خواست آلمان به تقلید از فرانسه بپردازد. می‌خواست قانونگذاری آلمان با توجه به شرایط آلمان سروسامان بیابد.

در واقع محور فکر و جان کلام «ساوینی» در آن زمان مخالفت با استقرار یک «قانون جهانشمول» برای همه‌ی کشورها بود. تصور این است که او در این زمینه به خصوص به قوانین مدنی توجه داشته است هرچند که می‌توان از رویکرد او نتیجه گرفت که قانونهای اساسی نیز نمی‌توانند برای همه‌ی کشورها یکسان باشند چنانکه تا کنون هم نشده است. به باور این قلم گرچه اصولی عام در هردو زمینه درجهان رواج یافته‌اند مانند اصل تفکیک قوا اما نباید از این امر نتیجه گرفت که می‌توان یک الگوی واحد و متحدالشکل برای همه‌ی کشورهای جهان طراحی کرد. چنین رویکردی نابسامانیهای فراوان به بار می‌نشانند. به هر حال ویژگیهای تاریخی و فرهنگی ایجاب می‌کند که کشورهای مختلف بسته به تاریخ و فرهنگشان حد اقل در تأکیدها و شکل‌های حکمرانی از هم متفاوتند. همین امر هم نباید ما را از توجه به اصولی عام مانند رعایت حقوق ملت در هر قانون اساسی یا محدود ساختن قدرت مرکزی، بسته به شرایط خاص بازدارد. البته این چیزها بررسی تفصیلی جداگانه می‌طلبد وگرنه با کلی‌گویی بدفهمی به بار می‌نشانیم.

«ساوینی» می‌گفت قانون جهانشمول بسته به شرایط جغرافیایی و فرهنگی در معرض محدودیتهایی قرار می‌گیرد. او قبول داشت که قانون امری ثابت، ایستا و لایتغیر نیست. قانون تابع تکامل و توسعه است. در اینجا است که می‌گوید قانون از مردم نشأت می‌گیرد. بدین اعتبار یک قانونگذار مطلق و واحد نداریم. مکتب حقوق خرد محور که به ظاهر جلوه‌ای موجه می‌فروشد در اساس این امکان

<sup>۷۲</sup> نک. دکتر فریدون آدمیت. فکرآزادی و مقدمه‌ی نهضت مشروطیت. انتشارات سخن. مهر ۱۳۴۰. صص ۱۸۲-۱۹۸.

<sup>۷۳</sup> Savigny, Friedrich Carl von. Vom Beruf unserer Zeit fuer Gesetzgebung u.

Rechtswissenschaft. 197Pp. 2. Auflage 1828. Pp. 54-111.

را فراهم می آورد که خردمند یا خردمندانی می توانند در تصوراتشان قواعد حقوقی خوب و عاقلانه ای برای مردم در نظر بگیرند و قانونگذاری را از همین راه فارغ از فرهنگ و سنتهای جامعه غنا ببخشند. این هم البته ظاهر کار است. در عمل این امکان وجود دارد که این عقلا دست به کارهایی دور از فرهنگ و آداب و رسوم مردم و جامعه ی خودشان بزنند و زیانهایی به بار بیاورند. افراط در همه سو در هر مکتبی یافت می شود.

شاید به همین سبب بود که «ساوینی» باورداشت قانون به مردم تشخص می دهد و الگویی از ارزشهایشان می سازد. از همین رو قانون را تابع آداب و رسوم و سنتهای مردم می دانست. محدودیتهای این روش را هم در بالا یادآور شدیم.

«ساوینی» در برابر نظریه پردازان مکتب حقوق طبیعی، نگرش نسبی گرایی قانونی را تبلیغ می کرد. هر قانونی به عقیده ی او وابسته به فرهنگی معین است و محدود است به زمان، فضا و جغرافیا. بنابراین برخلاف نظریه ی حقوق طبیعی، قانون همیشگی و ثابت نداریم. قانون بسته به مقتضیات هر جامعه تغییر می کند، برخلاف حقوق طبیعی کارکردشان امری متافیزیکی نیست. این نکته ها را باید جدی گرفت و به آنها اندیشید، آنها را صیقل داد و در پی نوآوریها و شفافیهایی به بررسی و تحقیق رو آورد. مکتب تاریخی حقوق صرف نظر از کاستیهایش در معرض بدگمانیهای هم بوده است.

#### ۴. جان استیوارت میل

جان استیوارت میل فیلسوف و اقتصاددان برجسته ی انگلیسی (۱۸۰۶-۱۸۷۳) نوشته هایی کوتاه دارد که عنوان مشترک آنها «روح زمانه» است. «میل» را بسیاری پرنفوذترین فیلسوف قرن نوزدهم در حوزه ی زبان انگلیسی برشمرده اند. در اینجا چند اشاره به این نوشته های کوتاه دارم. عنوان مجموع این نوشته ها به انگلیسی: *The Spirit of the Time* است که در اینجا به «روح زمانه» برگردانده ایم. در اصل این نوشته در شش بخش به چاپ رسیده است. بعد مجموع آنها را به صورت یک نوشته ی دنبال هم در آورده اند. نخستین بخش در ژانویه ۱۸۳۱ انتشار یافته است.<sup>۷۴</sup>

«جان استیوارت میل» فیلسوف برجسته ی قرن نوزدهمی به شمار می آید. قرن نوزدهم به باور تاریخنگاران اندیشه یکی از قرنهای برجسته و توجه برانگیز است. «میل» می گوید در این بخش از نوشته هایش می خواهد خصوصیت و کاراکتر این قرن را نشان دهد. این قرن از نظر او آمیخته است به خصوصیهایی نابه هنجار و صفاتی اهریمنی که معرف گذار از نظامی از عقاید فرسوده است به نظامی در حال شکلگیری. اصطلاح «روح زمانه» در آن هنگام اصطلاحی تازه و نو به حساب می آمد. پیش از «میل» دو ادیب و تاریخنگار ملی گرای آلمانی این اصطلاح را در معنایی دیگر به کار برده بودند (هازلیت/ارنست موریتز آرنت).

«میل» بر این نظر بود که گرچه فکر مقایسه ی «عصر خود» با «عصرهای پیشین» یا استنباط و برداشت نسبت به عصرهایی که هنوز در راه هستند در نظر فیلسوفان مطرح بوده است اما هیچگاه به نوبه ی خود اندیشه ای غالب در هیچ عصری به حساب نمی آمده است.

به عقیده ی «میل» این مفهوم در اساس متعلق است به «عصرگذار». پیش از آنکه انسانها شروع کنند به اندیشیدن در باره ی ویژگیهای زمانه شان، می باید پیشتر شروع می کرده اند به اندیشیدن در این باره که این زمانها مقدر و در نظر گرفته شده اند تا به شیوه ای در خور توجه متمایز باشند

<sup>74</sup> .See: J.S. Mill. The Spirit of the Age. In: The Examiner. From Jan. 1831 to May 1831.



از زمانها و اعصار پیشین. بشریت منقسم شده است به کسانی که هنوز همان هستند که بودند، و کسانی که دگرگون شده و تغییر یافته اند.

از یک نظر مضمون «روح زمانه» آمیخته است با شادمانی و شعف و از نظری دیگر آغشته است به ترور. خرد نیاکان را داریم و حرکت به سوی خرد که دهان به دهان می چرخند. هر جمله و گفته ای در اصل مبین احترام است و ستایش هر چند سرانجام در بستر شعارهای هواخواهان متعصب گروه مقابل غوطه ور می شوند و تازه همه ی اینها در تلخی و ناخشنودی روحشان تبدیل می گردند به تمسخری توأم با نفرت و اهانت.

در اصل وقتی «میل» از «روح زمانه» سخن می گوید به عصر خود یعنی عصر کنونی، عصری که در آن قرارداد، توجه می کند. می گوید تغییری در ذهن بشر پدیدار شده است؛ این دگرگونی به گونه ای تدریجی و نامحسوس رخ داده است؛ آرام و بی سروصدا جریان یافته و ادامه پیدا کرده است پیش از آنکه عامه ی مردم آن را درک کرده باشند. هنگامی که این واقعیت برملا شد، بسان آن بود که گویی هزاران هزار نفر از خواب برخاسته باشند. اینان نمی دانستند چه در ذهن دیگران و حتی در ذهن خودشان به وقوع پیوسته است تا آنکه دگرگونی در حوزه ی بیرونی متبلور شد. اینجا بود که فهمیدند آنان به راستی انسانهایی جدید هستند و اصرار می ورزند به سبکی نو حکومت شوند.

«میل» به دنبال این توصیف از پدیده ی گذار می گوید اکنون اما بشریت از موقیعت جدید خود آگاه است. اکنون باور دامنگیر این است که زمانه آستان دگرگونی است. اکنون این باور رواج دارد که قرن نوزدهم در نظر آیندگان این عصر یکی از بزرگترین انقلابهایی است که تاریخ در خاطره ی خود آن را به یاد می سپرد. در این عصر حتی جهان دینی انباشته است از تفسیرهای پیشگویانه و حاکی از دگرگونیهای عظیم. احساس می شود که انسانها به همین سبب باید به مدد پیوندهایی تازه درکنار هم قرار گیرند و به یاری سدهایی تازه از هم جدا شوند. زیرا پیوندها و تعهدات قدیم دیگر قادر نیستند مردمان را به هم ببیوندانند و موانع باستان دیگر یارایی ایجاد محدودیت را ندارند.

به باور «میل» درمیانه ی همه ی این مداحیها و ستایشهای عنان گسیخته و بی بندوبار و همه ی سوءاستفاده ها، همه ی امیدهای متعارف و معمولی، به نظر می رسد که این امر موضوعی مناسب برای بررسیهای فلسفی در این مورد است که «روح زمانه» (یعنی روح این عصر) به راستی به چه معناست و چگونه و از چه لحاظ از روح زمانه در هر عصری دیگر متفاوت و متمایز است. این موضوع به نظر «میل» بس مهم است زیرا به هر نحو که راجع به عصر کنونی ببیندیشیم یا وانمود کنیم که می اندیشیم، گریزی از آن نداریم؛ دچار مصیبتهای آن هستیم و از خشنودیهایش خشنود می شویم. ناچار باید درسرنوشتش سهم بگیریم و به هر رو حتی در خصوصیاتش باید شرکت بجویم. با این حال نمی توان به مدد خصوصیات نیک عصری دیگر تأثیری بسزا بر عصر خود برجا گذاشت. تنها به یاری شناسایی عصر خود می توان آینده را ترسیم و پیش بینی کرد. معرفت نسبت به عصر خود سر چشمه و منشاء پیشگویی است و تنها کلید تاریخ نسلهای آینده به حساب می آید. تنها از راه شناخت عصر حاضر است که می توان آینده را شناخت و بر آن اثر گذاشت.

«میل» براین نظر است که چنانچه از یک دولت مرد خواسته شود که دست به مطالعه بزند قبل از هر چیز باید به مطالعه ی تاریخ رو آورد؛ و بهترین چیز آن است که به مطالعه ی روح دوران و اعصار گذشته بپردازد. سرانجام می گوید باید دید آیا او می تواند روح دوران خود را درک کند؟ این نه تنها تاریخ است، بل مهمترین بخش از تاریخ به شمار می رود. عصر کنونی آن قدر مواد مطالعه برای داوری به دست می دهد که به مراتب غنی تر است از تمام گنجینه های گذشته.

نخستین ویژگی مهم عصر حاضر این است که عصر گذار محسوب می شود. بشریت نهادها و تعالیم کهن را پشت سر گذاشته است و هنوز نهادها و تعالیمی جدید فراچنگ نیاورده است. نظم کهن چیزها دیگر متناسب با موقعیت و احوالات جامعه ی کنونی و روح مردمان این زمانه نیست. همه ی ملتهای اروپا تغییری در شکل حکومت خود پدیدار ساخته اند یا در حال پدیدار ساختن اند.

تاریخ در نظر «میل» تحولی پیشرونده است. «میل» می گوید تاریخ همچون ثبت همه ی رویدادهای بزرگی که به دست بشریت انجام یافته است، باید بتواند پیشرفت جامعه را توضیح دهد.<sup>۷۵</sup> به بیان دیگر هدف تاریخ توصیف الگوهایی است که رویدادهای تاریخی به ما نشان می دهند. اندیشه ی پیشرفت نقشی مهم در فلسفه ی تاریخ «میل» ایفا می کند. به هر حال چنانچه نگاهی بیندازیم به مفاهیمی که «میل» در چارچوب مفهوم پیشرفت در سراسر آثارش به کار می گیرد، به تنوعی از موضوعات برمی خوریم مانند پیشرفت اقتصادی ثروت یا بهبود اخلاق. «لوپز روزاریو» بر این عقیده است که در انگلستان هنگامی که «میل» به تاریخ همچون یک رشته ی مستقل توجه می دوزد، رشته ی تاریخ مراحل کودکی اش را می پیمود.<sup>۷۶</sup> یکی از محققان می گوید زندگی «میل» همزمان شد با بالندگی حرفه ی مدرن تاریخ اندیشی. به بیان دقیق تر گروهش به این منزلت حرفه ای و دگرگونی نقش اجتماعی تاریخنگاران در اساس طی دهه های میانی قرن نوزدهم به وقوع پیوست.<sup>۷۷</sup> آلمان و فرانسه وضعیت دیگری دارند. از این رو می توان گفت تحول تاریخنگاری در نظر «میل» نوآوری بزرگی محسوب می شد. به همین سبب است که فلسفه ی تاریخ در نگرش «میل» در مواردی با تجزیه و تحلیل تاریخنگاران فرانسوی درهم می آمیزد و به قول «میل» تفکر تاریخی تبدیل می شود به فلسفه ی تاریخ.

نمی خواهم در اینجا گسترده به این وجه از موضوع بپردازم. در اینجا تنها می خواهم توجه دهم که استنباط «میل» از مفهوم «روح زمانه» در چنین بستری شکل می گیرد. «میل» با به کارگرفتن مفهوم «روح زمانه» در اساس می خواهد تأکید بگذارد بر این نکته که چنین مفهومی در چارچوب دوره ی گذار به کار می آید. در نیمه ی قرن نوزدهم همه چیز با گذشته فرق داشت و مردمان خواسته ها و تقاضاهای تازه ای داشتند و عنوان می کردند. بدین اعتبار «روح زمانه» می خواهد زمانه ی دگرگونیه را به بیان درآورد و تمایز وضع حاضر را نسبت به گذشته بنمایاند.

رویکرد «میل» نگاه و نگرشی خاص را مطرح می کند که به نوبه ی خود مفهوم مورد بحث را از غنای بیشتری برخوردار می سازد. «روح زمانه» از نظر «میل» پیوند می خورد یا نگرش او در ارتباط با مفهوم «پیشرفت». این مفهوم بدین اعتبار متفاوت می شود از مفهوم «روح زمانه» در معنای «روح غالب» در یک دوره ی زمانی .

## ۵. آندره زیگفرید

«آندره زیگفرید» زاده ی ۲۱ آوریل ۱۸۷۵ و در گذشته ی ۲۸ مارس ۱۹۵۹ از محققان برجسته ی فرانسوی است. یکی از آثار مشهور او «روح ملتها» نام دارد. این کتاب را به سال ۱۹۵۰ انتشار

<sup>75</sup> .Lopez,Rosario.J.S.Mill,s Idea of History:A Rhetoric of Progress.P.64.IN:Res Publicq.Revista de Filosofia Politica27(2012).Pp.63-74.

<sup>76</sup> .Ibid.P.65.

<sup>77</sup> .Ibid.

داده است.<sup>۷۸</sup> کتاب سالها پیش به قلم «احمد آرام» به فارسی ترجمه شده است. این ترجمه فصلی الحاقی هم دارد به نام «روحیه ی ایرانی».<sup>۷۹</sup>

«آندره زیگفرید» استاددانشگاه، جغرافیاشناس و نویسنده ای سیاسی بود. سرانجام به عضویت آکادمی فرانسه نیز درآمد.

در مقدمه ی ناشر ترجمه ی فارسی آمده است که «برای ایرانی و شرقی واجب است بدانند آمریکایی چگونه فکر و چطور کار می کند. چه عیبی و چه حسنی دارد، آلمانی از چه جهات امتیاز دارد، فرانسوی کجا از انگلیسی برتر است و معذالک سر سعادت انگلستان در چه بوده است، روسها چگونه موقعیت فعلی را احراز کرده اند.» به همین علت به باور ناشر «برای ما بسیار ارزنده است که ضمن شناسایی اسرار موفقیت و قدرت آنها به این حقیقت نیز برسیم که آنها هم مثل ما بشراند و موجودات خارق العاده و غیر قابل وصول و شکست نیستند. اگر قرار بر تاسی و تقلید است لا اقل بدانیم چه چیزهایی را باید اقتباس نماییم.»<sup>۸۰</sup>

این رویکرد را می توان به نوعی ساده سازی یک جریان تاریخی پیچیده و بغرنج به حساب آورد. به هرحال خوب است اشاره ای داشته باشیم به رویکرد و نگرش «آندره زیگفرید». مؤلف کتاب می خواهد در چند بخش نه تنها تفاوت های چندملت اروپایی را بازبشناسد، بل مهمتر از آن به پیوندهای تمدنی در مغرب نیز توجه بیندازد و بر آنها تأکید بگذارد.

«زیگفرید» دوران پایانی قرن نوزدهم و بیش از نیمی از قرن بیستم را تجربه کرده بود. بیش از هر چیز دو جنگ بزرگ که به جنگهای جهانی اول و دوم شهرت یافته اند بر او اثر گذاشته بودند. بر این عقیده است که این دو جنگ هولناک سیمای جهان را دگرگون ساخته است. این دگرگونی را انقلابی جامع و فراگیر می داند. هیچ چیز سر جای خود نیست و هیچ چیز به گذشته نمی ماند. آنچه اکنون به صورت بحران جریان دارد به صورت نطفه در گذشته وجود داشته است. این دو جنگ جهانی یک جنبش عمیق را که به هرحال روی می داد به گونه ای غیرقابل تصور سرعت بخشیده اند. از این رو بشریت اکنون یعنی در قرن بیستم در وضعی تازه قرار گرفته است. گذشته، انسانها را برای این وضع تازه آماده نکرده بوده است. این قرن با سلف خود که قرن نوزدهم باشد تفاوتی فاحش دارد. در واقع اگر «جان استیوارت میل» را هم در نظر بگیریم در می یابیم که متفکران اروپایی از سویی شیفته ی قرن نوزدهم اند و از سوی دیگر در گذار به قرن بیستم درحیرت اند و در اندیشه ی درک و فهم خصوصیات مرحله ی گذار خاصه گذار به این قرن. در یک کلام «آندره زیگفرید» می گوید جهان در حال پیشرفت است. در اینجا اندیشه ی پیشرفت را در آثار «میل» به وضوح می بینیم.

در ایران کسانی که با انقلاب مشروطیت سرسری برخورد کرده اند و می کنند قادر نیستند توضیح و تفسیری درست از این انقلاب را در ایران به دست دهند و تفاوت عصر مشروطیت و رویدادهای پس از آن را با گذشته بسنجند و از این مهمتر این که نمی توانند پیوند انقلاب مشروطیت را با رخداد های پس از آن خاصه گذار از نظام پادشاهی قاجاری به نظام پادشاهی پهلوی درست ترسیم کنند.

<sup>78</sup> Siegfried, André. L'âme des peuples. Paris: Librairie Hachette. 1950. 222 pp.

<sup>۷۹</sup> نک. آندره زیگفرید. روح ملتها. ترجمه ی احمد آرام. بضمیمه ی «روحیه ی ایرانی». شرکت سهامی انتشار. ۱۳۵۴. صص ۳۵۰.

<sup>۸۰</sup> همانجا، ص ۴.

قرن نوزدهم از دید «زیگفرید»<sup>۸۱</sup> قرنی است مبتنی بر دو خصوصیت عمده: ناسیونالیستی و امپریالیستی. در واقع این قرن دو خصلت عمده داشته است: انترناسیونالیست بوده است و لیبرال.<sup>۸۱</sup> او بر این عقیده است که نژاد سفید غربی یعنی اروپایی توانسته بود به رهبری خود نوعی وحدت جهانی برپاسازد که یادآور وحدت امپراتوری روم می بود.

با اینحال هنگامی که بشریت پا به قرن بیست گذاشت مدتها تفاوت آن را با گذشته خاصه قرن نوزدهم حس نمی کرد. به تدریج و شاید سی سالی لازم می بود تا مردمان بر اثر تحولات در بستر صنعت و مدیریت و مالکیت برآمده از آنها بفهمند و تفاوتی را در قیاس با گذشته تجربه کنند.

دو جنگ بزرگ جهانی حوادثی عظیم در جهان به بار نشانند. این دو جنگ را «زیگفرید» در ضمن انقلاب می داند و می گوید جهان در معرض انقلابی قرار گرفت که «عقل و فکر» ما را تحت تأثیر خود قرارداد.

مهمترین انقلابی که بر اثر جنگ به وقوع پیوست برهم خوردن تعادل حکومتها بود. جنگ به واقع خصلتی همه جانبه داشت. نه تنها قدرت نظامی رابه اختیار دولت درآورد، بل قدرت اقتصادی و صنعتی نیز در ساختار دولت تمرکز یافت. به باور او که درست نیز می نماید در جریان جنگ انواع سازمانها و بنگاه های خصوصی قادر به دفاع از خود نمی بودند و ناچار به دامن ساختار سیاسی یعنی دولت پناه می برده اند تا بلکه بتوانند خود را پایدار و برقرار سازند. او در ضمن هشدار می دهد که نباید تصور کرد چنین رویداد مهمی با پایان یافتن جنگ، پایان می گیرد و این وضع استثنایی را برمی گرداند و به حالت پیش از جنگ بازمی گردد.

در اینجا خوب است به این نکته توجه دهیم که بسیاری از مؤسسات صلح طلب یا دستگاه هایی که خود را مخالف جنگ می نمایانند و نفرت از جنگ را دامن می زنند، از واقع بینی می گریزند و تحولاتی را که بر اثر جنگ به بار می نشینند، نادیده می گیرند. هنگامی هم که برخی از نویسندگان و محققان به تحولات برآمده از جنگ اشاره می کنند با بدفهمی چنین رویکردهایی را جنگ خواهانه جلوه گر می سازند و از نگاه سنجشگرانه نسبت به جنگ می گریزند.

در جریان جهاد افغانستان خاصه در مرحله ای که این جهاد علیه قوای اتحاد جماهیر شوروی جریان داشت این قلم با جان و دل از آن دفاع می کرد و آن را رویدادی تاریخی و یکه و ممتاز برمی شمرد. عده ی زیادی این قلم را می نکوهیدند و در عمل تجاوز شوروی به افغانستان را توجیه می کردند. چنانچه رویداد تاریخی جهادگران افغانستان نمی بود چه بسا این کشور در دامن اتحاد جماهیر شوروی غرق و نابود می گشت. جهاد دوران ساز در افغانستان خاصه در یک مرحله ی سرنوشت ساز به رهبری احمدشاه مسعود استقلال افغانستان را پاس داشت و شوروی را به شکست سوق داد. آنچه امروز افغانستان نام دارد به برکت این مقاومت ملی به دست آمد.

به هرحال این دست از بررسیها به ما هشدار می دهد و یادآوری گردد که با پدیده های بغرنج و چند بُعدی یکسویه و آسان پسند برخورد نکنیم. هیچکس پدیده ی جنگ را نمی پسندد اما هنگامی که جنگی تحمیل می شود نباید از مقاومت در برابر آن سرباز زد.

دو جنگ بزرگ موسوم به جنگهای جهانی اول و دوم نیز پیامدهایی داشته اند که هنوز هم نیازمند سنجش و بررسی اند. از سوی دیگر نباید تصور کرد که پیامدهای این دو جنگ از یک قماش بوده اند.

<sup>۸۱</sup> همه ی نکته هایی که از «آندره زیگفرید» می آورم براساس متن فرانسه است و ترجمه ی فارسی آن. ترجمه ی مرحوم احمد آرام ترجمه ای است در اساس خوب اما گاه افتادگیهایی دارد که اغلب هم مطالبی ساده می نمایند. از این رو ناچار بوده ام به متن فرانسه هم رجوع کنم.

هریک به وضعی خاص آغازگشتند و با وضعی خاص پایان گرفتند. کشورهای مختلف واکنشهایی متفاوت به این دو جنگ داشته اند و هر کشور به گونه ای جنگ و رویدادهایش را تجربه کرده است.

«زیگفرید» به ویژه به پدیده ی نیرومند گشتن قدرت دولتی در برابر بخش خصوصی نگاه انداخته است. دریک کلام او براین باور است که شرایط و اوضاع و احوال تولید صنعتی مدرن خلاف جریان ابتکارات فردی و آزادیهای شخصی سیر می کند.<sup>82</sup> در اینجا یکبار پدیده ی تولید صنعتی مدرن را داریم که در برابر تولید فردی و تولید دستی قرار دارد و یکبار پدیده ی جنگ را داریم که ساختار قدرت دولت را سوی تمرکز بیشتر می راند. تصور نمی کنم بتوان این دو پدیده را یکسان گرفت. بدیهی است که تولید صنعتی از ابتکارات فردی می کاهد اما این امر را نباید همسان پنداشت با کاهش ابتکارات مؤسسات خصوصی در رابطه با تمرکز قدرت دولت بر اثر پدیده ی جنگ.

از اینها که بگذریم و البته در اینجا نمی خواهیم به این موضوع بپردازیم، مهم این است که «زیگفرید» می خواهد به موضوع روح یا روحیه ی ملت‌های اروپایی و اشتراکات تمدنی آنها توجه کند. او گاه به این حوزه به نحوی نگاه می اندازد که عنصر نژادی را برجسته می سازد و در نتیجه امکان بروز بد فهمی یا حتی برداشتهای نژادی را می تواند به بار بنشاند.

در ارتباط با فرانسه برای نمونه «زیگفرید» به عامل جغرافیایی و تأثیر آن بر شکلگیری روحیه ی فرانسوی اشاره می کند. کشور فرانسه در همین چارچوب به باور او سه جنبه می یابد. این کشور در عین حال رنگ غربی دارد و اروپای قاره ای و مدیترانه ای. از این بابت فرانسه را کشوری منحصر به فرد می داند. بی آنکه بخواهیم به این سه مورد بپردازیم تنها یادآور می شویم که ایتالیا و اسپانیا هم با اندک تفاوت‌هایی همین وضع را دارند. از نظر او فرانسه در ضمن به فرهنگ‌هایی تعلق دارد که اروپای شمالی آنها را نسبت به خود بیگانه می داند. اما رشته ی محبتی نهانی فرانسویان را به آن فرهنگها پیوند زده است. در حالی که آلمانها نتوانسته اند به وحدتی که فرانسه به آن دست یافته است برسند. درست در همینجا تأکید می گذارد که این وحدت برپایه ی نژاد برپا نگشته است. صمن آنکه فرانسه را متعلق به باختر می داند اما می پذیرد که این امر جنبه ی نژادی ندارد.

وحدت سامان یافته و شکل گرفته در فرانسه بر خلاف انگلستان و آلمان بیش از آنکه سیاسی باشد، خصلتی اجتماعی دارد. این وحدت پس از گذشت قرن‌ها از درون سنتی تاریخی سرچشمه می گیرد و می توان آن را ثمره ی نوعی از زندگی و نوعی از فرهنگ دانست.

رویکرد «زیگفرید» انباشته است از نگرشهای جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی. در مجموع قدرت و نیرومندی فرانسه را در ساختار «دولت و حکومت» جستجو نمی کند. این قدرت در ساختار خانواده و خاصه در وجود فرد فرانسوی سربرمی کشد. بدین اعتبار می گوید «وطن پرستی» در فرانسه در حدی متوسط به چشم می خورد اما آنچه مهم است ملاط اجتماعی است که همچون سنگ سخت است و استحکام دارد. از اینها نتیجه می گیرد که روح یا روحیه ی فرانسوی مبتنی است بر زبردستی و کاردانی.

«زیگفرید» معتقد است در اروپا یک «روح لاتینی» وجود دارد که بدون آن «تمدن ما» نمی توانست به تعادل برسد. این چنین دیدگاهی بار دیگر به عنصر نژادی نزدیک می گردد اما خود او با صراحت می نویسد «چنانچه بخواهیم این اصطلاح را در معنای درستش به کار بگیریم باید بپذیریم که لاتینیان به معنای واقعی کلمه یک نژاد محسوب نمی شوند.»<sup>83</sup> به جای آن می توان از زبانهای لاتینی سخن

<sup>82</sup> .Sigfried.Ibid.P.10.

<sup>83</sup> .Siegfried.Ibid.P.19.

گفت. اینها وسیله‌ی بیان اندیشه‌اند و از تمدنی برآمده‌اند که گهواره‌ی آن مدیترانه بوده است. به همین اعتبار می‌توان گفت «لاتینی‌گری» واقعیتی آشکار است. نمی‌دانم به چه میزان می‌توان این نکته‌ها را کنار هم چید و از آنها معنا و توصیفی منسجم به دست داد. اوسعی دارد شماری از ملت‌های اروپایی را در ارتباطی تمدنی قرار دهد ضمن آنکه خصوصیات متفاوت آنها را هم در نظر بگیرد. این فصل از کتابش را «واقعیاتی لاتینی» نام نهاده است. اینکه بتوان مجموعه‌ای از ملت‌ها را داری چنین کیفیت واحدی دانست، جای بحث دارد.

در ارتباط با انگلیسیان از اصطلاح «سرسختی انگلیسی» استفاده می‌کند و آلمانیان را دارای «انضباط» می‌داند؛ روسیان «صوفی منشی» دارند و آمریکاییان از خصوصیت «بویایی» و بالندگی بهره‌مندند. این چنین توصیفاتی گاه نشانگر یک استنباط اولیه‌اند هر چند که گوشه‌ای از واقعیت را نیز نمایانند. «زیگفرید» برای عقیده است که از این مجموعه و چنین تصویری می‌توان خصوصیات مشترک بیرون کشید که معرف تمدن باختر است. این خصوصیات، موفقیت درخشان این تمدن را می‌نماید و در همانحال احتمال انحطاط آن را نشان می‌دهد. این تصویر تا مقطع اکتشافات بزرگ به صورت یک مجموعه به عنوان تمدن غرب به حساب می‌آید و در خاطره‌ها جاسازی شده بود. هنگامی که سفیدپوستان با هدف اکتشاف و تسخیر جهان در سراسر کره‌ی زمین پراکنده شدند، دیگر اروپای اصلی با آنکه اقامتگاه اصلی شان می‌بود، تنها مسکن و اقامتگاهشان به حساب نمی‌آمد و در عین حال در این مقطع تمدنی در حال شکلگیری بود که از خاستگاه اصلی جغرافیایی خود بیرون آمده بود و به جایی دیگر از جهان رسوخ کرده بود. برخی بر این باورند که اکنون آمریکای شمالی محور اصلی این تمدن شده است در حالی که یک نوار اروآسیایی از این تحول و از تأثیر تمدن غربی برکنار مانده بوده است. به نظر «زیگفرید» این تحول دیگر به مغرب این امکان را نمی‌دهد که بتواند خصلت سنتی خود را که شخصیت آن را می‌سازد، پاس دارد.<sup>۸۴</sup> از این رو سرچشمه‌های تمدن غربی اکنون دور افتاده‌اند و پراکنده.

با وجود چنین خصوصیات سعی دارد تمدن غربی را در چارچوب معیارهایی واحد درآورد گویی که همه‌ی این تمدن متکی به این معیارها و متأثر از آنها است. برای نمونه می‌گوید تمدن باختری روش‌های اندیشیدن و استدلال کردن خود را مدیون یونانیان است. بحث کردن آزاد و نکته‌سنجی و همچنین مشاهده کردن نمودها را میراثی می‌داند که از یونانیان به تمدن غربی به ارث رسیده است. تصور می‌کند یونانیان به استقلال عقل آدمی ارج می‌نهادند و گرفتار سحر و غیب‌گویی و خرافه و حتی دین نبوده‌اند. در برابر این واقعیت که یونانیان خدایان گونه‌گون و بسیاری داشته‌اند می‌گوید خدایان نیز ناچار بوده‌اند در برابر منطق سر تسلیم فرود آورند. این شیوه‌ی استدلال البته که نه از وحدت روش بهره‌می‌برد و نه آنکه قادر است میان خصوصیات یک دوره و دوره‌های پسانی تاریخی پیوندی اصولی برقرار سازد. تصویری واحد از دین دارد و به همین جهت نقش دین را در همه‌ی دورانها و در همه‌ی فرهنگها واحد می‌انگارد. نوعی ساده‌سازی پیشه می‌کند که همه‌ی نموده‌های فرهنگی موسوم به دین جلوه‌ای یکسان پیدا می‌کنند. زرتشتیگری و بودایی‌گری و کنفسیوس باوری بدین ترتیب همه در یک ردیف قرار می‌گیرند و فقط یونان است که منطق و استدلال را می‌پروراند. این نوع نگرش تنها در جستجوی اثبات برتری تمدن یونانی بر تمدنهای دیگر است. قادر نیست تنوع تمدنی را در پهنه‌ی فرهنگ بشری درست ارج بنهد. این برتری جویی به واقع موجب شده است گونه‌ای از تاریخ‌نویسی رواج یابد که یونانیان را مردمی آزاد و آگاه به هستی خود

84 .Ibid.P.102:

جلوه گر می سازد در برابر ایرانیان که مردمی بی شکل بوده اند و هیچ پیوند فکری و معنوی با هم نداشته اند.

«زیگفرید» جوهر فلسفه ی یونانی را مبتنی بر «لوگوس» (Logos) می داند به معنای نسبت و تناسب. یونان هماهنگی و همسازی را همچون ثمره ی اندازه گیری می پسندید در حالی که مشرق زمین عظمت و بزرگی را می ستود. با چنین خصوصیتی مغرب زمین متمایز می شود از مشرق و اینها چیزهایی می شوند که «نژاد سفید را از دیگر نژادها ممتاز و برجسته» می سازد. در اینجا باردیگر «زیگفرید» برای توجیه استدلال خود به عنصر نژادی متوسل می شود و معتقد است که همین امر موجب کارآمدی و کارآیی «نژاد سفید» شده است.<sup>۸۵</sup>

«زیگفرید» گاه از مغرب زمین سخن می گوید و گاه از نژاد سفید و گاه از رسم عقلی و استدلالی یونانی. از نظر او با آن که یونان در رواج خردگریزی و خرافات سهم داشته است با اینحال توانسته بوده است حوزه ای از زیست و زندگی را به مدد عقل و استدلال جدا سازد و در این حوزه به پیشرفت دلپستگی نشان دهد. دشوار بتوان پیوندی اصولی میان عناصر این مجموعه ی پیچیده برقرار ساخت اما او معتقد است چنین وضعی نه در آسیا مشاهده شده است و نه در اسلام. البته قبول دارد که تمدن مغربزمین نمی توانسته است تنها به مدد سنت فکر یونانی به شکل و صورتی که امروز هست، درآید. در اینجا بازمی گردد به خوشه چینی از جهان یهودی و انجیل. به بیانی دیگر هر جا که از نظر استدلالی کم بیاورد به خود حق می دهد به بوستانهای دیگر فکری دست ببندازد. از آنجا که تمدن یونانی در طول زمان عقیم و سترون گشت، قدرت الهام بخشی آغازین خود را از دست داد. بنابراین خوشه چینی از بوستانهای دینی نیز به یاری تمدن مغرب شتافتند و گونه ای از جهان فکری و اندیشگی به بارنشانند که به هیچ رو نمی توان همه ی آنها را مستقیم به تمدن یونان بازگرداند. تصورم این است که غربیان می کوشند جواز هویت آغازین خود را به یونان برگردانند تا سرچشمه ای روشن و شفاف برای خود فراهم آورند، وگرنه جنبشهای دینی گوناگون را در عرصه ی تمدن غرب نمی توان نادیده گرفت. از همینجا به تدریج بر اهمیت مسیحیت تاکید می گذارد. سرانجام نتیجه می گیرد که یونانی به نظم می اندیشید و یهودی و پس از آن مسیحی به عدالت می اندیشیدند. این دو حوزه سخت از هم متفاوتند.

هنگامی که «زیگفرید» به نکته سنجی رومی آورد و ریزه کاریها و خصلتهایی را برمی شمرد، گاه می توان با او موافق بود و گاه در سمت مخالف او وضع گرفت. آنچه مهم است تصویری کلی است که می خواهد از تمدن غرب به دست دهد. از این رو او به بعدی دیگر از تمدن غرب ارجاع می دهد که آن را «استخوانبندی حقوقی» می نامد. بدین ترتیب است که می گوید غرب اندیشه ی نظم را و همچنین استخوانبندی حقوقی خود را از روم وام می گیرد. از این نکته ها سرانجام نتیجه می گیرد که در حوزه ی تمدن غرب سه سنت به موازات یکدیگر از قرون وسطی گذشته و به دوره های پسانتر موسوم به دوره های جدید رسیده است. این سه سنت عبارتند از: سنت یونانی که «زیگفرید» آن را برابر می گیرد با آزادی روح (liberte d'esprit)؛ سنت انجیل همراه با بازنابهای یهودی اش (البته زیگفرید معتقد است روم در مرحله ی کاتولیکی خود توانست انجیل را انضباط بخشد و آن را از منبع یهودی اش آزاد سازد)، این مرحله را نمودار و بازناب کمالجویی و آرمانگیری انسان می داند؛ و سوم سنت روم است که آن را مربی اشاعه دهنده ی نظم و ترتیب می داند. به باور او رنسانس یا عصر نوزایی از یکی از این مرحله ها برآمده است و تبدیل شده است به قرن روشناییها.

85 .Ibid.P.103.

آنچه این سه مرحله را به کمال رساند و وبه تصور «زیگفرید» مرحله ی پایانی این فراگرد به حساب می آید همانا مرحله ی صنعتی شدن است.

«آندره زیگفرید» می گوید آغاز پیدایش تمدن غربی در مدیترانه خاصه در مدیترانه ی شرقی بوده است. سخنانی که در این زمینه می آورد سخت با هم جور می شوند. به هر حال قابل توجیه نیستند. بالاخره می گوید با آنکه همه ی سفید پوستان، تمدن غربی را نساخته اند و در برپایی آن سهیم نیستند، مانند سفید پوستان آسیا که نسبت به آن مقاومت نشان داده اند، با این همه وبآ آنکه این تمدن را محصول یک محیط می داند در عین حال می خواهد آن را نتیجه ی عمل یک نژاد بخواند. در اینجاست که عناصر ترکیب دهنده ی استدلالش ناجور می شوند. در یک کلام معتقد است فقط سفیدپوستان هستند که مغرب زمین را ساخته اند. اینان با سیاهان و سرخ پوستان فاصله ای زیاد دارند و زرد پوستان هرچند که کارایی در خور توجهی از خود بروز می دهند با راه و رسم فن و صنعت سه قرن عقب ماندگی دارند. مغرب زمین واقعی از نظر او اروپای غربی و مرکزی است.

تبصره - ترجمه ی کتاب «روح ملتها» اثر «آندره زیگفرید» ضمیمه ای دارد به قلم مترجم همین کتاب، مرحوم احمد آرام. این ضمیمه «روحیه ی ایرانی» نام دارد. در این نوشته معجونی از برداشتهای تاریخی و فرهنگی را می بینیم که دشوار بتوان همه ی آنها را سنجید. برداشتهایی درست و نادرست کنار هم قرار گرفته اند که انسجام نظری به هم پیوسته ای ندارند. یکجا می گوید «سربقای ایران پیروزی ماست...» و بلافاصله معتقد است «ما اهل نبرد و کوشش برای رقابت و مسابقه ی با دیگران و اهل جنگیدن و جان کندن در کشمکش با ملیتهای بیگانه و با فرهنگهای بیگانه نیستیم. تقلید و سازگاری را ترجیح می دهیم. بنابراین قالب روحی مستقل نداریم.»<sup>۸۶</sup> چنین استنباطاتی فاقد بستر فرهنگی سامان یافته ای هستند. ایشان در عین حال معتقدند ایرانیان قدرت «انجذاب دشمن» را داشته اند. این به چه معنی است. می نویسد: «در تاریخ ۲۵۰۰ ساله ی به اصطلاح استقلال ایران می بینیم فقط هفتصد هشتصد سال سلسله های خالص ایرانی بر سرزمین ایران حکومت می کردند. بقیه اش مقدونی و یونانی و عرب و ترک و تاتار و مغول و افغان و امثالهم بودند. معذک آنها را سلاطین خودمان می شناسیم. چون بالاخره رنگ ما را گرفتند. این خود سیاستی است که رنگ دیگران را بگیریم تا آنها را به رنگ خود درآوریم، یا عملاً به رنگی که ترکیب از هر دو باشد درآیم.»<sup>۸۷</sup> نویسنده صرف نظر از اینکه به اشتباه «افغان» را غیر ایرانی می بیند، مسئله ی توانایی فرهنگ برتر را در فراگرد جذب فرهنگ درست نمی نگرد. در تاریخ بارها دیده ایم که فرهنگهای قبایل و اقوام بدوی توانسته اند در یک یورش استثنایی بر فرهنگی پیشرفته از نظر نظامی چیره شوند اما نتوانسته اند نیروی فرهنگی حکومتداری جهت استمرار بخشیدن به غلبه ی خود عرضه کنند. ناچار به رسوم و اصول زیستی و فرهنگی مردم مغلوب تن داده اند و کوشیده اند پیروزی خود را از طریق تسلیم به فرهنگ برتر اندکی از استمرار بهره مند گردانند. آیا این فراگرد بغرنج فرهنگی را باید «پیروزی» نام گذاشت یا توانایی فرهنگی نیروی مغلوب؟ کسانی که با نظریه های جنگ آشنایی دارند می دانند کافی نیست صحنه ی نبرد را به سود خود فراچنگ آورد. باید در هاتحال نیرو و توانی داشت که به مدد آن بتوان پایه های قدرت را از استحکام برخوردار کرد. کم نبوده اند چیره دستیانی که سرانجام تسلیم شکست خوردگان نظامی شده اند؛ با رضا و رغبت یا با ناچاری و سرشکستگی. نویسنده ی ضمیمه ی کتاب «روح ملتها» عنوان فصل الحاقی خود را «سازگاری ایرانی» نام نهاده است. شاید اگر ژرف می نگریست می توانست این ضمیمه یا پیوست را «چیرگی فرهنگ ایرانی» نام بگذارد. ایشان خود در همین بخش از نوشته اش این «سازگاری» را در ضمن

<sup>۸۶</sup> روح ملتها. ترجمه احمد آرام. همانجا. صص ۲۷۲-۲۷۳.

<sup>۸۷</sup> همانجا. صص ۲۷۵.



«هنر ایرانی» می‌داند و می‌نویسد «اقوام دیگر دنیا با همه‌ی گردنفرازی و امتیازاتشان چنین هنری را نداشتند بنابراین دولت ابدمدت پیدا نکردند. یونان با آن استعداد و درخشندگی که با کوچکی جثه دولت عظیم هخامنشی را شکست داد بعد از حمله‌ی اسکندر دیگر سر بلند نکرد و در قبر تاریخ مدفون شد. از جمهوری و امپراتوری نیمه جهانی رُم، نصفش در هجوم ژرمنها پامال شد و نصف دیگر پس از فتح قسطنطنیه به دست ترکان از صحنه‌ی روزگار نابودگردید. امروز نه آشوری هست، نه کلدانی، نه فنیقی، نه مصر فراعنه و نه بسیاری از دولتها و ملتها که زمانی حریف یا معاصر شاهنشاهی ایران به شمار می‌رفته‌اند. سازگاری ایرانی بوده است که ضمن خم شدن در برابر دشمن، دشمن را رام و راضی می‌ساخته، فرهنگ و فسادهای خود را بر او تزریق می‌کرده و بالاخره هضم و جذبش می‌نموده». آیا این توصیف نویسنده را از توانایی فرهنگی ایران می‌توان با واژه‌ای نازل و سخیف چون «پیویز» خوارگردانید؟

در این ضمیمه احمد آرام مطالب گوناگونی می‌آورد. قصددارم به همه‌ی آنها بپردازم. فقط یادآور می‌شوم که چنین مقولاتی را نمی‌توان با داوریهایی شتایزده یا بی‌بهره از نظریه‌های فرهنگی و تاریخی به پایانی منسجم سوق داد و بازدهی مطلوب فراهم آورد.

# روح زمانه

اکنون و فردا

## روح زمانه

### اکنون و فردا

۱. در اینجا نخست می‌خواهیم ببینیم آیا مفهوم «روح زمانه» قادر است فایده‌ای کاربردی برای ما فراهم آورد؟ تصورم براین است که این مفهوم را باید به گونه‌ای معنا کرد و به کار بست که ما را نسبت به عصری که در آن زندگی می‌کنیم آگاه گرداند. به بیان دیگر باید بتوانیم به مدد این مفهوم عرصه‌ی آسیب‌دیده‌ی آگاهی ایرانی را از نو بسازیم و از این راه گوشه‌های مختلف تاریخ معاصر را از نوبنگریم.

در ارتباط با تاریخ معاصر تا انقلاب یا ضد انقلاب بهمن ۵۷ مطالبی را در بالا شرح داده‌ام. حال می‌خواهم به گوشه‌هایی دیگر توجه دهم که در اساس به رویداد ۵۷ و پس از آن خاصه به موقعیت کنونی اندیشه و آگاهی در میان ایرانیان نگاه می‌اندازند.

۲. در آستانه‌ی برآمدن و شکلگیری «انقلاب ۵۷» سازمانهای سیاسی وقت و بخشی از مردم در هیأت توده به پا خاستند و نسبت به وضع موجود مخالفتی همه‌جانبه ابراز داشتند. این مخالفت نه تنها از نوعی آگاهی کاذب و به اعتباری آگاهی مصنوع نشأت می‌گرفت، در عین حال گونه‌ای از جنون آمیخته با فرصت‌طلبی را به نمایش می‌گذاشت.

سازمانهای مشهور سیاسی ایران در مقطع ۵۷ به واقع توانایی عملی خود را از دست دادند و نمی‌توانستند خطاب به توده سخن بگویند و بسیج توده را تدارک ببینند. این ویژگی محدود به طیف معینی از سازمانهای سیاسی سنتی نمی‌شد. همه‌ی سازمانها و تشکلهای رسمی مشمول این خمودگی و از کار افتادگی بودند. جبهه‌ی ملی تبدیل شده بود به باشگاهی از سالخوردگان که از قبل رژیم سود می‌جستند و در فراغت به نکوهش رومی آوردند. درونه‌ی جبهه‌ی ملی انباشته بود از اندیشه‌های چپ برآمده از انقلاب کوبا و جنبشهای مسلحانه‌ی آمریکای لاتین و برخی جنبشهای چپ‌گرای آسیایی. جبهه‌ی ملی به جای آنکه پرچمدار جنبش مشروطیت شود و به بالندگی آن بینجامد، تن داد به حرکتی واپس مانده از دین. روگردان شد از قانون و استمرار بخشیدن به اندیشه‌ی مشروطه خواهی، و راه افتاد دنبال توده در خیابانها. درست به جایی رفت و در جایی قرار گرفت که هیچ قدرتی نداشت و نمی‌توانست داشته باشد.

نهضت آزادی که از درون جبهه‌ی ملی برآمده بود در جستجوی هویتی دینی- ملی بود بی‌آنکه بتواند با اتکاء به تاریخ نوین ایران راهی ملی ببیماید یا با تکیه بر دین به نقد گذشته‌ی دینی از مشروطیت به این سو تفسیری تازه با توجه به شرایط موجود فراهم آورد. این حزب تبدیل شده بود به تشکل مکلاهای دینی که نه به مشروطیت دلبستگی داشتند و نه به فقه شیعی. از درون این نهضت جنبش چریکی مجاهدین خلق سربرکشید که با همین خصوصیات ملی- مذهبی راهی مسلحانه را تبلیغ می‌کرد و می‌خواست از این طریق نفوذ فزاینده‌ی حرکت‌های چپ را متوقف کند و جای آنها را به خود اختصاص دهد.

حزب توده به دنبال رویکرد شوروی نسبت به ایران شروع کرده بود به سنجش انقلاب سفید شاه با نگاهی مثبت و به همین سبب بدنه‌ی جوان خود را به دو گروه انشعابیون مانویی و چریک‌های فدایی واسپرده بود و حتی در جدل آشکار ایدئولوژیک با آنها نگران حفظ تمامیت خود بود. سرانجام به جای دفاع از حقوق کارگران، دلبستگی نشان داد به مستضعفانی که نمی‌شناخت. رهبری پرولتاریا را واگذار کرد به رهبری ملایان.

دیگر سازمانهای کوچک و بزرگ نیز کمابیش در وضع مشابهی می زیستند. جامعه در مجموع با تنش اجتماعی مهمی از نظر اقتصادی و اجتماعی درگیر نبود اما بدنه ی فکری حکومت آن قدر نیرومند نبود که بتواند فکر سیاسی- تاریخی ملموسی در برابر تحولات سیاسی اپوزیسیون خفته و بیدار عرضه کند. برخی از تحلیلگران مقطع بروز بحران انقلابی گفته اند اگر شاه یک یا دو سال زودتر حکومت را به جبهه ی ملی یا نهضت آزادی سپرده بود رژیم با چنین بحرانی روبه رو نمی گشت. تصور نمی کنم چنین تحلیلی درست باشد.

نخست اینکه بدنه ی جبهه ی ملی و نهضت آزادی آمیخته بود با چنان افراطیگریهایی که بی تردید نمی توانستند به هنگام حکومت کردن حتی پاسخگوی افراطیون و چپ اندیشان درونی باشند چه رسد به آنکه بتوانند سامان سیاسی- اقتصادی موجود را پاس دارند یا به تحولی جدید مبتنی بر اندیشه ی مشروطیت دلبستگی نشان دهند.

در اینجا باید روح زمانه را در مقیاس جهانی نیز در نظر آورد. همه چیز وابسته بود به فضای جنگ سرد و نگرانیهای غرب از اتحاد جماهیر شوروی و رشد فزاینده ی اندیشه های انقلابی در آسیا و آفریقا و آمریکای جنوبی. چنین فضایی اجازه نمی داد حرکتها و تحولات توسعه گرا روندی عادی و طبیعی داشته باشند. بخشی از خاورمیانه هم که ایستادگی نشان می داد و راه را بر افراطیگری می بست، خواه کوتاه مدت و خواه بلند مدت، در اساس به اندیشه های افراطی درونی دل می سپرد. برای نمونه مصر به دو عامل مهم تکیه می زد. یکی ناسیونالیسم عربی بود و دیگری مقابله با اسرائیل به عنوان متجاوز به حقوق اعراب خاصه فلسطینیان. عامل مذهبی در این میان آمیخته بود با ناسیونالیسم عربی و با نماد اسلامی مسلمانان در بیت المقدس.

عربستان سعودی آویزان بود به دو مکان مقدس مسلمانان و مشروعیت خود را نه به اعتبار نظام سیاسی که به اعتبار خدمت به حرمین شریفین توجیه می کرد. کشورهای دیگر منطقه به این یا آن شکل جایگاه سیاسی خود را شکل می بخشیدند. ترکیه برای نمونه، هم به ناسیونالیسم ترک تکیه می زد و هم وابسته بود از سرتا پا به اتحادیه ی نظامی غرب و هم آنکه خود را از نظر مذهبی وابسته می دانست به میراث عثمانی و حالا به جهان سنی در داخل اسلام. سرکوب داخلی را نیز هرگاه که می توانست با خشونت به اجرا می گذاشت.

تنها کشوری که موقعیتی استثنایی داشت کشور ایران بود. ناسیونالیسم ایرانی در اساس خصلتی فرهنگی را پی می گرفته است. سرکوب داخلی به نمایش در نمی آمد و اقوام داخلی در حاشیه ی مرزهای ایران در اساس اقوام ایرانی اند حتی اعراب مقیم خوزستان که ساکنان امپراتوری ساسانی بوده اند مگر آنکه افراطیگری و دخالت خارجی تصویری دیگر برای آنان ترسیم کند.

ایران در دوران آخر پادشاهی محمدرضا پهلوی خصم خود را از میان دوستانش تجربه می کرد. از درون، طیف وسیعی از ملیون قرارداداشتند که تحت لوای قانون اساسی مشروطیت به مخالفت برمی خاستند بی آنکه به این قانون باورداشته باشند و از بیرون آمریکا و اسرائیل و انگلستان شاه را خطری محسوب می داشتند برسرراه مقاصد گسترش طلبی شان در منطقه و در خلیج فارس و در انتظار نشسته بودند تا در نخستین فرصت این معضل را از میان بردارند.

ملیون ایران هیچگاه دلبستگی فکری به مشروطیت به عنوان یک مکتب فکری از خود نشان ندادند و هیچگاه به استمرار مشروطیت نیندیشیدند. از این رو توسل به مشروطیت چیزی نبود جز بهانه ای برای مخالفت با نظام پادشاهی. چنانکه بارها نوشته ام مجموعه ی اپوزیسیون داخلی با صبغه ای قاجاری به نظام پهلوی می نگریست و هدفی نمی داشت جز الغای نظام پادشاهی در کسوت پادشاهی

پهلوی. از این رو حتی اگر یک سال یا دو سال پیش از فروپاشی نظام پادشاهی، ملیون فرمان حکومت را به دست می گرفتند قادر نمی بودند آن را برپا نگاه دارند و در برابر مخالفان افراطی بایستند و گرایشهای چپ را پس بزنند، چه رسد به آنکه گذشته گرایان اسلامخواه را سرجایشان بنشانند. در هردو مورد ضعف داشتند و به طور بدیهی در بحران حکومت و نظام سیاسی را به مخالفان وا می گذاشتند و چه بسا موجودیت ایران را به مخاطره می افکندند. اندیشه های نازل سیاسی و عدم درک بستر تاریخی کشور، هاله ای از وجیه الملگی را سامان داده بود که همه ی تاریخ ایران معاصر را در وجود دکتر محمد مصدق خلاصه می ساخت و مصدقگیری را همچون ایدئولوژی بسته و عقیمی تبلیغ می کرد. این ملیون به علل مختلف و مهمتر از همه وجیه الملگی به هیچ رو به رژیم وقت و خاصه به نظام مشروطه دل بسته نبودند و گرنه این همه چپ اندیشی و چریک مآبی از خود به بار نمی نشاندند. در عرصه ی قدرت نباید به دو دل اندیشان تکیه زد. تنها مخلصان پاکدل می توانند در بحران به یاری بیایند.

سازمانهایی که برشمردم نمونه ای به شمار می روند از وضع موجود سیاسی در آستانه ی رویداد ۵۷ در عرصه ی داخلی.

۳. در عرصه ی خارجی نیز محمد رضاشاه متحدانی در خور اعتماد نداشت. هیچ یک از متحدانش نمی خواستند ایران قدرت بلامنازع منطقه باشد. میل به تضعیف یا تجزیه ی ایران فقط امری نشأت گرفته از درون نبود. این گرایش به علل راهبردی، مطلوب آمریکا بود و اسرائیل و البته انگلستان.

اشتباه بزرگ محمد رضاشاه اتکاء به آمریکا بود به خصوص در زمینه ی نگاهداری و مدیریت ارتش ایران. آمریکاییان بیش از حد در این زمینه اطلاع داشتند و دخالت می کردند و در جذب سران ارتش به خود سیاست به کار می بستند.

نیروهای ملیون نیز به آمریکا دل بستگی نشان می دادند و ارتباطاتی تنگاتنگ با محافل و سازمانهای سیاسی این کشور می پروراندند. تصور کلاسیک در ایران منحصر می شد به نقد سیاستهای انگلیسی خاصه پس از رویداد بزرگ ملی شدن صنعت نفت. خود محمد رضاشاه نیز سخت به انگلیس بدگمان بود با آنکه ملیون او و سلسه ی پهلوی را نادرست و با اشاعه ی اخبار دروغین وابسته به انگلیس تبلیغ می کردند. آمریکا خواهی در اساس در دوران قوام السلطنه پایه گذاری شد و آنچه شاه پی می گرفت یعنی نزدیکی به آمریکا بر مبنای ارزیابی نادرست و عدم شناخت از سیاست راهبردی آمریکا سامان یافته بود. شاه بی تردید مردی ایرانخواه بود و به ایران و تاریخ آن دل بسته و وابسته بود اما این امر به تنهایی برای حراست از نظام سیاسی کافی نمی بود.

۴. هنگامی که بحران در آستانه ی ۵۷ بالا می گرفت افکار عمومی جهانی نیز به سود محمدرضاشاه جریان نمی یافت. مخالفت با پادشاهی پهلوی ابعاد گسترده ای یافته بود و تبدیل گشته بود به نوعی ترقیخواهی در میان روشنفکران و اندیشگران در غرب و در مقیاس جهانی. این پدیده از سویی برآمده بود از مخالفت با ایران همچون قدرتی منطقه ای و در همانحال عناد و خصومت با کشور و تمدن ایران در مقیاس منطقه ای و جهانی.

اسرائیل با توجه به تمایل شاه در جهت برپایی قدرتی هسته ای شاه را نمی خواست و مخالفت با او را در حد و توان و نیرویش در خفا دامن می زد. اینکه موضوع قیمت نفت را عده ای برجسته می کنند اشتباهی است اساسی. غربیان و به خصوص اسرائیلیان نمی خواستند ایران از نظر نظامی نیرویی بلامنازع در منطقه باشد. در خود آمریکا، هم جناح دموکراتها و هم بخشی گسترده از جناح

جمهوریخواه از دیرباز سیاستی ضد شاه پی می گرفتند بی آنکه جرأت داشته باشند آن را علنی سازند.

این تصور که اسرائیل از زمان کوروش کبیر خود را مدیون ایران می داند، تصویری بوده است سست و نادقیق. این روزها می بینیم رهبری جدید این کشور به زعامت ناتانیاهو به هر قیمت که شده ایرانی ضعیف و در صورت امکان تجزیه شده می طلبد. با اتکاء به خاطره ی تاریخی نمی توان دوستی و هم پیمانی ماندگار برای خود طلب کرد. این خاطره باید با شرایط و تحولات موجود پیوند بخورد و معنایی تازه به بار بنشانند چنانچه بخواهیم به آن تکیه بزنیم. اشتباهات سیاسی جمهوری اسلامی در ارتباط با اسرائیل نباید ما را از بازشناسی سیاست اسرائیل در ارتباط با تحولات منطقه و شکلگیری نوعی سیاست ضد ایرانی بازدارد.

افکار و اندیشه های غربیان را در این مختصر نمی خواهیم و نمی توانیم به تفصیل شرح دهیم. تنها کافی است به گزارشهای «ژورنالیستی» متفکر برجسته ای چون «میشل فوکو» نگاه بیندازیم که در آستانه ی «انقلاب ۵۷» بی هیچ مانع و رادعی به ایران می آمد و با همه در تماس بود.

گزارشهای «ژورنالیستی» فوکو به حدی متناقض و پریش اندیشانه است که در تصور نمی گنجد. نه از تاریخ ایران به ویژه تاریخ معاصر آگاهی دارد و نه آنکه توانسته است دواریهایی مستقل بپروراند. نوشته های روزنامه ای و مصاحبه هایش آنچنان سطحی اند که گویی از زبان مخالفان رژیم سخن می گوید. دواریهایش در رابطه با نظام پهلوی تکرارگفته های مخالفان ملی و چپ و مذهبی است. نه انقلاب مشروطیت را می شناسد و نه به نظریه ی سیاسی و فرهنگی و دینی معینی تکیه می زند. جوری جلوه می دهد که گاه تصور می رود به امام زمان باوردارد و به فقه شیعی. او از خود نمی پرسد «گفتارهای» این گروه ها چه مسیری را پیموده اند و به چه نحو شکل گرفته اند، خاستگاهشان چه بوده است و در صورت غلبه چه پیامدهایی خواهند داشت. او که خود واضع «نظریه ی گفتار» بود در هیچ مقطعی از دیدارهایش نه به روند شکلگیری گفتارها از نظر تاریخی اعتنا دارد و نه به مضمون و معنای واقعی و کنونی گفتارها در عمل. پس از انقلاب به حدی پشیمان بود که دیگر حاضر نبود از این «انقلاب معنوی» سخن بگوید. آنچه او می جست «معنویتی» بود که جلوه و نمایش واقعی اش کاذب بود و فریبنده. نمی دید ایران در پایان عصر قاجار در منجلاب قرار داشت و مردم یعنی همیان که «معنویت» به نمایش می گذاشتند در خیابانهای تهران جنازه ها را بیرون می کشیدند و دفن می کردند. او مانند بسیاری دیگر به خصوص روشنفکران چپ و ملی و دینی فکرش آلوده به خون بود. فکر آلوده اش همه چیز را معکوس می دید و می نگریست. در یک کلام توصیف او از رویدادها مصداق «وضع شیعی در غیر مواضع له» بود.

این مجموعه ی درونی، بیرونی و مردمان پیرامونی در غرب و در شرق به نحوی شگفت انگیز در مسیری پرورده و سامان داده شده خلاف محمد رضا شاه عمل می کرد. به بیان دیگر «روح کاذب زمانه» به حدی نیرومند گشته بود که منافع متضاد و ناسازگار جفت و جور شده بودند تا هدفی شیطانی را مدت کوتاهی همچون هدف مشترک و انمودسازند و به آن خصلتی «معنوی» بدمند.

۵. «روح زمانه» چنانچه بر بستری مصنوع تکیه بزند و برآمد وضعی طبیعی و سازگار با بدنه ی روزگار نباشد ناچار باید تسلیم وضعیتی کاذب شود تا بتواند نیروهای ناهمگن را پیرامون خود گردآورد. از این رو می توان گفت بستر کلاسیک و تاریخی و شناخته شده ی «روح زمانه» در عصری دیگر با تحولات تکنیکی و فنی دیگری، قادر است خصلتی کاذب و جعلی بیابد. رهبری جریان موسوم به «انقلاب اسلامی» خود آشکارا گفت «خدعه» به کار بسته بوده است. و «میشل فوکو» که مطالعات میدانی مهمی در عرصه ی «جنون» پی گرفته بود، بی آنکه بفهمد در دام این خدعه افتاده

بوده است، از ستایش پریش اندیشانه آن دل نمی کند. تنها پس از فاجعه بود که «خرددیررس» او را به سکوت کشاند بی آنکه حتی قادر باشد به مدد اندیشه ی «نقد» که در این زمینه هم رویکردی برجسته داشت، به نقد خود بیندیشد و مسئولیتی در حد فردی نسبت به جنایات پسینی بپذیرد.

وضع تفکر پس از مشروطیت در ارتباط با تاریخ معاصر خاصه پس از به تخت نشستن رضاشاه در معرض داوریهایی خصومت آمیز قرار داشت که نمی خواست پیشرفتهای ایران را ببیند. همه چیز را معکوس به نمایش می گذاشت و اجازه نمی داد نوعی وفاق ملی شکل بگیرد. ساختار تفکر غالب که ضد نظام پهلوی سامان داده می شد آغشته بود به تناقض و انباشته بود از آگاهیهای کاذب و جلوه های ایدئولوژیک به شکلهای گوناگون. «روح زمانه» به هنگام به تخت نشستن رضاشاه سه خصلت عمده داشت. نخست میل به استقرار حکومتی نیرومند و مرکزی بود، دوم عطش سیری ناپذیر به پیشرفت داشت و سوم آنکه دل بستگی به ایران باستان و گذشته ی شکوهمند ایران را الگو قرار داده بود و از این مسیر عناصر هویتبخش یکه و یگانه ای برای خود می جست. در این مقطع هیچ نیروی رقیب و معنادی جدی در برابر خود نمی دید.

دهه ی شهریور بیست که بر اثر تجاوز به این آغاز شده بود، چرخشی تحمیلی برای ایران به بار نشاند و بحران خفته ی تفکر را در کسوت آشوب و پهلوی ستیزی و تحقیر تاریخ ایران رواج داد و همه ی این خصوصیات را به شکلی کاذب برجسته ساخت و پریش اندیشی را به بحران اندیشه کشاند و کوشید در حد امکان بنیادهای نظام همبستگی اجتماعی و حتی فرهنگی را سست و ناپایدار سازد. اگر نظام پادشاهی پهلوی بعد از شهریور بیست برجائمی ماند چه بسا ایران از درون فرومی پاشید. رویداد بزرگ ملی شدن صنعت نفت که با نخست وزیری دکتر محمد مصدق جلوه ای شکوهمند به خود گرفت از آنجا که به قانون اساسی مشروطیت دل نمی بست و آن را درست و اندیشیده رواج نمی داد، و با آنکه به مدد همه ی مجلسیان و شخص شاه به وقوع پیوسته بود، خلاف ریشه های قانونی برآمده از مشروطیت تحول یافت و کل نظام سیاسی را به گونه ای ناموجه پرسش برانگیز ساخت. بدنه ی جامعه و به خصوص نیروهای پاسدار نظام نسبت به این پریش اندیشی که موجودیت نظام شاهنشاهی را هدف گرفته بود، واکنش کرد و در عمل استمرار مشروطیت را بر اندیشه های آشفته و پی افکن ترجیح داد و در بیست و هشتم مرداد پادشاهی را برگزید. از بیست و هشتم مرداد تا ۱۳۴۲ جامعه ی ایران در انتظار تحولی دورانساز سر می کرد که پاسخ مناسب به آن همان «انقلاب شاه و ملت» بود. این تحول را نه نیروهای ملی پسندیدند و ارج نهادند و نه نیروهای چپ که سوداهایی دیگر در سر می پروراندند و نه نیروهای مذهبی که نارضایی خود را از سهم شدن زنان در شکل بخشی به سرنوشت کشور جار می زدند، حاضر به پذیرش تحول دورانساز برآمده از اصول این انقلاب گشتند. از این رو نیروهای کنار مانده و سازمان یافته ی سیاسی و دینی در انتهاز فرصت بودند بلکه بتوانند نظام را از پا بیاورند. این فرصت به شکلی استثنایی و به یاری نیروهای بیرونی و بهره گیری از ضعفهای مدیریتی نظام حاکم در سال ۵۷ فراموش شد. سنتی منفعل و خشمگین واپس ماندگیهای خود را تبدیل کرد به وجهه ای «معنوی» برای خود و ناخودآگاهی و خودآگاهی کاذب را درهم آمیخت و «همه باهم» را در شبیور این سنت دمید. به بیان دیگری بینیم چگونه «روح آشفته ی زمانه» پادر آورد و علیه «همه» وارد میدان شد.

بهای این آشفتهگی تن دادن به جنگی ناخواسته بود که به بهای جان و مجروح شدن میلیونها تن منتهی شد و بستر فساد و بی باوری را در جامعه گسترد. رویدادهای پس از بیست و هشتم مرداد به این سو حکایت از این دارد که روح زمانه از یکسو گرفتار تجدد بود و سنت، و از سوی دیگر در جست و جوی هویتی بر می آمد که شناور بود میان نظام پادشاهی، اپوزیسیونی بی باور و مذهبیبونی

سیاسی که دین را فقط به قصد کسب قدرت پاس می داشتند. از چنین معجونی نباید انتظار معجزه داشت.

۶. اگر بدفهمی به بار نیاید به یک اعتبار «روح زمانه» خصلتی گذرا دارد در حالی که «روح ملی» از خصلتی پایدار بهره می برد. گذرا بودن را نباید در اینجا در معنای محوشدن عنصرهای اصلی «روح زمانه» گرفت و خصلت پایدار بودن «روح ملی» را نباید در معنای انجماد و تغییرناپذیر بودن انگاشت. هرکدام را باید در حدی نسبی در نظر داشت. به این مبحث بفرنج در اینجا کار ندارم، تنها می خواهم برحذر دارم کسانی را که بخواهند به این دو خصوصیت گذرا و پایدار وجهه ای مطلق ببخشند. خصلت گذرای «روح زمانه» این فرصت را فراهم می آورد که این مقوله آسان در معرض دست-آموزی (manipulation) و حتی دستکاری واقع شود. در مقاطع بحرانی بسته به نحوه ی شکلگیری نیروها و قوای موجود در صحنه ی زور آزمایی و نبرد می توان معنا و تجلی «روح زمانه» را چرخاند و معنایی «کاذب» به آن اعطاء کرد. شاید بتوان گفت تنها بدین اعتبار است که روح طبیعی زمانه معنایی متفاوت می یابد از «روح دستکاری شده ی زمانه» یا به بیان دیگر از «روح کاذب زمانه». فقط به یاری اندیشه ی نقد می توان این ظرافتها را شفاف ساخت و تفاوت معنایی میان «روح زمانه» را از «روح کاذب زمانه» باز شناخت. آنچه «میشل فوکو» را گمراه ساخت فقط برداشتهای نادرستش نبود، بل طرح بازیگرانه ی الگویی معنوی بود که او را فریفت و تصور می کرد چیزی را که در زندگی شخصی می جست، ناگهان به دست آورده است و آسوده از این جهان رخت برمی بندد. همین اشتباه بزرگ او را به منجلابی فکری انداخت که ملغمه ای بود از پدیده ای نامتعارف، ناآشنا و غریب. آنچه را که می خواست بشناسد و میان او و یک استعمارگر غربی فاصله بگذارد، به حدی در هزارتوی لفافه ی معنایی پیچ در پیچی بود که سرانجام تبدیل گشت به ستایشگری «ژورنالیستی» از سنتهای شرقی بحران زده که پیش از مرگ نهایی همه چیز و همه کس را به درون آتشکده ای مستعجل می کشاند که تبلور شلاق تاریخ است برپیکره ی «بی خردی توده و روشنفکرش».

تبصره- برخی از فیلسوفان و روشنفکران و ادیبان غربی سعی دارند وجهه ی خود را با دیدار از کشورها و نظامهای نامتعارف یا به نحوی مشهور شده بیارایند. نخستین بار شاید بتوان از ارتباط «ژان پل سارتر» با کوبا نام برد. پس از آن اما این عمل به گونه هایی نازل فروکاست مانند ارتباط «یورگن هابرماس» با «اصلاح طلبان» در ایران یا حتی «ریچار رورتی». و به همین سان دیدارهای اینگونه شخصیتها با محافظی در چین.

۷. اصطلاح «روح زمانه» نخستین بار در متنهای آلمانی برمن آشکار نگشت. برای نخستین بار این معنا را در کتاب «نظریه ی تمدن» شاهکار و اثر برجسته ی «فوکوتساوا یوکیچی» که سالها پیش به فارسی برگردانده بودم، دیدم.<sup>۸۸</sup> «فوکوتساوا» شرحی مفصل از این مقوله می آورد. در اینجا تنها یادآور می شوم که او «روح زمانه» را برابر می گیرد با «گرایش زمانه». این «گرایش» در واقع «روح مردمان زمانه» است. «فوکوتساوا» می گوید روح زمانه «سطح معرفت و فضیلت توزیع شده در میان مردم هر عصر است». او معتقد است که اقدامات و برنامه های حکومتها به همین علت محدود می شوند به میزان توان و تمایل عمومی. از این رو فرمانروایان و حکومتگران دشوار می توانند علیه «عواطف» مردم گام بردارند. می گوید «اگر شخصیتهای بزرگ تاریخی به موفقیتهایی در زمان خود دست یافته اند، به سبب آن نبوده است که آنان سطح معرفت و فضیلت مردم را با

<sup>۸۸</sup> نک. نظریه ی تمدن. فوکوتساوا یوکیچی. ترجمه ی چنگیز پهلوان. چاپ دوم. نشر گبو. ۱۳۷۹. صص ۱۴۴-۱۶۱.



استعدادشان پیش برده اند، بلکه بیشتر به سبب سطح معرفت و فضیلت مردم بوده است که به آنان اجازه داده برنامه هایشان را موفقیت آمیز به انجام برسانند.<sup>۸۹</sup>

البته این داوریه‌ها را نباید مطلق انگاشت هرچند به ما توجه می دهند «روح زمانه» را باید در نظر داشت هنگامی که حکومتی می خواهد برنامه ای را به اجرا بگذارد. آنچه مسئله می شود این است که چنانچه حکومتی با «روح کاذب زمانه» مواجه شد چه باید بکند؟ آنچه «فوکوتساوا» می گوید آن هم در دوران قبل از انقلاب مشروطیت ایران، به اوضاع طبیعی فرهنگ یک کشور اشاره دارد. در ارتباط با «روح کاذب زمانه» با مقوله ای به کل متفاوت سروکار داریم. این مقوله را باید پدیده ای دانست دستکاری شده و مصنوع. در چنین حالتی باید قادر بود در برابر وضعیت کاذب درست ایستاد و به مقابله با آن برخاست.

۸. ایران هم اکنون گرفتار بحران اندیشه است. این امر بدان معناست که جامعه ی فکری در ایران قادر نیست خود را به مدد معیارهای وفاق سیاسی به نوعی همدلی عمومی برسر شماری از اولویتها به هم ببیوندد. بحران اندیشه به یک معنا یعنی غوطه ور شدن در دریای بیکران پریش اندیشی. نه تنها وفاق ملی در عرصه ی اندیشه ی سیاسی به چشم نمی خورد، بل همدلیهای ملی در سطوح گوناگون نیز سست گردیده اند و آسیب پذیر گشته اند به حدی که نمی توانند تبدیل شوند به اراده ی عملی در برابر بی عدالتیهای گسترده در پهنه های گوناگون زیست اجتماعی. این بحران نه فقط در سراسر زیست اجتماعی پراکنده است، بل سازمانهای سیاسی سنتی و موجود را نیز از حیز انتفاع ساقط کرده است.

بررسی تفصیلی این نکته ها فرصتی می طلبد که در حال حاضر به سبب گرفتاریهای کاری در اختیار ندارم. از این رو همه چیز را به اشاره و به اختصار بیان می کنم. مهمترین نکته، خصلت ایدئولوژیک حاکم بر اندیشه ورزی است که به ویژه بر اندیشه ی تاریخی و اندیشه ی سیاسی چیره گشته است.

از اندیشه ی تاریخی که حوزه ای گسترده است تنها یک نکته را در نظر دارم که به آگاهی تاریخی می پردازد. آگاهی تاریخی اما در واقع دو وجه دارد. یکی برخوردار بودن از اطلاعات و اخبار است در مجموع یا در ارتباط با یک دوره ی معین؛ و دیگری باز بودن نسبت به داده ها و اخبار جدید یا توانایی بازآرایی اندیشه و آگاهی یا به بیان دیگر یارایی بازآرایی فکر هنگامی که افقهای تازه مطرح می شوند. این امر بدان معناست که فرد یا جمع نهراسد از آشنایی با رویکردهایی متفاوت از آنچه که پیشتر بر او مسلم بوده است. از نظر این قلم وجه دوم است که از اهمیت برخوردار است و پویایی فکر را می نمایاند.

کسی که تصور می کند قادر است به یک دوره یا به یک پدیده بازبیندیشد و نترسد که این بازآرایی هویت موجودش را در معرض دگرگونی قرار می هد یا به مخاطره می افکند، به عنصر پویایی اندیشه ارج می گذارد و در نهایت از پذیرش داده های نو هراسی به دل راه نمی دهد. به واقع چنین رویکردی راه را در ضمن بر رواج دموکراسی اجتماعی می گشاید و میدان کنش ارتباطی را می گستراند.

چنانچه فرد یا جمع آگاهی موجودش را امری قطعی و تغییرناپذیر بداند و از این طریق بخواهد به استمرار عقیده یا آگاهی پذیرفته اش دل ببندد و از پویایی دوری گزیند، در این صورت عنصر آگاهی

<sup>۸۹</sup>. همانجا، صص ۱۵۳-۱۵۴.

آسان به دام چارچوب بسته و ایستایی می افتد که آن را آگاهی ایدئولوژیک می نامیم. در واقع در این چنین حالتی فرد یا جمع آگاهی دارد اما این آگاهی بسته ای است نابارور و ایستا.

آگاهی ایدئولوژیک میدانی بسته و عقیم است که هرگونه کنش ارتباطی دموکراتیک را ناممکن می سازد. جامعه ای که نتواند کنش ارتباطی پویایی را پی بگیرد در عمل نه تنها عرصه ی کنش ارتباطی را تنگ و نازا می کند، هرگونه تفاهم تازه را منتفی می سازد و حتی اگر خود را در زبان به دموکراسی پایبند نشان دهد، در پهنه ی عمل از آن رو می گرداند. در چنین حالتی ارتباطات خلاق میان فردی و مهمتر از آن کنش ارتباطات جمعی از ریشه و بنیاد خدشه دار می شود و به بحران اندیشه می انجامد. اینچنین بحرانی در نهایت پریش اندیشی می پروراند.

از این گفته ها نتیجه می گیرم که جامعه ی سیاسی ایران نسبت به پدیده هایی خاص از مشروطیت به این سو رفتار آگاهی ایدئولوژیک شده است و در نتیجه از دستیابی به تفاهم بازمانده است. در اینجا می خواهم بر یک نکته ی مهم دیگر تأکید بگذارم و آن اینکه نباید تصور کنیم تنها به مدد آگاهی پویا می توان بر معضلات موجود غلبه کرد. آگاهی پویا ضمن گشوده بودن در برابر تحول اندیشه، تنها در صورتی قادر است دامنه ای خلاق جهت تفاهم بیافریند که به دانش تاریخی و اجتماعی نیز مجهز باشد. این بدان معناست که ما بتوانیم از چارچوبهای نظری-علمی برخوردار باشیم تا از این راه مسیری متناسب جهت تبیین پدیده ها فراهم آوریم. صرف پویا بودن کافی نیست به راه و رویکردی درست رهنمون شویم.

یکی از معضلات کنونی بر سر راه اندیشه ی تاریخی، سیاسی و فرهنگی در ایران فقدان چارچوبهای نظری در جهت تبیین پدیده های تاریخی است. هرکس به زعم خود هر پدیده ای را به گونه ای تبیین می کند بی آنکه بنیاد نظری روشنی در اختیار داشته باشد. بدین سبب رویکردهایی متناقض و آشفتنه به بار می نشینند که نه فقط راه را بر پویایی اندیشه می بندند، بل تبیین درست و سامان یافته ی پدیده ها را ناممکن می سازند.

در اینجا خوب است نمونه ای بیاورم تا اندکی شفافیت به دست دهم. همه می دانند یکی از موارد نزاع و اختلاف در تاریخ معاصر ایران رویداد مشهور به «کودتای ۱۲۹۹» است. نخستین معضل در اینجا به معنای کودتا برمی گردد. تا نگوییم کودتا چیست، نمی توان پدیده ای را کودتا برشمرد یا از این مقوله دورنگاهداشت. صرف اینکه شماری از قوای مسلح به سوی تهران حرکت کردند نمی توان این امر را کودتا نامید. همین نیروها مدعی بودند برای حراست از حکومت عازم تهران شده اند. در این زمینه اغتشاش فکری به جایی رسیده است که حتی یک دانشنامه ی مشهور ایرانی به نا «ایرانیکا» مدخلی را اختصاص داده است به این موضوع تحت عنوان «کودتای ۱۲۹۹». ۹۰ نخست موضوعی جعل می شود و در معنایی نا متعارف به کار بسته می شود. سپس همین موضوع جعلی به نوعی آگاهی کاذب تبدیل می گردد و سرانجام این آگاهی کاذب می شود بخشی از یک ایدئولوژی بسته و از همینجا می رود جلوه ای علمی به خود بگیرد و درکسوت یک واقعیت تاریخی عرض اندام کند و از آنجا سرمنزل مقصود را هدف بگیرد و به صورت یکی از ابزار پهلوی ستیزی درآید. کافی است همان بند نخست متن انگلیسی این مدخل را در «ایرانیکا» انگلیسی زبان در نظر بگیریم. نه تنها زبانی غیر علمی دارد، بل گویی از روی یکی از روزنامه های سیاسی نسخه برداری شده است. سخن از کمک انگلیسیان می رود و چیزهایی از این دست. نقش دروغین ژنرال «آیرونساید» با غلو مطرح می شود و سید ضاء که به قول «ایرانیکا» و منبعش اندیشه های سوسیالیستی داشته است و وابسته به انگلیس معرفی می گردد. یکبار پیشترها نوشته بودم «ایرانیکا»

90 .See:Encyclopedia Iranica. COUP D'ETAT OF 1299/1921. Vol. VI, Fasc. 4, pp.351-354

نیاید وارد مسائل اجتماعی و سیاسی شود. در آن هنگام به عنوان نمونه از مدخل «تنوری توطئه» نام برده بودم.

بر اثر رویداد ۱۲۹۹ شماری از وابستگان قدرت فنودالی برکنار شدند اما فرمان نخست وزیری از طرف شاه به نام سیدضیاء صادر شد و وزارت جنگ به «ماژور مسعودخان کیهان» سپرده شد نه به رضاخان. نه نظام پادشاهی جابجا شد و نه قانون اساسی در معرض تغییر قرار گرفت یا ابطال شد. فقط شاه و ولیعهد از کاخی به کاخ دیگر رفتند. از این گذشته نیروهای انگلیس به علت مشکلات مالی داشتند عقب نشینی می کردند و دیگر نمی توانستند در این ناحیه از ایران حضور و نفوذشان را از تداوم برخوردار سازند. بدیهی می بود که نیروهای تحت فرماندهی رضاخان به هنگام سازماندهی و آرام سازی محیط با همه ملاقات و دیدار داشته باشند. می گویند یکی از این دیدارها با «ایرونساید» انگلیس بوده است. آن هم نه در خفا که با حضور یکی از همکاران رضاخان. آن هم در یک هتل. انگلیسیان نگران بوده اند مبدا به هنگام عقب نشینی از پشت در معرض حمله ی نیروهای رضاخان قرار گیرند. می خواسته اند از این بابت اطمینان حاصل کنند. در آغاز می خواسته اند نیروهای رضاخان را خلع سلاح کنند. اما او زیر بار نرفته است. در منابع مختلف آمده است: «ماجرا چنین بود که با ورود آیرونساید و اخراج روسها، روزی آیرونساید همه فرماندهان ایرانی را جمع می کند و به کمک مترجم به آنان «توصیه» می کند که خلع سلاح شوند. در جوی که همه فرماندهان از صلابت این دستور سکوت اختیار کرده بودند، رضاخان برمی خیزد و با صدای رسا یادآوری می کند که آنان تنها تحت امر پادشاهشان (احمدشاه) هستند و گوشزد کرد که فرماندهان هرگز این دستور را از یک افسر انگلیسی اجرا نخواهند کرد.»<sup>۹۱</sup>

اگر بخواهیم به رویداد مهم و مشابه دیگری که در آغاز مشروطیت سربرکشید و به عزل محمد علی شاه انجامید و به «فتح تهران» مشهور شده است نگاهی بیندازیم، می بینیم قوای مسلح فاتح تهران تغییر سلطنت را طلب کردند بی آنکه به «کودتاگر» معرفی شوند، در حالی که در ۱۲۹۹ سخن از کودتا رفت بی آنکه تغییری در پادشاهی یا قانون اساسی به بار بنشانند.<sup>۹۲</sup>

چنانچه بخواهیم این موضوع را با شواهد متعدد بشکافیم و توضیح دهم از اصل موضوع گفتار کنونی دور می شوم. پرسشی که مطرح می شود این است که چگونه بر اثر جعل تاریخ می توان نوعی آگاهی کاذب سامان داد و به مدد چنین دستکاریهایی «شعور کاذب» آراست؟ به همین سبب است که می گویم اگر نتوان به مدد نظریه ای، آگاهی را تقویت کرد، این امکان وجود دارد که صرف آگاهی نتواند کاری انجام دهد. فرض کنیم که تازه رضاخان که یکی از افراد شرکت کننده در رویداد ۱۲۹۹ بوده است با «آیرونساید» دیدار می داشته است. آیا چنین دیداری می توانسته رویدادها را برگرداند و به سویی دیگر سوق دهد؟ انگلیسیان که داشتند عقب می نشستند از شمال ایران و از این گذشته خواستار حفظ نظام پادشاهی احمدشاه قاجار بودند، پس دیگر چگونه می توان به تخت نشستن رضاخان را برخوردار از حمایت انگلیس جلوه گرساخت؟

در نمونه ای دیگر می توان از رویداد مهم به تخت نشستن رضاشاه یاد کرد. اگر این رویداد را به مدد قانون اساسی وقت نسنجیم، همه چیز همچون توطئه پدیدار می شود. چنانکه پیشتر نوشته ام یکی از قوتهای قانون اساسی مشروطیت جابجایی دودمان پادشاهی قاجار بوده است با دودمان پهلوی. از همینجاست که نتیجه گرفته بودم مشروطیت «باگرفته بوده است». چنانچه قانون اساسی را کنار بگذاریم بی تردید گرفتار استنباطاتی سیاسی و نازل می شویم که نهایت نخواهند داشت. سیر

<sup>۹۱</sup> نک. تاریخ مکی و ویکیبیدیا که تحت نفوذ کارگزاران جمهوری اسلامی دستکاری می شود.

<sup>۹۲</sup> نک. دکتر عبدالحسین نوایی. فتح تهران، اسفند ۲۵۳۶، انتشارات بابک، صص ۵-۹۲.

تحول قانون اساسی و ذکر درست رویدادهای به تخت نشستن رضاشاه به ما امکان می دهد تفسیری به دست دهیم که در ضمن به سود ثبات سیاسی در ایران است و یاری دهنده به درک ما از آنچه گذشت.

۹. انجماد فکری در حوزه ی اندیشه ی تاریخی و سیاسی که اسیر چارچوبهای بسته ی ایدئولوژیک شده است محدود به یک حزب یا جبهه یا سازمان سیاسی نمی شود. این پدیده خصلتی عام و فراگیر یافته است و در بسیاری از اعمال این تشکلهای به چشم می خورد به حدی که فلج اندیشه و ناکارایی سیاسی برجا نشانده است. از این روست که از سالها پیش به اهمیت عنصر خودانگیختگی در ارتباط با حرکتهای اجتماعی توجه داده ام. این پدیده را نخست در ارتباط با ایران طرح کردم اما به تدریج می بینیم خصلتی جهانیتهای پیدا کرده است. در بسیاری از کشورها حتی کشورهایی که چارچوبهای دموکراتیک دارند وقتی احزاب و سازمانهای سیاسی قادر نیستند به تمناها و تقاضاهای مردم پاسخگو باشند، مردم خود وارد میدان می شوند و جنبش اعتراضی را راه می اندازند و خواسته های خود را فارغ از زدوبندهای سیاسی جار می زنند و تحولاتی ریشه ای را می طلبند. این جنبشهای جدید همه خصلتی اعتراضی دارند. این خصلت اعتراضی رانگستین بار در پیوند با جنبش اعتراضی مردم نسبت به انتخابات تقلبی در ایران طرح کردم. اصلاح طلبان خارج نشین به مخالفت برخاستند و از «جنبش اصلاحی» سخن گفتند. اینان مانند همگنانشان در داخل نمی خواستند نظام حکومت را پرشش برانگیز معرفی کنند. به همین لحاظ هم از به کار گرفتن اصطلاح «اعتراض» که بیانگر تردید نسبت به کل حاکمیت بود سخت امتناع می ورزیدند. به تدریج اما وقتی دیدند دستشان رومی شود برای آنکه از غافله عقب نمانند اصطلاح یادشده را برگرفتند اما رندانه به همان خصوصیات اصلاح طلبی در چارچوب نظام پایبند ماندند. چنین روشی اما پایدار نماند. سرکوب چنان با شدت ادامه یافت که حتی نامزدان اصلاح طلب ریاست جمهوری مانند موسوی و کروبی را نیز در امان نگذاشت و به حصر خانگی انداخت و کسانی را هم که این انتخابات ۸۸ را تقلبی می دانستند به مجازاتهای سخت محکوم ساخت و به بند کشاند. تظاهرات اعتراضی نسبت به انتخابات چنان گسترده شد و به خصوص در تهران شدت گرفت که نظام جمهوری اسلامی به سرکوب آشکار توسل جست.

«اصلاح طلبان حکومتی» با تمام نیرو در فکر حراست از نظام بودند و در این زمینه با تمهیدات فراوان پا به میدان می گذاشتند. آنچه نداشتند گواه صادقانه ای بود از امکان اصلاح در ساختار رژیم جمهوری اسلامی. با زیرکی و با بهره گیری از اصطلاحاتی در مقیاس جهانی این جنبش اعتراضی را «جنبش سبز» نامیدند و باید گفت در همینجا هوشمندی سیاسی-امنیتی از خود به نمایش گذاشتند. کوشش اصلی اینان متوجه این امر بود که چنانچه فضایی روحی برای پشتیبانی از «حرکت اصلاح طلبان» فراهم نیاید، اصلاح طلبی درون ساختاری زیستی کوتاه را تجربه خواهد کرد و مردم از داشتن امید به آن چشم می پوشند، دیر یا زود.

«اصلاح طلبان» تمام هم و غم خود را متوجه برجسته ساختن حصر کروبی-موسوی کردند. از این طریق می خواستند «روح زمانه» را که مبتنی بود بر اعتراض به نظام حکومت، برگردانند و با گردشی مخدوش «روح کاذب» بیافرینند و وانمود سازند اگر «حصر» پایان بیابدمردم به تحقق خواسته های خود می رسند. به بیانی دیگر اصلاح طلبان می کوشیدند بگویند همه چیز در ساختار کنونی قدرت قابل وصول است. دیر نپایید که خلاف ادعایشان در شماری از حرکتها اعتراضی به اثبات رسید و مردم خاصه جوانان دریافتند امیدی به چنین نظامی نیست. اوج این نارضایی و عدم اعتماد به گفته های سردمداران رژیم در خیزش سراسری خودانگیخته ای دردی ماه ۱۳۹۶ فوران کرد و اعتراض به رژیم آشکار و علنی شد. در این باره و در باره ی شعارها جنبش ۷ دی ۹۶ پیشتر نوشته ام. این جنبش اهمیتی تاریخی دارد. «روح زمانه» را متبلور ساخت و «اصلاح طلبان» را

همسان گرفت با «اصول گرایان». دو شعار این جنبش خط پایانی بود بر موجودیت نظام سیاسی و باورهای فرهنگی جمهوری اسلامی. یک شعار «رضاشاه روح‌ت شاد» بود، و دیگری شعار «اصلاح طلب، اصول گرا، دیگه تمومه ماجرا»!

اگر «روح زمانه» یک معنی داشته باشد همین است که گرایش عمومی را بنمایاند و فارغ از برجسبهای کاذب، به ژرفای تمایل یک ملت اتکاء کند. بدین خاطر می توان گفت جنبشی خودانگیخته و رها از حصار سازمانهای سیاسی عقیم سربلند کرد و از چیزی سخن گفت که «انقلاب اسلامی» مدعی حذف آن از تاریخ بود و مدام سخن گفته بود. رئیس جمهور روحانی بارها گفت همه ی گرفتاریها با جنبش ۷ دی ۹۶ شروع شد. سرکوب بی رحمانه ی فعالان جنبش دی ۶۷ در رسانه های فارسی زبان درست انعکاس نیافت زیرا خصلت این جنبش بزرگ و بی نظیر را نمی پسندیدند. از مقطع جنبش هفتم دی به بعد ایران برخوردارگشته است از یک «روح زمانه» ای که معنا و مفهومی متفاوت دارد از تمام گفتارهای دوران چهل ساله ی این انقلاب.

۱۰. حرکت‌های اعتراضی اجتماعی با ملاط سیاسی از این تاریخ تا کنون بیشتر در حرکت‌های مدنی، صنفی، حرفه ای و مانند‌هایشان سربرکشیده است و قدرت و نظام حاکم را به چالش می کشد. این حرکتها پیشتر هم به چشم می خوردند و حضوری ملموس داشتند اما در یک قالب کلی در نمی آمدند و معنا نمی یافتند. اکنون اما مردم امیدی تازه دارند و دلبستگی خاصی را در پشت تقاضاهایشان قرار می دهند. این خصلت تازه چیزی است که اصلاح طلبان درون ساختاری نمی پسندند و نمی خواهند. اصلاح طلبان خارج نشین نیز با این وجه تازه از جنبش مدنی سازگار نیستند و به هر شکل که بتوانند آن را از معنای واقعی می اندازند. در درون ایران اما دیگر کسی اعتنایی به اینان ندارد و مردم هر بار که فرصتی به دست آورند گامهای تازه ای برمی دارند جهت غلبه بر ساختار سیاسی-دینی نظام حاکم. به تدریج خصلت خودانگیختگی در همه ی فعالیتهای اجتماعی، مدنی و سیاسی رسوخ کرده است و جلوه هایی شورش از خود بروزی دهند. کوشندگان حرکت‌های اعتراضی دیگر در انتظار سازمانهای رسمی اپوزیسیون نمی نشینند و ورای قالبهای عقیم سنتی عمل می کنند. در این چارچوب خاصه حرکت‌های اعتراضی زنان جایگاهی برجسته به خود اختصاص داده است. این حرکت زنان وقتی جلوه ای برجسته به نمایش گذاشت که زن جوانی در خیابان انقلاب (شاهرضا) روی سکویی ایستاد و روسری سفید خود را به حالت اعتراض به حجاب دور سر خود چرخاند. همین نمایش ساده موجی سراسری برانگیخت و زنان بسیاری را به نمایشهایی مشابه سوق داد.

در اینجا حرکت خودانگیخته جلوه ای تازه از خودانگیختگی را وارد صحنه ی اعتراض اجتماعی ساخت که امکان فراگیر شدن حرکت‌های خودانگیخته را در پی داشت. فرد خودانگیخته قادر است با اعراض فردی خود حرکتی جمعی به بار بنشاند. نباید در انتظار رهبری سیاسی نشست. باید هر جا که فرصتی به دست می آید هر فرد ابتکار خود را نشان دهد. به این اعتبار جنبش خودانگیخته خصلتی اخلاقی هم دارد. در جامعه ای که بی اخلاقی سخت رواج گرفته است حق آن است که مسئولیت فردی از تأکید برخوردار گردد تا از جمع جلوه های اخلاقی نوعی اخلاق جمعی شکل بگیرد. هر فرد مسئول است و هیچکس نباید پشت جمع پنهان شود.

نمایش معنویت در همین شکلهای ابتکار فردی نهفته است نه در «روح کاذب زمانه» که پدیده ای است در واقع مصنوع و گمراه کننده. «روح کاذب» با خود «توده ی کاذب» تولید می کند و جامعه را گرفتار خدعه می سازد. «روح زمانه» در درون خود اندیشه ی نقد را می پروراند و از سنجش گذشته و حال بیمی به دل راه نمی دهد. توسل به اندیشه ی نقد، به رهایی فرد از ساختارهای ایدئولوژیک میدان می دهد و فرد را از وابستگی به سنت‌های ایدئولوژیک می رهاند و ابتکار فردی را می پروراند

و ارج می‌گذارد. هنگامی که اندیشه‌ی فرد و روح فردی از قفس ایدئولوژی برهد، میدان خلاقیت فردی و ایجاد جمع خلاق وسعت می‌گیرد.

۱۱. «روح زمانه» به صورتی باورناپذیر دل‌بستگی به ایران را همچون مفهوم و واقعیت بارور ساخته است. مردم ایران اکنون خواستار هویتی ایرانی‌اند و با افتخار از این هویت یاد می‌کنند و پاسداری از آن را وظیفه‌ی خود می‌دانند و از اینکه «امت» به شمار روند اکراه دارند. این رویکرد در نهان خود مفهوم «شهروندی» را می‌پروراند که حق برابر و مساوی برای همه‌ی شهروندان قائل است.

در مفهوم «امت» عنصر تقلید و عنصر ولایت نقش محوری ایفا می‌کنند و در نتیجه آحاد تشکیل دهنده‌ی امت باهم برابر نیستند. به خصوص در مذهب شیعه که شمار مراجع تقلید افزایش یا کاهش می‌یابد نابرابری حتی مشخص و قابل پیش‌بینی نیست. در چارچوب شهروندی اساس برابری مبتنی است بر قانون. بنابراین هیچکس حتی فرمانروا بیرون از این چارچوب قانونی قرار نمی‌گیرد. به بیان امروزی هیچکس بالاتر از قانون نیست. به همین اعتبار هر عمل مالی شهروندان طبق قانون تنظیم می‌شود و اماکن مذهبی از این امر مستثنی نمی‌شوند.

دل‌بستگی روز افزون به ایران خواه ناخواه دل‌بستگی به مفهوم شهروندی را رواج می‌دهد و در نتیجه مفهوم برابری شهروندان رونق می‌گیرد. در چنین قالبی دیگر نمی‌توان برای مذهب و مروجان مذهبی امتیازات ویژه در نظر گرفت. نه تنها مذهب نقش سیاسی به دست نمی‌گیرد و هیچکس به سبب تعلق مذهبی از دستیابی به مناصب حکومت حذف نمی‌شود، به همین سان هیچکس هم به سبب تعلق به مذهبی معین امتیازات خاصی کسب نمی‌کند و نمی‌تواند به چنین اعتباری بر پیروان مذاهب دیگر رجحان داشته باشد.

معیار اساسی و واحد چیزی نخواهد بود مگر ایران و تعلق به آن. یعنی مفهومی ملی و سراسری از ایران مبتنی بر شهروندی. دستیابی به این هدف بزرگ نیازمند خیزش ملی است. این خیزش در عمل به معنی آن است که انقلاب را با انقلاب باید شست. انقلاب یعنی دگرگونی بنیادی. این دگرگونی باید محدودیتهای ایجادشده در قانون اساسی مشروطیت را بزدايد و امکانات تازه را در قانون اساسی جدید منظور کند.

مباحث جاری میان هواخواهان جنبشهای اعتراضی این رویکردها را مدتهاست به بحث گذاشته‌اند و خواستار تحقق آنها هستند. از این رو می‌توان گفت «روح زمانه» از همه می‌طلبد به چنین موازینی پایبندی نشان دهند.

۱۲. ایرانخواهی به تنهایی تنها وجه متمایز کننده‌ی «روح زمانه»ی کنونی از گذشته نیست. انقلاب مشروطیت خواستار محدودیت قدرت نظام سیاسی، حکومت و شاه بود. این محدودیت را قانون به کار می‌بست. مشروطیت خواهی نوین نیز به محدود کردن قدرت سیاسی یعنی نظارت بر اجرای قدرت در چارچوبی معین پایبند خواهد بود با این تفاوت که ساختارهای محدود کننده را تعریف می‌کند و نحوه‌ی اجرای تحدید را روشن می‌سازد. بالاترین مقامهای کشور در برابر قانون با شهروندان عادی برابرند و تنها حوزه‌ی اختیارات و مسئولیت‌هایشان از هم متفاوت است. در نظام ولایتی مقام ولایت به وضوح مقامی مقدس است. نیابت دارد و به نحوی گفته و ناگفته معصوم است در حالی که در مشروطه‌ی نوین ولایتی مقام نیز به وضوح در برابر قانون مسئول است نه در برابر قدرتی ناملموس و خارج از اراده‌ی بشر.

از اینجانب نتیجه می‌گیریم که انقلاب مشروطه ی نوین به دو بازگشت متعهد است. نخست بازگشت به اندیشه ی مشروطیت نوین است که نظام سیاسی ایرانی و عرفی را برپا می‌سازد و دودیدگر دلبسته است به بازگشت به تاریخ ایران همچون مرجع شکلگیری سرزمین و تمدنی به نام ایران.

در هردو بازگشت با عنصر آگاهی سروکار داریم. این عنصر آگاهی حد اقل از سه بابت خصلتی معنوی دارد: نخست مسئولیت فرد است نسبت به جامعه، دوم محدودیت نظام قدرت است در برابر جامعه به عنوان یک اصل، سوم آگاهی یابی و آگاهی خواهی نسبت به تاریخ ایران همچون یک تمدن مشترک همه ی ساکنان و وابستگان فرهنگ ایرانی چه در ایران سیاسی بزیند و چه در حوزه ی تمدن ایران قرار داشته باشند. وجه تمدنی قانون اساسی جدید افق تازه ای در برابر ایرانیان می‌گشاید که تا کنون مکتوم مانده بوده است. «روح زمانه» از همه می‌طلبد به چنین معیارهایی به وضوح تعهد و پایبندی نشان دهند.

۱۳. اگر بخواهیم این نگرشها را به واقعیت درآوریم ناچار باید به یک بازگشت مهم و تعیین کننده ی دیگر نیز بیندیشیم و از راهیابی جهت تحقق آن نهراسیم و دلاورانه سخن بگوییم. این بازگشت در اساس بازگشت به اندیشه های ایرانخواهی برآمده در دوران پهلوی است. این اندیشه ها منحصر نبوده است به پادشاهان پهلوی. اندیشه های ایرانخواهی از پیش از مشروطیت رواج گرفته بودند و در دوران پهلوی نیز نمایندگانی برجسته داشتند. کافی است نگاهی گذرا بیندازیم به فروغی یا کسروی و بسیاری دیگر که پرورش ایراندوستی را پی می‌گرفته اند. آنچه در دوران پهلوی رخ داد برجسته شدن این اندیشه ها بود در مقیاس نظام سیاسی و به رسمیت شناخته شدنشان در عرصه ی ملی.

اندیشه ی ایرانخواهی برای کشور ایران و تمدن ایران در این سوی جهان اعتبار و هویت به بار می‌نشانند. از این رو نباید این اندیشه را کم بها داد یا از آن گذرا عبور کرد یا در دادوستدهای سیاسی روزمره با آن همچون کالایی سیاسی رفتار کرد. این اندیشه در وجود نظام پهلوی فاخر و سربلند گردید و جلوه ای درخشان یافت. امروز بر همه ی ایراندوستان است که گذار از نظام جمهوری اسلامی را با چنین اندیشه ای پیوند بزنند و از یک فرصت تاریخی استثنایی بهره بجویند و حضور این اندیشه را ضرور بدانند. هر نوع گذاری از «جمهوری اسلامی» ناکام خواهد شد چنانچه با اندیشه ی هویت ایرانی جفت نشود و به جایگاه این تمدن در این بخش از جهان ارج نهد.

بازگشت به این اندیشه اما در این زمان با حقارتها و کینه توزیهای زیانبار و کور رو به رو شده است. کسانی که یک گام و راتر از میدان دید خود را در نظر نمی‌گیرند سعی دارند جنبش بزرگ مردم ایران را که در راه است به نگاه های کوتاه بینانه ی سیاسی بیالایند و ایران را از دستیابی به بزرگی و عظمت فرهنگی بازدارند. تنها برخی از این موانع را در اینجا برمی‌شمارم.

ایران امروز در عرصه ی اندیشه ی سیاسی در مقابله با تمامیت درمانده ی جمهوری اسلامی با سه مانع عمده دست به گریبان است. این سه مانع هر سه، گذشته از خصلتهای ایدئولوژیک رایج در فضای فکری ایران، خصلتهای فنودالی در حوزه ی اندیشه است. نخست از این سه مانع نام می‌بریم و هر یک را کوتاه می‌نمایم تا فرصتی دیگر.

نخستین مانع روحیه ی رایج و گسترده ی «فنودالسم سیاسی» است. پایه های اقتصادی فودالسم اقتصادی با پیروزی انقلاب سفید درهم فرورفت اما آنچه برجاماند و خصلتی نیرومند نیز برگرفت پدیده ای بود به نام «فنودالسم سیاسی». این پدیده معرف تقسیم حوزه های سیاسی بود بر اساس منافع گروه های مختلف، خواه ایرانی، خواه خارجی. این فنودالسم همواره به کسب منافع در هر حوزه ی ممکن می‌اندیشید خاصه با نگاهی به کسب قدرت یا اثرگذاری بر آن.

مهمترین خاستگاه فنودالیسم سیاسی محفلگرایی رایج در میان ایرانیان بود که در اساس از درون روحیه‌ی صوفیگری نشأت می‌گرفت. پدیده‌ی «حوزه‌ی حزبی» در سازمانهای سیاسی نتوانست جایگزین محفلگرایی شود. حتی عالیترین مراجع حزبی در نهایت از روحیه‌ی محفلگرایی تغذیه می‌کردند. این امر نه فقط در احزاب چپ جاری بود، بل در میان احزاب ملی و همسایانش نیز به این یا آن شکل متبلور می‌شد. این محافل در مرحله‌ی نهایی در شکل و شمایل «فنودالیسم سیاسی» بازتاب می‌یافتند و حوزه‌های قدرت را در مقابل حکومت مرکزی و سرآخر در برابر پادشاه شکل می‌دادند. فنودالیسم سیاسی در اساس در برابر نظامهای نمایندگی و منتخب قدرمی افراشت و اجازه نمی‌داد حکومت ملی از راه کرسیهای نمایندگی قدرت خود را به کاربندد. اینکه عده‌ای تصور می‌کنند قدرت حکومت مانع بر سر راه ایجاد احزاب بوده است و تحزب از این بابت نتوانست در ایران سربلند کند سخن دقیقی به شمار نمی‌رود. روحیه‌ی «فنودالیسم سیاسی» و قدرت برآمده از آن اجازه نمی‌داد مسائل هر حوزه‌ی سیاسی یا اجتماعی از درون بحثهای گروهی و به اعتبار «هابرماس» از درون کنشهای ارتباطی قدیفرآزد. فنودالیسم سیاسی به همین علت و البته به علل گوناگون یکی از موانع عمده توسعه‌ی سیاسی در ایران بوده است.

فنودالیسم سیاسی مرکب است از شماری از فنودالهای سیاسی که از طریق محفلگرایی و مریدپروری به حیات خود ادامه می‌دهند و منافی برای افراد و گروه‌های هواخواه فراهم می‌آورند. این منافع بسته به امکانات و ساختار اقتصادی هر کشور و گرایشهای زمانه تعریف می‌شوند. فنودالها با بهره‌گیری از میزان نفوذ کسب شده عمل می‌کنند و به اعتبار امروزین نوعی «حکومت پنهان» محسوب می‌شوند.

نظام پادشاهی پهلوی چنانکه پیشتر نوشته بودم نه به طبقه‌ی خاصی تکیه می‌زد و نه از حضور جامعه‌ی درباری متشکل و همبسته‌ای برخوردار بود. این نظام از این فنودالیسم سیاسی سخت آسیب پذیر شد. این مبحث نیاز به تشریح و بررسی جداگانه‌ای دارد. در حال حاضر فنودالیسم سیاسی بیم دارد از نیرومند شدن اندیشه‌ی ملی و تمدنی آسیب ببیند و کنار گذاشته شود. به همین سبب سخت در برابر شکلگیری مشروطه‌ی نوین ایستادگی می‌کند و با ایجاد مباحث کاذب و تلف کردن اندیشه‌ها و توانهای بالقوه‌ی جامعه، جنبش نوین ایران را از دستیابی به پیروزی ماندگار بازدارد.

دومین مانع عمده فنودالیسم دینی نام دارد. این فنودالیسم از درون مخزنی تغذیه می‌کند که در گذار تاریخ در چارچوب تشیع جایگاهی نیز به خود اختصاص داده بوده است و به مدد حضور مراجع مختلف تقلید یعنی تنوعی از اجتهاد و مرجعیت حضور خود را توجیه می‌کرده است. نظام جمهوری اسلامی سخت کوشید این تنوع را از میان بردارد و حتی بستر حوزه‌های دینی را زیر نفوذ خود بگیرد تا هیچ مرجعی نتواند به اعتبار فردی جایگاهی مستقل به دست آورد. این کوشش اما با آنکه بهره‌مند بود از امکانات مالی گسترده‌ی حکومتی در برابر وجوهات مؤمنان به مراجع تا کنون از موفقیت کامل بازمانده است. نظام تشیع که همواره مدعی بود از وجوهات مردم استمرار حیات خود را تأمین می‌کند، این زمان به میزان حیرت‌انگیزی وابسته به حکومت شده است. بی‌اعتبار گشتن وجهه‌ی حکومت به بازگشت استقلال مراجع میدان داده است و میل به فاصله گرفتن از حکومت را تقویت کرده است. این نوع از فنودالیسم در ضمن بیانگر بحران عمیقی است در سازمان مرجعیت. خمینی می‌خواست با برپایی نظام «ولایت فقیه» سازمان تشیع را به سوی فرماندهی واحد براند و مقام «ولی فقیه» را به عنوان تنها مرجع «ولی امر مسلمین» جایبندازد. این کارکه در ضمن ملهم است از نظام تسنن در ارتباط با امامت خاصه پس از درگذشتش با توجه به خصوصیات جانشینش به هیچ رو ممکن نشد. حالا نظامی «روحانی» داریم وابسته به حکومت که مدعی نوعی استقلال هم می‌شود بی‌آنکه پایگاهی مردمی داشته باشد. این فنودالیسم به هنگام جانشینی جدید بحران خود را



به شدت به نمایش خواهد گذاشت و شکست سازمان کنونی روحانیت و نظام آموزش دینی را به همراه خواهد آورد. آنچه اکنون اهمیت دارد این است که نظام روحانیت وابسته به جمهوری اسلامی به هنگام بحران به میزان در خورتوجهی از نظام سیاسی خود دفاع خواهد کرد اما قادر نخواهد بود از فروپاشی آن جلوگیری کند به یک علت ساده که آبروی خود را با سرنوشت نظام سیاسی پیوند زده است. هنگامی که بحران فروپاشی نظام سیاسی شدت بگیرد، روحانیت حکومتی نیز در دریای بیکران وابستگی غوطه ور می شود و حیاتش به مخاطره می افتد.

نظام کنونی روحانیت ایران اکنون وجهه ای در میان مردم ندارد. آلوده است به امتیاز خواهی و منجمد ساختن دین به فقهی گرفتار انسداد فکری. در عرض این چهل سال روحانیت ایران هیچ ابداع و خلاقیت فقهی هم نداشته است چه رسد به نواندیشیهایی در حوزه ی دین به طور اعم. روشنفکری دینی اش هم چیزی ملموس و درخور توجه عرضه نکرد. در رویاهایی غیر جدی در اندیشه ی پذیرفته شدن در غرب بود نه در میان دینداران و مسلمانان.

همه می دانند حوزه ی علمیه ی قم بر اثر کوششهای آیت الله حائری و مساعدت رضاشاه شکل گرفت و به انتقال مرکز مرجعیت از نجف به ایران مدرسساند. بدین سان مرجعیت شیعه درست در دوران رضاشاه از منزلتی ایرانی برخوردار گردید. اکنون این مرجعیت در بحران سر می کند. چه بسا این روند بار دیگر به نجف تمایل نشان دهد.

سومین مانع عمده پدیده ای است به نام «فئودالیسم قومی». این فئودالیسم مانند فئودالیسم دینی ریشه هایی تاریخی دارد. علت آن نیز روشن است. ساختار جامعه های قومی در ایران ساختاری ریاستی و فئودالی بوده است که به مدد وابستگیهای عشیرتی تقویت می شده و بر جا می مانده است. اجحاف به برخی اقوام ایرانی و نادیده گرفتن تقاضاهای به حقشان منجر شده است به نوعی ناسیونالیسم قومی. «فئودالهای قومی» که در عین حال خانواده های بزرگ این اقوام به حساب می آمده اند و می آیند با دفاع از طرح «ناسیونالیسم قومی» می توانسته اند جایگاه خود را از استحکام برخوردار سازند.

موقعیت اقوام ایرانی در چارچوب کشور-ملت یکسان نیست. دو قوم بزرگ کرد و بلوچ را نباید با اقوام کوچکتر مانند ترکمنان از نظر اهمیت سیاسی و نفوس برابر گرفت. البته بزرگی و کوچکی نباید ما را از برابر دانستن حقوق ایشان دچار خطا و اشتباه کند. معیار شهروندی به کوچکی و بزرگی نمی پردازد. همه را یکسان می ببندد. با اینحال خواسته های این اقوام از نظر خودشان اولویت یکسانی ندارند. برخی امر زبانی را و شماری هم مساوات دینی را دارای اهمیت درجه یک می دانند و برخی وضعیت سیاسی یعنی خود مختاری را مهم بر می شمردند. برخی هم برخورداری از رفاه و امکانات شغلی را نخستین اولویت تلقی می کنند. به هر حال باید به همه ی این خواسته ها احترام گذاشت و به سنجش درست آنها رو آورد. در ضمن هستند کسانی که پندارهای نادرست رواج می دهند و خود را قوم یا ملتی جداگانه از ایرانیان می دانند. این مجموعه که گاه با گرایشهای جدایی طلبانه همراه می شوند نیازمند بررسیهای تاریخی، سیاسی، فرهنگی منسجمی هستند که تنها با مشارکت نمایندگان منتخب خود این مردمان به سرانجامی نیکو می رسند. هر راه حلی باید براساس یک اصل کلی جستجو شود یعنی زیست مشترک و برابر در چارچوب کشور- ملت ایران.

سیاست بازانی که می خواهند با امتیاز دانهای کاذب نظر مساعد برخی از فعالان قومی را به خود جلب نمایند بی تردید بذر نفاق می پراکنند. ما در جهان واقعی زیست می کنیم و درست نیست به روشهایی متوسل شویم که عاقبتی دهشتناک به بار می نشانند. این مردمان می خواهند جایگاهی آسان برای خود دست و پا کنند. این سیاست بازان مدام خصوصیتی را برجسته می سازند که امکان

می دهند به طریقی آسان بتوان کسب شهرت کرد. علی الاصول قوم گرایان و سیاست بازان قومی کسانی به شمار می روند که به کسب شهرت سهل الوصول دل می بندند با توسل به برخی شعارهای آسان پسند. اگر اینان را به عرصه ی ملی بسپاریم چندان سخنی ندارند برای گفتن.

یک تصور باطل که عده ای بر اثر نادانی اشاعه می دهند این است که فکر می کنند مفهوم و اصطلاح کشور-ملت یعنی یک کشور با ملتی واحد منظور می شود. اصطلاح کشور-ملت در زبان فارسی در اساس ترجمه ای است از زبانهای اروپایی. در همان زبانها هم این تصور وجودداشت و دارد که مفهوم «ملت» را مفهومی یکپارچه فرض کنند. اصطلاح کشور-ملت در همه جا معنایی واحد ندارد. مردمی منظور می شوند که در یک محدوده ی به رسمیت شناخته از نظر حقوق بین الملل در داخل مرزهایی مشترک سر می کنند. این مرزها در طول زمان شکل گرفته اند. گاه به طور طبیعی یعنی برخودار از تاریخی معین و مرزهایی طبیعی و گاه به زور تحمیل شده اند خاصه در طول قرن نوزدهم میلادی با مرزهایی مصنوعی. به هر صورت تغییر این مرزها چیزی نیست که بتوان دلخواه به اجرا گذاشت.

در اجلاس لندن راجع به قانون اساسی افغانستان یادآور شدم که مفهوم کشور-ملت در حوزه ی تمدنی ما با همین مفهوم در پهنه ی اروپا تفاوت دارد. حتی در قیاس با کشوری چون ژاپن یا کره که همگنی در خور توجهی در میان اکثریت قریب به اتفاق مردم دیده می شود چه از نظر زبانی و چه از نظر نخستین خاستگاه برآمدن مردمانشان. مفهوم کشور-ملت در حوزه ی تمدن ایرانی یکبار به معنای ترکیب سرزمینی است و یکبار به معنای ترکیبی از اقوام ایرانی. اگر ما درست این مفهوم را نشکافیم دستخوش نفاق و جدایی می شویم. از سوی دیگر باید یادآور شد که کشور-ملتهای کنونی در این منطقه که به طرق مختلف پدیدارگشته اند، یعنی یا قدمت باستانی دارند یا محصول دخالت استعمار هستند، به هر حال به هنگام تفویض اختیارات به یک قوم یا ناحیه، نباید به عنوان «دولت مستعجل» در نظر گرفته شوند. بدین معنا که هرگاه آن قوم یا آن بخش از کشور-ملت که اختیاراتی کسب کرد، بخواهد یا بتواند در نخستین فرصت پرچم جدایی طلبی بر بفریزد.

نکته ی دیگر که این هم فرصت جداگانه می طلبد به باور این قلم معضل قومی و خودمختاری یا عدم تمرکز و مسائلی از این دست است که تنها در پرتو ساختار تمدنی که بی شباهت به ساختار باستانی ایران نیست، حل می شود یعنی خویشاوندان و داوطلبان منطقه ای در درون یک تجمع تمدنی در کنار هم قرار می گیرند و در عین پذیرش جمع قادرند حقوق معینی را به خود اختصاص دهند. تصور جدایی طلبی فرصت طلبانه، عملی است خطرناک و خونبار. کسانی از اقوام که در پرتو «فئودالیسم قومی» در انتهاز فرصت نشسته اند و در نهان اندیشه ی خود به کشور-ملت همچون «دولت مستعجل» می نگرند، در عمل پایه های همزیستی درازمدت تمدنی را دچار مخاطره می گردانند.

مقوله ی «فئودالیسم قومی» نیاز به توضیح بیشتر دارد تا نمودهای روانی و فرهنگی و سیاسی و میل به قدرت طلبی در حوزه ای محدودتر از مقیاس ملی را شفاف گرداند.

این موانعی که برشمردم در اذهان شماری از مردمان سیاسی و فعالان حزبی و سازمانی وجهه ای کاذب یافته اند. اینان نخستین استنباطات خود را تبدیل می کنند به نگرشی ایدئولوژیک و گونه ای از فعالیت سیاسی که زیانبارترین تبلور آن در هیأت «جمهوریخواهی کاذب» جلوه می فروشد. این نوع از جمهوریخواهی که نه از اندیشه ای منسجم و سامان یافته و مکتوب الهام می گیرد و نه قادر است فعالیت سیاسی و اندیشه ی سیاسی را پیرامون یک محور بنیادی بیاراید، در عمل تبدیل شده است به نوعی باجخواهی. این باجخواهی یکبار در پرسش برانگیز ساختن جایگاه شاهزاده رضاپهلوی سربرمی کشد و یکبار همچون وسیله ای جهت مطرح ساختن خود و «رفقا».

کسی تردید ندارد که تنها شخصیت برجسته و امیدوار سازنده در حال حاضر «شاهزاده رضاپهلوی» است که بسیاری به حق او را سرمایه ای برای آینده ی ایران می دانند. آنچه نگران کننده می شود این است که هم ستاینندگان قدر این سرمایه را نمی شناسند یا درست ارج نمی نهند و هم خرده گیران و هواخواهان «جمهوری تخیلی» نمی دانند ایران در موقعیت کنونی در کسوت «جمهوری» چه مخاطراتی را باید به جان بخرد حتی اگر «در گذار» یا «در واقع» آن را تجربه کند.

مردم خردمند باید «سرمایه»ی خود را قدر بدانند و بسان کودکان یا سودجویان خارج نشین آن را اندک اندک خرج نکنند. چنانچه عده ای خواستار برپایی سازمانها، تشکلهای یا جمععاتی حتی در راه تحقق آرزوهای شاهزاده باشند باید این فعالیتها را خود ساماندهی کنند، نه اینکه در هر گامی حضور شاهزاده را بطلبند به قصد فراهم آوردن حیثیتی برای خود .

اینجاست که ایران دوستان باید در فکر تدارک «بازگشت شکوهمند» باشند. این آخرین مرحله از بازگشتهاست چنانچه بخت با ایران باشد. وضع آشفته تر از آن است که بتوان حتی در تخیل گنجاند. از این رو با صراحت می نویسم دست شهرباری را که با بازگشت خود دموکراسی، آزادی و ترقی به ارمغان می آورد و حراست از تمامیت ایران را سرلوحه قرار می دهد، می فشرم.

این گفتار را در اینجا متوقف می کنم. چنانچه بخواهم آن را به پایان ببرم، امکان می خواهم و فرصت. در حال حاضر هیچ یک از این دو را در اختیار ندارم.

اندیشه شهریورماه ۱۳۹۸/پایان حروفچینی مهر ۱۳۹۸

**ZEITGEIST**

**An Essay on the Concept and its application to the  
Iranian History and political Culture**

**By Dr. Changiz Pahlavan**

**Iran/Andishe 2019/1398**