



انقلاب

نوشته هانا آرنت

ترجمه

عزت الله فولادوند

انقلاب



https://telegram.me/philosophic_books

انقلاب

هانا آرنت

ترجمه:

عزت الله فولادوند

انتشارات خوارزمی

چاپ سوم ۱۳۸۱

هانا آرنٹ

Hannah Arendt

انقلاب

On Revolution

چاپ اول متن انگلیسی: ۱۹۶۳ م. ینگوئن. لندن.

چاپ اول ترجمه فارسی: خردادماه ۱۳۶۱ ه. ش. - تهران

چاپ دوم: بهمن ماه ۱۳۷۷ ه. ش. - تهران

چاپ سوم: آبان ماه ۱۳۸۱ ه. ش. - تهران

تعداد: ۵۵۰۰ نسخه

لینوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
حق هر گونه چاپ و انتشار و تکثیر مخصوص شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی است.

شابک ۹۶۴-۴۸۷-۰۲۶-۳ ISBN 964-487-026-3

فهرست

۵	یادداشت مترجم
۹	مقدمه
۲۳	۱. معنای انقلاب
۸۲	۲. مسأله اجتماعی
۱۶۰	۳. طلب خوشبختی
۱۹۸	۴. بنیاد نخست: اساس آزادی
۲۵۸	۵. بنیاد دوم: نظام جدید زمانه
۳۱۰	۶. سنت انقلابی و گنجینه برباد رفته آن
۳۹۹	فهرست نامهای کسان

یادداشت مترجم

این کتاب دومین نوشته‌ای است که در زمینه فلسفه سیاسی از متفکر ارجمند بانو هانا آرننت به کوشش این مترجم به فارسی زبانان عرضه می‌شود. در پیشگفتار کتاب پیشین*، مختصری در نقد حال او نگاشته شده است، و در اینجا نیازی به تکرار نیست. خوانندگانی که بخواهند، می‌توانند برای آگاهی از مطلب به آن کتاب مراجعه کنند. وظیفه خود می‌دانم از آقای دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی برای یاری در ترجمه چند قطعه کوتاه و مهم که به آلمانی در برخی پانوشتها آمده بود، سپاسگزاری کنم. همچنین از دوست عزیز آقای علیرضا حیدری، مدیرعامل فاضل شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، که همواره در ادامه اینگونه خدمت‌های فرهنگی مشوق و مددکارم بوده‌اند، متشکرم. ترجمه کتاب را به پدر بزرگوارم آقای غلامرضا فولادوند تقدیم می‌کنم.

عزت‌الله فولادوند

خرداد ۱۳۶۱

* «خشونت»، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.

تقدیم به گزنرود و کارل یاسپرس

با احترام و دوستی و مهر

مقدمه

جنگ و انقلاب

سیمای قرن بیستم را، چنانکه گوئی رویدادها تنها در این کار بوده‌اند که شتابزده پیشگوئی قدیمی لنین را تحقق ببخشند، تاکنون جنگها و انقلابها تعیین کرده‌اند. بتفکیک از ایده‌تولوژیهای سده نوزدهم مانند ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم، کاپیتالیسم و امپریالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم که گرچه دیگر ربطی با واقعیات عمده جهان امروز ندارند، باز هم بسیاری به عنوان اصل توجیهی بدانها تمسک می‌جویند، جنگ و انقلاب به‌رغم از دست دادن هرگونه وجه ایده-تولوژیک، هنوز دو مسأله اساسی دنیای ما را در قلمرو سیاست تشکیل می‌دهند. در وضعی که جنگ، بشر را در معرض خطر نابودی تام قرار داده است و در همان حال آدمی امیدوار است که انقلاب همه انسانها را رهائی ببخشد و مردمان بسرعت یکی‌پس از دیگری به‌سوئی‌کشانده می‌شوند که «در میان قدرتهای روی زمین به پایگاهی جدا و برابر برسند که قوانین طبیعت و خدای طبیعت حق آنان ساخته است»، دیگر هیچ اصلی باقی نیست مگر آنکه از همه کهنتر است و از آغاز تاریخ ما در واقع وجود سیاست بدان وابسته بوده است، یعنی اصل آزادی در برابر جبر و مسم.

البته این خود خالی از شگفتی نیست چون در برابر یورش که «علوم» جدید روانشناسی و جامعه‌شناسی متفقاً به‌قصد «یاوه‌زدائی»

وارد می‌آورند ظاهراً هیچ‌چیز عمیقتر از مفهوم آزادی مدفون نشده است. حتی انقلابگران که قهراً باید در سنتی ریشه داشته باشند که بدون توسل به مفهوم آزادی حتی قابل بیان نیست تا چه رسد به آنکه بتوان از آن معنایی برداشت، بسیار ترجیح می‌دهند آزادی را به سطح یکی از پیشداوریهای افراد طبقه متوسط پائین جامعه تنزل دهند تا اذمان بیاورند که هدف انقلاب همیشه در گذشته و امروز آزادی بوده و هست. عجیب است که چگونه لفظ آزادی از شمار واژگان انقلاب رخت پرست و عجیبترا اینک این کلمه چگونه در سالهای اخیر در قلب هراس‌انگیزترین مناقشات سیاسی کنونی درباب جنگ و کاربرد قابل توجیه خشونت وارد شده است. از نظر سابقه، جنگ یکی از کهنترین پدیدارها در تاریخ بدون بشر است حال آنکه انقلاب به معنای درست تا پیش از عصر جدید وجود نداشت و در میان داده‌های عمده سیاسی یکی از تازه‌ترین آنهاست. به‌خلاف انقلاب، هدف جنگ بندرت با مفهوم آزادی پیوند داشته است. اگر چه قیام مسلحانه در برابر قوای متجاوز خارجی همیشه کاری مقدس دانسته شده اما هرگز از حیث نظری یا عملی تنها نوع بحق و موجه جنگ بشمار نرفته است.

دلایلی که برای اثبات حقانیت جنگ حتی در عالم نظریات اقامه شده بسیار قدیمی است هرچند البته از لحاظ قدمت به پای عملیات سازمان یافته جنگی نمی‌رسد. از روشنترین اسوری که در این توجیهات مسلم فرض شده یکی این است که مناسبات سیاسی و مدنی در جریان عادی باید از خشونت بدور بماند. نخستین بار که به این اعتقاد برمی‌خوریم در یونان باستان است که می‌بینیم حد و رسم polis یا دولت‌شهر^۲ در چارچوب شیوه گفت و شنود و کوشش برای قانع ساختن دیگران تعیین می‌شود نه برپایه خشونتگری. (از اسوری که نشان می‌دهد قول به این معنا صرفاً ادعائی میان تهی نبوده است که به منظور خودفریبی بکار رود این رسم اهل آتن بود که می‌کوشیدند

۲. city-state (به یونانی polis). در یونان باستان دولتی که خاک آن از یک شهر و احیاناً متصرفات آن تشکیل می‌شد (مانند آتن و اسپارت) و مردمش مستقیماً بدون داشتن نماینده تصمیم می‌گرفتند و بر خود حکومت می‌کردند. (مترجم)

محکومان به مرگ را «قانع کنند» با نوشیدن جام شوکران به زندگی خویش پایان دهند تا بدینسان يك شهروند آتنی در همه حال از وهن تجاوز جسمی مصون بماند.) اما در نظر یونانیان حیات سیاسی مطابق تعریف از حد دیوارهای polis یا دولت‌شهر فراتر نمی‌رفت. از اینرو کاربرد خشونت در زمینه آنچه امروز نزد ما امور خارجی یا روابط بین‌الملل نام می‌گیرد نیازی به توجیه نداشت هرچند امور خارجی، به استثنای مواقع جنگ با ایرانیان که مردم سراسر یونان زمین با یکدیگر متحد می‌شدند، منحصر به مناسبات میان بلاد مختلف یونان بود. بیرون از دیوارهای دولت‌شهر، یعنی بیرون از قلمرو سیاست به معنای یونانی واژه^۳، به گفته توکودیدس^۴، «زورمندان آنچه می‌توانستند می‌کردند و ضعیفان بدانچه می‌بایست، تن می‌دادند.»

بنابراین باید به روم باستان برگردیم تا ببینیم از اول چگونه جنگ توجیه شد و چگونه نخست این تصور پدید آمد که جنگ ممکن است روا و موجه یا ناروا و ناموجه باشد. اما تمایزات و دلایلی که رومیان بدان قائل بودند با آزادی ارتباط نداشت و میان جنگ‌های تدافعی و تهاجمی فرق گذاشته نمی‌شد. به سخن لی‌ویوس^۵:

Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est.

یعنی: «جنگی که ضروری است بحق و موجه است و جایی که تنها به اسلحه امید باشد، آن سلاحها مقدسند.» از روزگار لی‌ویوس و در طول قرن‌ها، لفظ ضرورت معانی بسیار بخود گرفته است و امروز با استفاده از این معانی می‌توان هر جنگی را به جای موجه، ناموجه خواند. کشورگشائی و گسترش‌طلبی و دفاع از منافع موجود و حفظ قدرت در

۳. واژه politics (= سیاست یا سیاست‌مدن) از لفظ polis گرفته شده که اصلاً در یونانی به معنای «شهر» یا «مدینه» است. منظور نویسنده از «سیاست به معنای یونانی واژه» مجموع اموری است که با «حیات مدنی» مردم مرتبط است نه فقط آنچه امروز ما از «سیاست» اراده می‌کنیم. (مترجم)

۴. Thucydides (حدود ۴۶۰-۴۰۰ قبل از میلاد). از بزرگترین مورخان یونان باستان، نویسنده تاریخ معروف جنگ پلوپونزی. (مترجم)

۵. Titus Livius (۵۹ تا ۱۷ قبل از میلاد). مورخ رومی. (مترجم)

برابر نیروهای جدید و خطرناک و پشتیبانی از موازنه معینی از قدرتها، همه همان حقایقی است که در جریان تلاش برای کسب قدرت مشاهده می‌شود و در سراسر تاریخ نه تنها مسبب بیشتر جنگها بوده بلکه زیر لوای «ضرورت»، انگیزه تشبث به جنگ را مشروع جلوه داده است. فقط پس از آنکه در جنگ جهانی اول نیروی ویرانگر و مخوف جنگ با استفاده از تکنولوژی جدید بثبوت رسید، این تصور قدر و معنای عملی و حتی نظری کسب کرد که تجاوز از زمره جنایتهاست و جنگ تنها برای پسرانندن تهاجم یا پیشگیری از آن قابل توجیه است.

در میان دلایلی که از قدیم برای توجیه جنگ به عنوان آخرین چاره در سیاست بین‌المللی ارائه می‌شده جای برهان مبتنی بر مفهوم آزادی بگونه‌ای چشمگیر خالی بوده است. شاید همین امر سبب گشته که امروز هرگاه این برهان در مباحثات مربوط به جنگ وارد می‌شود، احساس کنیم به چیزی ناساز برخورداریم. با وجود قوه تخریبی بی‌سابقه و تصورناپذیر سلاحهای اتمی، اگر کسی باز هم فارغ از غم بانگ بردارد که «یا مرگ یا آزادی» نه تنها از طریق صداقت خارج شده بلکه کاری مضحك کرده است. فرق است میان آسیب جان بخود خریدن برای حفظ حیات و آزادی میهن و نسلهای آینده و به‌مخاطره انداختن هستی نوع بشر برای همان منظور. این فرق بقدری آشکار است که انسان بدگمان می‌شود به کسانی که شعار می‌دهند «مرگ بهتر از کمونیستی است» یا «مرگ بهتر از بندگی است» که شاید ریاکارند و تزویر می‌کنند. البته هرطس این نیست که شعار معکوس «کمونیستی بهتر از مرگ است» بر شعار قبلی رجحان دارد - وقتی حقیقتی مصداق خود را از دست داد، با واژگونه شدن، حقیقت بیشتری کسب نمی‌کند. در واقع امروز هنگامی که مسأله جنگ بر این پایه مورد بحث قرار می‌گیرد، بآسانی می‌توان دید که هر دو طرف موضوع را باقید احتیاط تلقی می‌کنند. کسانی که می‌گویند «مرگ بهتر از کمونیستی است» فی‌الواقع چنین می‌اندیشند که تلفات احتمالا به اندازه‌ای هم که

بعضی پیش‌بینی می‌کنند نخواهد بود و تمدن ما به هستی ادامه خواهد داد، و آنانکه شعار می‌دهند «کمونیستی بهتر از مرگ است» فکر می‌کنند بندگی هم چندان بد نیست، طبیعت آدمی دگرگون نخواهد شد و آزادی برای ابد از زمین رخت برنخواهد بست. ریاکاری و عدم صداقت طرفین در این است که هر یک می‌خواهد از زیر بار شق ناممقول و سهملی که خود پیشنهاد کرده است شانه خالی کند و بجد سخن نمی‌گوید.^۶

فراموش نکنیم که اندیشه آزادی هنگامی در مباحثات مربوط به جنگ جایی باز کرد که قبلاً کاملاً روشن شده بود که با توجه به پیشرفتهای فنی دیگر امکانی برای کاربرد عقلانی وسایل ناپودی باقی نیست. به عبارت دیگر، آزادی برای توجیه چیزی از غیب رسید که بر مبنای عقل توجیه‌پذیر نبود. بنابراین، آیا می‌توان پا را فراتر نهاد و امیدوار شد که به‌رغم وضع منشوش و نوسیدکننده‌ای که در طرح مسائل و اقامه دلایل پیش آمده است، بدون تحول درونی در قلب و ذهن بشر و زیر و زبر شدن روابط بین‌المللی، مناسبات میان دولتها بزودی شاید بنحوی تغییر کند که جنگ از صحنه سیاست ناپدید گردد؟ آیا مرگشتگی کنونی ما در این امر معلول آن نیست که برای ناپدید شدن جنگ آمادگی نداریم و نمی‌توانیم بدون آنکه جنگ را آخرین چاره و «ادامه سیاست منتها با وسایل دیگر^۷» بدانیم درباره سیاست خارجی بیندیشیم؟

صرف نظر از خطر ناپودی کامل که رفع آن ممکن است با اکتشافات جدید فنی مانند بمبهای هسته‌ای بدون آثار و تشعشعات

۶. کارل یاسپرس در کتاب «آینده نوع بشر» تنها کسی است که دیده‌ام شهادت روبرو شدن با آثار دهشت‌انگیز سلاحهای اتمی و خطر ظهور رژیمهای یکه‌تاز را دارد. (رجوع کنید به:

Karl Jaspers, *The Future of Mankind*, Chicago, 1961.)

۷. این عبارت از کارل فن کلاوزویتس Karl von Clausewitz سردار و تئوریسین نظامی پروس است که از ۱۷۸۵ تا ۱۸۳۱ می‌زیست و در کتاب معروف خود «درباره جنگ» *Vom Kriege* که بنیاد استراتژی جنگی دولت پروس و امپراتوری آلمان قرار گرفت، نظریه «جنگ تام» را تشریح کرده است. (مترجم)

بعدی و موشکهای ضد موشک صورت پذیر باشد، خوشبختانه یاز هم نشانه‌هایی چند در جهتی که گفتیم وجود دارد. نخست باید به این واقعت اشاره کرد که تخم جنگ تام^۸ در جنگ جهانی اول کاشته شد، هنگامی که فرق میان نظامیان و غیرنظامیان از بین رفت چون رعایت آن با سلاحهای جدید آن زمان سازگار نبود. البته قول به این فرق خود از کامیابیهای بالنسبه جدید بود که با از میان رفتن آن، اوضاع عملا به روزگاری برگشت که رومیان کارتاژ را از صفحه زمین برداشتند. ولی در وضع کنونی، ظهور یا ظهور مجدد جنگ تام قدر و معنای سیاسی بسیار مهمی دارد چون فرضهایی را نقض می‌کند که رابطه میان شاخه‌های کشوری و لشکری حکومت بر آن مبتنی است. وظیفه ارتش حمایت و دفاع از جمعیت غیرنظامی است. اما مشاهده می‌کنیم که تاریخ جنگ در قرن حاضر داستان ناتوانی متزاید ارتش در انجام دادن این وظیفه است به قسمی که امروز می‌بینیم استراتژی «بازداری»^۹ آشکارا نظامیان را از پشتیبان و مدافع، به انتقام گیرنده مبدل کرده است آن هم انتقام گیرنده‌ای بی‌تأثیر که دیر به صحنه می‌رسد.

دومین واقعت که با این انحراف در رابطه میان دولت و ارتش بستگی نزدیک دارد و با اینکه کمتر مورد اعتنا قرار گرفته کاملاً باید بدان توجه شود این است که از پایان جنگ جهانی اول خود بخود این فکر در ما پیدا شده است که هیچ حکومتی و هیچ دولتی به هر شکل که باشد نمی‌تواند بعد از شکست هنوز پابرجا بماند. ریشه این تصور را باید در سده نوزدهم جستجو کرد یکی هنگامی که به دنبال جنگ فرانسه و پروس، امپراتوری دوم^{۱۰} به جمهوری سوم مبدل گشت و دیگری در انقلاب ۱۹۰۵ روسیه که در پی شکست آن کشور از ژاپن بوقوع پیوست و نشان داد که چه سرنوشت شومی در انتظار حکومتهایی است که با شکست نظامی روبرو شوند. به هر تقدیر، صرف نظر از

8. total war 9. strategy of deterrence

۱۰. مقصود امپراتوری ناپلئون سوم است که از ۱۸۵۲ تا ۱۸۷۰ که فرانسه از پروس شکست خورد و نظام جمهوری بار دیگر در آن کشور برقرار شد، به درازا کشید. (مترجم)

نابودی کامل، دگرگونی انقلابی در حکومت، اهم از اینکه خود مردم مانند دوران بعد از جنگ جهانی اول در ایجاد آن دست داشته باشند یا این تغییر از خارج به زور قدرتهای فاتح و همراه با خواست تسلیم بیقید و شرط و معاکمات پس از جنگ به کشوری تحمیل شود، امروز در شمار پیامدهای حتمی شکست است. از نظر بحث کنونی مهم نیست که مدعی باشیم اینگونه وضع معلول سست شدن حکومت و از دست رفتن اقتدار مصادر قدرت است یا اینکه بگوئیم در برابر بلای بیماندی که جنگ در این عصر به سر جمعیت کشور می آورد، هیچ حکومت و دولتی هر قدر هم استوار و مورد اعتماد مردم باشد، ممکن نیست بتواند پس از چنین جنگی پایدار بماند. حقیقت امر این است که حتی پیش از ظهور سلاحهای هسته ای نیز جنگ لااقل از لحاظ سیاسی موضوع مرگ و زندگی شده بود هر چند البته هنوز از نظر زیستی چنین نبود. به سخن دیگر، با شرایطی که جنگ در این عصر بوجود آورده است، یعنی از زمان جنگ جهانی اول، باید گفت همه حکومتها موقتاً به هستی ادامه می دادند.

واقعیت سوم آن است که از وقتی ساختن سلاحهای بازدارنده به صورت اصل هادی مسابقه تسلیحاتی درآمده است، ماهیت جنگ نیز دچار دگرگونی بنیادی شده است. هدف استراتژی بازدارنی برامتی این است که «به جای پیروزی در جنگی که وانمود می گردد مقدمات آن در دست تهیه است، از وقوع جنگ جلوگیری شود. تمایل [استراتژی مذکور] به این است که با تهدید به عملی که مرکز انجام نمی گیرد به مقصود دست یابد نه با خود آن عمل^{۱۱}». البته سابقه بینشی که هایت جنگ را صلح می داند و بنابراین جنگ را مقدمه صلح می شمارد به روزگار ارسطو باز می گردد و تظاهر به اینکه مسابقه تسلیحاتی هدفی بجز پاسداری از صلح ندارد حتی از آن هم قدیمتر و به قدمت دروغهای تبلیغاتی است. اما نکته اینجاست که امروز سیاستی بوجود آمده که

11. Raymond Aron, «Political Action in the Shadow of Atomic Apocalyps», in *The Ethics of Power*, ed. Harold D. Lasswell and Harlan Cleveland, New York, 1962.

هدف راستین یا ظاهری خود را پرهیز از جنگ قرار داده است و از آن به عنوان اصل هادی در آمادگی نظامی استفاده می‌کند. ارتشیان دیگر در تدارک جنگی نیستند که دولتمردان امیدوارند هرگز بوقوع نپیوندد؛ خود نظامیان نیز هدفشان ایجاد سلاح‌هایی است که امکان جنگ را از میان ببرد.

همانگه با این کوشش‌های خارق‌اجماع^{۱۲}، امکانی در افق سیاست بین‌المللی پدیدارگشته است که جنگ سرد واقعاً جانشین جنگ گرم بشود. نمی‌خواهم انکار کنم که غرض از آزمایش‌های هسته‌ای کنونی به وسیله قدرتهای بزرگ (که امیدواریم موقتی باشد) در وهله نخست اکتشافات و اختراعات جدید فنی است؛ اما به نظر من نمی‌توان منکر شد که این آزمایش‌ها برخلاف آزمایش‌های قبلی به صورت ابزار سیاسی درآمده است و بدینسان سیمای شوم مانوری تازه را در زمان صلح بخود گرفته است که طرفین در آن به جای آنکه مانند مانورهای متعارف نظامی ظاهراً باهم دشمن باشند، لاقلاً بالقوه دشمنان واقعی یکدیگر شده‌اند. گوئی مسابقه‌ای که در زمینه سلاح‌های هسته‌ای در گرفته بنوعی جنگ آزمایشی مبدل گشته است تا حریفان بتوانند قدرت نابودی جنگ‌افزارهای خویش را به یکدیگر نشان دهند. با اینکه همیشه امکان دارد که این بازی مرگبار با «اما» و «اگر» ناگهان به جنگ واقعی بینجامد، اما کاملاً قابل تصور است که روزی در همین جنگی که هرگز بوقوع نمی‌پیوندد یکی از دو طرف به پیروزی یا شکست برسد.

آیا آنچه گفتیم در شمار اوهام محض است؟ گمان نمی‌کنم. از همان لحظه که بسبب اتمی پدیدار شد، مالاقل بالقوه با این‌گونه جنگ فرضی روبرو شدیم. بسیاری مردم نه فقط در آن زمان چنین فکر می‌کردند، بلکه امروز هم براین نظرند که کاملاً کافی بود این سلاح تازه را برای گروهی برگزیده از دانشمندان ژاپنی به آزمایش بگذارند تا دولت ژاپن مجبور به تسلیم بی‌قید و شرط شود زیرا نزد صاحبان اطلاع همین عمل می‌توانست دلیلی قانع‌کننده بر نوعی برتری مطلق

تلقی گردد که هیچ تغییری در اقبال و هیچ عامل دیگری قادر به دگرگون ساختن آن نبود. هفده سال پس از واقعه هیروشیما تسلط فنی ما بر وسایل ناپودی بسرعت به نقطه‌ای نزدیک می‌شود که اهمیت همه عوامل غیر فنی مانند روحیه لشکریان، استراتژی، لیاقت کلی و حتی عامل بخت در شرف حذف شدن است و برآمد کار را از پیش می‌توان با دقت کامل محاسبه کرد. وقتی به این نقطه برسیم، ممکن است متخصصان، نتیجه یک آزمایش را همانگونه دلیل قاطع شکست یا پیروزی بگیرند که سابقاً کارشناسان نظامی هرکدام از دو طرف میدان کارزار و تسخیر سرزمینها و قطع خطوط ارتباطی را برای این منظور دلیل می‌گرفتند.

آخرین و در متن حاضر مهمترین واقعه است که رابطه متقابل و تعامل و وابستگی دوسویه بین جنگ و انقلاب پیوسته رو به افزایش بوده است و در این رابطه مرتباً به اهمیت انقلاب افزوده شده است. البته وابستگی متقابل جنگ و انقلاب پدیداری تازه نیست. از هنگامی که انقلاب وجود داشته این رابطه نیز بوده است. بعضی انقلابها مانند انقلاب امریکا به دنبال یا همراه یک جنگ رهائی بخش بوقوع پیوسته‌اند و برخی مانند انقلاب فرانسه، به جنگهای تدافعی یا تعرضی انجامیده‌اند. ولی فزون بر این، قرن ما شاهد نوع دیگری رویداد نیز بوده است که یا در آن حتی آتش جنگ را هم باید فقط پیش درآمد یا مرحله‌ای مقدماتی برای خشونت انقلاب دانست (چنانکه فی‌المثل پاسترناک^{۱۴} در کتاب «دکتر ژیواگو»^{۱۴}، جنگ و انقلاب روسیه را اینگونه تصویر می‌کند) و یا، بعکس، حتی جنگهای جهانگیر را نیز صرفاً باید از آثار انقلاب تلقی کرد و قسمی جنگ داخلی شمرده که به جای یک کشور، سراسر زمین را به کام فرو می‌برند (همانطور که بخش بزرگی از افکار عمومی، جنگ جهانی دوم را چنین می‌نگریست و حق هم داشت). اکنون پس از بیست سال تقریباً مسلم شده است که غایت جنگ، انقلاب

۱۳. Boris Leonidovich Pasternak (۱۹۶۰ - ۱۸۹۰). نویسنده و شاعر روسی. (مترجم)

است و تنها ایمانی که می‌تواند امکاناً آن را توجیه کند ایمان انقلابی به آزادی است. بنابراین، عاقبت وضع ناگوار و حیرت افزای کنونی ما هرچه باشد و اگر بکلی ناپود نشویم، این احتمال بسیار قوی است که، بتفکیک از جنگ، انقلاب در آینده قابل پیش‌بینی همچنان جای خود را حفظ کند. حتی اگر موفق شویم چهره این قرن را چنان دگرگون کنیم که دیگر قرن جنگ بشمار نرود، بی‌یقین باز هم قرن انقلاب خواهد بود. در کشاکشی که امروز در جهان تفرقه افکنده است و پای این همه منافع را بمیان آورده است احتمالاً کسانی برنده خواهند شد که درباره انقلاب فهمی کسب کنند. بعکس، آنانکه ایمانشان درگرو قدرت سیاسی و سیاستبازی به معنای قدیمی باشد و هنوز به جنگ به عنوان واپسین چاره در سیاست خارجی اعتقاد بورزند، به‌ظن قوی در آینده‌ای نه چندان دور پی خواهند برد که در حرفه‌ای بیفایده و متروک استاد شده‌اند. مهارت در فنون ضد انقلابی نمی‌تواند جای فهم انقلابی را بگیرد و با آن مقابله کند. واژه «ضد انقلاب ۱۵» را کندرسه ۱۶ در جریان انقلاب فرانسه وضع کرد و همیشه همانگونه که واکنش به‌کنش وابسته بوده انقلاب هم به‌ضد انقلاب بستگی داشته است. دومستر ۱۷ در جمله‌ای معروف گفته است: «ضد انقلاب هرگز انقلاب در جهت معکوس نخواهد بود. ضد انقلاب نقطه مقابل انقلاب است.» این سخن امروز هم مانند روزی که در ۱۷۹۶ گفته شد هنوز لطیفه‌ای تهی از معناست. ۱۸.

15. counter-revolution (*contrerévolution*)

۱۶. Antoine de Caritat, Marquis de Condorcet (۹۴ - ۱۷۴۳). عالم

ریاضی و اقتصاددان و فیلسوف فرانسوی. (مترجم)

۱۷. Joseph de Maistre (۱۸۲۱ - ۱۷۵۳). نویسنده و فیلسوف فرانسوی،

مخالف انقلاب و هوادار رژیم پادشاهی محدود. (مترجم)

۱۸. به نقل از:

Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, 1796.

این پاسخ دو مستر است به کندرسه که ضد انقلاب را «انقلابی در جهت معکوس» تعریف کرده بود. (رجوع کنید به:

A. Condorcet, «Sur le sens du mot Révolutionnaire» (1793), *Oeuvres*, →

با این همه، هر قدر هم به رغم رابطه متقابل و نزدیک جنگ و انقلاب تفکیک این دو از لحاظ عملی و نظری لازم باشد، این واقعیت نباید از دیده پنهان شود که جنگ و انقلاب بدون خشونت قابل تصور نیست و همین برای متمایز ساختن آنها از دیگر پدیده‌های سیاسی کافی است. یکی از عللی که جنگها آسان تبدیل به انقلاب می‌شوند و در انقلابها گرایش برای افروختن آتش جنگ وجود دارد همین قدر مشترك آنها یعنی خشونت است. حتی اگر هیچ‌گونه سنت انقلابی هم وجود نداشت و قبلاً هرگز انقلابی بوقوع نپیوسته بود، خشونت عظیمی که در جنگ جهانی اول بکار رفت خود بتنهائی برای برانگیختن انقلاب در دوره پس از جنگ کافی بود.

البته در جنگ و انقلاب هرگز نقش تعیین‌کننده بتنهائی با خشونت نیست. جایی که مثلاً مانند اردوگاه زندانیان رژیمهای یکه‌تاز ۱۹ خشونت مطلق حاکم است، نه فقط چنانکه در انقلاب فرانسه

(Paris, 1847-9.)

از نظر تاریخی، نه تنها برجسته‌ترین نکات و خیزش تفکر محافظه‌کارانه و جنبشهای ارتجاعی از انقلاب فرانسه مایه می‌گیرد بلکه حتی وجود این گونه تفکر و جنبش مشتق از انقلاب مذکور است. به علت این وضع اشتقاقی و وابستگی، چنین اندیشه‌ها و حرکتها تا کنون هیچ فکر و معنائی عرضه نکرده‌اند که در وهله اول کیفیت جدلی (polemical) نداشته باشد. همین سبب شده است که اندیشمندان محافظه‌کار همیشه در جدل (polemics) پیشی بگیرند در صورتی که انقلابیون هر گاه خواسته‌اند از خود شیوه‌ای برای جدل ابداع کنند، ناگزیر این قسمت را از حریف آموخته‌اند. اندیشه‌ای که از جدل منشأ می‌گیرد و مطابق تعریف جدلی است اندیشه محافظه‌کاران است نه لیبرالها یا انقلابیون.

۱۹. totalitarian regimes. مراد رژیمهای است که قائل به پیروی از اصول دموکراسی نیستند و در آنها قوای مجریه و مقننه و قضائیه در دست يك حزب یا گروه متمرکز می‌شود. در این گونه رژیمها کنترل مرکزی بر امور به وسیله يك رهبر خودکامه یا جرگه‌ای مستبد اعمال می‌گردد و تنها يك حزب یا گروه سیاسی اجازه فعالیت مؤثر می‌یابد و کوشش بر آن است که حزب بر کلیه شؤون زندگی، اعم از سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حتی خصوصی، مسلط شود. از ممیزات چنین رژیمی اعتقاد بانیان و گردانندگان به تسلیم کامل فرد در برابر دولت و تنظیم و ترتیب همه جنبه‌های حیات و تولید ملی از راهبانی مانند سانسور و ارباب و آزارگری است. این اصطلاح را با اینکه دارای برخی ویژگیهاست که بتفکیک از دیکتاتوری، استبداد، حکومت تک‌حزبی و غیره اختصاصاً به آن تعلق دارد، گاه در فارسی مرادف با این مفاهیم می‌گیرند و گاهی

گفته می‌شد *les lois se taisent* [«قوانین خاموش می‌شوند»]، بلکه هر چیز و هرکس مجبور به سکوت است. به علت این سکوت، خشونت در قلمرو سیاست پدیداری حاشیه‌ای^{۲۰} بیش نیست چون همان‌طور که در تعاریف معروف ارسطو از انسان آمده است، آدمی از یکسو موجودی سیاسی است و از سوی دیگر از نعمت نطق و گفتار بهره می‌برد. این دو تعریف مکمل یکدیگرند و از یک تجربه در حیات دولت‌شهر یونان (*polis*) مایه می‌گیرند. نکته این نیست که هنگام مواجهه با خشونت، زبان فرومی‌ماند؛ مطلب این است که خشونت اصولاً و فی‌نفسه ناتوان از گفتار است. اگر فلسفه سیاسی درباره پدیدار خشونت ساکت است و بحث را باید به کسانی واگذارد که در فن خشونتگری دست دارند، به علت همین گنگی خشونت است. اندیشه سیاسی تنها می‌تواند پدیدارهایی را در عالم سیاست دنبال کند، که بسط و تفصیل بیابند و در قالب بیان عرضه شوند. این‌گونه اندیشه همواره در قلمرو امور آدمی به نمودها^{۲۱} بستگی دارد. این نمودها، بتفکیک از ماده محض، نیازمند کلام و بسط و تفصیلند و تجلیاتشان از اینکه صرفاً مانند ماده قابل دیدن و شنیدن باشد فراتر می‌رود. بنابراین، هرگونه نظریه درباره جنگ یا انقلاب فقط می‌تواند به بحث درباره توجیهاتی که برای خشونت عرضه شده بپردازد زیرا این توجیهات حد سیاسی خشونت است و اگر، در عوض، به تجلیل و اثبات حقانیت نفس خشونت مشغول شود، آنگاه دیگر نظریه سیاسی نیست و به نظریه‌ای ضدسیاسی مبدل می‌گردد.

به رغم نقش خطیر جنگ و انقلاب در تاریخ بدون بشر، از آنجا که در هردو غلبه با خشونت است، هیچ یک نمی‌تواند به معنای دقیق جایی در قلمرو سیاست داشته باشد. این واقعیت سبب شد که مردم سده هفدهم که از تجربه جنگ و انقلاب هم بی‌بهره نبودند، قائل به این فرض گردند که در آغاز، وضعی ما قبل سیاسی^{۲۲} موسوم به

→ نیز با ضبط فرانسه («توتالیتیر» و «توتالیتاریسم») بکار می‌برند. (مترجم)

20. marginal phenomenon 21. appearances

22. prepolitical state

«وضع طبیعی^{۲۳}» وجود داشته است. البته غرض این نبود که کسی وضع مذکور را واقعیتی تاریخی بینگارد، ولی مناسبت آن حتی امروز هم از این جهت است که بدانیم هر جا آدمیان باهم زندگی کنند خود بخود يك قلمرو سیاسی بوجود نمی‌آید و، فزون برآن، رویدادهائی هست که هرچند ممکن است در تاریخ حادث شده باشد اما براستی سیاسی نیست و شاید حتی ارتباطی هم با سیاست نداشته باشد. تصور وضع طبیعی اشاره به حقیقتی دارد که با مفهوم قرن نوزدهمی تحول یا رشد^{۲۴} به هر معنا که بگیریم - اعم از علت و معلول، قوه و فعل، حرکت دیالکتیکی^{۲۵} یا حتی انسجام و توالی ساده وقایع - قابل درک نیست زیرا که فرضیه^{۲۶} وضع طبیعی مستلزم آغاز و بدایتی^{۲۷} است که گوئی از هرچه پس از آن آمده است با شکافی پرنشدنی جدا شده است.

مناسبت مسأله آغاز با پدیدار انقلاب روشن است. گواه بستگی نزدیک بین بدایت و خشونت، آغاز افسانه‌ای تاریخ ماست بگونه‌ای که هم در روایات تورات و هم در مآثر یونان و روم آمده است. قابیل، هابیل را کشت و رومولوس، رموس^{۲۸} را. آغاز کار خشونت بود همان گونه که هیچ آغازی بدون خشونت و تجاوز امکان‌پذیر نیست. نخستین کارهائی که در کتاب مقدس یا در سنت عرف بثبت رسیده است، خواه افسانه باشد و خواه امر واقع تاریخی، با قدرتی که اندیشه آدمی تنها در موارد نادر برای ساختن استعارات محکم و حکایت‌های همیشه صادق بدان دست می‌یابد، راه دراز قرون را پیموده تا این پیام را برساند

23. state of nature 24. development

25. dialectical movement 26. hypothesis 27. beginning

۲۸. Romulus and Remus. بر طبق افسانه‌های روم باستان، رومولوس و رموس دو برادر توأم و پسران مریخ بودند که به سبب خطای مادر، گهواره آنان به آب انداخته شد که جان بسپرند. گهواره در نقطه‌ای دیگر بر ساحل افتاد و ماده گرگی به دو کودک شیر داد تا از مرگ رستند. هنگامی که برادران بزرگ شدند، خواستند شهری بنا کنند اما میانشان جنگ درگرفت و رومولوس، رموس را کشت و سپس شهر رم را ساخت. این داستان نیز مانند حکایت قتل هابیل به دست قابیل، نماد سرآغاز جنگ و برادرکشی میان آدمیان است. (مترجم)

که: هرگونه برادری که در توان بشر بگنجد از برادرکشی آمده است و هر سازمان میاسی که آدمیان بوجود آورده باشند از جنایت نشأت گرفته است. اصطلاح «وضع طبیعی» بیان این معناست که «در ابتدا جنایت بود» - منتها بدلسانی که از لحاظ نظری پاک و پیراسته شده است. در نظر بشر این اعتقاد همانقدر در مورد احوال آدمی بدیهی و دلنشین بوده است که نخستین جمله انجیل یوحنا - «در ابتدا کلمه بود» - در زمینه رستگاری انسان.

معنای انقلاب

ما در اینجا با مسأله جنگ سروکار نداریم. استعاره‌ای که ذکر کردم محصول نظریه وضع طبیعی است. از این نظریه و استعاره غالباً برای این منظور استفاده شده است که جنگ و خشونت ناشی از جنگ را به دلیل شری که از ابتدا در ذات امور مربوط به آدمی بودیمه رفته و نخستین جلوه آن آغاز تبه‌کارانه تاریخ بشر است، توجیه کنند. ولی استعاره و نظریه مذکور با مسأله انقلاب بیشتر ارتباط دارد چون انقلاب تنها رویداد سیاسی است که ما را مستقیماً و بگونه‌ای پرهیز-ناپذیر با مسأله بدایت و آغاز روبرو می‌کند. انقلاب به هر نحو که تعریف شود، فقط به معنای دگرگونی نیست. انقلابهای عصر جدید نه با *mutatio rerum*^۱ تاریخ روم قدر مشترکی دارند، نه با *stasis* یونانی یعنی کشمکش و شورش در درون دولت‌شهرها، و نه معادلند با آنچه افلاطون *metabolai* می‌خواند یعنی تبدل نیمه طبیعی صورتی از حکومت به صورت دیگر، یا با آنچه پولوبیوس^۲ *politeion anakuklosis* می‌نامید یعنی دور یا چرخه^۳ معینی که امور بشری به علت آنکه همیشه از کرانی به کران دیگر می‌رود، در دامنه آن محدود می‌گردد^۴. مردم

۱. عبارت لاتین به معنای «دگرگونی امور». (مترجم)

۲. Polybius (حدود ۲۰۰ تا ۱۲۵ قبل از میلاد). مورخ یونانی و از نخستین تاریخ‌نویسانی که مانند توکودیدس می‌کوشید در علل اصلی رویدادها تحقیق کند و از نظرگاه «علمی» به تاریخ بنگرد. (مترجم)

3. cycle

۴. متخصصان ادبیات باستان می‌دانند که واژه *revolution* [انقلاب] نه دقیقاً ←

روزگار باستان با دگرگونی سیاسی و خشونت ملازم با آن بخوبی آشنا بودند، اما این دگرگونی و خشونت در نظر ایشان چیز تازه‌ای بوجود نمی‌آورد. دگرگونیها در جریان آنچه عصر جدید تاریخ می‌نامد وقفه ایجاد نمی‌کردند چه اعتقاد براین بود که تاریخ هرگز از مبدای نو آغاز نمی‌شود بلکه باز در مرحله‌ای دیگر از دور خود قرار می‌گیرد و در مسیری می‌افتد که ماهیت امور بشر مقدر می‌کند و بنا بر این فی حد ذاته دگرگونی ناپذیر است.

اما جنبه دیگری در انقلابهای جدید وجود دارد که می‌توان بیشتر امیدوار بود برای آن سابقه‌ای در دوران پیش از عصر کنونی پیدا کرد. کیست که انکار کند مسأله اجتماعی^۵ در همه انقلابها تأثیر عظیم داشته است و کیست که از یاد ببرد هنگامی که ارسطو شروع به تفسیر و تبیین مفهوم *metabolai* در افلاطون کرد، قبلا اهمیت چیزی را که ما امروز انگیزش اقتصادی^۶ می‌خوانیم کشف کرده بود؟ یعنی واژگون شدن حکومت به دست توانگران، و تأسیس الیگارشی یا سرنگونی حکومت به وسیله تنگدستان و ایجاد دموکراسی. به همین سان، مردم در عهد باستان بخوبی پی برده بودند که جباران^۷ با پشتیبانی مردم ساده و فقیر بقدرت می‌رسند و آنچه بیش از همه به آنان مجال حفظ قدرت می‌دهد خواست خلق برای برابری است. اینک ثروت و حکومت در هر کشور به یکدیگر بستگی دارند یا این بینش که میان شکل حکومت و توزیع ثروت رابطه متقابل موجود است یا این گمان که قدرت سیاسی ممکن است از قدرت اقتصادی سرچشمه بگیرد یا این استنتاج که امکان دارد منافع محرك کشمکشهای سیاسی باشد — هیچ يك از اینها نه اختراع مارکس است، نه هرینگتن^۸ که نوشت

→ با *stasis* متناظر است و نه با *metabolé politeion*. (رجوع کنید به:

W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1887-1902.)

برای بحث مفصل در این زمینه رجوع کنید به:

Heinrich Ryffel, *Metabolé Politeion*, Bern, 1949.

5. the social question

6. economic motivation

7. tyrants

۷. James Harrington (۱۶۱۱-۷۷). فیلسوف سیاسی انگلیسی که طرفدار ←

«تسلط به مال است، خواه منقول و خواه غیرمنقول» و نهروآن^۹ که گفت «شاهان بر مردم فرمان می‌راندند و منافع بر شاهان.» اگر بنا باشد گناه برداشت ماتریالیستی یا ماده‌گرایانه تاریخ را تنها به‌کردن يك نویسنده بگذاریم، باید به گذشته برگردیم تا به ارسطو برسیم زیرا او بود که نخست مدعی شد در امور سیاسی آنچه حاکم مطلق است، و باید هم باشد، منافع یا به‌قول وی sympheron است، یعنی چیزی که برای يك شخص یا گروه یا قوم سودمند واقع می‌شود.

تلاش برای کسب منافع مسبب دگرگونیها و سرنگونیهاست و این وقایع هرچند تا هنگامی که نظم جدید استوار نشده ناگزیر توأم با خونریزی است، ولی از سوی دیگر وابسته به فرقی میان توانگر و تهیدست است که سابقاً در سازمان سیاسی جامعه مانند جان در تن آدمی، طبیعی و اجتناب‌ناپذیر انگاشته می‌شد. نقش انقلابی و بیسابقه مسئله اجتماعی از هنگامی در عصر جدید آغاز شد که مردم برای نخستین بار تردید کردند که تنگدستی باید جزئی غیرقابل تفکیک و ذاتی از وضع بشر باشد و تمایز بین عده‌ای اندک که به برکت اوضاع یا به‌سبب نیروی افزونتر یا از راه فریب و تقلب توانسته‌اند از زنجیر فقر رها شوند و توده‌های زحمتکش و فقیر، باید پرهیزناپذیر و ابدی بشمار آید. این تردید، یا بهتر بگوئیم، اعتقاد به‌اینکه می‌توان نعمت فراوانی را در حیات این دنیا جانشین لعنت کمبود ساخت، منشأ ماقبل انقلابی و امریکائی داشت و مستقیماً از تجربه مردم مهاجرنشین امریکا سرچشمه می‌گرفت. نماد اینکه صحنه برای وقوع انقلاب به‌مفهوم جدید دگرگونی کامل جامعه آمادگی داشت این بود که بیش از دهسال پیش از انقلاب امریکا، جان ادامز^{۱۰} نوشت: «من

→ تقویت نقش مردم در حکومت و تحدید مالکیت خصوصی بود. مهمترین اثر او کتابی به‌نام *Oceana* است که در ۱۶۵۶ انتشار یافت. در فصلهای آینده خوانندگان با افکار و عقاید او بیشتر آشنا خواهند شد. (مترجم)

۹. احتمالاً منظور Henri, duc de Rohan (۱۶۳۸-۱۵۷۹) سردار و نویسنده برجسته و عضو سرشناسترین خاندان فئودال فرانسه است. کتاب «خاطرات» او یکی از بهترین آثار در زمینه تاریخ اجتماعی در سده‌های شانزدهم و هفدهم است. (مترجم)

۱۰. John Adams (۱۸۲۶-۱۷۳۵). نخستین معاون ریاست جمهوری (در زمان

همواره بر این نظرم که سکنی گزیدن [مهاجران] در امریکا آغاز طرح بزرگ پروردگار بوده است برای روشن شدن اذهان بخش نادان و رهائی قسمت برده‌گونه نوع بشر در سراسر زمین ۱۱.»

از لحاظ نظری، صحنه هنگامی آماده شد که نخست جان لاک ۱۲ (احتمالا زیر تأثیر وضع پررونق مهاجرنشینها ۱۳ در دنیای نو ۱۴) و سپس ادام اسمیت ۱۵ این عقیده را ابراز داشتند که کار و زحمت نه تنها حصه‌ای نیست که فقیران به سبب محرومیت از مال بدان محکوم شده باشند، بلکه، بعکس، سرچشمه همه ثروتهاست. با توجه به این احوال، هدف طغیان تنگدستان یا «قسمت برده‌گونه نوع بشر» اکنون دیگر می‌توانست بالاتر از رهائی خود آنان و بردگی دیگران قرار بگیرد. مدتی دراز پیش از آنکه مردم عصر جدید با پیشرفت بی‌مانند

→ جرج واشینگتن) و دومین رئیس‌جمهور امریکا. ادامز از میهن‌پرستان و حقوقدانان بنام امریکا بود که بویژه در حقوق اساسی تبحر بسیار داشت. به همین سبب و با توجه به سوابقی که در مجالس مختلف از جمله کنگره مهاجران کسب کرده بود، در ژوئن ۱۷۷۶ به عضویت کمیسیونی منصوب شد تا با همکاری جفرسن و فرانکلین و لوینگستن و شرمین «اعلامیه استقلال» امریکا را تهیه کند. با اینکه متن اعلامیه به قلم جفرسن است، اما پیشتر به علت بیانات بلیغ و استدلال محکم ادامز بود که کنگره به تصویب آن رأی داد. نوشته‌های ادامز در زمینه حقوق و فلسفه سیاسی به استقلال رأی و شهادت اخلاقی و آزادیخواهی ممتاز است اما در عین حال پروائی از تذکر خطرات احتمالی مردم‌سالاری لگام‌گسیخته نیز در آنها دیده نمی‌شود. بسیاری از اندیشه‌های اساسی ادامز در این کتاب مورد بحث قرار گرفته است. (مترجم)

11. John Adams, *Dissertation on the Canon and the Feudal Law* (1765), *Works*, 1850-6, Vol. III, p. 452.

۱۲. John Locke (۱۶۳۲-۱۷۰۴). فیلسوف نامدار انگلیسی که در فلسفه سیاسی

و بحث معرفت صاحب تألیفاتی گرانبها و بسیار پرنفوذ است. (مترجم)

۱۳. colonies. این واژه را در مقام اشاره به سرزمینهایی در امریکا که مهاجران انگلیسی و هلندی و غیره در آن سکنی گزیدند و در سده هجدهم از انگلستان مستقل شد، همه جا به «مهاجرنشین» برگردانده‌ایم زیرا با «مستعمره» که معمولا در فارسی در برابر colony بکار می‌رود از بسیاری جهات متفاوت است. (مترجم)

۱۴. New World. منظور امریکاست. (مترجم)

۱۵. Adam Smith (۱۷۲۳-۹۰). اقتصاددان شهیر انگلیسی، صاحب کتاب معروف «تحقیق در ماهیت و علتهای ثروت ملل» که از نظر تاریخی یکی از مهمترین تألیفات در زمینه اقتصاد سیاسی است. (مترجم)

تکنولوژی به کشف وسایل پایان دادن به خفت ناشی از مستمندی و نیاز کامیاب شوند که قبلاً واقعیتی ابدی بشمار می‌رفت، امریکانمونه جامعه‌ای بدون فقر شده بود. از هنگامی که اروپائیان به این امر واقف شدند، مسأله اجتماعی و طغیان تنگدستان آغاز به ایفای نقشی براستی انقلابی کرد. دوری که در عهد باستان معتقد بودند تا ابد تکرار می‌شود بر پایه فرق بین توانگر و تهیدست استوار بود، فرقی که بنا به فرض «طبیعی» تلقی می‌شد^{۱۶}. وجود چنین جامعه‌ای در امریکای پیش از انقلاب این دور را برای همیشه شکست. مقدار معتنا بهی بحثهای عالمانه موجود است درباره تأثیر انقلاب امریکا در انقلاب فرانسه (و همچنین در باب نفوذ قاطع متفکران اروپائی در تعیین مسیر انقلاب امریکا). این پژوهشها مسلماً همه به جای خود موجه و روشنگر است ولی هیچ عاملی که تأثیر آن در سیر انقلاب فرانسه قابل اثبات باشد - مانند این واقعت که انقلاب با تشکیل مجلس مؤسس ۱۷ آغاز شد یا اینکه «اعلامیه حقوق بشر ۱۸» با استفاده از الگوی «منشور حقوق ویرجینیا ۱۹» تدوین گشت - به پای آن عامل نمی‌رسد که آبه رنال^{۲۰}

۱۶. به همین دلیل پولوبیوس می‌گوید تبدل حکومتها از شکلی به شکل دیگر، *kata phusin* یعنی بر حسب طبیعت صورت می‌گیرد. (رجوع کنید به: Polybius, *The Histories*, VI.5.1., Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.)

۱۷. Constituent Assembly (یا به فرانسه *Assemblée constituante*) مجلسی که به دنبال مجلس ملی تشکیل شد و قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه را تدوین و اعلام کرد. (مترجم)

۱۸. *Déclaration des Droits de l'Homme*. سند تاریخی کشور فرانسه که در ۱۷۸۱ تهیه شد و به عنوان مقدمه به قانون اساسی ۱۷۹۱ منضم گردید. (مترجم)

۱۹. *Virginia Bill of Rights*. منشوری که پیش از اعلامیه استقلال امریکا به وسیله دولت موقت انقلابی ایالت ویرجینیا و به قلم شخصی به نام جرج می‌سن (George Mason) تدوین شد و در آن حقوق فطری و سلب نشدنی بشر مانند آزادی مطبوعات، آزادی عقاید دینی، حق دادرسی یا حضور هیأت منصفه و مصونیت از تفتیش و توقیف غیرمنطقی و ناموجه بتفصیل ذکر شده است. این منشور بعداً به صورت نمونه‌ای درآمد برای اعلامیه حقوق بشر در فرانسه و قوانین اساسی بلژیک و مکزیک و مفاد آن در متمم قانون اساسی امریکا رعایت شد. (مترجم)

۲۰. Abbé Guillaume Raynal (۱۷۹۶-۱۷۱۳). مورخ و فیلسوف فرانسوی و ←

در اشاره به سرزمینهای مهاجرنشین در امریکای شمالی «رونق شگفت-انگیز» این نواحی خواند^{۲۱}.

برای بحث در تأثیر، یا بهتر بگوئیم، عدم تأثیر انقلاب امریکا در انقلابهای جدید، در آینده فرصت کافی خواهیم داشت. تردید نیست که نه روح این انقلاب و نه نظریات سیاسی عمیق و محققانه پدران بنیادگذار امریکا هیچ‌کدام در قاره اروپا اثری سزاوار توجه نداشته است. آنچه در چشم مردان انقلاب امریکا بزرگترین نوآوری حکومت جدید جمهوری بشمار می‌رفت، یعنی بکار بستن و بسط دادن نظریه تفکیک قوای منتسکیو^{۲۲} در سازمان سیاسی جامعه، نزد انقلابگران اروپا هیچ‌گاه چندان قدری نیافت. حتی پیش از انقلاب فرانسه تورگو^{۲۳}

→ از مخالفان استعمار. (مترجم)

۲۱. برای آگاهی از بحثی که درباره تأثیر انقلاب امریکا در انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه عرضه شده است، رجوع کنید به:

Alphonse Aulard, «Révolution française, et révolution. américaine» in *Etudes etl econs surl a Révolution française*, Vol, VII, Paris, 1921.

وصف آبه رفال از امریکا در نوشته زیر آمده است:

Abbé Raynal, *tableau et révolutions des colonies anglaises dans l'Amérique du Nord*, 1781.

۲۲.

Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu متفکر و نویسنده نامدار فرانسوی. مهمترین اثر او کتاب «روح قوانین» است (*Espirit des Lois*) که نه تنها در اروپا تأثیر عمیق داشت بلکه با نفوذی که در اندیشه دولتمردان و پدران بنیادگذار امریکا برجا گذاشت در شکل دادن به حکومت و نهادهای قانونی آن کشور نیز بسیار مؤثر بود. (این کتاب زیرعنوان «روح القوانین» به وسیله علی‌اکبر مهتدی به فارسی ترجمه شده است - چاپ اول، تهران، ۱۳۲۲ ه. ش. - با اینکه هرجا اسمی از این اثر آمده است عنوان اخیر را بکار برده‌ایم، اما قطعاتی را که به فرانسه از آن نقل شده مستقیماً از زبان اصلی به فارسی برگردانده‌ایم). (مترجم)

۲۳. Anne-Robert-Jacques Turgot (۱۷۲۷-۱۷۸۱). اقتصاددان فرانسوی. مدتی وزیر دارائی لوئی شانزدهم بود ولی به علت مخالفتهایی که با او مرشد نتوانست به اندیشه‌های پیشرو اقتصادی خویش جامه عمل بپوشاند. (مترجم)

بیدرنگ آن را رد کرد زیرا ادعا می‌شد «جلال ۲۴» حاکمیت ملی ۲۵ نیازمند تمرکز یکپارچه قدرت است. (واژه majestas را نخست ژان بودن ۲۶ بکار برد و سپس آن را به souveraineté ۲۷ ترجمه کرد.) چنین می‌نمود که حاکمیت ملی، یعنی جلال قلمرو همگانی ۲۸ به مفهومی که این لفظ در طول قرن‌ها حکومت مطلقه پادشاهی پیدا کرده بود، با تأسیس جمهوری متناقض است. ظاهراً مفهوم دولت تك ملیتی ۲۹ که از همه انقلابها قدیمیتر است، انقلاب را در اروپا حتی پیش از آنکه فرصت بروز بیابد شکست داد. ولی مسأله اجتماعی، یعنی مشکل هولناک فقر توده‌ها که حادثترین و از نظر سیاسی چاره‌ناپذیرترین مسأله در هر انقلاب دیگر بشمار می‌رفت، در انقلاب امریکا تقریباً هیچ تأثیری نداشت. آنچه خیزش انقلابی را در اروپا افزایش می‌داد انقلاب امریکا نبود، وجود وضعی در آن سرزمین بود که از مدت‌ها پیش از صدور «اعلامیه استقلال ۳۰» پای گرفته و بخوبی نزد اروپائیان شناخته

24. «majesty»

۲۵. رساله «دفاع از قوانین اساسی حکومت ایالات متحد امریکا» را جان ادامز برای پاسخگوئی به تورگو نوشت که در ۱۷۷۸ در نامه‌ای خطاب به دکتر پرایس (Dr. Price) ایراداتی به این موضوع گرفته بود. تورگو اصل تفکیک قوا را در قانون اساسی امریکا رد می‌کرد و به لزوم تمرکز قوا معتقد بود. (رجوع کنید به:

J. Adams, *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America*, in *Works*, Vol. IV.)

در بخشی که ادامز زیرعنوان «ملاحظات مقدماتی» Preliminary Observations نگاشته، بتفصیل از نامه تورگو نقل قول کرده است.

۲۶. Jean Bodin (۱۵۹۶-۱۵۳۰). فیلسوف فرانسوی. نظریاتی که بودن در اثر معروف خود به نام «شش کتاب جمهوری» *Les Six Livres de la République* بیان کرده در ایجاد مفهوم امروزی حاکمیت دولتها تأثیر مستقیم داشته است. (مترجم)

۲۷. واژه فرانسه به معنای «حاکمیت». (مترجم)

28. the public realm

29. nation-state

۳۰. Declaration of Independence سندی که به وسیله هیاتی مرکب از تامس جفرسن T. Jefferson، بنجامین فرانکلین B. Franklin، جان ادامز J. Adams، راجر شرمن R. Sherman و رابرت لیوینگستن R. Livingston — ۲۷. واژه فرانسه به معنای «حاکمیت». (مترجم)

بود.

قاره جدید پناهگاه و وعده‌گاه تنگدستان شده و نژادی تازه از آدمیان پدید آورده بود که افراد آن «با رشته‌های ابریشمین حکومتی ملایم با هم اتحاد یافته بودند» و در شرایط «همسانی خوشایند» به دور از «فقر مطلق بدتر از مرگ» روزگار می‌گذرانیدند. اما باز هم کروکورا^{۳۱} که این عبارتها را از او نقل کردیم از بیخ و بن با انقلاب امریکا مخالف بود زیرا این انقلاب را گونه‌ای دسیسه «شخصیت‌های بزرگ» بر ضد «صفوف مردم عادی» می‌دید^{۳۲}. آنچه روح آدمیان را نخست در اروپا و سپس در سراسر جهان منقلب ساخت انقلاب امریکا و تأسیس سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه و ایجاد شکلی تازه از حکومت نبود. این دگرگونی را امریکا یعنی آن «قاره نو» و امریکائی یعنی آن «انسان جدید» و بالاخره آن «برابری زیبای غنی و فقیر» که جفرسن^{۳۳} به آن اشاره می‌کند پدید آورد. این انقلاب

→ ولی عمدتاً به قلم جفرسن تدوین شد و در ۴ ژوئیه ۱۷۷۶ (روز استقلال ایالات متحد امریکا) به تصویب کنگره مهاجران امریکا رسید و رسماً استقلال آن کشور را از انگلستان اعلام داشت. این اعلامیه که آشکارا زیر تأثیر اصول عقاید سیاسی فیلسوف انگلیسی جان لاک تهیه شده، از والاترین مدارک سیاسی غرب است و در آن مبادی حکومت دموکراسی بر اساس حقوق طبیعی مردم با زبانی شیوا بیان گشته است. (مترجم)

۳۱. Michel-Guillaume Jean de Crèvecoeur (۱۸۱۳ - ۱۷۳۵) که معمولاً به نام Hector St. John de Crèvecoeur معروف است. از مهاجران فرانسوی که در اواسط سده هجدهم به امریکا رفت و در کتابی موسوم به «نامه‌های یک کشاورز امریکائی» که در اینجا مورد استناد نویسنده است، شرحی دل‌انگیز از وضع امریکا بدست داده است. (مترجم)

۳۲. رجوع کنید به:

J. Hector St. John de Crèvecoeur, *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton, New York, 1957.

نامه‌های سوم و دوازدهم بخصوص شایان توجه است.

۳۳. Thomas Jefferson (۱۸۲۶-۱۷۴۳). یکی از بنیادگذاران اصلی نظام سیاسی امریکا، دومین معاون ریاست جمهوری و سومین رئیس جمهور آن کشور. جفرسن از بزرگترین شخصیت‌های سیاسی تاریخ امریکاست. هنرمند و دانشور و دوستدار دانش و راستی بود، به آزادی ایمانی خلل‌ناپذیر داشت، قضاوت مردم را بالاترین معیار می‌دانست، با هر گونه اشرافیت و تبعیض دشمنی می‌ورزید و از

روحي به درجه‌اي بود که از مراحل اخير انقلاب فرانسه تا انقلابهاي عصر ما، مردان انقلاب هميشه براي دگرگون کردن يافت جامعه بگونه‌اي که اين کار در امريکاي پيش از انقلاب انجام يافته بود، اهميت بيشتري قائل شده‌اند تا براي تفيير بنيان ۲۴ قلمرو سياست. اگر براستي در انقلابهاي عصر جديد چيزي مگر دگرگوني بنيادين اوضاع اجتماعي مطرح نبود، آنگاه مي‌شد بحقيقت گفت که اين انقلابها از کشف امريکا و تشکيل مهاجرنشينها در آن قاره منشا گرفته‌اند. اما آن «برابري زيبا» که در دنياي نو به‌طور طبيعي و زنده رشد کرد، پس از رسيدن اين پيام اميد به دنياي قديم فقط از راه خشونت و خونريزي در اروپا بدست آمد. نظر مذکور به روايتهاي متعدد و غالباً ظريف و عالمانه در ميان مورخان جديد تا حدي متداول شده است. اين مورخان از راه قياس بدین نتيجه مي‌رسند که اصلا انقلابي در امريکا بوقوع نپيوسته است. شايدان توجه است که نظريات کارل مارکس هم که ظاهراً معتقد بود پيشگوئيهاي وي را درباره آينده سرمايه‌داری و انقلابهاي آتی پرولتاریا نمی‌توان به تحولات اجتماعي ايالات متحد امريکا تعميم داد، تا اندازه‌اي مؤيد اين نتيجه است. صرف نظر از محاسن تخصيص و استثنائاتی که مارکس قائل می‌شود (و این استثنائات مسلماً نمايانگر فهمی از واقعيتهاست که پيروان او هرگز نتوانسته‌اند به آن برسند)، آنچه بطلان این نظريات را ثابت می‌کند حقيقت ساده وقوع انقلاب امريکاست. واقعيتها سرسخت و خيره‌سرنده و تنها به

→ هر نوع استبداد فکري روپگردان بود. تأثير عقايدش که غالباً جلوتر از زمان بود در بنياد دموکراسي امريکا هويداست. فرد و آزاديهاي فردي را مقدم بر هر ملاحظه می‌شمرد و اعتقادش به توانائی مردم براي حکومت واقعي بر خود هرگز سست نشد. معتقدات انساني و سياسي و فلسفيش بهتر از هر جا در «اعلاميه استقلال» امريکا که به قلم شيواي او نوشته شده آشکار است. بسياري از آراي وي که حتی امروز هم مورد توجه دولتمردان پيشرو جهان است در اين کتاب بررسي و ارزيايي شده است. (مترجم)

۳۴. «بنيان» را در برابر واژه structure بکار می‌بريم که «ساخت» و «ساختار» هم ترجمه شده است و البته با واژه فارسي «بنيا» اشتباه نخواهد شد. (مترجم)

سبب آنکه مورخان یا جامعه‌شناسان امتناع می‌کنند که چیزی از آنها بیاموزند، ناپدید نمی‌شوند گرچه البته ممکن است وقتی از طرف همه فراموش شدند، از نظر پنهان گردند. در مورد کنونی، این فراموشی فقط به‌دایره نظریات محدود نمی‌شود، بلکه به‌معنای واقعی مساوی با ختم جمهوری امریکا خواهد بود.

اکنون سخنی هم درباره این ادعای نه چندان نادر بگوئیم که همه انقلابهای جدید حتی آنها که ظاهراً جز به الحاد معتقد نیستند، ماهیتاً از دین مسیح سرچشمه گرفته‌اند. در برهانی که برای اثبات این مدعا می‌آورند معمولاً به طبیعت آشکارا طفیانگر عیسویان صدر مسیحیت اشاره می‌کنند که به تساوی روح آدمیان در برابر خدا تأکید داشتند و قدرتهای حاکم بر عامه را خوار و بیمقدار می‌شمردند و مردم را به ملکوت آسمان نوید می‌دادند - یعنی همان تصورات و امیدهایی که گفته می‌شود از راه نهضت اصلاح دین ۲۵ در مجرای انقلابهای جدید افتاد. وجه عرفی و اینجهانی به‌امور بخشیدن، به‌عبارت دیگر تفکیک دین از سیاست و ظهور یک قلمرو دنیوی با شأن و حیثیت خاص خود، مسلماً از عوامل بسیار مهم در پدیدار انقلاب بشمار می‌رود. حتی ممکن است نهایتاً معلوم شود که آنچه ما انقلاب می‌نامیم دقیقاً مرحله گذر به یک قلمرو جدید دنیوی است. اما اگر برآستی چنین باشد، سرچشمه انقلاب را باید به‌جای تعلیمات دین مسیح، ایجاد قلمرو عرف دانست. نخستین مرحله این عمل، ظهور حکومتهای مطلقه بود نه نهضت اصلاح دین زیرا انقلابی که به زعم لوتر ۲۶ می‌تواند با رهائی کلام خدا از قید مرجعیت کلیسا دنیا را تکان دهد، انقلابی است که همه انواع و شکلهای مختلف حکومت را یکسان دربر می‌گیرد. این انقلاب موجود هیچ‌گونه نظام عرفی جدید در زمانه نیست بلکه دائماً بنیاد همه نهادهای دنیوی را می‌لرزاند ۲۷. راست است که لوتر به‌علت آنکه سرانجام

35. Reformation

۳۶. Martin Luther (۱۴۸۳-۱۵۴۶). عالم دینی آلمانی، از بنیادگذاران نهضت اصلاح دین و مذهب پروتستانسیم. (مترجم)

۳۷. آنچه گفته شد بیان آزاد جملات زیر از یکی از نوشته‌های لوتر است: ←

مذهبی جدید را بنیاد نهاد باید از شمار بنیادگذاران بزرگت تاریخ محسوب شود؛ اما بنیادی که او نهاد هرگز يك *novus ordo saeculorum* نبود و نیت هم این نبود که چنین باشد. بعکس، غرض این بود که این بنیاد^{۳۹}، حیات مسیحی را از قید ملاحظات و نگرانیهای معلول هرگونه نظام دنیوی برهاند. جای انکار نیست که از میان برداشتن بستگی بین مرجعیت^{۴۰} و سنت^{۴۱} به وسیله لوتر و مساعی او برای استوار ساختن پایه مرجعیت بر کلام خدا به جای اخذ آن از سنت، به از دست رفتن مرجعیت در عصر جدید کمک کرده است. اما اگر مذهبی جدید تأسیس نشده بود، این امر هم مانند امیدها و انتظارات و بحثهای مربوط به معاد و رستاخیز در دوره اخیر قرون وسطا، از جوآکیم دی فیوره^{۴۲} تا زمان اصلاحات سیگیسموند^{۴۳}، بی اثر می ماند. گرچه

Fortunam constantissimam verbi Dei, ut ob ipsum mundus tumultuetur. Sermo enim Dei venit mutaturus et innouaturus orbem, quotiens venit. →

یعنی: «پایدارترین سرنوشت کلام خدا این است که دنیا به خاطر آن در آشوب و غوغا بیفتد. اندرز خدا از آن رو می رسد که سراسر گیتی را تا جایی که گسترش بیابد دگرگون و احیا سازد.» (رجوع کنید به:

Martin Luther, *De Servo Arbitrio*, in *Werke*, edition Weimar, vol. XVIII, p. 626.)

۳۸. عبارت لاتین به معنای «نظام جدید زمانه» یا توسعاً «نظام جدید دنیوی یا اینجهانی». (مترجم)

39. foundation

۴۰. authority. واژه های «مرجعیت» و «اقتدار» هر دو را به اقتضای مورد در ترجمه این اصطلاح بکار برده ایم. (مترجم)

41. tradition

۴۲. Joachim di Fiore (حدود ۱۲۰۲-۱۱۴۵). متکلم و عارف و راهب عیسوی که با اینکه نزدیک به چهارصد سال پیش از لوتر می زیست، در افکارش آثار مخالفت با برخی از تعالیم مذهب کاتولیک دیده می شد. (مترجم)

۴۳. *Reformatio Sigismundi*. منسوب به Sigismund (۱۴۳۷-۱۳۶۸). امپراتور مقدس روم، شاه آلمان و مجارستان و بوهیم که به علت اقداماتی که برای ترمیم شقاق و شکاف در کلیسای کاتولیک انجام داد و نیز به سبب مناسبات خصمانه اش با یکی از هواخواهان نهضت اصلاح دین به نام هوس Hus و پیروان او، در تاریخ این نهضت حائز اهمیت است. (مترجم)

بتازگی گفته شده است که اصلاحات مذکور را می‌توان منادی بی‌قصد و نیت ایده‌ولوژیهای جدید دانست، اما من شك دارم ۴۴، چون به همین قرینه ممکن است نهضت‌های معادی ۴۵ قرون وسطا را نیز منادی هیستری‌زدگی توده‌ها در عصر جدید بشمار آورد حال آنکه نه فقط انقلاب، بلکه حتی طغیان هم از حد هیستری توده‌ها بسی فراتر می‌رود. بدین سبب می‌بینیم روح طغیانگری که در برخی جنبش‌های صرفاً مذهبی آشکار بوده همیشه بنوعی «بیداری بزرگ ۴۶» یا اعتقاد به احیای ۴۷ دین انجامیده است که صرف نظر از اینکه چقدر توانسته کسانی را که زیر تأثیر آن قرار گرفته‌اند «احیا» کند، از لحاظ سیاسی نابارور و از نظر تاریخی بی‌فایده بوده است. قول به اینکه تعالیم دین مسیح فی‌نفسه انقلابی است مانند نظریه کسانی که می‌گویند انقلابی در امریکا بوقوع نپیوست، باطل است و بطلان آن را واقعیت ثابت می‌کند. امر واقع این است که تا پیش از عصر جدید، هیچ انقلابی به نام مسیحیت برپا نشده بود. بنابراین، بیش از این در طرفداری از نظریه بالا نمی‌توان گفت که می‌بایست عصر جدید فرا برسد تا به استمداد انقلابی مسیحیت مجال عرض‌اندام بدهد که این خود آشکارا مصادره به مطلوب است.

اما ادعائی دیگر نیز هست که به محور بحث نزدیکتر می‌شود. گفتیم که عامل «تازگی» و «نوآوری» در ذات همه انقلابها بوده است. همچنین غالباً گفته می‌شود که تصور ما از تاریخ منشأ مسیحی دارد به دلیل آنکه در مسیری به خط مستقیم تحول پیدا می‌کند. پیداست که تنها با اعتقاد به مفهوم مستقیم‌الخط زمان پدیدارهایی مانند تازگی و یگانگی رویدادها قابل تصور است. فلسفه مسیحی با تصویری که در

۴۴. از کسانی که قائل به این نظرند یکی ا. فکلین و دیگری ن. کوهن را می‌توان نام برد. (رجوع کنید به:

Eric Voegelin, *A New Science of Politics*, Chicago, 1952.

Norman Cohn, *The Pursuit of Millennium*, Fair Lawn, N.J., 1942.)

45. eschatological movements

46. «Great Awakening»

47. revivalism

روزگار باستان از زمان وجود داشت پیوند گسست، چون ولادت مسیح در زمان تحیز پذیرفته بود و مقوم آغازی نو و رویدادی یگانه و غیرقابل تکرار شده بود. ولی در برداشت مسیحیت از زمان بنحوی که قدیس آوگوستینوس^{۴۸} بدان شکل بخشید، تصور آغاز نو فقط برحسب واقعه‌ای ماورای دنیائی^{۴۹} امکانپذیر است که در سیر عادی تاریخ عالم وارد می‌شود و در آن گسستگی ایجاد می‌کند. چنین رویدادی همان‌گونه که آوگوستینوس تأکید دارد، يك بار بوقوع پیوسته است و تا آخر زمان نیز هرگز تکرار نخواهد شد. به موجب برداشت مسیحیت، تاریخ گیتی در دور یا چرخه‌ای که عهد باستان بدان معتقد بود مقید می‌ماند، یعنی امپراتوریها باز هم مانند گذشته پدید می‌آیند و سقوط می‌کنند، با این تفاوت که مسیحیان به علت آنکه حیات ابدی دارند می‌توانند از قید این دور جاودانی دگرگونیها بیرون بیایند و باید بر چشم‌اندازی که محصول آن است با دیده بی‌اعتنائی بنگرند. اینک امور فانی تابع دگرگونی است تصویری مختص مسیحیت نبود و در سراسر قرنهای پایان روزگار باستان بر اذهان چیره بود و از این حیث به تعبیرهای کلاسیک فلسفه یونان و حتی برداشتهای ماقبل فلسفی بیشتر شباهت داشت تا به روح کلاسیک *res publica*^{۵۰} در روم. یونانیان، بتفکیک از رومیان، معتقد بودند که دگرگونی پذیری موجودات فانی، به لحاظ فانی بودن این موجودات، قابل تغییر نیست زیرا پایه آن نهایتاً بر این واقعیت استوار است که *neoi*، یعنی کودکان و جوانان که همان «نوآمدگان» باشند، دائماً ثبات وضع موجود را برهم می‌زنند. پولوبیوس شاید نخستین نویسنده‌ای است که توجه پیدا کرد نسلیها در تاریخ یکی

۴۸. Saint Augustine (۳۵۴-۴۳۰). از آبای کلیسا و حکما و متألپین بزرگ عیسوی. (مترجم)

49. transmundane

۵۰. مرکب از دو واژه لاتین *res* (= شیء، امر، موضوع) و *publica* (= عامه عام، همگانی) به معنای «امور عامه»، «امر همگان» یا توسماً «خیرعموم»، «امور جمهور مردم» و «دولت» یا «حکومت». لفظ *republic* (= جمهوری یا جمهوریت) ترکیبی است از این دو واژه. (مترجم)

پس از دیگری می‌آیند و به سبب التفات به این رفت و آمد همیشگی و دگرگونی ناپذیر در قلمرو سیاست، امور و احوال روم را از چشم يك يوناني مورد بررسی قرار داد هرچند می‌دانست که، بتفکیک از یونان، هدف آموزش و پرورش در روم این است که «نوآمدگان» با پیشینیان پیوند بیابند و جوانان شایسته نیاکانشان گردند (۵). احساس تداومی که نزد رومیان وجود داشت، در یونان که دگرگونی پذیری ذاتی همه چیز فانی بدون تخفیف و تسکین به تجربه درمی‌آمد، شناخته نبود. این تجربه فیلسوفان یونان را متقاعد ساخت که لزومی ندارد قلمرو امور آدمی را زیاد بجد بگیرند و انسان نباید به این قلمرو شأن و حیثیتی ببخشد که سزاوار آن نیست. ایشان عقیده داشتند که امور بشر با آنکه دائماً در دگرگونی است، اما هرگز هیچ چیز تازه از آن بوجود نمی‌آید و اگر چیز تازه‌ای زیر این چرخ کبود باشد همانا خود آدمی است زیرا که در این دنیا پا به عرصه هستی می‌گذارد، گرچه جوانان و نوآمدگان (neoi) هم با همه نئی و نوآمدگی، باز می‌بایست در چشم اندازی طبیعی و تاریخی دیده به جهان بگشایند که ماهیتاً هرگز تغییر نمی‌کند.

۲

مفهوم جدید انقلاب از این تصور جداشدنی نیست که میر تاریخ ناگهان از نو آغاز می‌گردد و داستانی سراسر نو که هیچ‌گاه قبلاً گفته یا دانسته نشده است بزودی شروع خواهد شد. این مفهوم پیش از دو انقلاب بزرگ اواخر سده هجدهم ناشناخته بود. هیچ‌یک از بازیگران پیش از درگیری در آنچه بعداً معلوم می‌شد انقلاب است کوچکترین احساس قبلی از طرح این درام جدید نداشت. اما به محض آغاز جریان انقلاب و دیری پیش از آنکه کسانی که در انقلاب درگیر شده بودند بدانند که کاری که در دست دارند به پیروزی یا فاجعه خواهد انجامید، تازگی و معنای باطنی طرح داستان به بازیگران و

نظاره کنندگان هر دو آشکارمی گشت. آنچه هیچ کس در آن شبیه نداشت این بود که با این طرح، آزادی پدید خواهد آمد. بدینسان مشاهده می کنیم که در ۱۷۹۳، چهار سال پس از وقوع انقلاب فرانسه، روبسپیر ۵۲

۵۲. Maximilien François Marie-Isidore de Robespierre (۱۷۵۸-۹۴). با توجه به اهمیت ویژه‌ای که نویسنده در این کتاب برای اندیشه‌ها و کارهای روبسپیر قائل شده و بارها به رویدادهای زندگی و معاصران وی اشاره کرده است بی آنکه توضیح منظمی در این باره بدهد، شاید مختصری از احوال او حاوی رویدادهای مورد بحث بیفایده نباشد. روبسپیر پس از اتمام تحصیلات خود در رشته حقوق به وکالت دادگستری پرداخت. از جوانی عمیقاً زیر تأثیر آرای ژان ژاک روسو واقع شد و این تأثیر تا پایان عمرش ادامه داشت. در ۱۷۸۹ به نمایندگی از طرف «طبقه سوم» tiers état از ناحیه آرتوا Artois به مجلس عمومی طبقاتی رفت. در مجلس مؤسس رهبر نمایندگان جناح چپ شد ولی چون این مجلس را آماده برای پذیرفتن عقاید افراطی خود ندید، به گروهی موسوم به «دوستانان قانون اساسی» پیوست. گروه مذکور که بعداً باشگاه ژاکوبین را تشکیل داد در سرنوشت روبسپیر و انقلاب فرانسه اثری عمیق گذاشت. در ۳۰ سپتامبر ۱۷۹۱ پس از فرار و دستگیری لوئی شانزدهم، مردم پاریس طی آئین ویژه‌ای به روبسپیر مرد فسادناپذیر لقب دادند. در اواخر همان سال روبسپیر به دستگیری مارا J.P. Marat با ژیروندنها و رهبرشان بریسو J.P. Brissot به مبارزه برخاست و به کمون پاریس پیوست و از طرف اعضای کمون خواستار تشکیل کنوانسیون و دادگاه انقلاب شد. در ۳ دسامبر ۱۷۹۲ روبسپیر که اکنون به عنوان نماینده اول مردم پاریس به کنوانسیون راه یافته بود در نطق معروفی تقاضای اعدام پادشاه را کرد. سال بعد روبسپیر موفق شد به یاری انقلابیونی مانند دانتن G.J. Danton و کارنو L.N.M. Carnot و دمولن C. Desmoulins حزب ژیروندین را بکلی براندازد و به دنبال آن با برگزیده شدن از سوی کنوانسیون به عضویت کمیته امنیت عمومی، حکومت وحشت را در فرانسه آغاز کند. قدرت طلبی روبسپیر حدی نداشت. او نخست با دسیسه، هم‌زمان گذشته خود مانند دانتن و دمولن و ابر J.R. Hébert را به زیر گیوتین فرستاد و سپس چون می‌خواست بر ارتش و کنوانسیون و کمیته امنیت نیز تسلط بیابد، قانونی به نام «قانون اصحاب شبیه» lois des suspects گذراند که به موجب آن می‌توانست هر که را خواست به دم تیغ بفرستد. با این قانون دادگاههای انقلاب حتی همان ظاهر قانونی پیشین را نیز از دست دادند و از ۱۲ ژوئن تا ۲۸ ژوئیه ۱۷۹۴ یعنی اوج حکومت وحشت La Grande Terreur نزدیک به ۱۴۰۰ نفر را به دست دژخیم سپردند. سرانجام روبسپیر برای اینکه به قدرت مطلق برسد، نطقی در کنوانسیون ایراد کرد و خواستار مجازات برخی نمایندگان مخالف و انحلال کمیته امنیت عمومی شد. کنوانسیون نخست این پیشنهاد را تصویب کرد ولی روز بعد که به وخامت اوضاع پی برد رأی خود را پس گرفت و دستور بازداشت روبسپیر و سن ژوست Saint-Just و دیگر یارانش را داد. روبسپیر به کمون پناه برد ولی بزودی به وسیله نیروهای

بدون بیم از اینکه مبدا به بیان اقوال خارق اجماع متهم شود، حکومت خویش را «خودکامگی آزادی ۵۲» می‌نامید و کندرسه مطلب را چنین خلاصه می‌کرد که: «واژه انقلاب را تنها می‌توان به انقلابهایی اطلاق کرد که هدفشان آزادی است ۵۶.» ولی حتی پیش از این هم چون گمان می‌رفت که بعد از انقلاب عصری بکلی جدید شروع بشود، تقویم انقلاب بوجود آمد و واقعه اعدام پادشاه و اعلام جمهوری مبدأ تاریخ و سال نخست قرار داده شد.

پس برای فهم انقلابها در عصر جدید توجه به این نکته ضروری است که تصور آزادی و تجربه آغازگری باید باهم منطبق و مقارن باشند. اینکه تا کجا حاضر به پذیرفتن این نکته باشیم وابسته است به فهمان از انقلاب و همچنین تصورمان از آزادی که آن هم به نوبه خود از انقلاب مایه می‌گیرد. این بدان سبب است که به موجب برداشت جاری در جهان آزاد، بالاترین ملاک سنجش اساس هر کشور را باید آزادی قرار داد نه بزرگی و دادگری. بنابراین شرط عقل این است که حتی در این مرحله هم که هنوز سخنان جنبه تاریخی دارد مکث کنیم و لااقل به منظور پرهیز از سوء تعبیرهای متداول و برای نخستین نگاه به کیفیت تازگی انقلاب، درباره یکی از نمودهای آزادی در گذشته بیندیشیم.

ناگفته پیداست که اوایل رهایی ۵۵ و آزادی یکی نیستند، ثانیاً رهایی ممکن است شرط آزادی باشد ولی به هیچ رو خودبخود به آن نمی‌انجامد، ثالثاً تصور آزادی که به طور ضمنی در رهایی نهفته است، می‌تواند تصویری صرفاً منفی باشد و بنابراین رابحاً حتی قصد رهایی مساوی با تمنای آزادی نیست. علت اینکه این مطالب بدیهی غالباً از

→ دولتی دستگیر شد. روز بعد (۲۶ ژوئیه مطابق با ۱۵ ترمیدور در تقویم انقلاب) همان دادگاه انقلاب که به دست خودش تأسیس شده بود او و همکارانش را یاغی شناخت و بدون دادرسی همه را محکوم به اعدام کرد و این حکم همان روز به مرحله اجرا درآمد. (مترجم)

53. «despotism of freedom»

۵۴. همان نوشته از Condorcet

55. liberation

یاد می‌رود آن است که رهائی همیشه بزرگ در نظر آمده حال آنکه بنیادگذاری آزادی یا بکلی پوچ و بیفایده دانسته شده یا دست‌کم لزوم آن مسلم نبوده است. به‌علاوه آزادی در تاریخ اندیشه فلسفی و دینی سهمی بزرگ و بحث‌انگیز داشته است بویژه در طی قرون که از زوال جهان باستان تا ظهور دنیای جدید آزادی سیاسی وجود نداشت و به دلایلی که اکنون وارد آن نمی‌شویم مردم علاقه‌ای هم به آن نشان نمی‌دادند. بدین ترتیب، این قضیه حتی نزد اصحاب نظریات سیاسی هم تقریباً به‌صورت یکی از اصول متعارفی درآمده است که آزادی سیاسی را پدیداری سیاسی نینگارند بلکه از آن به‌دامنه‌ای بیش و کم آزاد از فعالیت‌های غیرسیاسی تعبیر کنند که هر کشور برای افراد خود مجاز می‌داند و تضمین می‌کند.

آزادی به‌عنوان پدیداری سیاسی هم‌زمان با ظهور دولت‌شهرهای یونان پدید آمد و از زمان هرودوت^{۵۶} به‌وضعی تعبیر شد که شهروندان در آن بتوانند بی‌آنکه کسی فرمان براند و فرقی میان فرمانروایان و فرمانبرداران وجود داشته باشد، با هم زندگی کنند^{۵۷}. مبین این «بی‌فرمانی^{۵۸}»، واژه *isonomy*^{۵۹} بود که در میان صورتهای گوناگون حکومت که قدمای می‌شناختند، تصور فرمان راندن در آن جایی نداشت.

۵۶. Herodotus (حدود ۴۸۵ تا ۴۲۵ قبل از میلاد). مورخ بزرگ یونانی، ملقب به پدر تاریخ و نویسنده کتاب «جنگهای با ایران». (مترجم)
 ۵۷. این مطلب را به اقتباس از قطعه‌ای معروف از هرودوت آورده‌ام که در آن ظاهراً برای نخستین بار در باب سه صورت عمده حکومت (حکومت به‌وسیله یک تن، حکومت به‌وسیله عده‌ای قلیل و حکومت به‌وسیله عده‌ای کثیر) و محسنات هر کدام بحث کرده است. (رجوع کنید به:

Herodotus, (*The Persian Wars*), *Historiae*, Vol LX, Book III; 80-2.)

در اینجا است که کسی که به‌طرفداری از دموکراسی آتن سخن می‌گوید (و از آن به‌عنوان «تساوی در برابر قانون» *isonomia* نام می‌برد) مملکتی را که به او پیشنهاد می‌شود به این دلیل رد می‌کند که «من نه‌می‌خواهم فرمان برانم و نه از کسی فرمان ببرم». هرودوت می‌افزاید از آن پس خانواده او به‌صورت تنها خانواده آزاد در سرزمین شاهنشاهی ایران درآمد.

58. «no-rules»

۵۹. از واژه یونانی *isonomia* به‌معنای تساوی در برابر قانون. (مترجم)

(پسوندهای «آرشی» و «کراسی»، بترتیب مشتق از archein و kratein^{۶۰}، که در الفاظی مانند «الیگارشی» و «دموکراسی» دیده می‌شود حاکی از این تصور قدماست.) فرض بر این بود که polis یا دولتشهر مبتنی بر isonomy یا تساوی در برابر قانون است نه دموکراسی. کلمه «دموکراسی» در آن زمان نیز به حکومت اکثریت یا حکومت عده‌ای کثیر دلالت می‌کرد و اصلاً به وسیله کسانی وضع شده بود که با isonomy مخالف بودند و می‌گفتند «آنچه شما «بیفرمانی» می‌خوانید در واقع قسمی دیگر از فرمانروائی و بدترین شکل حکومت یعنی فرمانروائی به وسیله عامه ناس ۶۱ است ۶۲.»

پس، برابری که امروز ما اغلب به پیروی از بینشهای توکویل ۶۳

۶۰. هر دو واژه یونانی و به معنای فرمان راندن و حکومت کردن است. (مترجم)
 ۶۱. demos که در ترکیب «دموکراسی» (= «مردم‌سالاری» یا «حکومت عامه نام») بکار رفته است. (مترجم)
 ۶۲. برای آگاهی از معنای isonomy و کاربرد آن در اندیشه سیاسی، رجوع کنید به:

Victor Ehrenberg, «Isonomia» in Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums, Supplement, Vol. VII.*

سخن روشنگر را در این زمینه توکودیدس گفته است که ضمن اشاره به کشمکش و اختلاف بین دسته‌ها اظهار می‌دارد رهبران گروهها «لقاب زیبا» بخود می‌دادند و برخی به isonomy متوسل می‌شدند و بعضی به حکومت نجبا و اشراف (آریستوکراسی) تمسک می‌جستند در حالی که به عقیده توکودیدس مقصود دسته اول دموکراسی بود و غرض دسته دوم حکومت عده‌ای قلیل (الیگارشی). (این ارجاع را مروهون عنایت آقای دیوید گرین David Grene استاد دانشگاه شیکاگو هستم. رجوع کنید به:

Tuncydides, III, 82, 8.)

۶۳. Alexis Charles Henri Maurice Clérel de Tocqueville (۱۸۰۵-۵۹). مورخ و متفکر سیاسی فرانسوی. در ۱۸۳۱ برای مطالعه وضع زندانهای ایالات متحد به آن کشور سفر کرد و براساس مشاهداتی که انجام داد کتاب معروف «دموکراسی در امریکا» را نوشت. توکویل از مخالفان لوئی ناپلئون بود و پس از دوره‌ای که به سبب این مخالفت در زندان گذراند، از سیاست کناره گرفت و اثر بزرگ دیگر خود به نام «رژیم سابق و انقلاب» را نوشت. او یکی از دقیقترین و کمزبینترین ناظران صحنه سیاست غرب در قرن نوزدهم بود و آثارش از شاهکارهای تحلیل اجتماعی و سیاسی است. در کتاب «دموکراسی در امریکا» اثرات حکومت مردم را در جامعه می‌سنجد و نتیجه می‌گیرد که دنیا قهراً به سوی دموکراسی و برابری اجتماعی پیش می‌رود هر چند آزادی و برابری بایکدیگر ←

آن را خطری برای آزادی می‌بینیم، در اصل تقریباً معادل با آزادی بود. باید توجه داشت که مراد از برابری در پیشگاه قانون که به وسیله واژه isonomy بیان می‌شد، برابری در میان همگنان^{۶۴} بود نه تساوی وضع. (البته تساوی وضع نیز در دنیای باستان که درهای قلمرو سیاست را فقط به روی صاحبان مال و برده می‌گشود، تا حدی شرط هرگونه فعالیت سیاسی بشمار می‌رفت.) isonomy ضامن isotes یا برابری بود اما نه به دلیل آنکه همه آدمیان برابر به جهان آمده یا برابر آفریده شده بودند بلکه بعکس به این دلیل که انسانها «برحسب طبیعت» (Phusei) برابر نبودند و به نهاد یا تأسیسی مصنوعی یعنی همان دولتشهر (polis) نیاز داشتند که به برکت عرف یا قانون (nomos) ایشان را با هم برابر بگرداند. پس برابری فقط در این قلمرو اختصاصاً سیاسی یا مدنی وجود داشت که آدمیان در آن همچون شهروند با یکدیگر روبرو می‌شدند نه به عنوان افراد خصوصی. تفاوت میان این مفهوم باستانی برابری و تصور ما مبنی بر اینکه آدمیان برابر دنیا می‌آیند یا برابر آفریده می‌شوند و تنها به واسطه نهادهای اجتماعی یا سیاسی ساخته بشر نابرابر می‌گردند، حائز بالاترین اهمیت است. برابری یا isonomy دولتشهر یونان، صفت خود دولتشهر بود نه صفت آدمیان. آدمی برابری را به برکت شهروندی کسب می‌کرد نه از جهت آدمیزادگی. برابری و آزادی هیچ‌کدام صفت ذاتی بشر بشمار نمی‌رفت زیرا «طبیعتاً» (phusei) بوجود نیامده بود که خود بخود رشد کند بلکه چیزی بود عرفی و مصنوعی (nome) و محصول کوشش آدمی و کیفیتی مربوط به عالم ساخته و پرداخته انسان.

یونانیان معتقد بودند که هیچ‌کس نمی‌تواند آزاد باشد مگر در میان همگنان خویش. بنابراین يك حاکم جبار یا فرمانروای خودکامه

→ منافات دارند. در «رژیم سابق» تأثیر نیروهای اجتماعی گوناگون را در ایجاد انقلاب فرانسه بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که این انقلاب در واقع ادامه جریانات پیشین بوده است. بسیاری از اندیشه‌های تولکویل در این کتاب مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. (مترجم)

یا رئیس خانواده گرچه کاملاً رهاست و چیزی به او تحمیل نمی‌شود، آزاد نیست. مقصود هرودوت هم که «بیفرمانی» را مساوی با آزادی می‌دانست همین بود که بگوید آن کس که حکومت می‌کند آزاد نیست زیرا با فرمان‌راندن بر دیگران، خویشتن را از وجود همگانی که در مصاحبت ایشان بتواند آزاد باشد محروم می‌سازد و فضای سیاسی^{۶۵} را از بین می‌برد و در نتیجه آزادی نه برای خود او وجود دارد و نه برای کسانی که از وی فرمان می‌برند. اینکه می‌بینیم این همه در اندیشه سیاسی یونان بستگی متقابل بین آزادی و برابری مورد تأکید قرار می‌گیرد به سبب اعتقاد به تجلی آزادی در برخی فعالیت‌های انسان است. به عقیده یونانیان، فعالیت‌های مذکور تنها در صورتی امکان داشت حقیقی نمودار گردند و حقیقی هم باشند که در معرض دید و داوری دیگران واقع شوند. زندگی يك انسان آزاد نیازمند حضور دیگران بود و بنا بر این خود آزادی نیز به جایی نیاز داشت مانند يك بازار یا دولت‌شهر، یعنی فضائی سیاسی به معنای صحیح، که مردم بتوانند در آن مجتمع شوند.

اگر بخواهیم آزادی سیاسی را به معنای جدید در نظر بگیریم و بفهمیم که کندرسه و دیگر مردان انقلاب چه در سر داشتند که ادعا می‌کردند هدف انقلاب آزادی است و تولد آزادی مساوی است با آغاز دامتانی سراسر نو، باید اول به این واقعیت آشکار توجه کنیم که مقصود آنان صرفاً آزادی‌بائی نبود که امروز در حکومت‌های مشروطه مشاهده می‌کنیم و به مفهوم اخص حقوق مدنی^{۶۶} می‌نامیم زیرا هیچ‌یک از این حقوق نتیجه نظری یا عملی انقلاب نیست حتی حق مشارکت در حکومت یعنی اینکه پرداخت مالیات مستلزم حق انتخاب نماینده است^{۶۷}. حقوق

65. political space 64. civil rights

۶۷. همان‌گونه که سر ادوارد کوک Sir Edward Coke در ۱۶۲۷ گفته است: «عجب کلمه‌ای است این franchise [یعنی حق رأی] خوانند (lord) می‌تواند هر طور که خواست از رعیتش (his villain) مالیات بگیرد ولی مالیات گرفتن از کسانی که از آزادی مدنی و سیاسی برخوردارند (freemen) مغایر با franchise [یعنی حقوق اعطا شده به آنان] است مگر با قبول و رضایتشان در ←

مذکور از «سه حق بزرگ و اولیه» یعنی حق حیات و حق آزادی و حق مالکیت نتیجه می‌شوند. همانطور که بلکستون^{۶۸} متذکر شده است، کلیه حقوق دیگر را باید متفرع از این سه حق محسوب داشت و وسایل و طرقی دانست برای احراز و استفاده کامل از آزادیهای واقعی^{۶۹}. بنابراین، نتیجه انقلاب، نفس حق «حیات و آزادی و مالکیت» نبود بلکه تلقی آن بود به عنوان حق سلب نشدنی بشر. مع ذلك حتی با تممیم انقلابی این حقوق به همه آدمیان باز هم آزادی جز آزاد بودن از موانع غیرموجه معنایی نداشت و از این حیث در اساس با آزادی حرکت یکسان بود یعنی همان «اختیار رفتن از جایی به جای دیگر... بدون مانع و رادع مگر به حکم قانون» که بلکستون آن را در موافقت کامل با اندیشه سیاسی روزگار باستان، مهمترین حق مدنی می‌دانست. حتی حق تجمع که در میان آزادیهای مثبت سیاسی از همه اهمیت بیشتری کسب کرده است هنوز در «منشور حقوق» امریکا به این عبارت ظاهر می‌شود که «مردم حق دارند با آرامش اجتماع کنند و برای رسیدگی به شکایتها به حکومت دادخواست دهند» (ماده یک متمم قانون اساسی) - که البته چون «از نظر تاریخی حق دادخواست حق اصلی است»، مطابق تعبیر صحیح تاریخی عبارت باید این طور باشد که «[مردم] حق دارند اجتماع کنند به منظور تسلیم دادخواست^{۷۰}، اما همه این اختیارات یا آزادیها و آنچه بخواهیم از خود زیر عنوان آزادی از نیاز و آزادی از

→ پارلمان. Franchise لفظی فرانسوی است که در لاتین به آن Libertas [آزادی] می‌گویند، به نقل از

Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca, 1940.

۶۸. Sir William Blackstone (۱۷۲۳-۸۰). قاضی و حقوقدان انگلیسی که کتاب معروف او در «شرح قوانین انگلستان» نسلها برای حقوقدانان آن کشور از مآخذ عمده بشمار می‌رفت. (مترجم)

۶۹. در این قسمت و در آنچه بدنبال خواهد آمد، بنای کار را اثر زیر قرار داده‌ام: Charles E. Shattuck, «The True Meaning of the Term «Liberty» in the Federal and State Constitutions», *Harvard Law Review*, 1891.

70. Edward S. Corwin, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton, 1958, p. 203.

ارعاب بدانها بیفزائیم، ماهیت منفی دارند و فقط ثمرات رهایی هستند. آزادی، یعنی مشارکت در امور همگانی و راه یافتن به قلمرو عام، غیر از این آزادی‌یهاست. اگر هدف انقلاب صرفاً تضمین حقوق مدنی بود، به جای آنکه آزادی را مطمح نظر قرار دهد، رهایی از شر حکومت‌هایی را که از مرز اختیارات خود گام فراتر می‌گذارند و به حقوق قدیمی و مسلم مردم تجاوز می‌کنند وجهه همت می‌ساخت.

مشکل در این است که انقلاب به معنایی که ما در عصر جدید شناخته‌ایم همیشه با رهایی و با آزادی هردو سروکار داشته‌است. ثمره رهایی فقدان مانع و رادع است و اینکه اشخاص اختیار حرکت و نقل مکان داشته باشند، چون اگر از حرکت کسی ممانعت کنند، هرگز نخواهد توانست به جایی که در آن آزادی حکمفرماست برسد. بنابراین رهایی تنها یکی از شروط آزادی است. از طرفی تشخیص این امر بسیار دشوار است که تا کجا رهایی یعنی خلاصی از جور و ستم مورد نظر است و در کدام نقطه طلب آزادی به عنوان شیوه حیات سیاسی و مدنی آغاز می‌گردد. مقصود این است که گرچه ممکن بود در يك حکومت پادشاهی هم از ظلم و ستمگری خلاص شد (هرچند البته این امر تحت يك حکومت جبار و به طریق اولی خودگامه امکان نداشت)، ولی دست یافتن به آزادی مستلزم تشکیل، یا بهتر بگوئیم، بازیابی نوع دیگری از حکومت یعنی جمهوری بود. امور واقع که متأسفانه یکسره از سوی مورخان به غفلت سپرده شده است مؤید هیچ حقیقتی مسلمتر از این نیست که «کشمکش‌های آن زمان کشمکش میان طرفداران جمهوری و هواخواهان سلطنت و بر سر اصول بود».^{۷۱}

اما دشواری تمیزگذااردن میان رهایی و آزادی در هر دسته از اوضاع و احوال تاریخی بدان معنا نیست که رهایی با آزادی یکی است یا اینکه داستان آزادی تماماً در حقوق و اختیارات حاصله از رهایی خلاصه می‌شود. حتی کسانی که برای رهایی و بنیادگذاری آزادی هر

71. Thomas Jefferson, *The Anas in The Life and Selected Writings*, A. Koch and W. Peden, ed., Modern Library edition, New York, 1943, p. 117.

دو کوشیده‌اند اغلب بروشنی بین این دو تمیز نگذاشته‌اند. البته مردان انقلاب در سده هجدهم حق داشتند در این مورد روشن نباشند زیرا طبیعت کاری که بعهده گرفته بودند ایجاب می‌کرد که فقط در حین رهائی به استمداد و آرزوی خویش برای آنچه جان جی ۷۲ «جذبۀ آزادی» نامیده بود پی ببرند. کارهایی که لازم بود به خاطر رهائی انجام دهند پایشان را به عرصه امور همگانی کشید و ایشان گاه عمداً ولی بیشتر بی‌آنکه پیش‌بینی کرده باشند فضائی بوجود آوردند که آزادی در آن فضا توانست جذبه و زیبایی خود را بنمایاند و واقعیتی مرئی و ملموس شود. اما چون به هیچ وجه برای این زیبایی آمادگی نداشتند، نمی‌شد انتظار داشت که کاملاً از این پدیدار نو آگاه باشند. سنت گرانبار دین مسیح نمی‌گذاشت به این واقعیت آشکار اعتراف کنند که آنچه انجام می‌دهند صرفاً به خاطر ادای وظیفه نیست و از آن لذت هم می‌برند.

نخستین ادعای انقلاب امریکا این بود که اگر حق انتخاب نماینده نباشد، حق وصول مالیات هم نیست. قطع نظر از قدر و ارزش این ادعا، مسلماً مقبولیت آن مرهون زیباییش نبود. اما وقتی کار به مرحله نطق و خطابه و تصمیم و عمل و فکر و بحث و اقدام رسید که لازمه حصول نتیجه منطقی از آن ادعا و شرط تأسیس حکومتی مستقل و بنیاد نهادن سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه بود، قضیه بکلی فرق کرد. پس از این تجربه‌ها کسانی که به قول جان ادامز «بدون توقع دعوت شدند و بدون تمایل قبلی ناگزیر گشتند»، کشف کردند که «لذت در عمل است نه در سکون».^{۷۲}

تجربه آزاد بودن، به برکت انقلابها ارزش و اهمیت یافت، تجربه‌ای که گرچه در تاریخ مردم مغرب‌زمین تازه نبود زیرا در یونان و روم باستان امری عادی محسوب می‌شد، ولی در سده‌های بین سقوط

۷۲. John Jay (۱۷۴۵-۱۸۲۹). سیاستمدار و نخستین رئیس دیوان عالی کشور امریکا. (مترجم)

۷۳. این دو عبارت از مجموعه آثار جان ادامز گرفته شده است:
John Adams, Works, Vol. IV, p. 293 & Vol. V, p. 40.

امپراتوری روم تا ظهور عصر جدید تازگی داشت. این تجربه که به هر حال برای کسانی که در آن هنگام طعم آن را می‌چشیدند جدید بود، در عین حال قوه آغازگری انسان را برای دست‌زدن به کارهای تازه به امتحان گذاشت. مجموع این دو چیز - یعنی تجربه‌ای تازه که ضمناً قدرت نوآوری آدمی را آشکار می‌کرد - ریشه احساس و عاطفه عظیمی است که در انقلابهای امریکا و فرانسه بچشم می‌خورد، یعنی اصرار دائم بر اینکه در سراسر تاریخ مضبوط بشر هرگز واقعه‌ای به این عظمت و اهمیت حادث نشده است. این‌گونه احساس و عاطفه را نمی‌توان معلول موفقیت در کسب حقوق مدنی دانست و هرکس چنین کند سخن بیجا گفته است.

فقط جایی که این احساس نوآوری وجود داشته باشد و نوآوری نیز با مفهوم آزادی پیوند بیابد حق داریم از انقلاب صحبت کنیم. انقلاب چیزی بالاتر از یک شورش موفقیت‌آمیز است و حق نیست که هر کودتا را انقلاب بخوانیم یا در هر جنگ داخلی اثری از انقلاب جستجو کنیم. بسیار پیش آمده که مردم ستمزده سر به‌طغیان برداشته‌اند؛ بسیاری از قوانین باستانی را نیز فقط می‌توان تدبیرهایی دانست برای جلوگیری از قیام بردگان که همیشه باعث وحشت بود ولی بندرت بوقوع می‌پیوست. در نظر مردم آن روزگار بزرگترین خطر برای هر کشور جنگ داخلی و کشمکش میان گروه‌ها بود. دوستی عجیبی هم که ارسطو زیر عنوان Philia خواهان استقرار آن در میان شهروندان بود یکی از همین‌گونه تمهیدات برای جلوگیری از این قسم جنگ و منازعه بشمار می‌رفت. در یک کودتا به تناسب شکل حکومت، قدرت از دست یک نفر بیرون می‌آید و به دست دیگری می‌افتد یا از یک جرگه ۷۴ به جرگه‌ای دیگر منتقل می‌شود. اما ترس از کودتا هرگز به اندازه وحشت از شورش و آشوب داخلی نبوده است چون تغییری که کودتا بدنبال می‌آورد به‌دایره حکومت محدود می‌گردد و برای عامه مردم با حداقل ناآرامی همراه است.

قدر مشترك همه این پدیدارها با انقلاب این است که جملگی با خشونت بوجود می‌آیند. همین سبب شده است که این پدیدارها را با انقلاب یکسان بینگارند. ولی خشونت هم مانند دگرگونی، بتنهایی برای توصیف انقلاب نارساست. فقط هنگامی می‌توان از انقلاب سخن گفت که دگرگونی به معنای آغازی تازه باشد و خشونت به منظور تشکیل حکومت به شکلی نو و ایجاد سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه بکار رود که در آن وهائی از ستمگری به قصد استقرار آزادی صورت پذیرد. حقیقت امر این است که گرچه همیشه کسانی در تاریخ بوده‌اند که یا مانند آلکی بیادس ۷۵ قدرت را برای خودشان می‌خواستند یا مثل کاتی لینا ۷۶ به چیزهای تازه اشتیاق داشته‌اند (*rerum novarum cupidi*) اما آنچه در سراسر تاریخ پیش از قرون اخیر سابقه نداشته روح انقلابی این سده‌هاست که هم شایق رهائی بوده است و هم سازنده سرائی نو برای آزادی.

۳

یکی از راههای تعیین زمان تولد این‌گونه پدیدارهای کلی تاریخی چون انقلاب - یا کشورهای تک ملیتی یا امپریالیسم یا حکومت‌های یکه‌تاز و مانند آنها - این است که ببینیم در چه هنگام لفظی که به آن پدیدار دلالت می‌کند برای نخستین بار ظاهر شده است. پیداست که هر نمود جدید در میان آدمیان به واژه‌ای نو نیاز دارد، اهم از اینکه لفظی تازه برای این تجربه جدید وضع کنند یا واژه‌ای کهنه را به معنایی نو بکار ببرند. این امر در مورد حیطه سیاسی زندگی که زبان بر آن حاکم مطلق است به نحو مضاعف صادق است.

۷۵. Alkibiades (حدود ۴۵۰ تا ۴۰۴ قبل از میلاد). میاستمدار و سردار آتنی که در بعضی رساله‌های افلاطون (بویژه رساله «میهمانی») بتفصیل از او نام برده شده است. (مترجم)

۷۶. Lucius Sergius Catilina (حدود ۱۰۸ تا ۶۲ قبل از میلاد). میاستمدار رومی که نطق‌های سیسرون علیه او در سنا معروف است. (مترجم)

بنابراین موضوع اهمیتی و رای جنبه تاریخی محض پیدا می‌کند وقتی متوجه می‌شویم که لفظ «انقلاب» در جایی که از همه بیشتر فکر می‌کردیم به آن برسیم، یعنی در تاریخ‌نگاری و نظریه سیاسی در اوایل دوره رنسانس در ایتالیا، هنوز یافت نمی‌شود. جالبتر اینکه می‌بینیم ماکیاولی ۷۷ برای توصیف سرنگونی قهرآمیز فرمانروایان و نشانیدن شکلی از حکومت به جای شکل دیگر که آن همه مورد توجه او بود هنوز عبارت *mutatio rerum* متعلق به سیسرون ۷۸ را بکار می‌برد که همان *mutazioni del stato* خود او باشد. با اینکه این موضوع قدیمترین مسأله در فلسفه سیاسی است، اما ماکیاولی به همان پاسخ قدیمی قانع نمی‌شود که به موجب آن حکومت فردی به دموکراسی، دموکراسی به الیگارشی و الیگارشی به حکومت پادشاهی منجر می‌گردد و دوباره عکس این جریان تکرار می‌شود؛ یعنی همان شش امکان معروف که اول افلاطون پیش‌بینی کرده، ارسطو برای نخستین بار به آن صورت منظم داد و حتی ژان بون بدون هیچ تغییر اساسی به شرح آن پرداخت. نوشته‌های ماکیاولی چنان آکنده از وصف «تحولات و تغییرات و تلونات» ۷۹، بیشمار است که بعید نبود شارحان آثار او به اشتباه تعلیماتش را «نظریه‌ای در زمینه دگرگونی سیاسی» بپندارند. ولی این اشتغال خاطر درست به دلیل علاقه وی به اموری است که تحول و تغییر و تلون در آن راه نداشته باشد و باقی و پایدار بماند. ماکیاولی در تاریخ انقلاب پیشاهنگی بیش نیست اما بدان سبب از چنین اهمیتی برخوردار است که برای نخستین بار امکان تأسیس سازمان سیاسی دائمی و ماندگار و پایداری را برای جامعه در نظر گرفت. مقصود این نیست که او در آن زمان عناصر مهمی را که بعداً در انقلابهای

۷۷. Niccolo Machiavelli (۱۴۶۹-۱۵۲۷). دولتمرد و نویسنده ایتالیائی، اهل فلورانس، صاحب آثاری معروف در زمینه سیاست که گوشه‌هایی از آن در این کتاب بررسی شده است. (مترجم)

۷۸. Marcus Tullius Cicero (تلفظ به زبان اصلی لاتین «کیکرو». سیسرون ضبط فرانسوی این نام در فارسی رایج است.) (حدود ۱۰۶ تا ۴۳ قبل از میلاد). سیاستمدار و سخنور و نویسنده رومی. (مترجم)

79. *mutazioni, variazioni, alterazioni*

عصر جدید وارد شد بخوبی می‌شناخت؛ مانند مسیسه و متیزه‌جوئی در میان گروه‌ها، انگیزتن مردم به خشونت، بی‌قانونی و آشوبی که سرانجام سازمان سیاسی جامعه را از مدار خود خارج می‌کند و بالاخره فرصتهائی که انقلاب برای نوخاستگانی چون «مردان جدید»^{۸۰} میسر و «جنگجویان مزدور»^{۸۱} ماکیاولی فراهم می‌آورد که از حقیقت ذلت به اوج عزت برسند و از ناتوانی به قدرتی که خود سابقاً تابع آن بودند دست بیابند. آنچه در متن کنونی بیشتر اهمیت دارد این است که ماکیاولی برای نخستین بار قلمروی صرفاً دنیوی و عرفی را در نظر آورد که قوانین و اصول آن وابسته به تعالیم دینی نباشد و مستقل از معیارهای اخلاقی فوق بشری عمل کند. بدین سبب او اصرار داشت آنانکه وارد سیاست می‌شوند باید اول یاد بگیرند که «چگونه خوب نباشند» یا، به بیان دیگر، چگونه مطابق دستورهای دین مسیح عمل نکنند.^{۸۲} خصیصه‌ای که ماکیاولی را از مردان انقلاب ممتاز می‌کند تلقی او از این تأسیس جدید است. در نظر وی اتحاد ایتالیا و استقرار دولتی تک‌ملیتی مانند دولت فرانسه و اسپانیا در آن سرزمین گونه‌ای «بازسازی»^{۸۳} است و این بازسازی تنها «دگرگونی سودمندی»^{۸۴} است که تصورش برای او امکان می‌پذیرد.

عاطفه و احساس انقلابی آن است که از یافتن چیزی مطلقاً تازه و رسیدن به سرآغازی نو دست دهد و توجیهی باشد برای عمل کسانی که شمارش زمان را از سال رویداد انقلاب شروع می‌کنند. ماکیاولی بکلی با این‌گونه عواطف بیگانه است ولی شاید آنقدرها هم که بنظر می‌رسد از جانشینان خود در سده هفدهم فاصله نداشته باشد. چنانکه بعد خواهیم دید، انقلابها زیر عنوان «بازآوری» یا «بازگشت»^{۸۵} و بازسازی آغاز شدند و احساس و عاطفه انقلابی در

80. *homines novi*81. *condotierri*

۸۲. رجوع کنید به:

N. Machiavelli, *The Prince*, London, 1961, Chapter 15.

(این کتاب زیر عنوان «شهریار» به وسیله شادروان محمود محمود به فارسی ترجمه شده است). (مترجم)

83. *rinovazione*84. *alterazione a salute*85. *restoration*

جریان انقلاب بوجود آمد. بنابراین کلام روبسپیر از چند جهت بحق بود که گفته شد: «طرح انقلاب فرانسه به خط جلی در کتابهای ... ماکیاوولی نگاشته شده است»^{۸۶} و شاید باسانی می‌توانست بیفزاید: ما هم «میهنمان را بیش از [رستگاری] روحمان دوست داریم»^{۸۷}. اساساً بزرگترین وسوسه برای نادیده گرفتن سابقه وازة انقلاب و همزمان دانستن آغاز این پدیدار با شروع آشوب در دولت‌شهرهای ایتالیا در دوره رنسانس، از نوشته‌های ماکیاوولی سرچشمه می‌گیرد. ماکیاوولی پدر علوم سیاسی یا نظریه سیاسی نیست ولی پدر معنوی

86. M. Robespierre, *Oeuvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. 3, p. 540.

۸۷. این جمله را نخستین بار جینو کاپونی بکار برده است: «Faites members de la Balia des hommes expérimentés, et aimant leur commune plus que leur propre bien et plus que leur âme.» (Gino Capponi, *Ricordi*, 1420).

(رجوع کنید به:

N. Machiavelli, *Oeuvres complètes*, ed. Pléiades, 1952.

نظیر این کلمات را ماکیاوولی در ستایش میهن‌پرستان فلورانس بکار می‌برد که در مقابل پاپ ایستادند و نشان دادند که «برای شهرشان چقدر بیش از روحشان [ارزش] قائلند.» رجوع کنید به:

N. Machiavelli, *Histories of Florence*, III, 7.)

در اواخر عمر، او این معنارا در نامه‌ای به دوستش و توری (Vettori) در مورد خودش بکار می‌برد و می‌گوید: «من شهری را که در آن دنیا آمده‌ام بیش از روحم دوست دارم.» به نقل از:

The Letters of Machiavelli, ed. Allan Gilbert, New York, 1961. No. 225.

خلود روح نزد مردم عصر ما دیگر از بدیهیات نیست و از این رو ممکن است از اهمیت گفته ماکیاوولی غفلت شود. اما در روزگاری که او جمله مذکور را نوشت این تصور هنوز به صورت یکی از افکار قالبی درنیامده بود و دقیقاً بدان معنا بود که کسی حاضر است به خاطر وطن از حیات ابدی چشم پوشد و خطر آتش دوزخ را به خود بخرد. مسأله در دیده ماکیاوولی این نبود که کسی دنیا را بیش از خدا دوست داشته باشد؛ مسأله این بود که آیا کسی می‌تواند دنیا را بیش از خودش دوست بدارد. انتخاب بین این دو راه همیشه برای اشخاصی که زندگی خویش را وقف سیاست کرده‌اند حساسترین تصمیم بوده است. بیشتر برهمنهائی که ماکیاوولی علیه دین اقامه می‌کند در واقع علیه کسانی است که خودشان را دوست دارند و رستگاری روحشان را بالاتر از دنیا قرار می‌دهند نه برای تخطئه افرادی که برآستی به خدا بیش از دنیا یا خودشان عشق می‌ورزند.

انقلاب است. او با آگاهی و شور و شوق برای احیای روح و نهادهای روم باستان کوشید و این همان کوششی است که بعد در شمار ویژگیهای اندیشه سیاسی سده هجدهم درآمد. اما مهمتر، پافشاری اوست بر نقش خشونت در قلمرو سیاست که همیشه خوانندگان او را بوحشت انداخته است و هنوز هم می‌اندازد و درگفتار و کردار مردان انقلاب فرانسه هم بوضوح پیداست. در هردو مورد، ستایش خشونت با تحسین مآثر رومی مباین است زیرا در دوران جمهوری در روم، مرجعیت حاکم بر رفتار شهروندان بود نه خشونت. این تشابهات ممکن است احترامی را که در سده‌های هجدهم و نوزدهم نسبت به ماکیاولی احساس می‌شد تبیین کند ولی باز همسنگ تفاوت‌های فاحش موجود در این زمینه نیست. اگر در انقلابیون سده هجدهم گرایش به افکار سیاسی عهد باستان وجود داشت، هدف این گرایش تجدید حیات آن عصر نبود. در دوره رنسانس، هنر و ادب در دولت‌شهرهای ایتالیا کلیه تحولات سیاسی را تحت‌الشعاع قرار می‌داد. جنبه سیاسی فرهنگ رنسانس در افکار ماکیاولی تأثیر داشت اما نمی‌توانست با روح زمان مردان انقلاب همساز باشد زیرا همواره ادعا بر این بود که عهد باستان پشت سر گذاشته شده است. مردان انقلاب ممکن بود عظمت روم باستان را بستايند ولی هیچ يك از آنان نمی‌توانست چنان مانند ماکیاولی آن روزگار را محیط طبیعی خویش بینگارد که چنین قطعه‌ای بنویسد: «شامگاهان به‌خانه باز می‌گردم و به کتابخانه‌ام می‌روم. در آستانه در، تن‌پوش روز را که پوشیده از گل و خاک است بیرون می‌آورم و جامه شاهوار و فاخر می‌پوشم و بدینسان با لباسی شایسته به‌ساحت باستانی مردان باستان گام می‌گذارم، جایی که با مهر و عنایت پذیرایم می‌گردند و بر خوانی می‌نشینم که تنها از آن من است و برای آن به‌جهان آمده‌ام».^{۸۸} با خواندن این معطور و جملات مشابه، در انسان رغبتی برای پیروی از پژوهندگان متأخر پیدا می‌شود که رنسانس را فقط نقطه اوج سلسله کوششهایی می‌دانند که بلافاصله پس از اعصار

براستی تاریخ برای احیای عهد باستان با رنسانس کارولنژیان^{۸۹} آغاز شد و در سده شانزدهم پایان رسید. همچنین می‌توان با کسانی همداستان شد که آشوبهای باورنکردنی سده‌های پانزدهم و شانزدهم را، در دولت‌شهرهای ایتالیا، پایان سیاسی کار می‌شمارند نه نقطه‌آغاز، یعنی پایان حیات شهرهای قرون وسطا که حکومت مستقل داشتند و در زندگی سیاسی آزاد بودند^{۹۰}.

اما در اصرار ماکیاولی برای استفاده از خشونت معنای بیشتری نهفته است. این پافشاری نتیجه مستقیم سرگشتگی نظری دوگانه اوست که بعداً در عمل، مردان انقلاب را سرگشته کرد. موجد این حیرت، مسأله بنیادگذاری بود، یعنی پدیدآوردن آغازی نو که بنظر می‌رسید نیازمند خشونت و تجاوز و باصطلاح تکرار جنایت افسانه‌ای قتل رموس به‌دست رومولوس و هابیل به‌وسیله قابیل باشد. بنیادگذاری مستلزم قانونگذاری بود یا، به‌سخن دیگر، درست کردن مرجعی جدید و گماردن آن برآدمیان. مرجع مذکور می‌بایست طوری باشد که با امر مطلق پیشین که از مرجعیت خداداد گرفته شده بود سازگار درآید و جای آن را بگیرد و نظامی را در زمین نسخ‌کننده ضمانت اجرایی^{۹۱} نهایی آن احکام خداوند قادر مطلق بود و سرچشمه‌غائی مشروعیتش تجسد^{۹۲} خدا به صورت انسان در دنیا. بنابراین ماکیاولی با اینکه دشمن آشتی‌ناپذیر دخالت دادن ملاحظات دینی در امور سیاسی بود،

۸۹. Carolingiens سلسله شاهان فرانسه که از ۷۵۱ تا ۹۸۷ میلادی بر بخشهایی از آن کشور فرمان می‌راندند و معروفترین آنها شارلمانی است. (مترجم)

۹۰. اساس آنچه گفته شد کتاب اخیر لوئیس مامفورد است در بیان این نظریه فوق‌العاده جالب توجه که دهکده‌های ایالات نیواینگلند [در امریکا] فی‌الواقع از شهرهای قرون وسطا متحول شدند و «مثل این بود که نظام قرون وسطا را از راه مهاجرنشینی در دنیای نو تجدید کرده باشند.» در حالی که «افزودن به تعداد شهرها در دنیای قدیم پایان رسیده بود، این فعالیت در فاصله قرون شانزدهم و نوزدهم به‌دنیای نو انتقال یافت.» (رجوع کنید به:

Lewis Mumford, *The City in History*, New York, 1961, pp. 328 ff & 356.)

مجبور شد مانند مردان «منور ۹۳» سده هجدهم مثل جان ادامز و روبسپیر، از خدا برای قانونگذاری یاری و حتی الهام بخواهد. البته «تمسك به خداوند» تنها در مورد «قوانین فوق‌العاده ۹۴» لزوم داشت که بنیاد جامعه را می‌بایست به‌موجب آن نهاد. اما چنانکه خواهیم دید، این بخش از تکلیف انقلابی، یعنی یافتن امری مطلق و نشانیدن آن به جای قدرت مطلق الهی امکانپذیر نیست زیرا قدرت مقید به‌کثرت ۹۵ که در امور بشر ساری است هرگز نمی‌تواند به‌پای قدرت مطلق برسد و قانونهایی که بر قدرت بشر استوار باشند محال است وجه مطلق پیدا کنند. به قول لاک، ماکیاولی در «دست برداشتن به آسمان» ملهم از احساسات دینی نبود بلکه فقط می‌خواست «از دشواری بگریزد ۹۶».

همین‌طور است پافشاری او بر نقش خشونت در سیاست که آنقدرها از بینش باصطلاح واقعگرایانه‌اش نسبت به طبیعت انسان مرچشمه نمی‌گیرد تا از امیدی بیپوده به‌اینکه شاید بتواند خصالی در برخی آدمیان بیابد که با صفاتی که به‌خدا نسبت می‌دهیم برابری کند.

اندیشه‌های ماکیاولی از حد آنچه در آن روزگار بوقوع می‌پیوست بمراتب جلوتر بود. ممکن است بخواهیم تجربه‌های ناشی از فتنه و آشوب حاکم بر دولت‌شهرهای ایتالیا را در چارچوب تجارب خودمان تعبیر و تفسیر کنیم، اما حقیقت امر این است که وضع

93. «enlightened»

94. «extraordinary laws»

95. plurality

۹۶. رجوع کنید به:

N. Machiavelli, *The Discourses*, Book I, 2.

در مورد مقام ماکیاولی در فرهنگ رنسانس، من هم با ویتفیلد هم‌ عقیده‌ام که می‌گوید: «ماکیاولی را نباید نماینده انحطاط مضاعف سیاست و فرهنگ شمرد. او نماینده فرهنگ زائیده انسانگرایی بود که به‌علت بحرانی که در سیاست بوجود آمد به‌مسائل سیاسی توجه پیدا کرد و به‌همین سبب بر آن شد که این‌گونه مسائل را از عناصری که انسانگرایی در ذهن مردم غرب وارد ساخته بود تفکیک کند.» (رجوع کنید به:

J.H. Whitfield, *Machiavelli*, Oxford, 1947, p. 18.)

مردان انقلاب در سده هجدهم نیز برای چاره‌یابی برمسائل خود به‌متفکران عهد باستان روی می‌آوردند اما این کار را به‌انگیزه «انسانگرایی» نمی‌کردند. در فصل پنجم بحث مفصلی در این باب آمده است.

دولت‌شهرهای مذکور طوری نبود که نیازمند واژه‌های نو یا تعبیری تازه از الفاظ قدیم باشد. (واژه جدیدی که ماکیاولی وارد فلسفه سیاسی کرد *le stato* یا *state* بود^{۹۷}. به‌رغم یادآوری دائم شکوه روم باستان و اقتباس مدام از تاریخ آن سرزمین، ماکیاولی ظاهراً احساس می‌کرد که کشوری که باید با اتحاد ایتالیا تشکیل شود چنان با دولت‌شهرهای باستانی و دولت‌شهرهای سده پانزدهم تفاوت خواهد داشت که می‌بایست نامی جدید بر آن گذاشت.)

البته الفاظی که همیشه بگوش می‌رسید «طفیان» و «شورش» بود که معنا و حتی تعریفشان از دوران اخیر قرون وسطا مشخص گشته بود. ولی این کلمات به‌مفهوم‌ی که بعدها در انقلابها پدید آمد در آن روز به رهایی یا استقرار نوعی آزادی جدید دلالت نمی‌کرد. مفهوم انقلابی رهایی این بود که آنانکه نه‌تنها اکنون بلکه در سراسر تاریخ و نه فقط همچون فرد بلکه به‌عنوان اعضای اکثریت وسیع نوع بشر، یعنی فرودستان و تنگدستان و همه کسانی که در گذشته همواره در گمنامی و انقیاد نسبت به قدرتهای فائق زیسته بودند، می‌بایست بپاخیزند و به‌حاکمیت مطلق برسند. ممکن است اکنون بخواهیم به خاطر روشن شدن مطلب چنین رویدادی را در شرایط جهان باستان مجسم کنیم، اما باید در نظر داشته باشیم که گرچه در یونان و روم اکثریت جمعیت از بردگان و بیگانگان مقیم تشکیل می‌شد، ولی این گروه در عداد «مردم»^{۹۸} بشمار نمی‌رفتند. بنابراین نباید تصور شود که کسانی که در این دو سرزمین قیام می‌کردند و طالب حقوق برابر

۹۷. ریشه این واژه اصطلاح لاتین *status rei publicae* است که به معنای «شکل حکومت» در نوشته‌های ژان بودن یافت می‌شود. اما *stato* در اینجا به معنای یکی از «حالتها» یا «شکل‌های» ممکن عالم می‌یاست نیست. غرض از آن وحدتی است که باید از لحاظ سیاسی در میان هر قوم حکمفرما باشد تا از آمدن و رفتن حکومتها و حتی تغییر شکل حکومت هم خلل نپذیرد. مقصود ماکیاولی البته کشور یا دولت تک‌ملیتی بود مانند ایتالیا یا روسیه یا چین یا فرانسه که با از بین رفتن هر شکل از حکومت نابود نمی‌شود و وجود آن امروز نزد ما از بدیهیات است.

۹۸. *demos* در یونان و *populus* در روم. (مترجم)

می‌شدند این جماعت بودند نه مردم و شهروندان سطح‌های پائین جامعه. برابری بگونه‌ای که ما در می‌یابیم، یعنی اینکه هرکس صرفاً به دلیل تولد یا دیگران برابر است و مساوات حقی فطری است، پیش از عصر جدید بکلی ناشناخته بود. راست است که در نظریات متعلق به قرون وسطا و بعد از قرون وسطا طغیان مشروع و قیام در مقابل مراجع مستقر و ایستادگی و سرپیچی علنی امری شناخته شده بود؛ اما هدف این‌گونه طغیان رد کردن مرجعیت یا نظام موجود نبود. مسأله همیشه این بود که دیگری را به جای صاحبان اقتدار یا مراجع بنشانند، اعم از اینکه بخواهند پادشاهی بحق را جانشین فردی غاصب کنند یا فرمانروائی قانونی را به جای جباری که از قدرت سوءاستفاده می‌کرد بیاورند. بدین ترتیب، با اینکه ممکن بود به مردم این حق داده شود که تصمیم بگیرند چه کسی نباید بر آنان فرمان براند، به هیچ وجه بنا نبود آنها معین کنند که چه کسی باید فرمانروا باشد و هرگز چیزی در این باره نمی‌شنویم که مردم حق دارند برخود حکومت کنند یا اشخاصی را از میان خودشان برای این منظور بگمارند. هر جا هم کسانی مانند جنگجویان مزدور دولت‌شهرهای ایتالیا از بین عامه و از فرودستی به جاه و جلال قلمرو حکومتی می‌رسیدند، این ترقی و کسب قدرت معلول صفاتی بود که موجب امتیاز آنان از بقیه مردم می‌شد و چون این «فضیلت»^{۹۹} بر حسب اصل و نسب قابل تعلیل نبود به همین دلیل بیشتر مورد تحسین و تمجید قرار می‌گرفت. در میان حقوق و امتیازات و آزادی‌هایی که در گذشته به مردم تعلق می‌گرفت حق شرکت در حکومت وجود نداشت. حق حکومت بر خود حتی در حق انتخاب نماینده در برابر پرداخت مالیات نیز کاملاً مندرج نبود. برای فرمان راندن، شخص می‌بایست فرمانروا چشم بجهان بگشاید، یعنی در عهد باستان، آزاد یا به عرصه هستی بگذارد و در عصر فتودالیت در اروپا، عضوی از جامعه اشراف دنیا بیاید. در اصطلاح سیاسی پیش از دوران جدید الفاظ کافی برای توصیف قیام «رعیت»^{۱۰۰} بر ضد فرمانروا وجود

۹۹. به ایتالیائی *virtu*. (مترجم)

داشت، اما برای بیان تغییرِ چنین بنیادین که رعیت خود فرمانروا شود، هیچ واژه‌ای نبود.

۴

معلوم نیست چرا باید این امر از بدیهیات بشمار رود که پدیدار انقلاب سابقه‌ای در تاریخ پیش از دوران جدید نداشته باشد. بسیاری بر این باورند که اشتیاق به چیزهای تازه همراه با اعتقاد به مطلوب بودن نفس تازگی، از ویژگیهای بارز دنیائی است که در آن زندگی می‌کنیم. بسیار معمول است که این طرز تلقی در جامعه امروز را همان روح بااصطلاح انقلابی بینگارند. ولی اگر روح انقلابی به معنای روحی باشد که واقعاً از بطن انقلاب بیرون آید، باید آن را از حسرت مردم امروز برای چیزهای تازه بدقت تفکیک کرد. از نظر روانشناسی، وقتی انسان تجربه کرد که بنیادگذاری چیست و تجربه مذکور با این اعتقاد توأم شد که دامستانی نو در شرف آغاز است، به جای «انقلابی» شدن و آمادگی پیدا کردن برای چیزهای تازه و تحولات جدید و اندیشه‌های نو، «محافظه‌کار» می‌شود و می‌خواهد آنچه را انجام گرفته حفظ و تثبیت و تحکیم کند. در تاریخ هم می‌بینیم مردان انقلابهای نخستین، یعنی کسانی که نه تنها انقلاب کردند بلکه انقلاب را به صحنه سیاست آوردند، به هیچ رو به چیزهای تازه و «نظام جدید زمانه» اشتیاقی نشان نمی‌داده‌اند. این عدم تمایل به تازگی و نوآوری هنوز در لفظ نسبتاً قدیمی revolution ۱۰۱ که بتدریج این معنای جدید را کسب

۱۰۱. خوانندگان را متوجه می‌کنیم که لفظ revolution که در زبان ما «انقلاب» ترجمه می‌شود در لغت به معنای «دور» یا «گردش» و اصلاً مصطلحات نجوم است. بد نیست متذکر شویم که دو واژه revolution و «انقلاب» با اینکه از نظر ریشه لغت معادل نیستند ولی وجه تشابهی میانشان موجود است. نخست اینکه هیچ کدام در اصل برای افاده معنای کنونی وضع نشده بود (چنانکه لفظ «انقلاب» هم مثل بسیاری واژه‌های مأخوذ از عربی، در زبان فارسی با نادیده گرفتن مفهوم اصلی برای ادای این مقصود بکار می‌رود). دوم آنکه «انقلاب» هم مانند revolution از واژه‌های اخترشناسی است (اصطلاحاتی چون «انقلاب» ←

کرد، طنین‌افکن است. در واقع، نفس‌کاربرد این واژه بوضوح تام حاکی از فقدان این‌گونه توقع و تمایل در بازیگران صحنه انقلاب است و نشان می‌دهد که آنان نیز مانند معاصران نظاره‌گرشان برای چیزهای بیسابقه آمادگی نداشتند. احساسات و عواطفی که به‌وسیله بازیگران صحنه انقلاب امریکا و فرانسه تقریباً باهمان محتوا ولی به‌صورت‌های مختلف در استقبال از دوران نو بیان می‌شد هنگامی اهمیت پیدا کرد که این مردان برخلاف میل خود نقطه بازگشت به‌وضع گذشته را پشت سر گذاشته بودند.

کلمه revolution اصلاً از مصطلحات اخترشناسی ۱۰۲ است که به‌واسطه اثر بزرگ کپرنیک ۱۰۳ در علوم طبیعی دارای اهمیت شد ۱۰۴. این واژه در کاربرد علمی معنای دقیق لاتینی خود را که دال بر حرکت دورانی منظم و قانونمند ستارگان بود حفظ کرد و چون دانسته شده بود که حرکت ستارگان بیرون از نفوذ انسان و بنابراین ایستادگی‌ناپذیر است، تازگی و خشونت از ویژگی‌های آن بشمار نمی‌رفت. مدلول کلمه بوضوح حاکی از حرکتی مکرر و دوری است و خود آن دقیقاً ترجمه لاتینی اصطلاح anakuklosis پولوبیوس است که آن هم منشأ نجومی داشت و به‌استعاره در قلمرو سیاست بکار می‌رفت. اطلاق این لفظ به‌امور بشر در زمین تنها بدین معنا بود که همین

→ شتوی، و «انقلاب صیفی» و غیره شاهد این معناست). بنابراین در بحثی که کمی پائینتر راجع به‌ریشه و پیشینه تاریخی کلمه revolution خواهد آمد، خوانندگان یقیناً به‌این اشتراك لفظی توجه خواهند کرد. (مترجم)

102. astronomy

103. Nicolaus Copernicus, *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, (1543).

۱۰۴. در سراسر این فصل به‌طور وسیع از نوشته‌های مورخ آلمانی کارل گری-وانک استفاده شده که متأسفانه هنوز به‌انگلیسی درنیامده است. مقاله‌ای که او پیشتر در این زمینه منتشر کرده بود و کتابی که اخیراً نگاشته است کلیه آثار قبلی را در این باب‌نسخ می‌کند. مشخصات این دو نوشته چنین است:

Karl Griewank «Staatsmwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit», in the *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, 1952-3, Heft I.

Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Jena, 1955.

چند شکل شناخته شده حکومت، با همان نیروی ایستادگی ناپذیری که ستارگان را در مدارهای از پیش تعیین شده در آسمان بگردش درمی آورد، در میان آدمیان فانی نیز تا ابد دور می زند و تکرار می شود. دورترین فکر از معنای اصلی واژه revolution اندیشه ای بود که بر ذهن بازیگران انقلابی استیلا یافت و باعث این شبهه گشت که ایشان عاملان فرایندی هستند که نظام دیرین را پایان می دهد و تولد جهانی نو را مسبب خواهد شد.

اگر موضوع انقلابهای جدید هم به همان سادگی و روشنی تعریف الفاظ در کتب درسی بود، انتخاب کلمه revolution حتی از آنچه فعلا هست نیز گیج کننده تر می شد. هنگامی که این واژه از آسمانها بزیر آمد و برای توصیف آنچه در روی زمین در میان بشر فانی حادث می گردد در لغت وارد شد، نخست آشکارا استعاره ای بنظر می رسید که تصور حرکتی ابدی و ایستادگی ناپذیر و همیشه مکرر را به فراز و نشیب سرنوشت آدمی تممیم می دهد، سرنوشتی که تا جایی که انسان بیاد دارد همواره به طلوع و افول خورشید و ماه و ستارگان مانند شده است. در سده هفدهم واژه revolution برای نخستین بار به صورت یکی از اصطلاحات سیاسی بکار رفت و این مضمون استعاری یا مجازی حتی پیش از گذشته به مدلول اصلی لفظ نزدیک شد یعنی گردش به جای اول و به نقطه ای پیش بنیاد ۱۰۵. و به طور ضمنی بازگشت به نظامی که از پیش تعیین شده است ۱۰۶. بدین ترتیب، نخستین بار این کلمه در ۱۶۶۰ پس از سرنوشتی «پارلمان دنباله ۱۰۷» و بازگشت رژیم

105. pre-established

۱۰۶. پیشوند re- که در سر واژه revolution می آید در لاین به معنای «باز» و «پس» و «دوباره» است. (مقایسه کنید با «پس گرفتن» و «بازگشت» و مانند آن در فارسی). مراد نویسنده از «معنای اصلی»، همین مفهوم تحت لفظی «بازگشت» است. (مترجم)

۱۰۷. Rump Parliament. در تاریخ انگلستان، پارلمانی که پس از تصفیه نمایندگان به وسیله شخصی به نام سرهنگ پراید (Col. Thomas Pride) بسا ۶۰ نماینده باقی مانده چارلز اول پادشاه آن کشور را به محاکمه کشید و حکم به اعدام او داد (۳۰ ژانویه ۱۶۴۹) و سرانجام به دست کرامول منحل شد. (مترجم)

پادشاهی بکار می‌رود نه هنگامی که آنچه ما «انقلاب» می‌خوانیم در انگلستان حادث می‌شود و کرام‌ول ۱۰۸ به نخستین دیکتاتوری انقلابی می‌رسد؛ و باز می‌بینیم بار دیگر این واژه درست به همین مفهوم در ۱۶۶۸ که استوارتها را بیرون می‌کنند و پادشاهی به ویلیام و مری ۱۰۹ منتقل می‌گردد، مورد استعمال می‌یابد^{۱۱۰}. عجب اینجاست که «انقلاب شکوهمند^{۱۱۱}» موجب شد که لفظ «انقلاب» به‌طور قطعی وارد زبان سیاست و تاریخ شود ولی هیچ‌کس این رویداد را انقلاب نمی‌دانست و همه آن را «بازگشت» حقانیت و مجد پیشین به قدرت سلطنت تلقی می‌کردند.

اینکه کلمه «انقلاب» در اصل به «بازآوری» یا «بازگشت^{۱۱۲}» دلالت می‌کرد که به عقیدهٔ ما درست عکس مفهوم آن است، صرفاً یکی از شگفتیهای معناشناسی^{۱۱۳} نیست. در نظر ما به موجب همهٔ دلایل و شواهد، انقلابهای سده‌های هفدهم و هجدهم روح عصر جدید را نمایان می‌کنند. اما در آن زمان قصد و نیت چنین بود که انقلابهای مذکور بازگشت محسوب شوند. جنگهای داخلی انگلستان از بسیاری گرایشهای بعدی حکایت می‌کنند. در ذهن ما این گرایشها با عناصر تازه‌ای که در انقلابهای قرن هجدهم پدید آمد پیوند یافته‌اند. ظهور «تسویه‌گران^{۱۱۴}» و تشکیل حزبی منحصرأ مرکب از افراد فرودست که

۱۰۸. Oliver Cromwell (۱۶۵۸-۱۵۹۹). سردار و دولتمرد انگلیسی که پس از اعدام چارلز اول و تعطیل پارلمان، از ۱۶۵۳ تا هنگام مرگ، دیکتاتور انگلستان بود. (مترجم)

۱۰۹. William and Mary. ویلیام سوم و مری دوم که پس از انقلاب شکوهمند از ۱۶۸۹ تا ۱۷۰۲ مشترکاً بر انگلستان سلطنت کردند. (مترجم)
۱۱۰. رجوع کنید به واژهٔ revolution در فرهنگ بزرگ انگلیسی آکسفورد (O. E. D.).

۱۱۱. Glorious Revolution. در تاریخ انگلستان، حوادث سالهای ۱۶۸۸-۹ که به برکناری جیمز دوم و سلطنت ویلیام و مری انجامید بدین نام خوانده می‌شود. (مترجم)

112. restoration 113 semantics

۱۱۴. Levellers. در تاریخ انگلستان، نام حزبی که اعضای آن را اغلب سربازان جمهوریخواه پارلمان تشکیل می‌دادند و ضمن مخالفت شدید با نظام پادشاهی —

به واسطه داشتن تمایلات افراطی با رهبران انقلاب تعارض پیدا کردند، بوضوح در جهتی است که بعداً انقلاب فرانسه در پیش گرفت. به همین سان، وقتی کرامول «سند حکومت ۱۱۵» را برای تأسیس حکومت سرپرستی ۱۱۶ بدست داد و با این کار به هر حال خواست تسویه‌گران را عملی کرد که خواهان يك قانون اساسی مکتوب به‌عنوان «بنیاد حکومت حقه» بودند، این امر نویدی محسوب می‌شد از مهم‌ترین کامیابی انقلاب امریکا در آینده. با این همه، امر واقع این است که این پیروزی مستعجل در نخستین انقلاب عصر جدید، رسماً «بازگشت» محسوب می‌شد و عبارت «بازگشت آزادی با عنایت خداوند» که بر سر بزرگ سال ۱۶۵۱ نقش بسته گواه این معناست.

اما از نظر ما مهم‌تر این است که بینیم يك قرن بعد چه حادثه شد زیرا اینجا سروکار ما با نفس تاریخ انقلاب، یعنی منشأ و گذشته و سیر تحول آن نیست. اگر بخواهیم بیاموزیم که انقلاب چیست - به عبارت دیگر، به نتایج کلی و ضمنی آن برای انسان به عنوان موجودی سیاسی، به معنای سیاسی آن برای جهانی که در آن زندگی می‌کنیم و بالاخره به نقش آن در تاریخ عصر جدید پی ببریم - باید به لحظه‌هایی در تاریخ برگردیم که انقلاب به‌طور کامل ظهور کرد، شکل مشخص بخود گرفت و جدا از همه بیرحمیها و محرومیتها و سوءاستفاده‌هایی

→ خواستار حکومت دموکراتیک و تساوی درجه همه ارتشیان بودند و سرانجام به دست کرامول قلع و قمع شدند. (مترجم)

۱۱۵. Instrument of Government. سندی که در دوره‌ای کوتاه از تاریخ انگلستان به منزله قانون اساسی آن کشور بود و به کرامول اجازه داد که از دسامبر ۱۶۵۳ تا مه ۱۶۵۷ به‌عنوان «لرد سرپرست» (lord protector) بر «ممالک مشترك المنافع انگلستان و اسکاتلند و ایرلند» حکومت کند. این سند که در ۴۲ ماده به‌وسیله جمعی از افسران ارتش تنظیم شده بود، حکومت کشور را هر سه سال برای پنج ماه به پارلمان و در بقیه مدت به سرپرست و شورایی حداکثر مرکب از ۲۱ عضو تفویض می‌کرد. مشکلاتی که در راه تصویب سند به‌وسیله پارلمان بوجود آمد عاقبت کرامول را به‌الغای آن برانگیخت. (مترجم)

۱۱۶. the Protectorate. عنوان حکومت انگلستان از ۱۶۵۳ که کرامول به‌نام لرد سرپرست فرمانروای آن کشور شد تا ۱۶۵۹ که پسرش پس از مرگ پدر به‌سبب بروز مشکلات از این سمت استعفا داد. (مترجم)

که از آزادی شد و احتمالاً آدمیان را به طغیان برانگیخت، ذهن ایشان را مسحور ساخت. به‌سختی دیگر، باید به انقلابهای امریکا و فرانسه پردازیم و متوجه باشیم که هر دو انقلاب را مردانی به صحنه آوردند که در مراحل بدوی معتقد بودند کاری که می‌کنند فقط بازگرداندن نظام دیرین است که در اثر خودکامگیهای حکومت مطلقه سلطنتی یا سوءاستفاده‌های حکومت انگلستان در مهاجرنشینها بهم خورده و مورد تجاوز واقع شده است. این مردان با نهایت صمیمیت و خلوص ادعا داشتند که فقط بازگشت به گذشته‌ای را دارند که در آن همه چیز چنانکه می‌بایست، بوده است.

این امر باعث اشتباهات بسیار شده است بویژه در مورد انقلاب امریکا که فرزندان خود را نبلعید. مردانی که این انقلاب را آغاز کردند و به انجام بردند و حتی زنده ماندند تا در نظام جدید به قدرت و مقام برسند همان کسانی بودند که «بازگردانی» را شروع کردند. آنچه آنان «بازگشت» و بازیابی آزادیهای قدیم پنداشته بودند به صورت انقلاب درآمد و افکار و نظریاتشان در باب قانون اساسی بریتانیا و حقوق مردم انگلستان و شکلهای گوناگون حکومت در دیگر مهاجرنشینها به‌اعلام استقلال انجامید. اما جنبشی که به انقلاب کشیده شد بدون تعمد کیفیت انقلابی پیدا کرد. بنجامین فرانکلین^{۱۱۷} که از هرکس درباره سرزمینهای مهاجرنشین بیشتر اطلاعات دست اول داشت با کمال صداقت بعداً نوشت: «من هرگز در هیچ گفتگو از هیچ‌کس، خواه مست و خواه هشیار، کوچکترین ابراز تمایلی برای جدائی [از انگلستان] یا کمترین اشاره‌ای مشعر بر سودمندی این امر به حال امریکا نشنیده بودم^{۱۱۸}». نمی‌توان گفت که این مردان «محافظة کار» بودند یا «انقلابی» اگر این اصطلاحات را خارج از متن تاریخی

۱۱۷. Benjamin Franklin (۱۷۰۶-۹۰). از انقلابیون و بنیادگذاران دولت مستقل امریکا که با همکاری چند تن دیگر «اعلامیه استقلال» را تدوین کرد و در سیاست خارجی در دوره انقلاب و بلافاصله بعد از آن نقش مهمی داشت. (مترجم)

118. Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, New York, 1956, p. 4.

همچون لفظ عام بکار ببریم و فراموش کنیم که محافظه‌کاری به‌عنوان ایده‌ثوئوژی یا مرام سیاسی، ناشی از واکنش نسبت به انقلاب فرانسه بود و تنها در تاریخ سده‌های نوزدهم و بیستم ممکن است معنایی برای آن قائل شد. در مورد انقلاب فرانسه هم همین نکته منتها با ابهام کمتر صادق است چون آنجا هم به‌گفته‌ی توك ویل «بمید نبود انسان باور کند که هدف انقلاب بازگردانیدن رژیم سابق است نه سرنگونی آن»^{۱۱۹}. حتی هنگامی که در جریان هر دو انقلاب بازیگران متوجه شدند که بازگشت ناممکن است و باید بکاری نو دست زد، و بنابراین کلمه «انقلاب» معنایی جدید کسب کرد، تامس‌پین^{۱۲۰} همچنان وفادار به روح روزگار گذشته، هنوز بجد پیشنهاد می‌کرد که انقلابهای امریکا و فرانسه را «ضد انقلاب» بنامند. پین یکی از «انقلابیترین» افراد زمانه بود و این پیشنهاد شگفت‌انگیز در يك کلمه نشان می‌دهد که تصور گردش به‌جای نخست و بازگشت، تا چه‌حد در قلب و ذهن انقلابیون عزیز بود. پین می‌خواست معنای دیرین واژه revolution را زنده کند و بگوید که مردم اکنون به‌علت رویدادهای زمانه به عقب بازگشته‌اند و دوباره به «دوره قدیم» آزادیها و حقوقی‌رسیده‌اند که استبداد و کشورگشایی از چنگشان بیرون آورده بود. باید توجه داشت که مقصود پین از «دوره قدیم» به‌هیچ روی چنانکه در سده هفدهم

119. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, Paris, 1953, Vol. II, p. 72.

۱۲۰. Thomas Paine (۱۷۳۹-۱۸۰۹). نویسنده سیاسی انگلیسی. عمری را در اروپا و امریکا در خدمت انقلاب گذرانید و زندگیش نمونه‌ای از شور انقلابی است. در ۱۷۷۴ به تشویق فرانکلین به امریکا رفت و در صف انقلابیون امریکا درآمد. با نوشته‌های پرشور خود بر هیجان مبارزان آن سرزمین افزود. سپس به فرانسه رفت و به انقلابیون آن کشور پیوست. در کنوانسیون شرکت داشت و در تدوین قانون اساسی فرانسه به انقلابیون یاری داد. سرانجام به‌سبب اختلافی که با روبسپیر پیدا کرد به زندان افتاد. پس از بازگشت به امریکا به‌علت ابراز برخی عقاید دینی مخالف با معتقدات مذهبون قشری، مطرود و بی‌کس در آن سرزمین درگذشت. از مهم‌ترین آثارش «عقل سلیم»، «عصر عقل» و «حقوق بشر» را می‌توان نام برد. ر.ک.: تامپین، نوشته‌ی هوارد فاست، ترجمه‌ی دکتر حسن کامشاد، خوارزمی، (مترجم)

گفته می‌شد يك وضع طبیعی فرضی ماقبل تاریخی نبود بلکه دوره تاریخی مشخصی بود که فقط تعریفی از آن وجود نداشت.

فراموش نکنیم که پین اصطلاح «ضد انقلاب» را در پاسخ برك ۱۲۱ بکار می‌برد. برك آداب و رسوم و سوابق تاریخی را ضامن حقوق فردی مردم انگلستان می‌دانست و بشدت از این حقوق در مقابل اندیشه نو ظهور حقوق بشر دفاع می‌کرد. اما نکته اینجاست که پین هم مانند برك احساس می‌کرد که تازگی و نوآوری مطلق نه تنها اصالت و مشروعیت حقوق بشر را مدلل نمی‌کند بلکه برهانی است بر رد آن. از نظر تاریخی، حق با برك بود و پین به راه خطا می‌رفت. هیچ دوره‌ای در تاریخ وجود نداشت که اعلامیه حقوق بشر بتواند به آن عطف کند. در قرنهای پیشین شاید آدمیان در پیشگاه خدا یا خدایان برابر دانسته می‌شدند. اما تصدیق این تساوی منشأ رومی داشت و از دین مسیح مصدر نمی‌گرفت. حتی بردگان رومی هم می‌توانستند اعضای تمام عیار جمعیت‌های مذهبی باشند و در حدود قوانین دین وضعشان از لحاظ حقوقی با کسانی که آزاد بودند فرقی نداشت ۱۲۲.

ولی اگر کسی ادعا می‌کرد که همه افراد به صرف انسان بودن از حقوق سیاسی سلب نشدنی و انفکاک‌ناپذیر برخوردارند، مردم اعصار پیش از دوران ما نیز مانند برك چنین ادعائی را تناقضی لفظی تلقی می‌کردند. جالب توجه اینکه لفظ لاتین homo که معادل واژه «انسان» است، در اصل بر موجودی دلالت می‌کرد که صرفاً بشر است و بس، یعنی فردی فاقد هرگونه حقوق و بنابراین يك برده.

۱۲۱. Edmund Burke (۱۷۲۹-۹۷). دولتمرد و متفکر سیاسی انگلیسی. پیش از انقلاب امریکا در پارلمان از دولت انگلستان خواستار احترام به حقوق مهاجران شد. در یکی از معروفترین مبارزاتش از تصدیات مأموران انگلیسی در هند پرده برداشت. چون مشرب سیاسی محافظه کار داشت با انقلاب فرانسه مخالفت می‌ورزید و آن را نابود کننده سنت و دین و نظم و خانواده می‌دانست. این نظریات در مهمترین اثر او به نام «تأملاتی درباره انقلاب در فرانسه» مندرج است. پین رساله «حقوق بشر» را در پاسخ این کتاب نوشت. برك را معمولاً از پایه گذاران فکری حزب محافظه کار انگلستان می‌شمارند. (مترجم)

122. Fritz Schulz, *Prinzipien des römischen Rechts*, Berlin, 1954, p. 147.

برای مقصود کنونی ما و بویژه از نظر کوششی که نهایتاً باید برای فهم روح انقلابی بکار ببریم، یعنی وجهی از انقلابهای جدید که دریافت و توصیف آن از هر چیز دشوارتر و در عین حال دارای بیشترین قدرت تأثیر است، باید این نکته را تذکر دهیم که تصور تازگی و نوآوری اگر چه پیش از هر انقلاب موجود بود ولی در آغاز انقلابها اثری از آن دیده نمی‌شد. بنابراین از این جهت نیز مانند جهات دیگر ممکن است شبهه‌ای ایجاد شود که مردان انقلاب از زمان خود عقب بودند بویژه وقتی آنان را با رجال علم و فلسفه در سده هفدهم می‌سنجیم مانند گالیه که بر «تازگی مطلق» کشفیات خود تأکید می‌کرد یا هابز که مدعی بود فلسفه سیاسی «همزمان با کتاب من آغاز شد»^{۱۲۳} یا دکارت که اصرار می‌ورزید هیچ فیلسوفی پیش از من توفیقی در فلسفه کسب نکرده است. البته تأملات درباره «قاره نو» به عنوان خامتگاه «انسان نو» فراوان بود. قطعه‌هایی که از آثار کروکور و جان ادامز نقل کردیم و امثال آن در خیلی از نویسندگان کم اهمیتتر، نمونه‌ای است از این‌گونه تأملات. در عین حال نیز احساسی وجود داشت که این انسان جدید و سرزمین تازه، برخلاف ابداعات و ابتکارات دانشمندان و فیلسوفان، حاصل کار آدمیان نیست بلکه عطیه‌ای است از پروردگار. به بیان دیگر، آن احساس عمیق و عجیبی که نسبت به نوآوری وجود داشت و این‌گونه در شمار ویژگیهای عصر جدید درآمد، نزدیک به دوست سال طول کشید تا از عزلت نسبی اندیشه‌های علمی و فلسفی بدرآید و به قلمرو سیاست برسد. (به‌گفته روبسپیر: «همه چیز در نظام مادی دگرگون شده است؛ اکنون همه چیز باید در نظام اخلاقی و سیاسی دگرگون شود.») چون در قلمرو سیاست رویدادها به همه مربوط است نه فقط به عده‌ای انگشت‌شمار، هنگامی که آن احساس بدین قلمرو رسید، به افراط گرائید و از واقعیتی برخوردار شد که خاص اقلیم سیاست است. تازه در جریان

۱۲۳. منظور رساله‌ای است به نام *De Cive* که هابز در آن به بحث درباره مناسبات اجتماعی و تنظیم وضع جامعه می‌پردازد. (مترجم)

انقلابهای سده هجدهم مردم آگاه شدند که آغاز نو ممکن است پدیداری سیاسی باشد و از آنچه آدمیان کرده‌اند و آنچه می‌توانند هشیارانه انجام دهند منتج گردد. از آن پس برای امیدبستن به يك نظام جدید، نیاز نبود که به‌قاره‌ای نو و انسانی جدید که از آن قاره برخاسته باشد متوسل شوند. «نظام جدید زمانه» دیگر موهبتی محسوب نمی‌شد که به توسط «نقشه و طرح بزرگ پروردگار» نازل شده باشد. «تازگی» مایملک فخیم و در عین حال هراس‌انگیز عده‌ای قلیل بشمار نمی‌رفت بلکه با رسیدن به‌کوی و برزن، آغاز داستانی تازه قرار گرفت - داستانی که مردان عمل ولو بدون تمد شروع کرده بودند و اخلاشان می‌بایست بیشتر آن را به حیطة عمل درآورند و پیروانند و افزایش دهند.

۵

مفاهیم تازگی و بدایت و خشونت همه اکنون با تصور ما از انقلاب revolution پیوند نزدیک دارند. اما در معنای اصلی این کلمه و نخستین کاربرد مجازی و استعماری آن در زبان سیاست اثری از این‌گونه تداعیات بچشم نمی‌خورد. مع ذلك، در واژه revolution به‌عنوان یکی از مصطلحات علم نجوم دلالتی تطفلی^{۱۲۴} نهفته است که قبلاً به اختصار به آن اشاره شد و در استعمال کنونی این لفظ نیز همچنان قدرت خود را حفظ کرده است. مراد از این دلالت، تصور «ایستادگی ناپذیری» است و همچنین این واقعیت که حرکت دورانی ستارگان در مداری انجام می‌گیرد که از پیش تعیین شده و قدرت بشر هرگز بر آن نافذ نیست. ما می‌دانیم، یادست‌کم معتقدیم می‌دانیم، که دقیقاً در چه تاریخ کلمه revolution برای نخستین بار با حصر تأکید بر «ایستادگی ناپذیری» و بدون هیچ‌گونه دلالت برگردش به‌جای اول بکار رفت. این تأکید از نظر فهمی که باید از انقلاب کسب کنیم از چنان اهمیتی

برخوردار است که تاریخ شروع دلالت میامی جدید این اصطلاح نجومی قدیم را لحظه استعمال آن بدین مفهوم قرار می دهند.

این تاریخ شب چهاردهم ژوئیه ۱۷۸۹ بود هنگامی که لسوئی شانزدهم در پاریس خبر سقوط بامستیل ۱۲۵ و رهائی چند زندانی و فرار لشکریان سلطنتی را در برابر هجوم مردم از دوکندولا روشفوکو - لیانکور ۱۲۶ شنید. گفتگوی مشهوری که سپس میان پادشاه و شخص حامل پیام روی می دهد بسیار کوتاه و بسیار گویاست. این طور شنیده ایم که شاه فریاد می زند «ولی این طغیان است» و لیانکور سخن او را تصحیح می کند و می گوید «نه اعلیحضرتا، این انقلاب است.» می بینیم که در اینجا کلمه انقلاب هنوز، و شاید برای واپسین بار، به همان مفهوم مجازی قدیم بکار می رود و از آسمان به زمین می آید. ولی این دفعه، و شاید برای نخستین بار، تأکید تماماً از مفهوم قانونمندی يك حرکت دورانی به کیفیت ایستادگی ناپذیر این گردش منتقل می شود ۱۲۷. با اینکه در این جنبش هنوز تصویری از گردش ستارگان دیده می شود، اما آنچه اکنون مورد تأکید قرار گرفته این است که متوقف ساختن آن دیگر در دایره قدرت بشر نیست و حرکت فی نفسه به صورت قانون در آمده است. با بیان اینکه تسخیر بامستیل طغیان تلقی می گردد، شاه در عین حال قدرت خویش را اعلام می کند و

۱۲۵. Bastille. ضبط فارسی نام زندانی که در ۲۴ ژوئیه ۱۷۸۹ به دست مردم خشمگین پاریس ویران شد. (مترجم)

126. Duc de La Rochefoucauld-Liancourt

۱۲۷. کارل گری وانک در مقاله ای که قبلاً بدان اشاره شد، می گوید جمله «این انقلاب است» نخست در مورد هانری چهارم پادشاه فرانسه و گروش او به مذهب کاتولیک بکار رفت. گری وانک از زندگینامه هانری چهارم به قلم هاردوئن دوپره فیکس شاهد می آورد که وقتی حاکم پواتیه Poitiers دید نمی تواند از این انقلاب جلوگیری کند، با پادشاه کنار آمده. به نقل از:

Hardouin de Péréfixe, *Histoire du roy Henri le grand*, Amsterdam, 1661.

همانطور که گری وانک خود متذکر می شود، در اینجا مفهوم «ایستادگی ناپذیری» قویاً با معنای اصلی و نجومی گردش به نقطه آغاز در آمیخته است زیرا «هاردوئن کلیه این وقایع را بازگشت فرانسویان به سوی «شهریار طبیعی» خود تلقی می کند.» پیداست که مقصود لیانکور به هیچ وجه چنین چیزی نیست.

نشان می‌دهد که برای سرکوب این توطئه و سرپیچی، و سایل مختلف در اختیار دارد. لیانکور پاسخ می‌دهد که آنچه حادث شده غیر قابل نقض و برگشت و خارج از حیطه قدرت يك پادشاه است. چه مسبب شد که لیانکور فکر کند آنچه دیده ایستادگی ناپذیر و غیر قابل برگشت است؟ و ما در این مکالمه شگفت‌انگیز چه می‌بینیم و می‌شنویم که پی می‌بریم آنچه لیانکور دیده بود ایستادگی ناپذیر و غیر قابل برگشت بود؟

پاسخ در بدو امر ساده بنظر می‌رسد. در پس این الفاظ هنوز می‌توانیم ببینیم و بشنویم که چگونه انبوه خلق براه افتاده‌اند و به خیابانهای پاریس ریخته‌اند، شهری که آن روز نه تنها پایتخت فرانسه بلکه پایتخت سراسر جهان متمدن بود و جمعیتی که مانند جمعیت همه شهرهای بزرگ پیاختنش قیام برای آزادی بشمار می‌رفت. ترکیب این دو به‌صرف نیروی عددی ایستادگی ناپذیر است. این خلق انبوه که برای نخستین بار در روشنائی روز نمایان می‌شد در واقع همان جماعت تنگستان و متمدیدگان بود که در سراسر قرنهای گذشته در تاریکی و سرافکنندگی از دیده پنهان می‌گشت. آنچه از آن هنگام تاکنون برگشت ناپذیر بوده است و در آن زمان نیز فوراً به‌وسیله عوامل و شاهدان انقلاب به این خاصیت شناخته شد این بود که قلمرو همگانی که تا جایی که بیاد می‌آمد همیشه اختصاص به کسانی داشت که آزاد بودند، یعنی آزاد از اضطراب و دغدغه ضروریات زندگی و حاجات تن، باید اکنون به این اکثریت عظیم که زیر مهمیز نیازهای روزانه به این سوی و آن سوی رانده می‌شدند و بدین سبب آزاد نبودند، نور و فضا عرضه کند.

تصور يك حرکت ایستادگی ناپذیر که بزودی در سده نوزدهم در قالب مفهوم ضرورت تاریخ ۱۲۸ ریخته شد، از آغاز تا انجام در سراسر صفحات تاریخ انقلاب فرانسه طنین‌انداز است. ناگهان خوشه‌ای از تصویرهای تازه به‌گرد آن استعاره‌کهنه حلقه می‌زند و واژگانی نو وارد

زبان سیاست می‌شود. هنوز هنگامی که به انقلاب می‌اندیشیم، تصویرها و تخیلات مولود آن سالها خود بخود در فکرمان پدیدار می‌شوند - مانند «سیل انقلابی ۱۲۹»، دمون ۱۲۰ که امواج خروشان آن بازیگران صحنه انقلاب را به پیش می‌راند و با خود می‌برد تا نیروی جریان زیرین آب‌آنان را از بالا فرو بکشد و با دشمنانشان، عاملان ضدانقلاب، همه یکجا به کام نیستی بروند. شتاب جریان زورمند انقلاب به گفته روبسپیر دائماً از یکسو با «جنایات استبداد» و از دیگر سو با «پیشرفت آزادی»، فزونی می‌گیرد. هر يك از این دو ناگزیر سبب برانگیختگی دیگری می‌گردد و بدینسان حرکت و ضد حرکت که قادر نیستند توازن بیابند یا یکدیگر را در ضبط بگیرند و باز ایستانند، به شیوه‌ای مرموز با هم جمع می‌شوند و جریانی از «خشونت متزاید» می‌آفرینند و با سرعتی افزاینده هر دو يك جهت در پیش می‌گیرند ۱۲۱. این همان «سیل شکوهمند گدازه آتشفشان انقلاب است که به هیچ چیز رحم نمی‌کند و هیچ کس قادر به متوقف ساختن آن نیست» و گنورگ فورستر ۱۲۲ در ۱۷۹۳ شاهد آن بود ۱۲۲؛ همان منظره‌ای است در برج

129. torrent révolutionnaire

۱۳۰. Camille Desmoulins (۱۷۶۰-۹۴). انقلابی و حقوقدان و روزنامه‌نگار فرانسوی که در برانگیختن مردم به تصرف باستیل سهم عمده داشت. دمون از سوی روبسپیر به «میان‌روی» متهم و همراه دانتن به دژخیم سپرده شد. (مترجم) ۱۳۱. عین سخنان روبسپیر که در ۱۷ سپتامبر ۱۷۹۳ در گنوانسیون ایراد شد و من در اینجا به طور آزاد نقل کردم، چنین است: «جنایات استبداد بر شتاب پیشرفت آزادی می‌افزود و پیشرفت آزادی جنایات استبداد را افزون می‌کرد... واکنشی دائمی که خشونت متزاید آن فقط در ظرف چند سال کار چندین قرن را انجام داد.» (به نقل از مجموعه آثار روبسپیر، ویراسته Laponneraye جلد سوم، صفحه ۴۴۶).

۱۳۲. Georg Forster (۱۷۵۴-۹۴). نویسنده آلمانی و از طرفداران انقلاب فرانسه که در ۱۷۹۳ برای مذاکره درباره الحاق کرانه چپ رود راین به خاک آن کشور، به پاریس سفر کرد. سفرنامه‌های او که نمونه‌ای از عمق بصیرت و دقت در ثبت مشاهدات است از نخستین آثار مبتنی بر روش علمی جدید در این زمینه بشمار می‌رود. (مترجم)

۱۳۳. به نقل از همان کتاب از Griewank، صفحه ۲۴۳.

زحل که ورنیو ۱۲۴ سخنور بزرگ ژیروندن ۱۲۵ در وصف آن گفت «انقلاب است که فرزندان خود را می‌بلعد؛ همان توفانی است که انقلاب را به پیش می‌راند - «توفان انقلابی ۱۲۶» و «مشی انقلابی ۱۲۷»، روبسپیر یا گردباد توفنده‌ای که آن سرآغاز فراموش نشدنی و هرگز از یاد نرفته را درهم پیچید و در خود غرقه کرد، سرآغازی که روبسپیر آن را «عظمت انسان در برابر حقارت بزرگان» نامید ۱۲۸ و همیلتن ۱۲۹ از آن به «اثبات شرف نژاد آدمی» تعبیر کرد ۱۴۰. گوئی هنگامی که آدمیان خواستند عظمت خویش را اعلام کنند و شرف خود را به اثبات برسانند، نیروئی بزرگتر از ایشان به مداخله برخاست.

۱۳۴. Pierre-Victorien Vergniaud (۹۳ - ۱۷۵۳). خطیب‌زبردست فرانسوی، از رهبران گروه ژیروندنها و عضو مجلس کنوانسیون که با سخنان آتشین خود راه را برای اعدام لوئی شانزدهم هموار کرد اما بعد مانند دمون به وسیله روبسپیر به «میانه‌روی» متهم شد و با ۲۱ نفر دیگر از ژیروندنها به زیر تیغه گیوتین رفت. (مترجم)

۱۳۵. Girondin (از Gironde، نام ولایتی در جنوب باختری فرانسه). گروه اعتدالی و متمایل به راست در کنوانسیون که نخستین اعضای آن بیشتر اهل ژیروند بودند. این گروه به رهبری کسانی مانند ورنیو و کندرسه و بریسو Brissot نخست به ضد رژیم سلطنت و پس از اعدام لوئی شانزدهم در مخالفت با کشتار و تندرویهای دیگر گروههای انقلابی فعالیت می‌کردند. اما سرانجام با دشمنی ژاکوبنها (Jacobins) و روبسپیر روبرو شدند و بسیاری از رهبرانشان به همین سبب به پای گیوتین رفتند. (مترجم)

136. tempête révolutionnaire

137. Marche de la Révolution

۱۳۸. در نطقی به تاریخ ۵ فوریه ۱۷۹۴ (مجموعه آثار، صفحه ۵۴۳)

۱۳۹. Alexander Hamilton (۱۸۰۴-۱۷۵۸). از بنیادگذاران جمهوری امریکا. در جنگهای استقلال مشارکت فعال داشت و به پیروزیهای نائل آمد. طرفدار تمرکز امور دولتی بود. بهترین نمونه حکومت را حکومت سلطنتی می‌دانست و به نقش طبقه توانگر در حکومت بسیار اهمیت می‌داد و این یکی از موارد اختلاف شدید او با جفرسن بود. بهترین نوشته‌هایش درباره اصول حکومت و کشورداری در مجلدی به نام *The Federalist* محفوظ است. در نخستین کابینه واشینگتن وزیر دارائی شد و برای تثبیت وضع مالی کشور اقدامات مهمی بعمل آورد که آثار برخی تا به امروز باقی است. از ایمان جفرسن به درستی قضاوت و انضباط خودجوش مردم، در افکار همیلتن اثری نیست ولی تأثیر او در تحکیم اصول حکومت فدرال در امریکا هنوز آشکار است. (مترجم)

140. *The Federalist*, (1787), ed. Jacob E. Cooke, Meridian, 1961, No. 11.

در دهه‌های پس از انقلاب فرانسه این معنا بر اذهان چیرگی یافت که يك جريان زورمند زيرين نخست مردان را به سطح کارهای بزرگ و باشکوه سوق می‌دهد و سپس به قمر خطر و رسوائی فرو می‌کشانند. استعاراتی مانند جريان و جوی و میل، به‌جای اینکه انقلاب را حاصل کالر آدمیان جلوه دهد، فرایندی ایستادگی‌ناپذیر را فرا می‌نماید. این استعارات را بازیگران صحنه انقلاب ساختند که در محردات از باده آزادی سرمست بودند اما واقعا اعتقاد نداشتند که در عمل هم از آزادی و اختیار بهره می‌برند. اگر لحظه‌ای با هشيارى تأمل کنیم، معلوم نیست چگونه اینان امکان داشت باور کنند که برآستی خود عامل کارها و کرده‌های خویش بوده‌اند؟ چه چیز غیر از توفان خشمگین رویدادهای انقلابی هم خود آنان و هم رامخترين اعتقاداتشان را در ظرف چند سال دگرگون کرد؟ مگر ایشان جملگی همان سلطنت طلبان ۱۷۸۹ نبودند که در ۱۷۹۳ نه تنها به اعدام پادشاهی که خیانتش محرز نبود بلکه به محکوم ساختن نفس حکومت پادشاهی که من ژوست ۱۴۱ آن را «جنایتی ابدی» نامید، سوق داده شدند؟ مگر آنان همگی همان طرفداران پرشور حق مالکیت خصوصی نبودند که در ۱۷۹۴ در قوانین وانتوز ۱۴۲ نه فقط دارائی کلیسا و «مهاجران ۱۴۲»، بلکه املاك همه «اصحاب شبهه ۱۴۴» را هم مصادره شده اعلام کردند تا این اموال به «بینوایان» داده شود؟ مگر اینان همان فراهم‌کنندگان

۱۴۱. Louis de Saint-Just (۹۴ - ۱۷۶۷). انقلابی فرانسوی، عضو کنوانسیون و از دستیاران اصلی روبسپیر در دوره وحشت که به نر می ناپذیری و پاکی مشهور است و سرانجام با وی اعدام شد. (مترجم)

۱۴۲. Ventose. نام ماه ششم در تقویم جمهوری یا انقلابی فرانسه. قانون مذکور در آن ماه بتصویب رسید. تقویم جمهوری به موجب فرمان کنوانسیون بوجود آمد و از ۲۴ نوامبر ۱۷۹۳ تا ۳۱ دسامبر ۱۸۰۵ به جای تقویم گرگوری مآخذ عمل بود. (مترجم)

۱۴۳. emigrés منظور اشراف و سلطنت‌طلبانی است که به سبب رویدادهای انقلابی از فرانسه مهاجرت کردند و به کشورهای دیگر اروپا پناه بردند و با اینکه در دوره ناپلئون و پس از آن به میهن بازگشتند، نتوانستند املاك خود را دوباره بدست آورند. (مترجم)

موجبات تدوین اصل عمده ناظر بر تمرکززدائی ۱۶۵ در قانون اساسی نبودند که بعد وادار شدند آن قانون را بکلی بی‌ارزش اعلام دارند و بدور اندازند و حکومتی انقلابی به وسیله کمیته‌ها تأسیس کنند که از لحاظ تمرکز در رژیم سابق مانند نداشت و هیچ‌کس جرأت نکرده بود چیزی نظیر آن را به اجرا درآورد؟ مگر ایشان در جنگی درگیر و حتی در شرف پیروزی نبودند که هرگز آن را نخواستند و باور نداشتند که بتوانند در آن فاتح شوند؟ در آخر کار چه چیز امکان داشت برایشان باقی بماند مگر معرفتی که حتی در آغاز نیز از آن برخوردار بودند - یعنی چنانکه روبسپیر در ۱۷۸۹ در نامه‌ای به برادرش نوشت، معرفت به اینکه «انقلاب کنونی در ظرف چند روز رویدادهائی بوجود آورده که از وقایع سراسر تاریخ گذشته بشر بزرگتر است؟» - آیا نمی‌توانستند به همین اکتفا کنند؟

از زمان انقلاب فرانسه تاکنون معمولاً هرتلاطم و آشوب خشونت‌آمیز، اهم از انقلابی و ضد انقلابی، ادامه جنبشی تلفی شده است که در ۱۷۸۹ آغاز گشت. گوئی دوره‌های آرامش و بازگشت تنها مکث و درنگی بوده تا جریان انقلاب بتواند به زیر زمین برود و نیرو بگیرد و دوباره خاک را بشکافد و به بالا بیاید چنانکه چند نمونه مهمتر آن در ۱۸۳۰ و ۱۸۳۲ و ۱۸۴۸ و ۱۸۵۱ و ۱۸۷۱ حادث شد. هر یک از این انقلابها را موافقان و مخالفان پیامد بلافصل وقایع ۱۷۸۹ می‌دانستند. اگر مارکس درست گفته باشد که انقلاب فرانسه در لباس رومی به صحنه آمد، این نظر نیز درست است که یکایک انقلابهای بعدی، از جمله انقلاب اکتبر، مطابق قواعد و وقایعی که از ۱۴ ژوئیه ۱۶۶ به نهم ترمیدور ۱۴۷ و ۱۸ برومر ۱۶۸ انجامید، به صحنه آورده شد.

145. decentralization

۱۴۶. روز سقوط باستیل در ۱۷۸۹. (مترجم)
 ۱۴۷. Thermidor. ماه یازدهم تقویم انقلابی فرانسه. در نهم ترمیدور (۲۷ ژوئیه ۱۷۹۴) روبسپیر در نتیجه کودتا سقوط کرد و دوره وحشت پایان گرفت. (مترجم)
 ۱۴۸. Brumaire. ماه دوم تقویم انقلابی فرانسه. در ۱۸ برومر (۱۵ - ۹ نوامبر ۱۷۹۹) کودتائی صورت گرفت و دوره «کنسولا» به رهبری ناپلئون بناپارت آغاز شد. (مترجم)

حوادث این چند روز چنان در خاطر مردم نقش بسته است که حتی امروز همه کس به محض اشاره به این ایام به یاد سقوط باستیل و مرگ روبسپیر و ظهیر ناپلئون بناپارت می افتد. اصطلاح «انقلاب دائم» یا به قول پرودون ۱۴۹ «انقلاب جاوید» در نیمه سده نوزدهم وضع شد نه در روزگار ما و به همراه آن تصویری پدید آمد که «انقلاب هرگز متعمد نبوده است؛ فقط يك انقلاب وجود داشته و همان انقلاب است که دائمی است»^{۱۵۰}.

مضمون استعماری کلمه «انقلاب» مستقیماً از تجربه کسانی مایه می گیرد که نخست در فرانسه انقلاب را به صحنه آوردند و سپس خود در آن نقشها را ایفا کردند. بنابراین، برای کسانی که مانند تماشای گران از بیرون به انقلاب می نگریستند این مضمون باورکردنی تر بود. آشکارترین نکته در این نمایش این بود که هیچ يك از بازیگران نمی توانست سیر رویدادها را مهار کند و اگر می خواست نابود نشود، می بایست جهتی در پیش بگیرد که با هدفها و مقاصد نیروی مجهول انقلاب ارتباط نداشته باشد. این موضوع امروز برای ما امری عادی است و شاید در نیابیم که چگونه ممکن بود چیزی مگر مشتی مطالب پیش پا افتاده از آن استنتاج گردد. اما فقط کافی است مسیر انقلاب امریکا را بیاد بیاوریم که درست عکس این قضیه در آن واقع شد؛ کافی است بیاد بیاوریم که دست کم هنگامی که مسأله حکومت مطرح بود چگونه احساس تسلط بر سرنوشت در سینه بازیگران آن انقلاب موج می زد. آنگاه پی می بریم که منظره عجز انسان از تسلط بر اعمال خویش چه تأثیری می تواند برجا گذاشته باشد. نسلی که در اروپا در گیرودار رویدادهای سرنوشت ساز ۱۷۸۹ تا بازگشت بوروبونها زندگی کرده بود دچار سرخوردگی و یاسی شد که بیدرتگت به احساس هیبت

۱۴۹. Pierre-Joseph Proudhon (۶۵ - ۱۸۰۹). متفکر سیاسی و اجتماعی فرانسوی که با اصل مالکیت، نظام حکومتی، تحمیل انضباط بر مردم و بهره کشی جامعه از فرد مخالف بود. (مترجم)

150. Theodor Schieder, «Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert», *Historische Zeitschrift*, Vol. 170, 1950.

و شگفتی ۱۵۱ در برابر قدرت تاریخ مبدل گشت. اگر تا دیروز، در ایام خوش عصر روشنگری ۱۵۲ چنین بنظر می‌رسید که فقط قدرت خودکامه پادشاهان مانع دسترسی انسان به آزادی است، اکنون ناگهان نیروی بمراتب بزرگتر قد علم کرده بود که مردمان را به هر راهی که می‌خواست می‌کشید؛ نیروی تاریخ و ضرورت تاریخی که نه با طغیان خلاصی از آن میسر بود و نه با گریز.

دامنه‌دارترین پیامد نظری انقلاب فرانسه ظهور مفهوم جدید تاریخ در فلسفه هگل بود. اندیشه برآستی انقلابی هگل این بود که گفت آنچه فیلسوفان در گذشته امر مطلق دانسته‌اند در قلمرو امور و احوال بشر متجلی و پدیدار می‌گردد، یعنی دقیقاً در حیطه‌ای از تجربه-های آدمی که فلاسفه متفقاً به‌عنوان سرچشمه یا زادگاه معیارهای مطلق رد کرده بودند. انقلاب فرانسه الگوی این تجلی به‌توسط فرایند تاریخ بود. فلسفه آلمان پس از کانت در تفکر اروپا در قرن بیستم، بویژه در کشورهایی مانند روسیه و آلمان و فرانسه که در معرض ناآرامیهای انقلابی قرار داشتند، تأثیر عظیم گذاشت. این امر به‌علت آنچه ایده‌آلیسم یا مذهب اصالت تصور نامیده می‌شود نبود بلکه به‌عکس از این واقعیت منشأ می‌گرفت که حکمت آلمان از دایره نظریات محض بیرون آمده بود و می‌کوشید فلسفه‌ای بوجود آورد که با تازه‌ترین و واقعیت‌ترین تجربه‌های زمان متناظر باشد و در چارچوب مفاهیم این تجربه‌ها را دربر بگیرد. اما اشتغال بر تجربه‌ها نیز باز به‌مفهوم قدیمی و اصلی کلمه نظری بود و فلسفه هگل گرچه در قلمرو امور بشر با عمل سروکار داشت ولی خود از تفکر و مراقبه ۱۵۳ متقوم می‌گشت. هرچیز اعم از افعال و اقوال و رویدادها که در گذشته چهره

151. awe and wonder

۱۵۲. Age of Enlightenment. مراد سده هجدهم است و نهضت فکری و فلسفی آن عصر. کاربرد آزادانه عقل، تشکیک در گفته‌های مراجع و ثقات و تردید نسبت به معتقدات و ارزشهای موروثی و تمبیدی، تأکید بر پیشرفت بشر، استفاده از روش تجربی در علوم و بالاخره فردگرایی و آزادی‌طلبی از ویژگیهای این عصر بود. (مترجم)

153. contemplation

سیاسی داشت در برابر نگاه گذشته‌نگر اندیشه وجه تاریخی بخود می‌گرفت. در نتیجه، دنیای جدیدی که با انقلابهای سده هجدهم بوجود آمده بود برخلاف ادعای توك و ییل، به عوض يك «علم جدید سیاست ۱۵۴» صاحب يك فلسفه تاریخ شد و مهمتر اینکه خود فلسفه نیز به فلسفه تاریخ مبدل گشت.

از نظر سیاسی، مقاله‌ای که در این فلسفه جدید و نوعاً امروزی نهفته نسبتاً ساده است. مقاله عبارت است از وصف و فهم کل قلمرو عمل انسان ولی نه برحسب نظر بازیگر و عامل بلکه از دریچه چشم ناظری که شاهد صحنه است. سبب دشواری نسبی کشف این مقاله حقیقتی است که در آن نهفته است. حقیقت این است که هر داستانی که آدمیان آغاز و اجرا کنند فقط هنگامی معنای راستین خود را آشکار می‌نماید که پایان رسیده باشد. بدین ترتیب، برآستی ممکن است چنین بنظر آید که تنها ناظر می‌تواند بفهمد که در يك سلسله کارها و رویدادها واقعاً چه حادث شده نه کسی که به‌عنوان عامل در قضایا شرکت داشته است. ناظر بهتر از بازیگر می‌توانست تشخیص دهد که درسی که انقلاب فرانسه داده همان ضرورت تاریخ است و «سرنوشت» اکنون به‌صورت ناپلئون بناپارت ظاهر شده است ۱۵۵. اما نکته اینجاست که همه کسانی که در سده نوزدهم و تا مدتی دراز در قرن بیستم در مسیر انقلاب فرانسه گام برمی‌داشتند خویشتن را عاملان تاریخ و ضرورت تاریخی می‌دیدند نه صرفاً جانشینان مردان آن انقلاب. نتیجه روشن و در عین حال خارق‌اجماعی که پدید آمد این بود که ضرورت

۱۵۴. «برای دنیائی جدید، علم سیاست جدیدی لازم است.» (توك و ییل، «دموکراسی در امریکا»، مقدمه مؤلف).

۱۵۵. گری وانك در مقاله‌ای که بالاتر اشاره شد، به نقش ناظر در پیدایش مفهوم انقلاب توجه می‌کند و می‌نویسد «آگاهی از دگرگونی انقلابی را بیشتر در تماشاگرانی که بیرون از نهضت ایستاده‌اند مشاهده می‌کنیم تا در خود بازیگران.» با اینکه او زیر تأثیر هگل و مارکس به‌این کشف نائل شده است اما مصداق آن را تاریخ‌نگاران فلورانس می‌دانند که به عقیده من خطاست چون مورخان مذکور خود دولتمرد و سیاستمدار بودند. ما کیاولی و گیچاردینی (Guicciardini) را به مفهومی که هگل و دیگر مورخان سده نوزدهم تماشاگر بودند نمی‌توان صرفاً ناظر بشمار آورد.

جای آزادی را به‌عنوان مقوله اصلی اندیشه سیاسی و انقلابی گرفت. با این همه، اگر انقلاب فرانسه بوقوع نپیوسته بود، فلسفه هرگز برآن نمی‌شد که کوششی برای پرداختن به قلمرو امور بشرانجام دهد و حقیقت مطلق را در اقلیمی بیابد که مناسبات و روابط آدمیان برآن حکومت می‌کند و لذا مطابق تعریف، نسبی است. حقیقت گرچه به‌وجه «تاریخی» به‌تصور درمی‌آید و استنباط این بود که در زمان باز و آشکار می‌گردد و بنابراین ضرورتاً نیازمند نیست که همیشه معتبر باشد، ولی با این حال می‌بایست برای همه افراد، قطع نظر از اینکه کجا زندگی می‌کنند و شهروند کدام کشورند، اعتبار داشته باشد. حقیقت لازم نبود با شهروندانی که در میانشان فقط امکان تعدد عقاید وجود داشت یا با اتباع کشورها که ادراکشان از حقیقت به تاریخ و تجربه‌های ملی خودشان محدود می‌شد تناظر و تناسب داشته باشد. حقیقت می‌بایست با انسان از حیث انسان بودن مرتبط باشد و بدیهی است که این انسان به‌عنوان واقعیتی ملموس و اینجهانی هیچ‌جا وجود خارجی نداشت. پس شرط اینکه تاریخ و مسیله‌ای برای کشف حقیقت شود این بود که تاریخ، «تاریخ جهان ۱۵۶» و حقیقت آشکار شده، «روح جهان ۱۵۷» باشد.

اما با اینکه مفهوم تاریخ تنها در صورتی می‌توانست حیثیت فلسفی کسب کند که سراسر جهان و سرنوشت همه انسانها را دربر بگیرد، تصور تاریخ جهان خود بوضوح منشأ سیاسی داشت و مؤخر برانقلاب فرانسه و امریکا پدید آمده بود که اصحاب آن افتخار می‌کردند عصری جدید را برای نوع بشر آغاز کرده‌اند و رویدادی بوجود آورده‌اند که با همه آدمیان از حیث انسان بودن و صرف نظر از محل زندگی و شرایط و احوال و ملیت، سروکار دارد. تصور تاریخ جهان زائیده پرداختن به سیاست جهانی است. با تولد کشورهای تک‌ملیتی که به‌رغم عمر کوتاه، تنها ثمره بالنسبه پایدار انقلاب اروپا محسوب می‌شدند، شور و شوق برای «حقوق بشر» در امریکا و فرانسه زود

بسردی گرائید. اما امر واقع این است که از آن هنگام تاکنون، سیاست جهانی همواره به صورتهای گوناگون ملازم سیاست به مفهوم اعم بوده است.

ولی در تعلیمات هگل وجه دیگری نیز هست که آن هم آشکارا از تجربه‌های حاصله در انقلاب فرانسه مصدر می‌گیرد و در این متن حتی بیشتر اهمیت دارد زیرا در انقلابگران سده‌های نوزدهم و بیستم تأثیری مستقیمتر گذاشت. این انقلابگران با اینکه همگی از مارکس که هنوز هم بزرگترین شاگرد هگل بشمار می‌رفت درسی نیاموخته بودند و هرگز زحمت خواندن هگل را بر خود هموار نمی‌کردند، ولی انقلاب را از نظرگاه مقولات هگلی می‌نگریستند. به موجب نظر هگل و همه پیروان او، حرکت تاریخی دارای این خصلت است که هم دیالکتیکی یا جدلی است و هم در عین حال به وسیله ضرورت انگیزته می‌شود. از بطن انقلاب و ضدانقلاب، یعنی از ۱۴ ژوئیه تا ۱۸ برومر و بازگشت سلطنت، جنبش و ضد جنبش دیالکتیکی تاریخ زائیده شد که مردمان را با کشند ایستادگی ناپذیر خود مانند یک جریان زورمند زیرین به پیش می‌راند و ایشان می‌بایست در همان لحظه که در صدد استقرار آزادی در جهان برمی‌آمدند، به آن تسلیم گردند. این معنای دیالکتیک مشهوری است که آزادی و ضرورت سرانجام در آن با هم منطبق می‌شوند و احتمالاً وحشتناکترین و از نظر انسان تحمل‌ناپذیرترین خرق اجماع ۱۵۸ در سراسر اندیشه جدید است. ولی امکان دارد هگل که یک بار در ۱۷۸۹ لحظه آشتی آسمان و زمین را دیده بود، هنوز بر حسب مضمون استعاره‌ی واژه «انقلاب» فکر می‌کرد. تا آن هنگام خصیصه بارز تاریخ و وقایع عالم به قول کانت کیفیت «اتفاقی و غم‌انگیز» و به گفته گوته «آمیزه‌ای حزین از خشونت و بیهودگی» بنظر آمده بود. اما در جریان انقلاب فرانسه، گوئی حرکت قانونمند و ایستادگی ناپذیر اجرام فلکی، به روی زمین در قلمرو بشر فرود آمد و به آن «ضرورت» و نظم بخشید. خرق اجماعی که به موجب آن آزادی از

ضرورت پدید می‌آید، به عقیده هگل از آشتی زمین و آسمان خارق اجماعتر نیست. نظریه هگل خالی از هرگونه طنز و دیالکتیک آزادی و ضرورت او عاری از هر نوع لطیفه‌گوئی است و در آن زمان حتی نزد کسانی که زیر تأثیر واقعیت سیاست بودند نیز سخت مقبول افتاده بود. از آن هنگام نیز نه به خاطر شواهد نظری بلکه بیشتر به علت تجربه‌ای که بارها در طی قرن‌ها جنگ و انقلاب تکرار شده است مقبولیت آن بی‌هیچ کم‌وکاست همچنان باقی‌است. تاریخ را به صورت فرایند ۱۵۹ دیدن، از خصایص مفهوم جدید تاریخ است. یکی از سرچشمه‌های این نگرش، لحاظ کردن طبیعت به‌عنوان یک فرایند است. البته تا وقتی که مردم فرایند تاریخ را قرینه علوم طبیعی حرکتی دوری می‌انگاشتند که هرگز از تکرار باز نمی‌ایستاد (و حتی ویکو ۱۶۰ هم هنوز حرکت تاریخ را همین‌طور در نظر می‌آورد)، اجتناب ناپذیر بود که در مورد حرکت تاریخ هم مانند حرکت در نجوم، ضرورت از امور ذاتی بشمار رود، چون حرکت دوری مطابق تعریف حرکتی ضروری است. اما اینکه حتی در عصر جدید پس از فرو شکستن دور تکرارهای ابدی نیز ضرورت همچنان صفت ذاتی تاریخ معرفی شود و دوباره در حرکتی به آن بر بخوریم که ماهیتاً مستقیم‌الخط است و بنابراین به جای اول و به آنچه از پیش معلوم بوده بر نمی‌گردد بلکه در آینده‌ای نامعلوم امتداد پیدا می‌کند، این واقعیت را دیگر نمی‌توان معلول تأملات نظری دانست بلکه باید گفت از تجربه‌های سیاسی و جریان رویدادها در عالم واقعیت سرچشمه می‌گیرد.

انقلابی که جهان را به آتش کشید انقلاب فرانسه بود نه انقلاب امریکا. در نتیجه، معانی تطفلی و تلویحی لفظ انقلاب همه‌جا، از

159. process

۱۶۰. Giovanni Battista Vico (۱۸۴۴ - ۱۶۶۸). فیلسوف ایتالیایی که کتاب او به نام «اصول یک علم جدید» در فلسفه تاریخ از آثار گرانبهاست و در آن سعی شده بر اساس نظریه تکرار ابدی و ادواری سه نوع حکومت دینی، اشرافی و مردمی، قانونی علمی برای تبیین دگرگونیها و تحولات تاریخ بشر بدست داده شود. (مترجم)

جمله در ایالات متحد، از جریان انقلاب فرانسه مصدر گرفت نه از سیر رویدادها در امریکا و کارهای پدران بنیادگذار آن کشور. ایجاد مهاجرنشینها در امریکنای شمالی و تأسیس حکومت جمهوری ایالات متحد امریکا شاید بزرگترین و به تحقیق جسورانه ترین کاری است که اروپائیان بدان دست زده اند. با این حال، جمع مدتی که ایالات متحد در انزوائی شکوهمند و گاهی هم نه چندان شکوهمند، دور از قاره مادر براستی به خویش مشغول بوده است از یکصد سال تجاوز نمی کند. از پایان قرن گذشته، ایالات متحد هدف تهاجم سه گانه شهرگرانی، صنعتی شدن و شاید از همه مهمتر، مهاجرت جمعی بوده است. از همین زمان نیز نظریات و مفاهیم اروپائی، از جمله واژه انقلاب و تداعیات آن، بار دیگر از دنیای قدیم رهسپار دنیای جدید شدند. اما بدبختانه تجربه هائی را که اساس این مفاهیم و نظریه ها بود همیشه به همراه نیاوردند. عجیب است که اندیشمندان امریکائی قرن بیستم حتی بیش از صاحب نظران اروپائی میل دارند انقلاب کشورشان را در پرتو انقلاب فرانسه تعبیر و تفسیر کنند و زبان به خرده گیری بکشایند که چرا انقلاب امریکا از درسهای انقلاب فرانسه پیروی نکرده است. حقیقت غم انگیز این است که انقلاب فرانسه به فاجعه انجامید اما تاریخ جهان را بوجود آورد حال آنکه انقلاب امریکا پیروز و کامیاب شد ولی اهمیت آن هرگز از اهمیت يك رویداد محلی تجاوز نکرده است.

هرگاه در قرن حاضر انقلابی روی صحنه سیاست ظاهر گشته است، همه آن را در چارچوب تصویرهائی دیده اند که از انقلاب فرانسه گرفته شده است، با مفاهیمی سنجیده اند که نظاره گران انقلاب وضع کرده اند و به یاری تصور ضرورت تاریخ خواسته اند به فهم آن کامیاب شوند. چیزی که وجود نداشته و جای خالی آن احساس می شده نگرانی درباره نوع حکومت است که نه فقط از ویژگیهای انقلاب امریکا بود بلکه در مراحل ابتدائی انقلاب فرانسه هم بسیار اهمیت داشت. این حکم در مورد کسانی که انقلابها به دستشان برپا شد و

آنانکه تماشاگر بودند و فقط می‌کوشیدند وضعیتشان را در قبال انقلابها روشن کنند، به تساوی صادق است. مردان انقلاب فرانسه مرعوب منظره انبوه خلق شدند و هماوا با روبسپیر فریاد برداشتند که «جمهوری؟ پادشاهی؟ من چیزی جز مسأله اجتماعی نمی‌شناسم» و بدینسان نه تنها نهادها و قانون اساسی را که به قول سن ژوست «روح جمهوری» است بلکه خود انقلاب را نیز برباد دادند^{۱۶۱}. از آن پس، جای معماران گردن‌فرازی را که قصدشان ساختن سرائی نو بر پایه حکمت قرون گذشته بود کسانی گرفتند که با تندباد انقلاب به آینده‌ای مبهم و نامطمئن رانده شده بودند. با رفتن معماران، اعتماد نیز رخت بر بست؛ اعتماد دلگرم‌کننده به‌اینکه بر اساس اندیشه می‌توان نظامی نو در جهان پدید آورد که قدمت، ضامن حقیقت مفاهیم سازنده آن باشد. آنچه می‌بایست تازه باشد اندیشه نبود، کردار و کاربرد اندیشه بود. به گفته جرج واشینگتن، زمان «فرخنده و سعادتمند» است زیرا که «کنجینه دانشی که با رنج فیلسوفان و خردمندان و قانونگذاران در طی سالهای دراز فراهم آمده اکنون در برابر ما گشوده است.» به یاری این فرزاتگان و با دیدن اینکه سیاست انگلستان و اوضاع و احوال راه دیگری الا تأسیس سازمان سیاسی مرامر جدیدی برای جامعه باقی نگذاشته است، مردان انقلاب امریکا احساس کردند می‌توانند دست بکار شوند. چون اکنون فرصتی برای عمل پیدا شده بود، دیگر امکان نداشت تاریخ و اوضاع و احوال را سرزنش کرد. اگر شهروندان ایالات متحد «به آزادی و خوشبختی کامل دست نیابند، تقصیر یکسره متوجه خودشان خواهد بود^{۱۶۲}». چنین چیزی هرگز به ذهن این مردان خطور نمی‌کرد که، تنها پس از چند دهه، تیزبینترین و ژرف‌اندیشترین ناظر کارهای ایشان به این نتیجه برسد که «به

۱۶۱. برای آگاهی از موضع سن ژوست و روبسپیر نسبت به این مسائل رجوع کنید به:

Albert Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, Paris, 1954.

162. Edward S. Corwin, 'The «Higher Law» Background of American Constitutional Law', in *Harvard Law Review*, Vol. 42, 1928.

اعصار گذشته تا کهنترین روزگار باستان برمی‌گردد اما چیزی نظیر آنچه اینجا در برابر دیدگانم می‌گذرد نمی‌یابم. نور گذشته دیگر برآینده پرتو افکن نیست و بدین سبب ذهن آدمی در تاریکی سرگردان شده است. ۱۶۴.

جادوی ضرورت تاریخ که از آغاز سده نوزدهم بر اذهان چیره شده بود با انقلاب اکتبر نیرومندتر شد. معنای عمیق این انقلاب برای قرن ما از آن سرچشمه می‌گیرد که این رویداد نخست بالاترین امیدهای بشر را متبلور کرد و سپس ژرفای یأس او را متحقق ساخت. این همان مناسبت که انقلاب فرانسه برای معاصران خود داشت با این تفاوت که این دفعه عبرتی که گرفتیم از تجربه‌های خلاف انتظار نبود. اقتباس عمدی و آگاهانه شیوه عمل از تجربه‌های روزگار و رویدادی گذشته چنین درسی به ما آموخت. تیغ دو دمی که با لبه ایده‌تولوژی از درون وسواس می‌آفریند و با لبه ارباب و وحشت از برون چاره را از مردم سلب می‌کند بیگمان تنها وسیله تبیین این واقعیت است که چرا در هر کشوری که زیر نفوذ انقلاب بلشویک قرار گرفته است انقلابگران با آن افتادگی و فروتنی به نابدی محتوم خویش گردن نهاده‌اند. درسی که از انقلاب فرانسه گرفته شد امروز به صورت جزء انفکاک‌ناپذیر وسواس ناشی از تفکر ایده‌تولوژیک در آمده است. درد همیشه این بوده است که آنانکه در مکتب انقلاب تلمذ کرده‌اند مسیری را که انقلاب باید در پیش بگیرد پیشاپیش می‌دانسته‌اند و به جای تقلید از مردان انقلاب، مقلد جریان رویدادها بوده‌اند. اگر اینان به مردان انقلابی تشبه جسته بودند، تا واپسین دم از بیگناهی خویش دفاع می‌کردند. ۱۶۴. لیکن نمی‌توانستند چنین کنند زیرا آموخته بودند که انقلاب حتماً باید فرزندان خود را ببلعد و هر انقلاب ناگزیر است در سلسله‌ای از انقلابهای پیایی

۱۶۳. همان نوشته از توك ويل، جلد دوم، کتاب چهارم، فصل ۸.

۱۶۴. رفتاری که در ۱۸۴۸ از انقلابیون صادر شد نقطه مقابل این بود. مسئله می‌نویسد «مردم خویشتن را با این دو روح مصیبت‌زده همانند می‌دیدند: یکی میرابو بود و ورینو و دانتن و دیگری روبسییر.» به نقل از:

Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, 1848, Vol. I, p. 5.

مسیر خود را تمقیب کند و در پی دشمنان آشکار، دشمنان پنهان زیر نقاب «اصحاب شبیه» خواهند آمد و انقلاب به دو جناح افراطی «بخشایندگان» و «خشمگینان» منشعب خواهد شد که در واقع و «به طور عینی» برای ست کردن بنیاد حکومت انقلابی دست به دست هم خواهند داد و سرانجام انقلاب را فردی در میانه «نجات» خواهد داد که نه تنها میانه‌رو نیست بلکه چپ و راست را متساویاً نابود خواهد کرد همانگونه که دانتن ۱۶۵ و ابر ۱۶۶ به دست روبسپیر نابود شدند. آنچه مردان انقلاب روسیه از انقلاب فرانسه آموختند تاریخ بود نه شیوه عمل و جزاین تقریباً هیچ سرمایه دیگری نداشته‌اند. مهارتی که کسب کرده بودند در این بود که هر نقشی را که بازی تاریخ به آنان محول کرد اجرا کنند و اگر هیچ نقش دیگری بجز نقش شخصیت «بدذات» نمایشنامه وجود نداشت، برای اینکه از صحنه بیرون نمانند همان را با رغبت بپذیرند.

نمایش بظاهر عالی و پرطمطراق ولی خنده‌آوری است منظره این مردان که با شهامت همه قدرتهای فائق را بمبارزه طلبیده‌اند، در برابر کلیه مراجع گیتی پیا خاسته‌اند و در دلاوری جای کوچکترین شبیه باقی نگذاشته‌اند اما اغلب به فاصله یک روز با فروتنی و بدون حتی یک فریاد اعتراض به این عدوان و بیحرمتی، دعوت ضرورت تاریخ را هر قدر هم ابلهانه و ناساز، گردن نهاده‌اند. ایشان فریب خوردند نه به علت آنکه سخنان دانتن و ورینو و روبسپیر و سن ژوست هنوز در گوششان طنین افکن بود؛ تاریخ فریبشان داد و آنها ملعبه تاریخ شدند.

۱۶۵. Georges Jacques Danton (۹۴ - ۱۷۵۹). انقلابگر فرانسوی، عضو مجلس مقنن و کنوانسیون و وزیر عدلیه دولت جمهوری. دانتن با اینکه به هنگام عضویت در کمیته امنیت عمومی و ریاست دادگاه انقلاب در برانداختن «ابر» و ژیروندنها با روبسپیر همکاری کرد، ولی خود نیز عاقبت پس از محاکمه‌ای ساختگی محکوم و اعدام شد. (مترجم)

۱۶۶. Jacques René Hébert (۹۴ - ۱۷۵۷). روزنامه‌نگار و انقلابگر تندرو فرانسوی، رهبر افراطی‌ترین جناح کمون پاریس که حتی روبسپیر را به میانه‌روی متهم می‌کرد و سرانجام به اتهام توطئه برای قتل او محاکمه و اعدام شد. پیروان او (ابریستها) به «خشمگینان» (Enragés) معروفند. (مترجم)

قیصره بختان قوت زمینند. - سن ژوست

۱

انقلابیون حرفه‌ای اوایل قرن بیستم ممکن بود ملعبه تاریخ شده باشند، اما یقیناً ابله نبودند. به عنوان یکی از مقولات فکر انقلابی، تصور ضرورت تاریخ به پسند نزدیکتر بود تا منظره انقلاب فرانسه و حتی یادآوری جریان رویدادهای آن و تبلور بعدی حادثات در قالب مفاهیم. در پس ظواهر، حقیقتی وجود داشت و این حقیقت گرچه شاید برای نخستین بار به نور تاریخ منور می‌شد، حقیقتی زیستی^۱ بود نه تاریخی. نیرومندترین ضرورتی که با درون‌نگری و مراقبت نفس از آن آگاه می‌شویم ضرورت فرایند حیات است که تن ما را می‌آکند و در حال دگرگونی دائم نگاه می‌دارد. حرکاتی که این دگرگونی را بوجود می‌آورد خود بخود، مستقل از فعالیت‌های ما و بطرز ایستادگی ناپذیر صورت می‌پذیرد و مقهور فشار اضطرار است. هرچه کمتر به کار مشغول باشیم و فعالیت‌مان اندکتر باشد، این فرایند زیستی با نیروی بیشتر عرض اندام می‌نماید و ضرورت ذاتی خود را شدیدتر تحمیل می‌کند و ما را در برابر کیفیت مرنوشت‌ساز خودکار و غیر ارادی یک رخداد محض که ریشه تاریخ بشر است شگفتزده‌تر می‌سازد. ضرورت زیستی که هرگز از تکرار باز نمی‌ایستد و زندگی

1. biological reality

آدمی سراسر تابع آن است بتدریج همنای ضرورت تاریخی قرار گرفت که آن هم خود چنانکه گفتیم در اصل به قرینه گردش قانونمند و ضروری اجرام فلکی تصویر گشته بود. این کار هنگامی انجام یافت که تنگدستان به سائقه نیازهای جسمی به صحنه انقلاب فرانسه یورش بردند. از آن زمان، آن استعاره نجومی که آنقدر برای نشان دادن دگرگونی همیشگی و نمایاندن فرازونشیب سرنوشت انسان مناسب دیده شده بود، معانی جنبی گذشته را از دست داد و تشبیهات زیستی جانشین آن شد. تمبیر تاریخ بر حسب نظریه‌های ارگانیك و اجتماعی بر این گونه تشبیهات مبتنی است. در چنین نظریه‌ها، جماعت، یعنی ملت یا قوم یا جامعه، به پیکری فوق طبیعی تشبیه می‌شود که نیروی محرك آن يك «اراده کلی»^۲ فوق انسانی و ایستادگی‌ناپذیر است.

حقیقت متناظر با این تصویر جدید همان چیزی است که از سده هجدهم «مسأله اجتماعی» خوانده شده است و اکنون شاید بهتر و ساده‌تر باشد که وجود فقر نامیده شود. فقر چیزی است پیش از محرومیت. فقر یعنی حالت احتیاج دائم و بدبختی حاد. در فقر نیروئی است که خصال انسانی را در آدمی بزدايد و همین سرچشمه زشتی آن است. فقر پستی و خواری می‌آورد چون تن آدمی را حاکم بر او قرار می‌دهد و همانگونه که هرکس می‌تواند به تجربه شخصی و بدون نیاز به هیچ نوع تفکر و تأمل دریابد، انسان را به زیر مهمیز بی‌امان ضرورت می‌کشاند. به حکم همین ضرورت بود که انبوه خلق به یاری انقلاب فرانسه شتافتند، به آن الهام بخشیدند، آن را به پیش راندند و سرانجام به نابودی کشاندند. انبوه خلق به علت فقر چنین کردند و به محض آنکه به صحنه سیاست آمدند، ضرورت هم با آنان نمودار گشت. در نتیجه، قدرت رژیم سابق به عجز مبدل شد و حکومت مردم، مرده دنیا آمد و آزادی در مقابل ضرورت، یعنی اضطرار نهفته در فرایند زیست، سر تسلیم فرود آورد. روبسپیر اعلام کرد که «هرچه برای حفظ حیات ضروری است باید میان همه مشترك باشد و فقط مازاد

2. «general will»

آن ممکن است دارائی خصوصی شناخته شود، وی با این کلام از یکسو نظریات سیاسی پیش از عصر جدید را معکوس کرد که اصحاب آن معتقد بودند آنچه از وقت و کالا به صورت مازاد در دست هر شهروند می ماند باید به دیگران داده شود و با آنان تقسیم گردد و از سوی دیگر، به گفته خودش، حکومت انقلابی را سرانجام به تبعیت از «مقدسترین قوانین یعنی خیر و آسایش مردم و انکارناپذیرترین براهین یعنی ضرورت»^۳ و ادار ساخت. به بیان دیگر، او «خودکامگی آزادی» یعنی دیکتاتوری به خاطر استقرار آزادی را که خود مبدع آن بود در برابر «حقوق سان کولوتها»^۴، یعنی «لباس و غذا و تولید مثل»^۵ رها کرد. ضرورت یا نیازهای فوری و اضطراری مردم بود که دوره وحشت را بوجود آورد و انقلاب را به کام نیستی فرستاد. روبسپیر خوب می دانست ماجرا از چه قرار است گرچه در آخرین نطق خود موضوع را به صورت پیشگوئی درآورد و گفت: «ما نابود خواهیم شد زیرا در تاریخ بشر لحظه ایجاد آزادی را از دست داده ایم» آنچه فکر او و همکارانش را به جای دیگر معطوف کرد تا آن «لحظه تاریخی» از دست برود، دسیسه شاهان و جباران نبود، دسیسه بمراتب نیرومندتر ضرورت و فقر بود. در این اثنا، جهت انقلاب نیز تغییر کرده بود و اکنون به جای آزادی، تنعم و خوشبختی مردم هدف آن قرار گرفته بود.^۶

۳. مجموعه آثار، جلد سوم، صفحه ۵۱۴.

۴. Sans-Culottes. مرکب از دو واژه sans (= بدون) + culotte (= شلوار کوتاه مردانه تا زیر زانو). نامی که در دوره کنوانسیون، اشراف به انقلابیون داده بودند چون این افراد از پوشیدن این گونه شلوار که نزد اعیان و طبقات بالاتر مرسوم بود خودداری می کردند و برای اینکه از آنان ممتاز باشند شلوار بلند می پوشیدند. نوسما، منظور تندروان جمهوریخواه در زمان انقلاب فرانسه است. چون در متنهای تاریخی غالباً این اصطلاح با توجه به تداعیات خاص آن به همین صورت بکار می رود، ما نیز از این روش پیروی کردیم. (مترجم)

۵. پیشنهاد اعلام حقوق «سان کولوتها» به وسیله یکی از دوستان روبسپیر به نام بواسه (Boisset) داده شده بود. رجوع کنید به:

J.M. Thompson, *Robespierre*, Oxford, 1939, p. 365.

۶. در بیانیه نوامبر ۱۷۹۳ سان کولوتیسم اعلام شده است:

نقطه واگرد انقلاب فرانسه و همه انقلابهای بعدی هنگامی فرا رسید که حقوق بشر به حقوق «سان گولوتها» مبدل شد. این امر عمده ناشی از آن بوده است که کارل مارکس یعنی بزرگترین نظریه پردازی که انقلابها تاکنون بخود دیده اند، به تاریخ بسیار پیش از سیاست علاقه داشت و از این رو نیت اصلی مردان انقلاب را که بنیاد گذاری آزاده بود تقریباً یکسره به غفلت سپرد و توجه خویش را منحصرأ بر جریان بظاهر عینی رویدادهای انقلابی متمرکز کرد. به سخن دیگر، بیش از نیم سده طول کشید تا برای تبدیل حقوق بشر به حقوق «سان گولوتها»، یعنی کنار رفتن آزادی در برابر حکم ضرورت، يك نظریه پرداز پیدا شد. وقتی این امر در نوشته های کارل مارکس تحقق یافت، انقلاب در عصر جدید به نقطه ای رسید که دیگر بازگشت از آن امکانپذیر نبود. چون در نتیجه انقلاب امریکا هیچ اندیشه ای بوجود نیامد که از لحاظ کیفیت، حتی در حد پائینتر، قابل مقایسه با این معنا باشد، انقلابها به طور قطعی عموماً زیر نفوذ انقلاب فرانسه و بالاخص تحت تأثیر مسأله اجتماعی قرار گرفتند. (این حکم حتی در مورد توك ویل هم صادق است که به هیچ چیز بیش از این توجه نداشت که پیامدهای آن انقلاب دراز و پرهیزناپذیر را که رویدادهای ۱۷۸۹ تنها مرحله نخست آن بود، در امریکا بررسی کند. خود انقلاب امریکا و نظریات بنیادگذاران آن کشور هرگز علاقه ای در او برنینگخت). گفته های مارکس و مفاهیمی که او آورد تأثیری عظیم و غیر قابل انکار در سیر انقلابها گذاشت. با توجه به سنت پرستی و مکتبگرائی مضحك و نامعقول مارکسیستهای قرن بیستم، ممکن است این تأثیر را ناشی از عناصر ایده تولوژیک در نوشته های مارکس دانست، ولی شاید درستتر باشد از سوی مخالف برهان

Le but de la Révolution est le bonheur du peuple. →

[هدف انقلاب خوشبختی مردم است]. رجوع کنید به:

Die Sanskulotten von Paris (No. 52). Dokuments zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794, ed. Walter Markov and Albert Soboul, Berlin (East), 1957.

بیاوریم و منشأ تأثیر زیان‌آور مارکسیسم را کشفیات متعدد و اصیل و بدیع مارکس معرفی کنیم. به هر تقدیر، مسلم این است که مارکس در جوانی بر این باور استوار شد که علت شکست انقلاب فرانسه در استقرار آزادی، نامرادی آن در حل مسأله اجتماعی بود. از این مقدمه سپس نتیجه گرفت که آزادی و فقر منافی یکدیگرند. نیرومندترین و بدیعترین کوششی که وی در یاری به امر انقلاب بظهور رساند این بود که قیامی را که نه برای نان و ثروت بلکه به خاطر آزادی صورت بگیرد به جلوه سیاسی نیازهای آمر محصول فقر توده‌ها تعبیر کرد. مارکس از انقلاب فرانسه یاد گرفت که فقر می‌تواند يك نیروی سیاسی طراز اول باشد. همه عناصر ایده‌تولوژیک در تعلیمات او، مانند اعتقاد به سوسیالیسم «علمی» و ضرورت تاریخی و روبنا ۷ و «اصالت ماده»^۸ و جز اینها، در قیاس با این معنا کیفیت ثانوی و اشتقاقی دارند. مارکس در کلیه این اعتقادات با عصر جدید شریک بود. امروز نه تنها در اقسام مختلف سوسیالیسم و کمونیسم بلکه در علوم اجتماعی نیز جایی نیست که به معتقدات مذکور برنخوریم.

تبدیل مسأله اجتماعی به نیروی سیاسی، در مفهوم «استثمار» یا «بهره‌کشی»^۹ مندرج است، یعنی در این تصور که فقر نتیجه استثمار به توسط طبقه حاکم است که وسایل خشونتگری را در دست دارد. ارزش این فرضیه^{۱۰} برای علوم تاریخی بسیار اندک است چون برگه‌ای^{۱۱} که اخذ می‌کند از يك اقتصاد برده‌داری است که در آن «طبقه» اربابان بر «زیر لایه‌ای»^{۱۲} از زحمتکشان حاکمند. مصداق فرضیه تنها مراحل ابتدائی سرمایه‌داری است که در آن فقر بیسابقه نتیجه تصرفات عدوانی و سلب مالکیت از دیگران بود. آنچه سبب شده که فرضیه مذکور به‌رغم بیش از يك قرن پژوهشهای تاریخی هنوز پابرجا باشد ارزش علمی نیست، محتوای انقلابی آن است. به خاطر انقلاب، مارکس عنصری از سیاست وارد علم جدید اقتصاد کرد و آن

7. superstructure

8. materialism

9. exploitation

10. hypothesis

11. cue

12. substratum

را به «اقتصاد سیاسی ۱۳» مبدل ساخت، یعنی اقتصاد بر پایه قدرت سیاسی که به همین سبب سرنگون کردن آن با تشکل سیاسی و وسایل انقلابی امکانپذیر است. با تأویل مناسبات مبتنی بر مالکیت به روابط قدیمی مولود خشونت، مارکس روح طغیان و شورشی را بسیج کرد که منشأ آن به جای فشار ضرورت، فقط می‌تواند اعتراض به تجاوز و عدوان باشد. مارکس به‌رهائی تنگدستان کمک کرد اما نه از این راه که بگوید شما تجسم ضرورت تاریخی یا ضرورتی دیگر هستید. او فقیران را معتقد ساخت که خود فقر، پدیداری سیاسی است نه طبیعی و در نتیجه خشونت و تعدی بوجود می‌آید نه کمبود و قحطی. بینوایی مطابق تعریف حالت تقید به ضروریات است و بنابراین هرگز قادر نیست «مردمان آزاداندیش» بسازد. پس اگر بنا باشد بینوایی به‌جای نابود کردن انقلاب موجد آن قرارگیرد، شرایط اقتصادی باید به‌عوامل سیاسی مبدل شود و در چارچوب سیاست تبیین و تعلیل گردد.

چارچوب تبیین را مارکس نهاد باستانی برده‌داری قرار داد که در آن آنچه وی «طبقه حاکم» می‌نامید با وسایلی که بدست آورده بود، طبقه زیردست را بزور به‌تحمل مشقت و بار زندگی وادار می‌کرد. امیدی که مارکس در قالب اصطلاح هگلی «آگاهی یا شعور طبقاتی ۱۴» بیان می‌کرد ناشی از این بود که در عصر جدید طبقه زیردست برای اینکه توانش خود را برای عمل دوباره بیابد به‌قدر کافی آزادی پیدا کرده بود و این عمل می‌توانست به سبب ضرورتی که آزادی به طبقه کارگر تحمیل می‌ساخت، ایستادگی‌ناپذیر شود. این اعتقاد از آنجا برمی‌خاست که در مراحل بدوی انقلاب صنعتی، برآستی تناقضی در رهائی کارگران وجود داشت: انقلاب صنعتی کارگران را از چنگ ارباب رها کرد اما فوراً اربابی قویتر به‌صورت نیازهای روزانه زندگی بر آنها گماشت و نیروی ضرورت را بر ایشان مسلط کرد که مردمان را به زیر مهمیز می‌کشد و از خشونت هم جابتر است. مارکس که نظرگاه کلی و غالباً تصریح نشده‌اش هنوز از نهادها و نظریات عهد

باستان آب می‌خورد، بخوبی به این موضوع آگاهی داشت و این شاید بزرگترین دلیلی بود که این قدر مانند هگل به فرایند دیالکتیک ایمان می‌ورزید، فرایندی که در آن آزادی مستقیماً از ضرورت برمی‌خیزد. مقام مارکس در تاریخ آزادی بشر همیشه مبهم خواهد بود. راست است که در آثار اولیه او مسأله اجتماعی در چارچوب سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد و مشکل فقر برحسب مقولات ستمگری و بهره‌کشی تعبیر و تفسیر می‌شود؛ اما تقریباً در کلیه آثار وی از «مانیفست کمونیست»^{۱۵} به بعد، مارکس خیزش^{۱۶} انقلابی راستین ایام جوانی خویش را در قالب اقتصادیات تصویر می‌کند. دیگران معتقد بودند که وضع بشر تابع ضرورتی ذاتی است. مارکس بعکس تشخیص داد که باید از خشونت مخلوق آدمی و ستمگری انسان بر انسان سخن گفت. لیکن بعد او هم بر این باور استوار شد که در پس هر خشونت و تجاوز و تعدی، قوانین آهنین ضرورت تاریخ نهفته است. او برخلاف پیشینیان خویش در عصر جدید ولی به پیروی از استادان روزگار باستان، ضرورت را به معنای انگیزه‌های آمر و جابری می‌گرفت که در فرایند حیات موجود است و همین سبب شد که سرانجام بیش از هر کس موجبات تحکیم و تقویت زیانمندترین آموزه^{۱۷} این عصر را فراهم آورد که به موجب آن هیچ خیری بالاتر از زیستن نیست و زیست جامعه باید محور همه کوششهای بشر محسوب گردد. بدین ترتیب، انقلاب نقش خود را حتی برای رها کردن انسان از یوغ جور و ستم نیز از دست داد تا چه رسد به استوار ساختن بنیاد آزادی، و هدفش در این خلاصه شد که جامعه را از قید کمبود و قحطی برهاند و آن را به مجرای فراوانی بیندازد. از آن پس، به جای آزادی، وفور نعمت هدف انقلاب قرار گرفت.

البته دور از انصاف است که کسی بخواهد اختلاف بین آثار اولیه و بعدی مارکس را معلول علت‌های روانی و ناشی از دگرگونیهای زندگی بداند و آن را نمایانگر تغییر حقیقی در اعتقادات وی معرفی

15. *The Communist Manifesto*16. *élan*17. *doctrine*

کند. حتی در ۱۸۷۱ در ایام پیری، مارکس هنوز آنقدر انقلابی بود که از کمون پاریس با شور و شوق استقبال کند هرچند این واقعه با کلیه نظریه‌ها و پیش‌بینی‌های او متناقض بود. مشکل مارکس به‌ظن قوی ماهیت نظری داشت. او شرایط اقتصادی و اجتماعی را در چارچوب سیاسی محکوم کرده بود ولی پس از آن یقیناً بزودی پی برد که مقولاتی که آورده معکوس شدنی است و از لحاظ نظری همان‌گونه که اقتصاد را می‌توان برحسب مفاهیم سیاسی تعبیر کرد، عکس آن هم امکانپذیر است. (قابلیت معکوس شدن مفاهیم در ذات کلیه مقولات فکری منحصراً هگلی، نهفته است). وقتی ثابت شد که میان خشونت و ضرورت نسبتی واقعی وجود دارد، دیگر هیچ دلیلی به‌نظر مارکس نمی‌رسید که خشونت را برحسب ضرورت نسنجد و ستمگری را معلول عوامل اقتصادی نداند ولو نخست عکس این رابطه کشف شده باشد و با کنارزدن پرده‌ها توانسته باشیم نشان دهیم که ضرورت جز خشونت بشری چیزی نیست. با توجه به شم نظری مارکس، این تعبیر می‌بایست سخت نزد او مقبول افتاده باشد زیرا تأویل خشونت به‌ضرورت دارای این امتیاز انکارناپذیر نظری است که از ظرافت و پیراستگی بیشتری بهره می‌برد و چنان قضایا را ساده می‌کند که تفکیک خشونت از ضرورت زائد خواهد بود. خشونت را باسانی می‌توان تابع یا نمود سطحی ضرورتی بنیادی و چیره‌گر در نظر آورد ولی هرگز امکان ندارد ضرورت را که مضمحل در تن و نیازهای جسمی ماست بسادگی به‌خشونت و تجاوز تأویل کرد. در آن روزگار، ضرورت هنوز مقوله اساسی علوم طبیعی بود. مارکس آرزو داشت «علمی» را که تأسیس کرده بود به پایه علوم طبیعی برساند. این آرزو و شم علمی مارکس در او وسوسه‌ای برانگیختند که مقولاتی را که آورده بود معکوس کند و همین وی را در زمینه سیاست به‌تسلیم آزادی در برابر ضرورت سوق داد. این همان کاری بود که قبلاً روبسپیر استاد او در انقلاب انجام داده بود و بعد از او هم باز بزرگترین شاگردش لنین در پراهمیت‌ترین انقلابی که تاکنون با الهام از تعلیمات وی برپا شده است بدان

دست زد.

رسم بر این جاری شده که تسلیم آزادی در برابر ضرورت را از بدیهیات بشماریم چون می‌بینیم دشوار است از جنبه پیشگامی و پیشتازی کسانی که مباشر این کار بودند، بویژه لنین، صرف نظر کرد و ایشان را اصالتاً و شخصاً موضوع داوری قرار داد. (شایان توجه است که با اینکه لنین نه تنها مردی «بهتر» بلکه بی‌اندازه ساده‌تر از هیتلر و استالین بود، اما برخلاف این دو، هنوز کسی پیدا نشده که زندگینامه‌ای از او بنویسد که آخرین و صحیحترین کلام در آن گفته شده باشد. شاید این امر را بتوان معلول آن دانست که نقش لنین در تاریخ قرن بیستم بسیار مبهمتر است و بامانی قابل فهم نیست.) شاید لنین می‌توانست به‌رغم اعتقاد جزمی به مارکسیسم، از تسلیم آزادی خودداری کند. فراموش نکنیم که یک بار هنگامی که از او خواستند ماهیت و هدفهای انقلاب اکتبر را در یک جمله خلاصه کند، پاسخ داد: «برق‌رسانی به اضافه شوراهای ۱۸». این جواب عجیب نخست به لحاظ آنچه از آن حذف شده شایان توجه است: یعنی نقش حزب از یک سو و ساختن سوسیالیسم از سوی دیگر. در عوض، اقتصاد و سیاست بطرزی کاملاً غیرمارکسیستی از هم مجزا گشته‌اند و تمیز گذاشته شده بین برق‌رسانی به‌عنوان راه حل مسأله اجتماعی روسیه و نظام شوراها (که در حین انقلاب مستقل از همه احزاب پدید آمده بود) به عنوان سازمان سیاسی جدید جامعه. به عبارت دیگر، لنین به‌طور ضمنی می‌گوید که سوسیالیزه کردن و سوسیالیسم چاره فقر نیست بلکه باید با استفاده از وسایل فنی راه‌حلی برای آن یافت و این انسان را از مارکسیستی چون او بیشتر متعجب می‌کند. تکنولوژی برخلاف

۱۸. جمله لنین به قراری که مورخان نقل کرده‌اند به‌طور کامل چنین بوده است: «برق‌رسانی + شوراها = کمونیسم». مهندسی از مردم لهستان برای راقم این سطور حکایت می‌کرد که روزی در پلی‌تکنیک ورشو در کلاس درس، یکی از استادان ظریف طبع پس از اشاره به این گفته لنین، افزوده بود: «البته می‌توان این معادله را به‌قاعده جمع‌جبری این‌گونه هم نوشت که: برق‌رسانی = کمونیسم - شوراها». تحولات جهان کمونیست نشان داده است که طنز استاد شاید چندان هم بیوجه نبوده است. (مترجم)

سوسیالیسم از حیث میامی بیطرف است و هیچ شکل خاصی از حکومت را نه تجویز و نه رد می‌کند. پس راه‌هایی از نفرین فقر برق‌رسانی است ولی آزادی باید از طریق شکل جدیدی از حکومت یعنی نظام شوراها پدید بیاید. این یکی از موارد نه چندان نادری است که قریحه دولتمداری لنین بر آموزش مارکسیستی و اعتقادات ایده‌ئولوژیکی او چیره شد.

ولی این چیرگی زیاد به‌درازا نکشید. هنگامی که لنین بدین نتیجه رسید که تنها حزب بلشویک می‌تواند نیروی محرک برق‌رسانی و شوراها واقع شود، امکاناتی را که برای توسعه اقتصادی منطقی و معقول و غیرایده‌ئولوژیک کشور و استعدادی را که در نهادهای جدید برای برقرار ساختن آزادی وجود داشت، رها کرد و بدینسان سابقه‌ای برای تحولات بعدی بوجود آورد که حزب و دستگاه حزبی صاحب قدرت مطلق بشود. با این حال، شاید بتوان گفت که او احتمالاً از موضع پیشین خویش بیشتر به‌دلایل اقتصادی و به‌خاطر برق‌رسانی دست برداشت تا به‌دلایل سیاسی و برای افزایش قدرت حزب. وی اعتقاد راسخ پیدا کرده بود که مردمی ناکارآمد در کشوری عقب‌افتاده نخواهند توانست با آزادی میامی بر فقر چیره شوند یا لاقلاً قادر خواهند بود که در آن واحد هم بر فقر غلبه کنند و هم بنیاد آزادی را استوار سازند. لنین آخرین وارث انقلاب فرانسه بود. با آزادی به عنوان مفهومی نظری بیگانه بود ولی هنگامی که با آن در واقعیت و عمل روبرو شد، دریافت که موضوع چیست. خیال می‌کرد رهائی تنگدستان به‌دست حزب امکان‌پذیر است و بدین‌سبب نهاد جدید آزادی یعنی شوراها را فدای حزب کرد. اما استدلال و انگیزه‌اش در این کار منطبق با همان سنتی بود که به نامرادی غم‌انگیز انقلاب فرانسه انجامید.

تعلیمات مارکس ما را با این معنا مانوس کرده است که فقر می‌تواند در گسستن بندهای مسم آدمیان را یاری دهد زیرا تهیدستان

بجز زنجیرهایشان چیزی ندارند که از دست بدهند. این اندیشه امروز چنان برای ما آشناست که شاید فراموش کنیم تا پیش از انقلاب فرانسه هرگز به گوش کسی نخورده بود. راست است که در سده هجدهم پیشداوری دیگری وجود داشت که بسیار هم نزد عاشقان آزادی عزیز بود و حکایت از این می‌کرد که «بیش از دوازده قرن است که مردم اروپا به کوششی مدام برای بیرون آمدن از قید ستم فرمانروایان مشغول بوده‌اند»^{۱۹}. اما منظور از مردم در اینجا فقیران نبود و آن پیشداوری سده نوزدهم مبنی براینکه همه انقلابها منشأ اجتماعی دارند، هنوز در زمینه عمل و در عالم نظر در قرن هجدهم دیده نمی‌شد. مردان انقلاب امریکا که به فرانسه رفتند و عملاً شرایط اجتماعی تنگستان و توانگران را در اروپا دیدند، دیگر این عقیده جرج واشینگتن را کنار گذاشتند که گفته بود: «انقلاب امریکا... بنظر می‌رسد چشمان تقریباً همه ملت‌ها را در اروپا باز کرده باشد و ظاهراً روح برخورداری از آزادی برابر سرعت در همه جا روبه پیشروی است.» عده‌ای از آنان حتی پیش از این هنگام به افسران فرانسوی که در جنگهای استقلال در کنارشان می‌جنگیدند هشدار داده بودند که مبادا «در آمال و آرزوهایتان تحت تأثیر پیروزی‌هایی که ما در این خاک بکر بدست آورده‌ایم قرار بگیرید. احساسات ما را با خود ببرید، لیکن اگر بخواهید آن را در کشوری بنشانید که قرن‌ها فساد بر آن حکمفرما بوده است، با موانعی بزرگتر از ما روبرو خواهید شد. ما آزادی را به بهای خون خود کسب کرده‌ایم، اما شما باید سیل خون جاری کنید تا آزادی در دنیای قدیم ریشه بگیرد»^{۲۰}. البته دلیل عمده این‌گونه سخنان بسیار ملموس‌تر از این بود زیرا چنانکه جفرسن دو سال پیش از انقلاب فرانسه نوشت: «از بیست میلیون مردم... نوزده میلیونشان از بدبختترین

19. James Monroe in J. Elliot, *Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, Vol. 3, 1861.

۲۰. این جملات و جمله‌ای که بالاتر از واشینگتن نقل شد از کتاب زیر است: Lord Acton, *Lectures on the French Revolution* (1910), Noonday Paperback edition, 1959.

افراد در سراسر ایالات متحد بدبختتر و از لحاظ کلیه شرایط زندگی انسانی، نفرین شده‌ترند.» (همین‌طور، فرانکلین هم در پاریس غالباً به یاد «زندگی خوش نیواینگلند»^{۲۱} می‌افتاد «که در آن هرکس مالک ملکی است، در امور همگانی حق رأی دارد، در خانه‌های گرم و پاکیزه زندگی می‌کند و غذا و سوخت خوب و فراوان دارد...») جفرسن حتی از بقیه مردم اروپا هم که در راحت و تجمل زندگی می‌کردند انتظار کار بزرگی را نداشت چون به عقیده او «آداب و اطوار» حاکم بر رفتار ایشان بگونه‌ای بود که پیش گرفتن آن در هر جا فقط می‌توانست «گامی به سوی سیه‌روزی کامل» باشد.^{۲۲} حتی يك لحظه هم به خاطر او نمی‌گذشت که مردمی این‌قدر «اسیر سیه‌روزی» - سیه‌روزی مضاعف فقر و فساد - ممکن است بتوانند به آنچه در امریکا حاصل شده بود دست بیابند. او بعکس هشدار می‌داد که اینان «به هیچ روی آن مردم آزاداندیشی که ما در امریکا خیال می‌کنیم نیستند» و جان ادامز اعتقاد راسخ داشت که يك حکومت آزاد جمهوری در میان این قوم «همانقدر غیرطبیعی و غیر معقول و غیر عملی خواهد بود که در میان پیلان و شیران و پلنگان و گرگها و خرسهای باغ وحش سلطنتی در ورسای^{۲۳}» بیست و پنج سال بعد، وقتی رویدادها تا اندازه‌ای درستی این سخنان را ثابت کرد و جفرسن به گذشته بزرگشت و نگاهی به «اجامر و اوپاش»^{۲۴} شهرهای اروپا انداخت که هر مقدار آزادی در دست ایشان «آنا در جهت نابودی و تخریب هرچیز خصوصی و عمومی منحرف می‌شود»^{۲۵}، معلوم شد

۲۱. New England (یا «انگلستان جدید»). منظور شش ایالت مین، نیوهمپشر، ورمانت، ماساچوستس، ردآیلند و کنه‌تی‌کات واقع در شمال خاوری ایالات متحد امریکاست. (مترجم)

(Maine, New Hampshire, Vermont, Massachusetts, Rhode Island, Connecticut.)

۲۲. در نامه‌ای به تاریخ ۱۸ اوت ۱۷۸۵ به خانم تریست Mrs. Trist. ۲۳. سخن جفرسن به نقل از نامه‌ای به تاریخ ۱۳ اوت ۱۷۸۶ به خانم وایظ (Mrs. Wythe). جمله جان ادامز به نقل از نامه‌ای به تاریخ ۱۳ ژوئیه ۱۸۱۳ به جفرسن.

24. canaille

۲۵. در نامه‌ای به تاریخ ۲۸ اکتبر ۱۸۱۳ به جان ادامز.

منظور وی هم توانگران و هم تهیدستان، یعنی هم فساد و هم سیه‌روزی بوده است.

بفایت غیرمنصفانه است اگر بخواهیم پیروزی انقلاب آمریکا را از بدیهیات بشماریم ولی شکست مردان انقلاب فرانسه را محکوم کنیم. با اینکه بنیادگذاران جمهوری آمریکا در خرد پایگاهی بسیار بلند داشتند، اما کامیابی آنان صرفاً معلول خردمندی نبود. نکته‌ای که باید بیاد آورد آن است که انقلاب آمریکا، به‌رغم پیروزی، نتوانست نظامی جدید در زمانه تأسیس کند. با آنکه قانون اساسی آن کشور ممکن بود «در واقع» و به‌عنوان «وجودی حقیقی...» و به‌صورت مرئی، «استقرار یابد، اما «هرگز آن مقامی را که دستور يك زبان نسبت به آن زبان دارد، نسبت به آزادی کسب نکرد»^{۲۶}. پیروزی انقلاب در آمریکا و شکست آن در فرانسه به‌سبب مشکل فقر بود که بجز در آمریکا در همه نقاط دیگر دنیا وجود داشت. این حکم البته بسیار کلی است و باید دو گونه تخصیص در آن وارد شود.

نخست شاید بهتر است بگوئیم آنچه در صحنه آمریکا وجود نداشت سیه‌روزی و کمبود بود نه فقر. «مناقشه بین غنی و فقیر یا زحمتکش و تن‌پرور یا عالم و جاهل، هنوز در صحنه آمریکا به‌قوت خود باقی بود و موجب نگرانی بنیادگذاران آن کشور می‌شد که به‌رغم رونق و ثروت مملکت، همچنان این امتیازات را ابدی و «به‌قدمت آفرینش و به وسعت زمین» می‌دانستند^{۲۷}. زحمتکشان آمریکا، با وجود فقر، سیه‌روز و بدبخت نبودند و می‌بینیم که مسافران انگلیسی و دیگر کشورهای اروپائی جملگی در این نکته همدامتان و از آن شگفت‌زده‌اند که «در طول ۱۲۰۰ میل یک تن ندیدم که دست گدائی دراز کند» (به‌نقل از اندرو برنبی^{۲۸}). بنابراین، زحمتکشان به‌علت برکنار بودن از فشار

26. Thomas Paine, *The Rights of Man* (1791), Everyman's Library edition, pp. 48, 77.

27. John Adams, *Discourses on Davilla, Works*, Boston, 1851, Vol. VI, p. 280.

28. Andrew Burnaby

شدید کمبود و احتیاج، انقلاب را مقهور نساختند و غرقه نکردند. مسأله‌ای که به سبب وجود آنان مطرح می‌شد سیاسی بود نه اجتماعی و به شکل حکومت ارتباط داشت نه به نظام جامعه. نکته این بود که «زحمت مستمر» و عدم فراغت اکثریت جمعیت، خودبخود آنان را از مشارکت فعال در حکومت باز می‌داشت. البته این اکثریت هنوز می‌توانستند نماینده داشته باشند و نمایندگان را خودشان برگزینند، ولی داشتن نماینده جز برای «صیانت نفس»^{۲۹} یا حفظ منافع خویش نیست که بیگمان برای حراست زندگی کارگر و محافظت او در برابر تعدیات حکومت لازم است. لیکن این ضمانتها ماهیت منفی دارند و به هیچ وجه قلمرو سیاسی را به روی اکثریت نمی‌گشایند و نمی‌توانند «شور و شوقی برای کسب برتری» در آنان برانگیزند که معنای آن «نه تنها خواست برابری یا همانندی بلکه آرزوی سبق بردن» است و به قول جان ادامز «بعد از صیانت نفس، تا ابد همچنان بزرگترین انگیزه اعمال انسان خواهد بود»^{۳۰}. بنابراین، مشکل تنگدستان، پس از صیانت نفس، همیشه این بوده است که نتیجه و ثمره‌ای بر حیاتشان مترتب نیست و پیومته از قلمرو تابناک امور عام که برتری و فضیلت در آن مجال درخشش پیدا می‌کند، بیرون می‌مانند و هر جا می‌روند همچنان باید در تاریکی و گمنامی قرار گیرند. به گفته جان ادامز: «وجدان مرد تهیدست آسوده اما خود او مرافکننده و شرمزده است... احساس می‌کند از نظرها بدور است و باید در گمنامی بسر ببرد. بشریت اعتنائی به او ندارد. بی‌آنکه مورد توجه باشد، سرگردان به این سوی و آن سوی می‌رود. در میان انبوه مردم در کلیسا یا در بازار... همانقدر در تاریکی و گمنامی است که در پستویا در سرداب خانه. هدف مذمت و نکوهش و ملامت نیست؛ فقط دیده نمی‌شود... نادیده گرفته شدن و آگاه بودن به آن، تحمل‌ناپذیر است. اگر کروزو^{۳۱} در جزیره‌ای که بود کتابخانه

29. Self-preservation

۳۰. همان نوشته از جان ادامز، صفحه‌های ۲۷۶ و ۲۷۹.

۳۱. غرض Robinson Crusoe قهرمان کتاب معروف دانیل دفو Daniel Defoe است. (مترجم)

اسکندریه را هم در اختیار داشت ولی بیقین می‌دانست که هرگز چهره انسان دیگری را نخواهد دید، آیا هیچ‌گاه لای کتابی را می‌گشود؟^{۳۲}

این سخنان را با تفصیل نقل کردم زیرا احساس بیدادی که در آنها بیان شده، یعنی اعتقاد به اینکه درد تهیدستان بیشتر از گمنامی مایه می‌گیرد تا از احتیاج، در نوشته‌های عصر جدید فوق‌العاده نادر است. بعید نیست که کوشش مارکس برای بازنوشتن تاریخ برحسب مبارزات طبقاتی لاقلاً بعضاً ملهم از این بود که می‌خواست به کسانی که فزون بر عمری آزردگی، می‌بایست بار و هن فراموشی تاریخ را هم بکشند، دست‌کم پس از مرگ اعاده حیثیت کند. روشن است که آنچه جان‌آدمز را بر کشف مشکل سیاسی تهیدستان توانا کرد فقدان بدبختی و سیه‌روزی در امریکا بود. اما بصیرتی که او نسبت به عواقب فلج‌کننده گمنامی حاصل کرد، به تفکیک از اثر ویرانگر احتیاج در زندگی که بر همه کس پیداست، موضوعی نبود که تهیدستان خود در آن همدستان شوند. چون این بینش مکتوم ماند و جنبه خصوصی خود را حفظ کرد، تقریباً هیچ تأثیری در تاریخ انقلابها یا در سنت انقلابی بجا نگذاشت. فقیرانی که در امریکا و دیگر نواحی به‌مال و مکنت رسیدند، مردمانی نشدند که به‌دلیل برخورداری از فراغت اعمالشان به‌انگیزه فضیلت‌خواهی و برتری‌جوئی صورت بگیرد؛ به‌عکس، در برابر ملال اوقات خالی زندگی از پای درآمدند و با اینکه «احترام و خوشامد» کم‌کم مقبول طبمشان شده بود، به‌همین خرمند بودند که این «متاع» را تا حد امکان ارزان بدست بیاورند و بدین‌سان شور طلب امتیاز و برتری را که تنها در محضر تابناک همگان مجال عرض اندام پیدا می‌کند، در خود از میان بردند. غایت حکومت در نظرشان در حد صیانت نفس باقی ماند و اعتقاد جان‌آدمز به‌اینکه «هدف اصلی حکومت استقرار نظم و قاعده در شوق کسب امتیاز است»^{۳۳} نه تنها محل مناقشه قرار نگرفت بلکه صرفاً به‌نسیان سپرده شد. نوکیسگان به‌عوض آنکه به‌میان مردم

۳۲. همان نوشته، صفحه‌های ۲۳۹ و ۲۴۰.

۳۳. همان نوشته، صفحه ۲۳۴.

به کوی و برزن بیایند و بگذارند اگر فضل و کمالی دارند فرصت درخشیدن پیدا کند، در خانه‌های خود را گشودند و متظاهرانه مصرف کردند تا مال و امالشان را به‌رخ دیگران بکشند و چیزی را که برحسب طبیعت، شایسته دید همه نیست بتماشا بگذارند.

به هر حال، این نگرانی فعلی که پس از آنکه تهیدستان به ثروت و مکنّت رسیدند چگونه باید مانعشان شد که مبادا از خود قواعدی ناظر بر رفتار و کردار بسازند و بر سازمان سیاسی جامعه تحمیل کنند، در سده هجدهم وجود نداشت. حتی امروز نیز این‌گونه دل‌مشغولی فقط در شرایط پررونق امریکا موجه است و در مقایسه با دلپره‌ها و اضطراب‌های مردم دیگر نقاط جهان شاید در شمار تجملات محض بشمار رود. به اضافه، احساسات مردم عصر ما بگونه‌ای است که نه تنها از گمنامی تأثر نمی‌پذیرد بلکه از ناکام ماندن «قریحه طبیعی» و حس «مبهتری جوئی» هم متأثر نمی‌شود. از سوی دیگر، برای ما شگفت‌آور است که جان‌آدمز چنان تأثر همیقی از این امر حاصل می‌کند که از تأثر خود وی و دیگر پدران بنیادگذار امریکا در برابر تیره‌بختی هم عمیقتر است زیرا فراموش نکرده‌ایم که نبود مسأله اجتماعی در صحنه امریکا به هر تقدیر فریبنده بود چون سیه‌روزی و بینوائی تا حد ذلت و خفت به صورت برده‌داری و کار کشیدن از سیاهان همه‌جا در آن سرزمین وجود داشت. تاریخ نشان می‌دهد که ترحم بر محنت دیگران به هیچ‌رو از امور مسلم و بدیهی نیست. حتی در قرنهای درازی که دین مسیح، با همه سفارش به بخشایش و رحمت، معیارهای اخلاقی را در تمدن غرب تعیین می‌کرد، غمخواری و همدردی^{۳۴} به‌خارج از قلمرو سیاست و اغلب حتی بیرون از سلسله مراتب کلیسا محدود می‌شد. لیکن اینجا سروکار ما با قرن هجدهم است یعنی دورانی که این بی‌اعتنائی قدیمی روبه پایان بود و به‌گفته ژان ژاک روسو^{۳۵} «انزجاری فطری با دیدن رنج

۳۴. compassion که «دل‌نمودگی» هم ترجمه کرده‌ایم (در مورد واژه دل‌نمودگی، رجوع کنید به «کلیده و دمنه» تصحیح شادروان مجتبی مینوی، صفحه ۲۵۶، انتشارات دانشگاه تهران). (مترجم)

۳۵. Jean-Jacques Rousseau (۱۷۱۲-۷۸). نویسنده و فیلسوف معروف ←

يك هم‌نوع، در برخی لایه‌های اجتماعی اروپا رایج شده بود، بالاخص در میان کسانی که انقلاب فرانسه را برپا ساختند. از آن پس، شور همدردی در بهترین مردان هر انقلاب به‌صورت سائقی نیرومند درآمد و آنان را آسوده نگذاشت. تنها در انقلاب امریکا بود که همدردی‌سهمی در انگیزش بازیگران انقلابی نداشت. اگر در امریکا بردگان سیاه وجود نداشتند، ممکن بود چنین امر جالب توجهی را منحصرأ براساس شرایط فراوانی و رونق در آن کشور یا آنچه جفرسن «برابری زیبا» می‌نامید تبیین کرد و یا به‌این واقعیت متشبث شد که امریکا به‌گفتهٔ ویلیام پن^{۳۶} برآستی «برای مردمان تنگدست کشور خوبی» بود. اما با توجه به‌واقعیات، بعکس، این سؤال پیش می‌آید که آیا خوبی کشور برای تنگدستان سپیدپوست تا حد قابل ملاحظه‌ای وابسته به‌زحمت و محنت سیاهان نبود؟ در نیمهٔ سدهٔ هجدهم در امریکا در حدود چهارصد- هزار سیاه‌پوست و نزدیک به یک میلیون و هشتصد و پنجاه هزار سپید- پوست زندگی می‌کردند. با اینکه داده‌های آماری قابل اطمینان در دست نیست، مع‌هذا می‌توان گفت که درصد کسانی که در کشورهای دنیای قدیم در استیصال و بینوایی کامل می‌زیستند به‌طور معتنا به از امریکا پائینتر بود. از این امر می‌توان نتیجه گرفت که گمنامی زائیدهٔ بردگی حتی از گمنامی ناشی از فقر هم بدتر است. آنانکه «بکلی نادیده گرفته می‌شدند» بردگان بودند نه تنگدستان. اگر جفرسن و دیگران از آن جنایت اصلی و بنیادین که بافت اجتماع امریکا برآن استوار بود اطلاع داشتند و به‌قول او «هروقت به‌عدل خدا می‌اندیشیدند بر خود می‌لرزیدند»، به‌این دلیل نبود که ترحم و احساس همبستگی با هم‌نوع برآنان چیره می‌شد بلکه به‌علت آن بود که اعتقاد داشتند نهاد برده‌داری

→ سویسی - فرانسوی که برخی از افکارش در این کتاب مورد بحث قرار خواهد گرفت. (مترجم)

۳۶. William Penn (۱۷۱۸ - ۱۶۴۴). پسر يك دریاسالار انگلیسی به همین نام که با کسب اجازه از چارلز دوم پادشاه انگلستان، مهاجرنشین پنسیلوانیا را در امریکا بنیاد کرد و به‌سبب سیاست بردبارانه‌اش آن ناحیه را به‌صورت مأمن قربانیان آزارگری مذهبی درآورد. (مترجم)

منافی آزادی است. این بی‌اعتنائی که امروز فهم آن برای ما دشوار است اختصاص به امریکائیان نداشت. ناظران اروپائی نیز که در سده هجدهم از دیدن اوضاع اجتماعی اروپا احساس تألم و همدردی می‌کردند واکنش متفاوتی نشان نمی‌دادند. برای آنان هم فرق خاص بین امریکا و اروپا فقط «فقدان آن حالت پستی و خواری بود که [بخشی از نوع بشر را] به جهل و فقر محکوم می‌کند»^{۳۷}. مشکل بردگی نادر اروپا جزئی از مسأله اجتماعی را تشکیل می‌داد و نه در امریکا. بنابراین، اعم از اینکه حقیقتاً چیزی به نام مسأله اجتماعی وجود نداشت یا وجود داشت و فقط در تاریکی پنهان شده بود، عملاً فرقی نمی‌کرد. در عمل چنین مسأله‌ای عرض وجود نمی‌نمود و بتبع آن شور دل‌نمودگی و غمخواری نیز که نیرومندترین و شاید ویرانگرترین شوری است که می‌تواند موجب انگیزش انقلابیون گردد، از عرصه هستی بدور مانده بود.

برای پرهیز از سوءفهام باید افزود که این مسأله اجتماعی که به علت نقش آن در انقلابها اکنون مورد توجه ماست به معنای عدم تساوی امکانات نیست یا مسأله پایگاه اجتماعی^{۳۸} که در دهه‌های اخیر به صورت بحث بزرگ علوم اجتماعی درآمد است. بازی چشم و هم‌چشمی برای کسب پایگاه بهتر که امروزه در برخی از لایه‌های جامعه ما متداول شده است به هیچ وجه در جامعه سده‌های هجدهم و نوزدهم وجود نداشت و هیچ انقلابگری هرگز وظیفه خود نمی‌دانست که بشر را با این بازی آشنا کند یا قواعد آن را به محرومان بیاموزد. برای اینکه دریابیم چقدر این مقولات امروزی در چشم بنیادگذاران جمهوری امریکا بیگانه بود، شاید بهترین راه این است که نگرش آنان را نسبت به مسأله تعلیم و تربیت بسنجیم. در نظر ایشان اهمیت بزرگ مسأله، از این ناشی نمی‌شد که می‌خواستند هر شهروند از نردبان ترقی در جامعه بالا برود. مسأله، اعتقاد به این اصل بود که خیر کشور و کارکرد نهادهای سیاسی

37. D. Echeverria, *Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815*, Princeton, 1957, p. 152.

38. social status

آن وابسته به آموزش و پرورش شهروندان است. «هر شهروند [می بایست] آموزشی متناسب با شرایط و هدفهای زندگی خود بدست آورد.» بدین منظور، لازم بود شهروندان از جهت تعلیم و تربیت «به دو طبقه کارگران و دانشوران بخش گردند» زیرا «برای بسط سعادت در جامعه مصلحت در آن بود که اشخاصی که طبیعتاً از موهبت نبوغ و فضیلت بهره می برند، توانائی حراست گنجینه حقوق و آزادی همشهریان خویش را کسب کنند... بدون در نظر گرفتن ثروت و نسب و دیگر شرایط و احوال عارضی^{۳۹}، حتی نگرانی لیبرالها یا آزادیخواهان قرن نوزدهم نیز راجع به حق افراد برای پرورش استعدادهای شخصی و حساسیت خاص آنان نسبت به بیمدالتی نهفته در ناکام گذاردن استعدادات و وابستگی نزدیک این حساسیت به نبوغ پرستی، با ملاحظات آنکه ذکر شد ارتباطی نداشت تا چه رسد به تصور کنونی ما که هر کس حق دارد در جامعه پیشرفت کند و بنا بر این محق به دریافت آموزش است آن هم نه به خاطر اینکه از ذوق و قریحه بهره می برد بلکه به این دلیل که جامعه به او مدیون است که مهارتهائی را در او پرورش دهد تا وی بتواند پایگاه خود را در جامعه بالا ببرد.

نظریات واقع بینانه پندران بنیادگذار امریکا درباره ضعفها و نقیصه های طبیعت آدمی مشهور است؛ لیکن اگر آنان فرض جدید دانشمندان علوم اجتماعی را شنیده بودند که افراد طبقات پائین جامعه حق دارند از زور رنجش و حرص و حسد به حد انفجار برسند، یقیناً متعجب می شدند چون نه تنها معتقد بودند که رشک و آز، قطع نظر از اینکه نزد چه کسی پیدا شود، از صفات نکوهیده است، بلکه با همان واقع بینی تشخیص می دادند که این رذایل در افراد لایه های بالای جامعه بمراتب بیش از لایه های پائینتر است^{۴۰}. تحرك اجتماعی^{۴۱} البته در

39. Thomas Jefferson, «A Bill for the More General Diffusion of Knowledge»; «Plan for an Educational System» (1814) in *The Complete Jefferson*, ed. Saul K. Padover, 1943, pp. 1048 & 1065.

۴۰. رابرت لین اخیراً پژوهشی در زمینه عقاید افراد طبقه کارگر راجع به برابری انجام داده است. چند نمونه از ارزیابیهای که در این بررسی بعمل آمده به این شرح است: پژوهنده فقدان رنجش و آزردهگی را در کارگران به حساب «قرس» ←

امریکای قرن هجدهم نیز بالنسبه بسیار بود ولی انقلاب باعث افزایش آن نشد. در فرانسه هم با اینکه انقلاب راه حرفه‌ها و شغلها را به روی صاحبان قریحه گشود، اما این کار در دوره «دیرکتوار ۹۲» و ناپلئون بناپارت صورت گرفت، یعنی زمانی که به عوض آزادی و تاسیس جمهوری، دعوا بر سر نابود کردن انقلاب و ظهور بورژوازی بود. به هر حال، آنچه در این متن اهمیت دارد این است که فقط مشکل فقر می‌تواند احساس همدردی را برانگیزد نه ناکامیهای شخصی و جاه‌طلبیهای اجتماعی. بدین سبب اکنون به نقش این احساس در انقلابها، به استثنای انقلاب امریکا، می‌پردازیم.

۳

نادیده گرفتن بدبختی و بینوایی توده بشر نه در پاریس سده هجدهم امکانپذیر بود، نه در قرن نوزدهم در لندن جایی که مارکس و انگلس به دروسهای انقلاب فرانسه می‌اندیشیدند، و نه امروز در برخی کشورهای اروپا و بیشتر امریکای لاتین و کمابیش همه ممالک آسیا و افریقا مقدور است. منبع الهام مردان انقلاب فرانسه بیگمان نفرت

→ از برابری می‌گذارد، اعتقادشان را به اینکه ثروتمندان خوشبختتر از دیگران نیستند به سبی در «مبارزه با حسد ناموجهی که درویشان را آزار می‌دهد» تعبیر می‌کند، خودداری از بی‌اعتنائی به دوستانی را که پولدار می‌شوند به پای «احساس ناایمنی» می‌نویسد و قس علی هذا. این نوشته کوتاه را از نظر اینکه هر فضیلتی را به رذیلتی مبدل می‌کند، می‌توان شاهکاری در ردیابی اغراض پنهان آدمی دانست! رجوع کنید به:

Robert E. Lane, «The Fear of Equality», *American Political Science Review*, Vol 53, March 1959.

41. Social mobility

۴۲. *Directoire* (به انگلیسی Directory) یا دوره «هیأت مدیره» که به موجب قانون اساسی سال ۱۷۹۵ جانشین کنوانسیون شد و در آن گروهی مرکب از پنج مدیر (*Directeurs*) از ۲۷ اکتبر ۱۷۹۵ تا کودتای ۱۸ برومر (۹ نوامبر ۱۷۹۹) بر فرانسه حکومت می‌کردند. حکومت دیرکتوار فرانسه را گرفتار آشوب و فساد و جنگ کرد و سرانجام به وسیله ناپلئون سرنگون شد. (مترجم).

از جبر و زور بود. مانند کسانی که دانیل وبستر^{۴۳} در ستایش آنان گفت در انقلاب امریکا «به خاطر يك مقدمه به جنگ رفتنم» و «برای يك اعلامیه هفت سال جنگیدن» این مردان نیز پیاخاسته بودند ولسی طفیانشان به منظور دفاع از حقوق مردم در مقابل جور و ستم بود نه علیه استثمار و فقر. به موجب معتقدات رومیان باستان که انقلابیون در مکتب ایشان آموزش دیده بودند، منشأ مشروعیت هرگونه قدرت باید رضایت و قبول مردم باشد. چون انقلابیون فاقد قدرت سیاسی بودند و بدین لحاظ از ستمدیدگان بشمار می رفتند، احساس می کردند در صف مردمند و لازم نیست در صدد ایجاد همبستگی با آنها برآیند. وقتی هم سخنگوی مردم شدند، نه به منظور کسب قدرت کاری برایشان انجام می دادند و نه به انگیزه عشق به خلق. فقط در راه هدف و ایمانی که با مردم مشترك داشتند به عنوان نماینده سخن می گفتند و عمل می کردند. ولی آنچه درستی آن در طول سیزده سال انقلاب امریکا به اثبات رسید، معلوم شد در انقلاب فرانسه چیزی جز وهم و افسانه نبوده است. در فرانسه رابطه میان فرمانروا و فرمانبردار، یا حکومت و ملت، با سقوط سلطنت دگرگون نشد و بنظر نمی رسید هیچ تغییری در حکومت بتواند شکاف و اختلاف میان آنها را التیام ببخشد. از این حیث حکومتهای انقلابی هم بیش و کم به حکومتهای پیشین شباهت داشتند که نه از مردم بودند و نه به وسیله مردم اداره می شدند. در بهترین حالت حکومتهایی بودند برای مردم و در بدترین حالت غاصبانه قدرت و حاکمیت را به دست افرادی می سپردند که ادعای نمایندگی مردم را داشتند ولی خویشان را «مطلقاً مستقل از ملت» می دیدند^{۴۴}. مشکل در این بود که بر خلاف امید روبسپیر و دیگران، تفاوت بزرگ بین ملت و نمایندگان در هیچ فرقه و دسته ای با

۴۳. Daniel Webster (۱۸۵۲ - ۱۷۸۲). حقوقدان و سیاستمدار و خطیب امریکائی که دوبار به نمایندگی مجلس سنا انتخاب شد، چند سال وزیر امور خارجه آن کشور بود و خطابه های او در دفاع از قانون اساسی ایالات متحد مشهور است. (مترجم)

44. Robespierre, *Oeuvres complètes*, ed. G. Laurent, 1939, Vol. IV: *Le Défenseur de la constitution* (1792), No. 11, p. 328.

«فضیلت و نبوغ» ارتباط نداشت و صرفاً از اختلاف چشمگیر وضع اجتماعی که فقط پس از به‌تمر رسیدن انقلاب آشکار شد، سرچشمه می‌گرفت. رهائی از جبر و زور تنها برای عده‌ای قلیل آزادی به‌ارمغان آورده بود. اکثریت خلق که زیر بار سیه‌روزی کمر خم کرده بودند، این رهائی را حتی احساس هم نمی‌کردند و می‌بایست دوباره از یوغ ضرورت رهانیده شوند. در سنجش با این رهائی، خلاصی از قید استبداد و زور بازی کودکانه‌ای بیش نبود. بعلاوه، این دفعه در رها شدن از زیر بار ضرورت، پیوند عینی هدفی مشترک نیز وجود نداشت که مردان انقلاب و مردمی را که موکلشان بودند بایکدیگر متحد کند. نمایندگان مردم این بار می‌بایست کوششی خاص برای ایجاد همبستگی بظهور برسانند. این کوشش که رو بسپیر از آن به‌فضیلت یا تقوا تعبیر می‌کرد از مکتب روم نشأت نمی‌گرفت، هدف خود را «حکومت جمهور مردم» قرار نداده بود و هیچ ربطی به آزادی نداشت. مراد از آن، نظر کردن در آسایش خلق و منطبق ساختن اراده خود با اراده مردم بود تا تنها «اراده‌ای واحد» بوجود بیاید. هدف کوشش در وهله اول خوشی و خوشبختی مردم بود زیرا، به‌گفته سن ژوست، پس از سقوط ژیروندنها فکر جدیدی که در اروپا پدید آمد و جای آزادی را گرفت، خوشبختی بود.

واژه فرانسوی *le peuple* ۴۵ کلید فهم انقلاب فرانسه است. معانی تطفلی این لفظ از کسانی بود که رنج کشیدن مردم را می‌دیدند ولی خود در آن شریک نبودند. نخستین بار بود که مصداق این کلمه از حد افرادی که صرفاً در حکومت مشارکت نداشتند فراتر می‌رفت و نه تنها «شهروندان»، بلکه مردمان فرودست را نیز شامل می‌گشت ۴۶.

۴۵. به معنای «مردم»، «خلق» یا «عوام». (مترجم)

۴۶. مراد از *le peuple* همان *menu peuple* یا *petit peuple* [مردم خرده‌با] بود و این گروه‌ها را شامل می‌شد: «تجار کوچک، کاسبکاران، خواربار فروشان و سبزی‌فروشان و میوه‌فروشان و مانند آن، پیشه‌وران، افزارمندان، کارگران، کارمندان، فروشندگان، مستخدمان خانه‌ها، کارگران روزمزد، لومین پرولتاریا و همچنین هنرمندان و هنرپیشگان و نویسندگان مفلس و بی‌دول.» (به نقل از: ←

حتی تعریف واژه زائیده غمخواری و دل‌نمودگی بود و خود لفظ بزودی مترادف بایدبختی و تیره‌روزی شد کما اینکه روبسپیر می‌گفت: «مردم، تیره‌بختان مرا می‌ستایند.» یکی از متین‌ترین شخصیت‌های انقلاب که هرگز دستخوش احساسات نمی‌شد سی‌پس ۴۷ بود؛ ولی او هم از «مردم همیشه تیره‌بخت» سخن می‌گفت. حتی نمایندگان ملت که اعتقاد داشتند هرگونه قدرت مشروع باید از مردم سرچشمه بگیرد، می‌بایست برای کسب وجهت و مشروعیت شخصی از «غیرت غمگساران» بهره‌مند باشند، یعنی «انگیزه آمری که ما را به سوی (ضعیفان) جلب می‌کند» ۴۸. خلاصه اینکه توانائی مشارکت در رنج «طبقه عظیم تهیدستان»، توأم با اراده‌ای برای رسانیدن احساس غمخواری به مرتبه بالاترین شور و فضیلت سیاسی، از لوازم وجهت ملی بود.

از نظر تاریخی، دل‌نمودگی هنگامی به صورت نیروی محرک انقلابیون درآمد که کوشش ژیروندنها برای تدوین قانون اساسی و تأسیس حکومت جمهوری باشکست روبرو شد. نقطه واگرد انقلاب وقتی فرا رسید که ژاکوبینها ۴۹ به رهبری روبسپیر قدرت را در دست گرفتند.

Walter Markov, «Über das Ende der Pariser Sansculottenbewegung» →
in Beiträge zum neuen Geschichtsbild, zum 60. Geburtstag von
Alfred Meusel, Berlin, 1956.)

۴۷. Emmanuel-Joseph Sieyès (۱۷۴۸-۱۸۳۶). انقلابی و سیاستمدار و نظریه‌پرداز فرانسوی، از بنیادگذاران گروه ژاکوبین که در تدوین اعلامیه حقوق بشر و قانون اساسی سال ۱۷۹۱ مشارکت داشت و به نمایندگی مجلس مؤسس و کنوانسیون و عضویت «هیأت مدیره» (دیرکتوار) انتخاب شد و سرانجام به طرفداران ناپلئون پیوست. (مترجم)
۴۸. رجوع کنید به:

Robespierre, «Adresse aux Français» (July 1791)

(به نقل از همان کتاب از Thompson، صفحه ۱۷۶).

۴۹. Jacobins. اعضای یکی از گروه‌های عمده در انقلاب فرانسه که چون در دیر فرقه مذهبی ژاکوبین گرد هم می‌آمدند، بدین نام شناخته شدند. ژاکوبینها نخست در سیاست روش معتدل پیشی گرفتند، رهبران‌شان کسانی مانند میرابو و سی‌پس بودند، بسیاری از افراد توانگر و بورژوا در میان‌شان عضویت داشتند و تا سپتامبر ۱۷۹۲ که حکومت جمهوری تأسیس شد، از سلطنت پشتیبانی می‌کردند. اما بعد که روبسپیر و یارانش و سان‌کولوتها رهبری گروه را بدست آوردند، ژاکوبینها به راه افراط افتادند و با ایجاد دوره وحشت، مخالفان را از دو جناح چپ ←

به قدرت رسیدن ژاکوبینها معلول تندروی بیشتر نبود، بلکه از آن ناشی می‌شد که، برخلاف ژیروندنها، توجهی به شکل حکومت نداشتند و بیش از آنکه به جمهوری اعتقاد بورزند به مردم معتقد بودند و «ایمانشان بیشتر در گرو نیکنهادی فطری افراد يك طبقه بود» تا نهادها و قوانین اساسی. شاهد این معنا سخن روبسپیر است که گفت: «تحت قانون اساسی جدید، قوانین باید به نام مردم فرانسه اعلام گردد نه به نام جمهوری فرانسه».^{۵۰}

این دگرگونی از جریان انقلاب سرچشمه می‌گرفت نه از ملاحظات نظری. روشن است که در این‌گونه اوضاع و احوال دیگر ممکن نبود به نظریات عهد باستان اکتفا کرد که شرط قانونی بودن حکومت رضایت و قبول ۵۱ مردم قرار می‌داد. چون معما حل شده اکنون بدیهی می‌نماید که مفهوم باستانی رضایت و قبول که در فلسفه روسو زیر عنوان «اراده همگان»^{۵۲} مطرح می‌شود می‌بایست جای خود را به معنای دیگری بدهد که وی آن را «اراده کلی»^{۵۳} می‌نامید.^{۵۴} اراده همگان یا رضایت و قبول، برای تشکیل سازمان سیاسی جدید جامعه یا تأسیس حکومت، به حد کافی پویا و انقلابی نبود و، فزون بر آن، خود می‌بایست مسبوق به وجود حکومت باشد و بنابراین فقط برای اخذ تصمیمات خاص و حل مسائلی که برحسب مورد در سازمان سیاسی جامعه پیش می‌آمد کفایت می‌کرد. ولی این ملاحظات همه صوری است و در درجه دوم اهمیت قرار

→ و راست مانند ابر و دانتن و ژیروندنها نابود کردند و تا نهم ترمیدور و سقوط روبسپیر در ۱۷۹۴ با خشونت و خودکامگی به سلطه‌گری ادامه دادند. (مترجم) ۵۰. همان کتاب از Thompson، صفحه ۳۶۵ (نقل از سخنرانی روبسپیر در کنوانسیون، فوریه ۱۷۹۴).

51. consent

۵۲. *volonté de tous*؛ به انگلیسی *will of all* . (مترجم)

۵۳. *volonté général*؛ به انگلیسی *general will* . (مترجم)

54. J.J. Rousseau, *Du contrat social* (1762), tr. G.D.H. Cole, New York, 1950, Book II, chapter 3.

[این کتاب زیر عنوان «قرارداد اجتماعی» به فارسی ترجمه شده است (تهران، ۱۳۲۴ ه.ش.) در متن حاضر همه‌جا از آن به نام «پیمان اجتماعی» یاد کرده‌ایم. (مترجم)]

دارد. مهتر این است که لفظ «اراده» که ماهیتاً پذیرای هیچ‌گونه جریان تبادل عقیده و توافق بر مبنای آرای مختلف نیست جانشین رضایت و قبول می‌شود که حاکی از گزینش پخته و عقیده‌سنجیده است. اراده اگر بنا باشد به‌کنش خود ادامه دهد، باید یکی و بخش‌ناپذیر باشد. «اراده منقسم، قابل تصور نیست.» بین عقاید امکان میانجیگری وجود دارد ولی در مورد اراده‌ها وساطت ممکن نیست. تکیه بر مردم به‌جای جمهوری بدین معناست که آنچه باید اتحاد سازمان سیاسی جامعه را در آینده تضمین کند اراده خلق است نه نهادهائی که عامه در آن شریکند. خاصیت برجسته اراده کلی اتفاق رأی یا وحدت نظر نهفته در آن است. مقصود روبسپیر هم که دائماً از «رأی عامه» صحبت می‌کرد همین وحدت نظر ملازم با اراده کلی بود نه عقیده‌ای که عده‌ای در محضر عام در آن بتوافق رسیده باشند.

اتحادی که بین مردم بالهام از اراده واحد پدید بیاید نباید با ثبات مشتبه شود. روسو استعمار اراده کلی را چنان جدی و به‌مفهوم حقیقی گرفت که تصور کرد ملت هم مانند فرد، پیکری است که به نیروی يك اراده رانده و هدایت می‌شود و هر لحظه می‌تواند بدون از دست دادن هویت اصلی، جهت خود را تغییر دهد. دقیقاً به همین مفهوم بود که روبسپیر گفت: «اراده‌ای واحد لازم است... باید این اراده یا طرفدار جمهوری باشد یا هواخواه سلطنت»، و به همین دلیل روسو اصرار داشت که «اراده محال است خود را برای آینده ملتزم کند»^{۵۵}. او با این کلام هم از بی‌ثباتی و بیوفائی و غدر سرنوشت‌ساز حکومت‌های انقلابی از پیش‌خبر داد و هم اعتقاد قدیمی دولتهای تک‌ملیتی را توجیه کرد مبنی بر اینکه پیمانها تا هنگامی که در خدمت مصالح ملی باشند الزام آورند. این‌گونه برداشت از «مصالح عالیه کشور» بدون پایبند بودن به اخلاق، از انقلاب فرانسه هم قدیمتر است. مفهوم اراده واحد حاکم بر سرنوشت مردم و مدافع منافع ملت، تعبیری بود که پیش از آنکه رژیم سلطنتی به وسیله انقلاب سرنگون شود از نقش ملی پادشاهان

روشنفکر وجود داشت. چنانکه جان ادامز هم يك بار گفت، مسأله در واقع این بود که چگونه ممکن است «بیست و پنج میلیون فرانسوی را که هرگز قانونی غیر از اراده پادشاه را به فکر راه نداده‌اند و نشناخته‌اند، وادار به پشتیبانی از يك قانون اساسی مبتنی بر آزادی کرد.» چون اراده کلی دقیقاً چیزی است که کثرت را به وحدت مبدل می‌کند، روسو وسیله‌ای بسیار زیرکانه و مبتکرانه یافته بود که جماعت را از این طریق به جای فرد بنشانند. جذابیت نظریه وی برای مردان انقلاب ناشی از همین بود.

برای ساختن چنین واحدی با این همه سر، روسو نقطه اتکای خود را مثالی قرار می‌دهد که بگونه‌ای فریبنده ساده و بلور پذیر است. وقتی صاحبان دو منفعت متعارض با صاحب منفعت ثالثی رو بروی گردند که با هر دو آنها متساویاً در تضاد است، دست به دست یکدیگر می‌دهند و در برابر سومی متحد می‌شوند. این یکی از تجربه‌های عادی است و روسو به قرینه همین تجربه، در سیاست هم فرض را بر وجود يك دشمن مشترك ملی و قدرت وحدت بخش آن قرار می‌دهد. تنها در برابر دشمن است که چیزی مانند «ملتی واحد و بخش ناپذیر»، یعنی کمال مطلوب ناسیونالیسم فرانسه و دیگر کشورها، امکان تحقق پیدا می‌کند. پس وحدت ملی فقط در امور خارجه و در شرایط خصومت لااقل بالقوه می‌تواند فرصت عرض اندام بیابد. این نتیجه با اینکه در سده‌های نوزدهم و بیستم بندرت مورد تصدیق قرار گرفته، همیشه از لوازم سیاست ملی بوده است و چنان بوضوح تالی نظریه اراده کلی است که سن ژوست هم با آن آشنا بود و می‌گفت «فقط امور خارجه را می‌توان به معنای صحیح «سیاست» خواند حال آنکه «امر اجتماعی»^{۵۶} از روابط انسانی تشکیل می‌شود.^{۵۷}»

ولی روسو از این هم حتی يك گام جلوتر رفت. او در جستجوی اصل وحدت دهنده‌ای در درون خود ملت بود که برای سیاست داخلی هم معتبر باشد. بنابراین، مشکل وی این بود که کجا بیرون از حوزه

امور خارجه دشمن مشترکسی بیابد. روسو مساله را به این صورت حل می‌کند که می‌گوید در سینه هر شهروند چنین دشمنی هست که همان اراده و منفعت جزئی ۵۸ او باشد. برای اینکه این دشمن نهائی و جزئی به مرتبه دشمن مشترک برسد و در نتیجه از درون در میان ملت وحدت ایجاد کند، کافی است منافع و اراده‌های جزئی را به هم بیفزائیم. دشمن مشترک در میان ملت، حاصل جمع منافع جزئی همه شهروندان است. در این زمینه روسو جمله‌ای از مارکی دارژانسون ۵۹ بدین عبارت نقل می‌کند که: «توافق بین دو منفعت جزئی از تضاد بایک منفعت سوم صورت می‌پذیرد» و سپس می‌گوید: «شاید دارژانسون می‌بایست اضافه کند که توافق همه منافع از تضاد با منفعت یکایک بوجود می‌آید. اگر منافع مختلف وجود نداشت، نفع مشترک احساس نمی‌شد چون دیگر با مانعی برخورد نمی‌کرد. هرچیز به راه خود می‌رفت و سیاست هنری بشمار نمی‌آمد» (تاکید روی بعضی کلمات در این متن اضافه شده است).

58. particular will and interest

۵۹. آرژانسون نام خانواده‌ای قدیمی از اشراف فرانسه است که برخی از اعضای آن در سده‌های هفدهم و هجدهم و نوزدهم به مناصب مهم رسیدند و چندتن از آنان لقب «مارکی» گرفتند. با اینکه نویسنده نام کوچک این مارکی را ذکر نمی‌کند، ولی احتمالاً منظور او رنه لوئی مارکی دارژانسون پسر مارک رنه مارکی دارژانسون رئیس پلیس لوئی چهاردهم است. مارکی دارژانسون پسر از طی مراحل در خدمت دولت، در ۱۷۴۴ همزمان با برادرش کنت دارژانسون که وزیر جنگ بود، به مقام وزارت امور خارجه رسید. وی پس از سه سال به سبب مشکلاتی از سیاست کناره گرفت و چون در نویسندگی دست داشت، بقیه عمر را به تألیف و بویژه نوشتن خاطراتش پرداخت. ولتر درباره او گفته است «بهترین شهروندی بود که مزه وزارت را چشید.» (مترجم) نام مورد نظر:

René-Louis Marquis d'Argenson

۶۰. با اینکه این جملات کلید مفهوم اراده کلی روسو است، فقط در یادداشتی ذیل یکی از صفحه‌ها به بیان آن اکتفا شده است («پیمان اجتماعی»، کتاب دوم، فصل ۳). روسو بقدری تجربه شخصی را که اساس و منشأ این مفهوم بوده طبیعی تلقی می‌کرده است که لازم ندیده حتی به ذکر آن بپردازد. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که نظریه پیچیده اراده کلی سابقه و زمینه تجربی بسیار ساده‌ای داشته است. این نمونه‌ای آموزنده از مشکلاتی است که معمولاً در تفسیر آثار نظری پیش می‌آید چون در فلسفه سیاسی گرداگرد کمتر نظریه‌ای مانند مفهوم اراده کلی چنین هاله‌ای از اباطیل و یادهای گیج کننده حلقه زده است.

خواننده ممکن است متوجه تساوی عجیبی که روسو بین نفع و اراده برقرار می‌کند شده باشد. این برابری اساس کلیه نظریات سیاسی روسو است. در سراسر کتاب «پیمان اجتماعی» او این دو لفظ را مترادفاً بکار می‌برد و فرض تصریح نشده‌اش این است که اراده خود بخود منافع را در خویش جمع و بیان می‌کند. بنابراین، اراده کلی جامع و بیانگر نفع کلی، منفعت مردم یا منافع ملت به‌طور کلی است و این نفع یا اراده چون کلی است، وجودش مشروط به تضاد با هر نفع یا اراده جزئی است. در نظر روسو، ملت لازم نیست منتظر حمله دشمن به مرزهای کشور شود تا افراد آن همه «مانند يك تن» بپاخیزند و «اتحاد مقدس» بوجود آورند؛ یگانگی ملت تضمین می‌شود زیرا هر شهروند در درون خود هم حامل دشمن مشترك است و هم حامل نفع کلی. موجد نفع کلی، دشمن مشترك است که همان نفع یا اراده جزئی هر فرد باشد. پس اگر هر فرد از حیث اینکه جزئی است از کل، برضد خویش قیام کند خواهد توانست دشمن یعنی اراده کلی را در خویش برانگیزاند و بدینسان يك شهروند راستین کشور شود. «اگر کسی علامات باضافه و منها را که با یکدیگر حذف می‌شوند از همه اراده‌های جزئی بردارد، اراده کلی حاصل جمع اختلافات خواهد بود.» برای سهیم شدن در سازمان سیاسی جامعه، هر يك از افراد ملت باید دائماً برضد خویش برخیزد و در حال طفیان باقی بماند.

البته هیچ دولتمرد ملی تا این حد از روسو پیروی نکرده است. گرچه مفهوم ناسیونالیستی شهروندی عمده وابسته به وجود دشمن مشترك خارجی است، ولی هیچ‌جا چنین فرضی یافت نمی‌شود که دشمن مشترك در قلب یکایک افراد جای دارد. در مورد انقلابگران و سنت انقلابی قضیه فرق می‌کند. نه تنها در انقلاب فرانسه بلکه در همه انقلابهایی که از آن الهام گرفتند، نفع مشترك در لباس دشمن مشترك ظاهر می‌شود. در «نظریه اربعاب ۶۱»، از روبسپیر تا لنین و استالین، فرض همیشه بر این بوده است که نفع کل باید خودبخود و دائماً با

منافع جزئی شهروندان در ستیز باشد^{۶۲}. نکته جالب توجه غالباً از خودگذشتگی خاص انقلابگران است که البته نباید با «آرمانگرایی» و کارهای قهرمانی مشتبه شود. از هنگامی که روبسپیر به تبلیغ فضیلتی که از روسو اقتباس شده بود پرداخت، فضیلت معادل از خودگذشتگی قرار گرفت. این معادله تأییری نازدودنی در سردان انقلاب گذاشته و اعتقادی عمیق در آنان بوجود آورده است که ملاک ارزش هر سیاست تضادی است که آن سیاست با منافع جزئی پیدا می‌کند و قدر مرد وابسته به این است که تا کجا به ضد نفع و اراده خود دست بعمل بزند.



باید توجه داشت که تبیین نظری و تالی تعلیمات روسو هر چه باشد، مفهوم از خودگذشتگی در آثار او و «رعب فضیلت^{۶۳}» در نظریات روبسپیر بر تجارب عملی مبتنی است و این تجارب قابل فهم نیست مگر با در نظر گرفتن نقش خطیر همدردی یا دل‌نمودگی در ذهن و دل کسانی که مسیر انقلاب فرانسه را آماده ساختند و در این مسیر بعمل پرداختند. برای روبسپیر روشن بود که تنها نیروئی که می‌تواند و می‌باید طبقات مختلف جامعه را به صورت یک ملت با هم متحد کند احساس همدردی از سوی طبقات بالاست برای تیره‌بختان یا، به سخن دیگر، از طرف کسانی که رنج نمی‌کشند نسبت به مردم فرودست. خوبی و نیک‌نهادی انسان در وضع طبیعی از این‌رو نزد روسو به صورت یکی از اصول متعارفه درآمده بود که وی همدردی و غمخواری را

۶۲. این برداشت انقلابی از فضایل مردمی را می‌توان در جملات تاریخی روبسپیر یافت که ضمن آن نظریه خود را جمع به شیوه حکمرانی و کردار نمایندگان مردم را بیان می‌کند: «مردم برای اینکه دادگری و برابری را دوست داشته باشند نیازمند فضایل بزرگ نیستند. فقط کافی است خودشان را دوست داشته باشند. ولی کسی که حکومت می‌کند مجبور است نفع خویش را فدای نفع مردم و نخوت قدرت را قربانی مساوات کند... بنابراین، برگزیدگان مردم باید از اول در درون خود همه هواهای شخصی را تابع میل کلی به خیر عموم کنند...» (به نقل از خطابه مورخ ۵ فوریه ۱۷۹۴ در کنوانسیون. «مجموعه آثار»، ویراسته Laponneraye، جلد سوم، صفحه ۵۴۸).

طبیعی‌ترین واکنش انسان در برابر محنت دیگران و بنا بر این بنیاد کلیه مرادفات اصیل و «طبیعی» بشر می‌دانست. البته روسو و روبسپیر نیکی جبلی انسان طبیعی را هرگز بیرون از جامعه نیازموده بودند و آن را از فساد و تباهی جامعه استنتاج می‌کردند به همان نحو که کسی که سیب گندیده را می‌شناسد، گندیدگی را با این فرض تبیین می‌کند که سیب در اصل به صورت سالم وجود دارد. آنچه این دو به تجربه باطنی می‌شناختند بازی ابدی میان عقل و شور^{۶۴} از يك سو و گفتگوی درونی اندیشه از سوی دیگر بود که در آن آدمی یا خویشتن به‌گفت و شنود می‌نشیند. روسو و روبسپیر چون فرقی میان اندیشه و عقل نمی‌گذاشتند، لاجرم این نتیجه برایشان حاصل شد که عقل در شور و در همدردی هر دو مداخله و تصرف می‌کند و «خاطر انسان را به‌خویشتن مشغول می‌دارد و او را از هر چیز که باعث ناآرامی و رنج وی گردد جدا نگه می‌دارد.» به عبارت دیگر، عقل، آدمی را خودپسند می‌کند و مانع از این می‌گردد که «طبیعت را با مردم دردمند و بینوا همانند ببیند.» به‌گفته سن ژوست، «باید همه تعریفات به‌وجدان اخلاقی برگردد؛ نفس سفسطه‌گر تمام فضیلتها را به پای چوبه دار می‌کشد»^{۶۵}.

چنان برای ما عادت شده که طغیان علیه عقل را به رمانتیسیم اوایل سده نوزدهم نسبت دهیم و بعکس قرن هجدهم را در چارچوب مذهب «منور» اصالت عقل با آن نماد ناهنجار «پرستشگاه خرد» محدود کنیم که ممکن است از قدرت چنین دادخواهیا در طرفداری از شور و دل و روح، بویژه روح دو پاره یا به قول روسو «روح چاک شده»^{۶۶}، خافل شویم یا آن را دست کم بگیریم. گوئی روسو در طغیان

۶۴. *passion* که اصلاً در فلسفه به معنای «انفعال» یا «کارپذیری» است (در مقابل *action* یا «فعل») و توسعاً معانی «شور» و «در» و «تغییرات نفسانی» نیز از آن مستفاد می‌شود. (مترجم)

۶۵. سخنان روسو به نقل از:

Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes (1755), tr. G.D.H. Cole, New York, 1950, p. 226.

گفته سن ژوست به نقل از همان کتاب از Ollivier، صفحه ۱۹.

66. *âme déchirée*

علیه عقل، به جای آن «واحد جامع اثنین^{۶۷}» که در حدیث نفس یا گفت و شنود ذهن با خودش، تجلی پیدا می‌کند و ما به آن تفکر نام می‌دهیم، روحی را نشانده که دوپاره شده است. اما در مورد روح، واحد جامع اثنین به تعارض می‌پردازد نه به گفت و شنود و از این رو موجد شور به مفهوم دوگانه رنج و شوریده حالی^{۶۸} از يك سو و شور و اشتیاق^{۶۹} از سوی دیگر می‌شود. روسو این اهلیت برای رنج و درد را از يك طرف در برابر خودپسندی جامعه می‌گذارد و از طرف دیگر در مقابل جمعیت - خاطر و آرامش و انزوای ذهنی که با خود در گفتگوست. مردانی که بعد از روسو دست به انقلاب زدند و با رنج و پریشانی مستمندان روبرو شدند و برای نخستین بار در تاریخ دروازه‌های قلمرو نورانی امور همگانی را به روی تهیدستان گشودند، بیش از هر بخش از تعلیمات وی زیر تأثیر عظیم و چیره‌گر همین تأکید بر محنت و درد قرار گرفتند. آنچه در این کوشش بزرگ برای ایجاد همبستگی عمومی در میان بشر اهمیت داشت، از خودگذشتگی و توانائی غرقه ساختن خویش در رنج دیگران بود نه نیکوکاری، و آنچه از هر چیز زشت‌تر و خطرناک‌تر جلوه‌گر می‌شد خودپسندی بود نه خبث نفس. مردان انقلاب با رذیلت^{۷۰} بیش از شرارت^{۷۱} آشنائی داشتند و از دیدن رذایل اخلاقی و خودپرستی باور نکودنی توانگران به این نتیجه رسیده بودند که فضیلت «حصه شوربختان و میراث» تنگدستان است. چون دیده بودند که چگونه «لذت پرستی جنایت به‌همراه می‌آورد»، برهان می‌آوردند که بنابراین زجر بینوائی باید موجد خوبی و نیک‌نهادی شود^{۷۲}. جادوی همدردی به

67. two-in-one 68. suffering 69. passionateness

70. vice 71. evil

۷۲. مأخذ دو جمله‌ای که به‌صورت نقل‌قول از روبسپیر آوردیم کتاب ر.ر. پالمر است. این کتاب و زندگینامه روبسپیر به قلم تامسن (Thompson) که پیش از این نیز قطعاتی از آن نقل شد، منصفانه‌ترین، دقیقترین و عینیترین بررسی‌هایی است که در سالهای اخیر درباره روبسپیر و اطرافیان او انجام گرفته است. نوشته پالمر بخصوص از جهت روشن کردن ماهیت دوره وحشت اثری بسیار برجسته است.

R.R. Palmer, *Twelve Who Ruled: The Year of the Terror in the French Revolution*, Princeton, 1941, p. 265.

عقیده آنان در این بود که قلب دردمندان را در برابر محنت دیگران می‌گشود و از این راه پیوندی «طبیعی» در میان مردم ایجاد و استوار می‌کرد که فقط ثروتمندان از آن بی‌نصیب می‌ماندند. هر جا ظرفیت رنج کشیدن و غمخواری و توانائی مشارکت در رنج دیگران پایان می‌رسید، رذیلت آغاز می‌شد. خودپسندی، قسمی فساد و تباهی «طبیعی» بشمار می‌رفت. روسو غمخواری و دل‌نمودگی را در فلسفه سیاسی وارد کرد و روبسپیر به نیروی سخنوری آن را به‌کوی و برزن برد.

شاید پرهیز ناپذیر بود که مسأله نیکی و بدی و تأثیر ساده و عریان آن در سرنوشت آسیان درست در لحظه‌ای وارد اذهان شود که بشر در صدد اثبات شرافت و منزلت خود برآمده بود بدون آنکه به‌دین و نهادهای دینی متمسک شود. لیکن کسانی که نیکی را با دانه‌چاق‌فطری انسان از مشاهده رنج ممنوع (جمله روسو) اشتباه می‌گرفتند و خیال می‌کردند خیالت در خودپسندی و ریا خلاصه می‌شود، نمی‌توانستند به‌کنه مسأله برسند. مهمتر آنکه حتی طرح مسأله هر اس‌انگیز خیر و شر بدون در نظر گرفتن تنها تجربه معتبر و مقننی که مردم غرب از عشق فعال به نیکی به‌عنوان اصل الهام‌بخش هرگونه عمل بدست آورده بودند یا، به‌عبارت دیگر، بدون توجه به شخص عیسی ناصری، امکان نداشت - یا لااقل در چارچوب منتهای غربی ممکن نبود. این ملاحظه به‌دنبال انقلاب فرانسه پیش آمد. روسو و روبسپیر یقیناً نتوانستند از عهده پاسخگویی به‌مسائلی برآیند که تعلیمات یکی و عملیات دیگری برای نسلهای بعد بوجود آورده بود؛ ولی بدون این دو تن و بدون انقلاب فرانسه، شاید ملویل ۷۳ و داستایووسکی ۷۴ هرگز جرات نمی‌-

۷۳. Herman Melville (۱۸۱۹-۹۱). داستان‌نویس بزرگ آمریکائی. شاهکار او در میان آثار متعددی کتاب «موبی‌دیک» (Moby Dick) یا «وال سپیده است» و داستان کوتاه‌تری به‌نام «بیلی‌باد» (Billy Budd) که پس از مرگش در ۱۹۲۴ انتشار یافت و در اینجا موضوع بحث نویسنده است. (مترجم)

۷۴. Feodor Mikhailovich Dostoevsky (۸۱ - ۱۸۲۱). نویسنده شپیر روسی که خوانندگان ایرانی با آثار بزرگش مانند «برادران کارامازوف» و «جنایت و مکافات» و غیره آشنائی دارند. «مفتش اعظم» The Grand Inquisitor فصل -

کردند - یکی در کتاب «بیلی باد» و دیگری در داستان «مفتش اعظم» - هاله‌ای را که از تبدیل عیسی ناصری به مسیح صورت بسته بود بزدایند و او را وادار به بازگشت به میان انسانها کنند و از این راه آشکارا و به‌طور مشخص، ولو به زبان شعر و تمثیل، نشان دهند که مردان انقلاب فرانسه نادانسته به‌چه‌کار غم‌انگیزی دست زده‌اند و چگونه نقض غرض کرده‌اند. برای اینکه بدانیم خیر مطلق چه نتایجی ممکن است در جریان امور بشر به تفکیک از امور الهی بیار آورد، باید به شاعران روی بیاوریم و سخن ملویل را در یاد نگه داریم که گفت «کار شاعر به‌نظم آوردن اوج همان احساساتی است که طبعی مانند طبع نلسن ۷۵ وقتی امکان می‌یافت، در قالب عمل به آن جان می‌بخشید.» دست کم از شاعران می‌توان آموخت که خطر خیر مطلق کمتر از شر مطلق نیست. خیر مطلق نه‌تنها با از خودگذشتگی مساوی نیست - زیرا مفتش اعظم هم یقیناً فارغ از خویش و از خود گذشته بود - بلکه از فضیلت کسی مانند ناخداویر ۷۶ هم درمی‌گذرد. روسو و روبسپیر در خواب هم نمی‌دیدند که خوبی ممکن است از فضیلت هم فراتر برود و تصور کنند که بدی ناب‌قادر است به‌قول ملویل «بکلی از عنصر پستی و شهوت تهی باشد» و ورای رذیلت، باز هم می‌تواند خبالتی وجود داشته باشد.

- ← پنجم از کتاب پنجم «برادران کارامازوف» است که یکی از برادران به‌نام ایوان به صورت حکایتی که خودش ساخته است برای برادر کوچکتر موسوم به آلیوشا نقل می‌کند. (مترجم)
۷۵. Horatio Nelson (۱۸۰۵ - ۱۷۵۸). منظور لرد نلسن دریامسالار و قهرمان ملی انگلیسی است که ناوگان ناپلئون را در ۲۱ اکتبر ۱۸۰۵ در ترافالگار درهم شکست و خود نیز در این نبرد جان سپرد. (مترجم)
۷۶. Captain Vere ناخدای کشتی *Indomitable* که بیلی‌باد به‌عنوان ملوان در آن خدمت می‌کند. بیلی‌باد به‌علت افتراشی که یکی از همکارانش به‌نام کلاگارت (Claggart) به او می‌زند، وی را بقتل می‌رساند. ناخدا ویر با اینکه به‌طینت پاک و معصومیت فطری بیلی‌باد واقف است و می‌داند که در این واقعه حقیقتاً مظلوم بوده و موازین عادی عدالت بشری برای قضاوت درباره او نارساست، با توجه به‌وظیفه‌ای که مطابق قانون به‌عنوان فرمانده کشتی برعهده ←

مسلم است که مردان انقلاب فرانسه از تفکر بر حسب این مقولات ناتوان بودند و بنابراین نمی‌توانستند به‌کنه مسأله‌ای که در اثر عمل خود آنها مطرح شده بود پی‌ببرند. بالاترین چیزی که به‌آن آگاهی داشتند اصولی بود که اعمالشان از آن الهام می‌گرفت و تقریباً هیچ درباره‌ی معنای داستانی که در نتیجه‌ی این اعمال بوجود آمده بود نمی‌دانستند. ملویل و داستایوسکی دو نویسنده و اندیشمند بزرگ بودند؛ اما اگر نبودند هم باز یقیناً برای اینکه بدانند ماجرا از چه قرار بوده در موضع بهتری جای داشتند - بویژه ملویل که چون در مقایسه با داستایوسکی از غنای بیشتری در تجربه‌ی سیاسی برخوردار بود، می‌دانست به‌مردان انقلاب فرانسه که می‌گفتند انسان در وضع طبیعی خوب است و در جامعه به‌خبثت آلوده می‌شود، چگونه پاسخ بدهد. ملویل این کار را در کتاب «بیلی‌باد» انجام می‌دهد. گوئی در این داستان می‌خواهد بگوید: گیرم حق باشما باشد و آن «انسان طبیعی» که از او صحبت می‌کنید مانند یک کودک «سراهی» بیرون از درجات و مراتب اجتماعی دنیا بیاید و آراسته به‌موهبت خوبی و معصومیتی وحشی دوباره در جهان براه بیفتد - می‌گوئیم دوباره چون یقیناً چنین چیزی به‌منزله‌ی بازگشت و «ظهور» خواهد بود؛ مسلماً یادتان هست که این واقعه یک‌بار دیگر هم در گذشته اتفاق افتاده است؛ حتماً آن حکایت را که سنگ بنای تمدن مسیحی است فراموش نکرده‌اید ۷۷؛ اما چون ممکن است فراموش کرده باشید، بگذارید آن را در اوضاع کنونی و با زبان خودتان برایتان بازگو کنم.

همدردی و خوبی ممکن است دو پدیدار مرتبط باشند ولی یکی نیستند. با اینکه در «بیلی‌باد» نقش عمده با همدردی است، ولی موضوع داستان خیر فراتر از فضیلت و شر و رای رذیلت است و طرح داستان از روبرو شدن این دو، شکل می‌گیرد. خیر فراسوی فضیلت همان خوبی

→ دارد بیلی‌باد را محاکمه می‌کند و ناگزیر به‌جرم قتل نفس حکم به‌اعدام او می‌دهد. موضوع اصلی کتاب دشواری سهمگینی است که عدل انسانی در ستاندن داد نیکان از بدان با آن روبروست. (مترجم)

۷۷. غرض از این کنایه‌ها ولادت و رسالت و مصیبت حضرت عیسی است. (مترجم)

طبیعی و شر فراتر از خبث همان «فساد و تباهی به اقتضای طبیعت» است که بکلی از پستی و شهوت جداست. هیچ يك از این دو صفت جنبه اجتماعی ندارد و دو مردی که این گونه خیر و شر را تجسم می دهند به هیچ جا در جامعه متعلق نیستند. بیلی باد کودکی سرراهی بوده است و شخصیت مخالف او کلاگارت هم معلوم نیست از چه اصل و ریشه‌ای است. در صحنه‌ای که این دو با یکدیگر روبرو می شوند هیچ عنصری از تراژدی وجود ندارد. خوبی طبیعی «الکن» است؛ بیانش مفهوم و رسا نیست؛ اما از خبث قویتر است زیرا خبث حالت فاسد و تباه طبیعت است و طبیعت «طبیعی» نیرومندتر از طبیعت تباه و منحرف است. عظمت این بخش داستان در این است که خوبی چون جزئی از طبیعت است، ضعف و افتادگی نشان نمی دهد بلکه با قدرت و حتی خشونت مرض اندام می کند و به همین سبب قانع کننده است. هیچ چیز مگر همان عمل خشونت آمیز بیلی باد که مردی را که علیه او به دروغ شهادت داده بود با ضربتی بقتل می رساند، نمی توانست در اینجا وافی به مقصود باشد چون این عمل «تباهی و فساد» طبیعت را نابود می کند. اما این پایان کار نیست، تازه اول داستان است. «طبیعت» مسیر خود را پیموده است و در نتیجه آنکه خبیث بود بهلاکت رسیده و آن کس که خوب بود چیره شده است. درد اینجاست که حتی اگر فرض کنیم بیلی باد هرگز معصومیت خود را از دست نداده و هنوز يك «فرشته خداست»، اکنون به علت مواجهه با بدی، او هم تبه‌کار شده است. در این هنگام «فضیلت» در لباس ناخدا ویر در تمارض میان خیر و شر مطلق وارد می شود و همین آغاز تراژدی است. فضیلت شاید به پای نیکی نرمد ولی به هر حال تنها چیزی است که می تواند در قالب «نهادهای پایدار» تجسم و صورت خارجی بیابد و باید حتی اگر به زیان نیکان هم که شده، فائق بیاید. معصومیت مطلق طبیعی به دلیل آنکه فقط از راه خشونت می تواند وارد عمل شود، «با آرامش جهان و آسایش حقیقی بشر در ستیز است.» از این رو سرانجام فضیلت مداخله می کند نه به خاطر اینکه بدی را از تبه‌کاری باز دارد بلکه بدین منظور که معصومیت مطلق را به کیفر

خشونتش برساند. کلاگارت را «يك فرشته خدا گشته است، ولی همین فرشته باید بدار آویخته شود!» تراژدی در این است که قانون برای انسانها وضع شده است نه برای فرشتگان یا اهریمنان. قوانین و «نهادهای پایدار» نه تنها در برابر یورش شر طبیعی و بنیادین تاب نمی‌آورند بلکه زیر ضربت مصومیت مطلق نیز فرو می‌شکنند. قانون در حد فاصل جنایت و فضیلت حرکت می‌کند و نمی‌تواند فراسوی این دو چیزی را بشناسد. برای شر ناب هیچ کیفری در قوانین نیست، اما خوبی ناب ناگزیر باید به مجازات برسد هرچند مردی با فضیلت مانند ناخدا ویر خوب می‌داند که فقط این نیکی خشن قادر است با قدرت تبه‌کارانه بدی پنجه درافکند. امر مطلق وقتی وارد قلمرو سیاست شد، همه را به کام نیستی می‌برد و در نظر ملویل حقوق بشر شامل يك امر مطلق است.

پیش از این گفتیم که شور غمخواری در ذهن و دل مردانی که انقلاب امریکا را برپا کردند، جایی نداشت. جان ادامز می‌نویسد: «حسد و بغض عوام نسبت به اغنیا عمومی است و تنها ترس یا ضرورت آن را مهار می‌کند. گدا هرگز نمی‌تواند بفهمد که چرا دیگری باید در کالسکه سوار شود در حالی که او دستش به‌نان هم نمی‌رسد»^{۷۸}. کیست که در درستی این گفته شك کند؟ اما هیچ کس نیست که با بینوایی آشنا باشد و از مردی شگفت‌انگیز و «عینیت» آمیخته با «بی‌اعتنائی» این داور یکه نخورد. ملویل چون از امریکا برخاسته بود می‌دانست در مقابل قضاوت نظری مردان انقلاب فرانسه که انسان را طبیعتاً نیک سرشت قلمداد می‌کردند چگونه پاسخ ابراز کند اما نمی‌دانست آن دل مشغولی شورانگیز را که اساس عملی چنین نظریه‌ای بود و نگرانی دربارهٔ محنت خلق را چطور در محاسبه دخالت دهد. از ویژگیهای داستان «بیلی باد» یکی این است که در آن غنی محسود فقیر نیست بلکه «طبیعت فاسد» نسبت به «طبیعت سالم» حسد می‌ورزد و

۷۸. به نقل از:

Zoltán Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, Harvard, 1952. p. 205.

این معنا را در رشك بردن کلاکاران به بیلی باد مشاهده می‌کنیم؛ دیگر آنکه کسی که درد نکشیده برای آن کس که به مصیبت دچار آمده همدردی نمی‌کند؛ بعکس، بیلی باد که خود قربانی شده است برای ناخدا و پر که او را به نابودی می‌فرستد غمخواری می‌کند.

«مفتش اعظم» روی دیگر سکه انقلاب فرانسه است. در این داستان با نظریات سر و کار نداریم. آنچه می‌شنویم حکایت انگیزه‌های مکنون گفتار و کردار بازیگران اصلی انقلاب است که با بیانی تاریخی بازگو می‌شود. داستایوسکی غمگساری خاموش عیسی را در مقابل رقت بلیغ و ترحم گویای مفتش اعظم می‌نهد. در غمخواری و دل‌نمودگی چنان رنج دیگران را احساس می‌کنیم که گوئی این درد مسری است. ترحم و رقت بدین معناست که از رنج دیگران متأسف می‌شویم بی‌آنکه درد را در خود احساس کنیم. پس همدردی و ترحم نه تنها یکی نیستند بلکه ممکن است حتی مرتبط هم نباشند. همدردی برحسب ماهیت نمی‌تواند در اثر رنج افراد يك طبقه یا يك قوم برانگیخته شود تا چه رسد به رنج نوع بشر به‌طور عموم و نیز نمی‌تواند از رنج يك فرد خاص دورتر رود و باز هم طبیعت خود را که درد کشیدن با دیگری است حفظ کند. نیروی همدردی وابسته به شوری است که در پس آن نهفته است و این شور، برخلاف عقل، فقط قادر است امر جزئی را در بر بگیرد و نه تصویری از کلیات دارد و نه قدرتی برای کلیت بخشیدن. گناه مفتش اعظم هم مانند روبسپیر در این است که «به‌سوی ضعف» [به‌طور کلی] جلب می‌شود. این نه تنها از آن رو گناه است که این‌گونه انجذاب قابل تفکیک و تمیز از شهوت قدرت نیست، بلکه گناه است به این دلیل که دردمندان را از شخصیت تهی می‌کند و همه را با هم در انبوهی به نام مردم «همیشه تیره‌بخت» یا توده‌های رنجبر و غیره متراکم می‌سازد. در نظر داستایوسکی نشانه الوهیت عیسی این است که او می‌تواند با یکایک آدمیان منفرداً همدرد باشد بی‌آنکه آنان را در توده‌ای از قبیل بشریت دردمند و مانند آن با هم جمع کند. عظمت داستان، قطع نظر از معانی و نتایج ضمنی آن در الهیات، در این است که احساس می‌کنیم وقتی

پای همدردی به میان می‌آید، چقدر عبارات آرمان پرستانه و پرطمطراق آنانکه حتی به لطیفترین طرز ابراز ترحم می‌کنند کاذب و تهی از مناسبت.

همانطور که فصاحت صفت فضیلت است و پرگوئی از خصایص ترحم، ناتوانی از کلیت بخشیدن به امور نیز رابطه نزدیک دارد با نوعی بی‌زبانی و خامدستی در استفاده از الفاظ. نیکی و همدردی هر دو به خصلت اخیر ممتاز می‌شوند. شور و همدردی عاجز از بیان نیستند ولی بیانشان به جای الفاظ از حالات و حرکات تشکیل می‌شود. مفتش اعظم بتنهایی سخن می‌گوید و عیسی نه به علت آنکه در استدلال از خصم فرو می‌ماند بلکه بدین سبب که با همدردی گوش می‌دهد، محو در رنج و درد نهفته در پس شیوائی این تک‌گوئی بزرگ، خاموش است. او چنان دقیق و عمیق گوش فرا داده که این تک‌گوئی حالت گفت‌و شنود به خود می‌گیرد، اما گفت و گوئی که با کلام نمی‌توان پایان داد و حرکتی به صورت بوسه آن را تمام می‌کند^{۷۹}. به همین سان، زندگی بیلی‌باد هم با نشانی از غمخواری پایان می‌رصد - منتها این بار همدردی مرد محکوم با کسی که او را به کام مرگ می‌فرستد - و می‌بینیم که واپسین فریاد بیلی‌باد هم که از خداوند برای ناخدا ویر طلب خیر می‌کند، بیشتر به منزله یک حرکت است تا شبیه یک سخن. غمخواری از این لحاظ به عشق بی‌شبهت نیست که فاصله‌ها را، یعنی چیزی را که در مرادوات انسانی همیشه فیما بین افراد حائل است، از میان برمی‌دارد^{۸۰}. فضیلت می‌گوید تحمل ظلم بهتر از ظلم کردن است؛ اما غمخواری از این حد هم بالاتر می‌رود و با صداقت تام و حتی ساده‌دلی می‌گوید رنج کشیدن آسانتر از دیدن رنج دیگران است.

۷۹. وقتی گفتار مفتش اعظم پایان می‌رصد، منتظر است تا عیسی هم چیزی بگوید. اما او همچنان خاموش برمی‌خیزد و به جای هر گونه سخن، بر لبان پیر و پیرنگ خصم بوسه می‌زند. (مترجم)

۸۰. شاعر بزرگ خودمان هم می‌گوید:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست

نو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(مترجم)

فمگساری و دل‌نمودگی فاصله یا فضای خاکی حائل بین انسانها را که مکان مسائل سیاسی و قلمرو امور بشر است از میان برمی‌دارد و به‌همین دلیل در زمینه سیاست جایی ندارد و اثری بر آن مترتب نیست و به‌گفته ملویل از تأسیس «نهادهای پایدار» ناتوان می‌ماند. سکوت عیسی در «مفتش اعظم» و لکنت زبان بیلی‌باد نشانه این است که هیچ‌یک نمی‌تواند (یا نمی‌خواهد) سخنی مشعر بر اعلام مدعا یا احتجاج بگوید از نوع سخنانی که کسی «به» دیگری «پیرامون» امور «فیما بین» و مسائل مورد «علاقه» طرفین می‌گوید. همدردی بکلی با این‌گونه علاقه‌های توأم با حرف و احتجاج بیگانه است زیرا با حدت و شور فقط متوجه خود انسان‌دردمند است و صرفاً به‌میزانی سخن می‌گوید که برای ابراز پاسخ مستقیم در برابر رنج و درد لازم باشد. همدردی قاعدتاً بر آن نیست که برای تسکین آلام بشر وضع دنیا را دگرگون کند؛ اما اگر کمر به انجام چنین‌کاری ببندد، از جریان طولانی و ملال‌آور محاجه و مذاکره و مصالحه که در حیطه حقوق و سیاست دیده می‌شود احتراز می‌جوید و با دردمندان هماواز می‌گردد که همیشه خواستار اقدام مستقیم و سریع یعنی اقدام به‌وسیله خشونتند.

ارتباط دو پدیدار نیکی و غمخواری در اینجا هم نمایان است. آن قسم خوبی که از فضیلت فراتر برود و بنا براین وسوسه نتواند در آن راه پیدا کند، از بحث و استدلالی که آدمی به‌یاری آن وسوسه را از خویش دور می‌کند و از این طریق به‌شناخت بدی نائل می‌شود، ناآگاه است و به‌همین دلیل نمی‌تواند با فنون جدل و احتجاج آشنا باشد. در همه نظامهای متمدن حقوقی، مطابق قاعده اصلی، اثبات با مدعی است. این قاعده از آنجا سرچشمه می‌گیرد که ارباب بصیرت دیدند فقط گناه را می‌توان قطعاً ثابت کرد؛ بیگناهی چون صرفاً در برائت خلاصه نمی‌شود، بدان صورت قابل اثبات نیست و فقط باید براساس ایمان و اعتماد پذیرفته شود. مشکل در این است که برای حصول اعتماد نمی‌توان به‌قول و قسم دلگرم شد چون ممکن است دروغ باشد. بیلی‌باد اگر با زبان فرشتگان هم سخن گفته بود نمی‌توانست کذب اتهامات آن

«شر محض» را ثابت کند. تنها کاری که می‌توانست بکند کشتن شخص مفتری بود.

ملویل رابطه قاتل و مقتول را در جنایت افسانه‌ای قتل هابیل به دست قابیل که نقشی چنان‌عظیم در سنت سیاسی ما داشته، معکوس کرده است. این کار بی‌دلیل صورت نگرفته بلکه نتیجه آن است که مردان انقلاب‌فرانسه قبلاً قضیه را معکوس کرده و خوبی اصلی آدمی را جانشین گناه اصلی آدم ساخته بودند. در پیشگفتار کتاب، ملویل پرسشی را که راهنمای وی در نوشتن داستان بوده چنین بیان می‌کند: چگونه این امر صورت امکان یافت که پس از «اصلاح خطاها و بیدادگریهای موروثی در دنیای قدیم... بلافاصله انقلاب خود خطاکار و بیدادگر شد و در ستمگری از شاهان نیز پیشی گرفت؟» شگفت‌آور است که با توجه به اینکه خوبی را معمولاً با ضعف و افتادگی برابر می‌گیرند، پاسخ ملویل این بود که خوبی نیرومند است، حتی شاید نیرومندتر از بدی، اما در يك چیز با «بدی ناب» شريك است و آن خشونت بنیادینی است که در ذات هر نیروئی نهفته و مضر به‌حال هرگونه تشکیلات سیاسی است. ملویل می‌خواهد بگوید: فرض کنیم از این پس سنگ بنای حیات سیاسی ما این باشد که هابیل قابیل را کشت. نمی‌بینید که این عمل خشونت‌آمیز هم باز همان زنجیره خطاکاریها و ستمگریها را بدنبال خواهد داشت که کشته شدن هابیل به‌حمت قابیل بوجود آورد؟ با این تفاوت که این بار بشریت لااقل به‌این هم نمی‌تواند دل خوش کند که بگوید خشونتی که باید جنایت خوانده شود مختص مردان شریر و بدنهاد است.

۴

بسیار جای تردید است که روسو هم‌مدردی را در اثر درد کشیدن با دیگران کشف کرده باشد. به‌ظن قوی در این مورد نیز مانند تقریباً هر مورد دیگری، طغیانگری روسو در برابر طبقات بالا و بویژه بی‌اهتمنائی این طبقات نسبت به‌رنج کسانی که در پیرامون آنها بسر

می‌بردند، هادی وی بوده است. عقل «سنگدل» و توانگر بی‌اعتنا «با دیدن تیره‌بختی دیگران می‌گویند: اگر می‌خواهی بمیر، من در امانم ۸۱». در برابر این دو، روسو نیروی قلب را بسیج کرد. بدبختی دیگران قلب روسو را برمی‌انگیخت، اما او به‌جای آنکه به‌محنت آنان مشغول باشد، در دل خود مستغرق و مسحور حال و هوای آن بود که در فضای دل‌انگیز باطن به‌وی چهره می‌نمود. این فضای باطنی که روسو از نخستین کاشفان آن بود، از آن پس در شکل دادن به احساس و دل‌آگاهی انسان عصر جدید نقشی خطیر ایفا کرد. در این فضا، غمگساری زبان باز کرد و بسخن آمد و دست در دست شور و الم، محرك نیروی حیاتی عواطفی که گستره آن بتازگی کشف شده بود قرار گرفت. غمگساری و همدردی نیز یکی دیگر از عاطفه‌ها ۸۲ یا احساسها ۸۳ تلقی شد و البته احساسی که با شور همدردی تناظر داشته باشد همانا ترحم ۸۴ است.

ترحم را می‌توان صورت منحرف همدردی دانست. شق مقابل همدردی، همبستگی ۸۵ است. مردم از سر ترحم «به‌سوی ناتوانان جلب می‌شوند» ولی به‌انگیزه همبستگی است که با تأمل و حزم و فارغ از شور و هیجان، با ستمدیدگان و استثمارزدگان اشتراك علائق و منافع برقرار می‌کنند. این علاقه مشترک ممکن است «عظمت انسان» یا «شرف نوع بشر» یا «حیثیت و منزلت آدمی» باشد زیرا همبستگی به‌سبب آنکه از عقل و بنابراین از کلیت بهره می‌برد، به‌یاری مفاهیم کلی می‌تواند تعدد امور را دربر بگیرد، خواه تعدد اعضای يك طبقه، يك ملت یا افراد نوع بشر. همبستگی ممکن است با محنت و رنج برانگیخته شود اما تابع آن نیست و نیرومندان و توانگران و ناتوانان و مستمندان همه را متساویاً شامل می‌گردد. همبستگی ممکن است در سنجش با ترحم، سرد و مجرد بنماید زیرا در قبال «کلیاتی» مانند بزرگی و شرف و منزلت قبول تمهد می‌کند نه در برابر «عشق» به افراد. ترحم چون از دور دستی برآتش دارد و فاصله احساسی را نگه می‌دارد، در مواردی که همدردی همیشه ناکام می‌ماند، می‌تواند کامیاب گردد و مانند

81. J.J. Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality*, p. 226.

82. emotions

83. sentiments

84. pity

85. solidarity

همبستگی جماعت را در بر بگیرد و وارد کوی و برزن شود. لیکن ترحم، برخلاف همبستگی، خوشبخت و بدبخت و توانا و ناتوان را یکسان نمی‌نگرد. اگر بدبختی نبود، ترحم هم نبود. بنابراین، همان‌گونه که عطش قدرت جویای افراد ضعیف است، ترحم نیز در وجود مردم تیره‌روز ذینفع است. از این گذشته، چون ترحم یکی از احساسهاست، می‌تواند به کسی که این احساس بر او مستولی شود فی حد ذاته لذت بدهد. این کیفیت خودبخود به تجلیل هدف آن یعنی بدبختی دیگران می‌انجامد. از نظر اصطلاح شناسی، همبستگی، اصلی است که می‌تواند منبع الهام و راهنمای عمل باشد؛ همدردی، شور و انفعال است؛ و ترحم از زمره احساسات محسوب می‌شود. روبسپیر مستمندان را تجلیل می‌کرد و محنت و رنج را سرچشمه فضایل می‌دانست و می‌ستود. گرچه به گمان ما این تجلیل و ستایش حيله‌ای برای کسب قدرت نبود، اما به هر حال خطرناک بود چون از احساسات مایه می‌گرفت.

ثابت شده که اگر ترحم سرچشمه فضیلت محسوب شود، از خود بیرحمی هم می‌تواند بیرحمت‌تر باشد. «رحم کنید و به خاطر عشق به انسانیت، غیرانسانی باشید!» این الفاظ که اتفاقاً از عریضه یکی از بخشهای کمون پاریس به کنوانسیون گرفته شده، نه تصادفی است و نه افراطی؛ زبان اصیل ترحم است. در پی این جمله، عذر تراشی مرسوم برای موجه قلمداد کردن بیرحمی ناشی از ترحم می‌آید که گرچه درشت و ناهنجار است ولی مطلب را بدقت بیان می‌کند: «به همین وجه، جراح دانائی که قصد کمک دارد، با بیرحمی ولی از سر خیرخواهی دست یا پای مریض مبتلا به غانقراپیا را به خاطر نجات بدن مرد بیمار قطع می‌کند»^{۸۶}. احساس، به تفکیک از شور و اعتقاد به اصول، بی‌انتهاست. روبسپیر حتی اگر ملهم از شور همدردی و غمخواری هم بود، هنگامی

۸۶. اسناد و مدارک مربوط به بخشهای مختلف کمون پاریس اکنون برای نخستین بار به دو زبان فرانسه و آلمانی با ویرایش Markov و Soboul انتشار یافته است. به این مجموعه قبلاً هم در همین فصل استناد شد. نقل قول فعلی از سند شماره ۵۷ است. به طور کلی باید گفت هرچه ناطق خونخوارتر بوده، بیشتر درباره رقت قلب خود داد سخن داده است.

که این غمخواری را به محضر عام آورد و دیگر نتوانست مانند گذشته آن را متوجه موارد خاص رنج و محنت و معطوف به افراد معین کند، این شور در او به صورت ترحم درآمد. بدین ترتیب، شوری احتمالاً حقیقی به عاطفه‌ای بیکران مبدل شد که بی‌آنکه دشواری بخود راه بدهد حاضر بود حتی در برابر رنج بی‌پایان جماعت هم با آن تعداد کثیر پاسخ ابراز کند. از آن پس، روبسپیر دیگر نتوانست با اشخاص بالانفراد و بر پایه شخصیت فردی آنان وفاق و هماهنگی برقرار کند. اقیانوس رنج و معنتی که گرداگرد او را فراگرفته بود و دریای خروشان هیجانی که در درون وی موج می‌زد و ساخته شده بود که پذیرای آن محنت شود و در برابر آن پاسخ نشان بدهد، همه ملاحظات خاص را در خود خرق کرد، اعم از ملاحظات دوستی یا ملاحظات مربوط به دولتداری و اصول. این بود ریشه بیوفائی شگفت‌انگیز روبسپیر که از همان وقت خبر از پیمان‌شکنیهای بزرگتر در انقلابهای آینده می‌داد و بعداً چنان نقش دیوسائی در سنت انقلابی ایفا کرد، نه عیبی در منش او که بتوان این سست عهدی را معلول آن دانست. از روزگار انقلاب فرانسه تاکنون، همیشه همین گونه احساسات بیکران سبب شده است که انقلابیون در برابر واقعیت به‌طور اعم و واقعیت فردی اشخاص بالاخص سرد و بیدرد شوند و بدون هیچ پشیمانی و ناسودگی وجدان، افراد را به‌خاطر «اصول» یا سیر تاریخ یا هدف انقلاب قربانی کنند. این بیدردی و عدم حساسیت نسبت به واقعیت را که در عین حال سرشار از هیجانزدگی است، قبلاً هم می‌شد در رفتار بدون قید و مسؤولیت روسو مشاهده کرد. کسی که آنرا به‌صورت عامل سیاسی درآورد و در کشمکش بین فرقه‌ها و جناحها در انقلاب فرانسه وارد کرد، روبسپیر ۸۷ بود.

از نظر سیاسی، بدی فضیلت روبسپیر در این بود که هیچ حدی نمی‌شناخت. منتسکیو گفته بود حتی فضیلت هم باید حدودی داشته باشد.

۸۷. تامسن (همان کتاب، صفحه ۱۰۸) یادآوری می‌کند که دمون حتی در ۱۷۹۰ به روبسپیر گفته بود: «تو فقط به اصول خود وفاداری و برایت مهم نیست چه بلائی به سر درستانت بیاید.»

برای روبسپیر این کلام جز دستوری که از قلبی سخت و سرد صادر شده باشد چیزی نبود. اکنون که به گذشته می‌نگریم، به حکمت آینده‌نگری منتسکیو بهتر پی می‌بریم و می‌بینیم چگونه روبسپیر از آغاز حکومت به علت آنکه ترحم را اساس فضیلت قرار داد، عدالت را از میان برد و قوانین را به بازی گرفت^{۸۸}. اگر محنت بیکران اکثریت عظیم مردم را ملاک بگیریم خواهیم دید که بیطرفی عدل و قانون، یعنی اجرای مقررات یکسان درباره کسانی که شب در کاخها بخواب می‌رفتند و آنانکه زیر پلهای پاریس بیتوته می‌کردند، به‌مضحکه بیشتر شباهت داشت. از هنگامی که انقلاب فرانسه دروازه‌های سیاست را به‌روی تهیدستان گشود، این قلمرو کیفیت «اجتماعی» پیدا کرد و به‌تسخیر دلواپسیها و نگرانیهای درآمد که برامتی می‌بایست به چهار دیوار خانه محدود گردد. بفرض هم که جایز بود چنین دغدغه‌ها وارد قلمرو همگانی شود، رفع آنها با وسایل سیاسی مقدور نبود. موضوع بیشتر به‌اداره امور مربوط بود و می‌بایست به کارشناسان محول شود نه آنکه به‌صورت ممضی درآید که فقط با استدلال و مباحثه و کوشش برای اقناع دیگران قابل حل باشد. شك نیست که حتی پیش از انقلابهای اواخر سده هجدهم نیز مسائل اجتماعی و اقتصادی به‌قلمرو همگانی نفوذ کرده بود. یکی از ویژگیهای بزرگ حکومتهای مطلقه پیشین این بود که دولت به دستگاه اداری، حکومت فردی به دیوانسالاری و قوانین کلی به احکام خاص تبدیل شده بود. اما با از بین رفتن اقتدار سیاسی و قانونی و برخاستن انقلاب، به‌جای مسائل کلی اقتصادی و مالی، مسائل مردم مطرح شد. اینجا دیگر صحبت نفوذ کردن نبود؛ مردم با نیازهای خشنی که

۸۸. مثال این قضیه نطق ۲۶ ژوئیه ۱۷۹۴ روبسپیر در کنوانسیون است که ضمن آن می‌گوید: «مقصود اشکال‌تراشی در راه عدالت مردم به‌وسیله مقررات جدید نیست. ابهام در قوانین ضروری است زیرا با توجه به پنهانکاری و ریا که خصلت فعلی دسیسه‌گران است، باید اینان در هر لباس که ظاهر شوند عدالت مجشان را بگیرد.» (مجموعه آثار، ویراسته Laponneraye جلد سوم، صفحه ۷۲۳).
درباره مسأله ریا که روبسپیر از آن برای توجیه بی‌قانونیهای فاشی از عدالت مردم استفاده می‌کرد، پائینتر در همین فصل بحث شده است.

ربطی به سیاست نداشت به اقلیم سیاسی هجوم آوردند و این فکر پدید آمد که تنها از راه خشونتگری می‌توان به نحو سریع و مؤثر به ایشان یاری رساند.

مسئله سیاست و به تبع آن، مهم‌ترین مشکل روز یعنی موضوع شکل حکومت، یکسره جزء امور خارجه قرار گرفت. لوئی شانزدهم به جرم خیانت به کشور و همدستی با خارجیان اعدام شد نه به گناه استبداد. به همین سان، مسئله حکومت پادشاهی در مقابل حکومت جمهوری نیز به موضوع تجاوز مسلحانه قوای خارجی بر ضد ملت فرانسه مبدل گشت. این همان دگرگونی قاطمی است که درست در نقطه واگرد انقلاب بوقوع پیوست و قبلاً درباره آن زیر عنوان عطف نظر از موضوع شکل حکومت به مسئله «خوبی طبیعی افراد يك طبقه» یا توجه به مردم به جای جمهوری، سخن گفتیم. در همین نقطه بود که انقلاب متلاشی و تبدیل به جنگ داخلی از يك سو و جنگ خارجی از سوی دیگر شد و همزمان با آن، قدرت نویافته مردم نیز که هرگز صورت قانونی پیدا نکرده بود از هم پاشید و هرج و مرج و بی‌نظامی و خشونت جای آن را گرفت. اگر بنا بود به مسئله انتخاب نوع حکومت در میدان جنگ پاسخ داده شود، خشونت می‌بایست سرنوشت کار را معین کند نه قدرت مردم. سن ژوست يك بار به مطایبه و به علت جوانی گفته بود «هیچ چیز مثل جنایتی بزرگ شبیه فضیلت نیست.» اگر یگانه هدف راستین انقلاب رهانیدن مردم از چنگال فقر و تأمین سعادت آنان بود، این لطیفه کفرآمیز سن ژوست را چیزی مگر بیان اوضاع یومیه نمی‌شد بحساب آورد و تالی آن را نیز می‌بایست تصدیق کرد که هر کار باید «برای کسانی که در جهت انقلاب عمل می‌کنند جایز باشد»^{۸۹}.

۸۹. این جمله یکی از اصولی است که در سندی به نام «دستور به مراجع قانونی» ذکر شده است. تدوین کنندگان آن، کمیسیون موقت مسؤول اجرای قانون انقلابی شهر لیون بود. طبق معمول در اینجا هم گوشزد شده است که انقلاب منحصرأ برای «طبقه عظیم تنگدستان» بوجود آمد. (همان مجموعه، ویراسته Soboul و Markov، سند شماره ۵۲).

دشوار است در مراسم نطقها و خطابه‌های انقلابی جمله‌ای یافت که از این دقیقتر به مسائل مورد اختلاف بین مردان انقلاب امریکا که می‌خواستند نظامی نو تأسیس کنند و مردان انقلاب فرانسه که هدفشان رهایی خلق بود، اشاره داشته باشد. انقلاب امریکا در جهت بنیادگذاری آزادی و تأسیس نهادهای پایدار متمهد ماند و خارج از حدود قوانین مدنی هیچ کار را برای کسانی که در این جهت اقدام می‌کردند جایز نشمرد. انقلاب فرانسه از آغاز به‌هلت وجود محنت و رنج از مسیر بنیادگذاری انحراف پیدا کرد. جهت آن به اقتضای رهایی از فشار اضطرار تعیین شد نه برای استخلاص از زیر بار جبر و زور. محرك انقلابیون فرانسه تیره‌روزی نامتناهی مردم بود و همچنین ترحم بیکرانی که از مشاهده این تیره‌روزی سرچشمه می‌گرفت. بی‌قانونی نهفته در این قول که «همه چیز جایز است» از قلبی برمی‌خاست که با احساسات نامتناهی به جاری شدن سیل بیکران خشونت کمک می‌کرد.

نباید تصور کرد که مردان انقلاب امریکا نمی‌دانستند خشونت، یعنی شکستن عمدی کلیه قوانین جامعه، چه نیروی بزرگی می‌توانست وارد میدان کند. اخبار مربوط به حکومت وحشت در فرانسه، در امریکا بیش از اروپا خوف و انزجار ایجاد می‌کرد و همه در زشتی آن همدستان بودند. بهترین توجیه این واقعیت آن است که کشوری مهاجرنشین مانند امریکا با خشونت و قانون‌شکنی آشناتر بود. نخستین راهها در قلب «بیابانهای ناشناخته» آن سرزمین «عموماً به وسیله رذلت‌ترین و شرپرتین عناصر» باز شده بود. گوئی «نمی‌شد نخستین گامها را برداشت و نخستین درختها را از سر راه برید» مگر با «تجاوزهای زشت» و «ویرانگریهای ناگهانی»^{۹۰}. این شیوه تا یکصد سال بعد هم ادامه داشت. کسانی که به هر علت از جامعه بیرون می‌آمدند و به بیابانها می‌شتافتند چنان رفتار می‌کردند که گوئی چون حوزه اجرای قانون را ترك گفته‌اند هر کار برایشان مباح است.

۹۰. همان کتاب از Crèvecoeur که در فصل اول ذکر شد، نامه سوم.

مع‌هذا، اینان نه خودشان، نه کسانی که شاهد کارهایشان بودند و نه حتی آنانکه چنین افرادی را می‌ستودند هیچ‌کدام هرگز در این تصور نبودند که از این‌گونه رفتار ممکن است قانونی جدید و جهانی نو پدید بیاید. هر قدر هم اعمالی را که به مهاجرنشین شدن امریکا کمک کرد تبه‌کارانه و حتی ددمنشانه بدانیم، باز باید بخاطر بیاوریم که این اعمال از افراد بتنهائی صادر می‌شد. اگر این‌گونه کارها موجبی برای تممیم قضایا و تأمل در امور بدست می‌داد، این تأملات با توجه به استعداد درنده‌خوئی آدمی صورت می‌گرفت نه با عطف نظر به رفتار سیاسی گروههای سازمان یافته و از آن بدتر برای توجیه ضرورتی تاریخی که فقط می‌تواند از راه تبه‌کاری به پیشرفت نائل شود.

در امریکا، مردم، یعنی مردمی که سازمان سیاسی جامعه برای آنان تدبیر و تشکیل شده بود، شامل بیابان‌گردان و مرزنشینان نیز بود. ولی بنیادگذاران آن کشور هرگز به‌ایشان یا ساکنان نواحی مسکون به‌صورت واحد نمی‌نگریستند. واژه «مردم» همیشه نزد بنیادگذاران مفهوم بسیار گانگی^{۹۱} و تنوع‌بی‌پایان جماعتی را که عظمتشان در تکرر و تعدد بود حفظ کرد. مردان انقلاب امریکا همه با رای عمومی به‌معنای وحدت نظر بالقوه همگان، مخالف بودند زیرا می‌دانستند که در حکومت مردم، قلمرو عام از تبادل نظر میان افراد مساوی بوجود می‌آید و به‌محض آنکه این افراد مساوی همگی در امری وحدت نظر پیدا کردند، دیگر جایی برای تبادل عقیده نمی‌ماند و این قلمرو از میان خواهد رفت. برخلاف رو‌ب‌سپیر و مردان انقلاب فرانسه که برای محکم جلوه‌دادن عقیده خود مرتباً از عقاید و افکار عمومی شاهد می‌آوردند، مردان انقلاب امریکا در بحثهای خود هرگز به این امر اشاره نمی‌کردند. در نظر آنان حکومت افکار عمومی نوعی حکومت استبدادی بود. مفهوم کلمه «مردم» بعدی در امریکا با تعدد عقاید و تنوع منافع یکسان و همانند تلقی می‌شد که جفرسن آن را اصلی

قرار داد که می‌بایست «در امور خارجی ما را به صورت يك ملت در آورد و در امور داخلی متمایز از یکدیگر نگاه‌دارد»^{۹۲} و مدیسن^{۹۳} معتقد بود که نظم و نسق دادن به عقاید و منافع «تکلیف اصلی قانون-گذار است و در عملیات حکومتی باید روح حزب‌گرایی و دسته‌بندی رعایت‌شود.» در جمله اخیر تأکید مثبت بردسته‌بندیها در خور توجه است چون این موضوع با میراث روزگار باستان که در سایر امور مورد عنایت خاص پدران بنیادگذار بود تناقض آشکار داشت. مدیسن چون یقیناً آگاه بود که در نکته‌ای به این اهمیت راهی دیگر در پیش گرفته است، صریحاً علت آن را بیان می‌کند. این نشانه بصیرت او در باب ماهیت عقل بشری است نه علامت زشت‌انگاشتن تنوع منافع متعارض در جامعه. به عقیده وی، وجود احزاب و دسته‌های مختلف در حکومت متناظر است با تعدد نظریات و اختلاف عقاید در میان مردم و این تفاوتها باید ادامه پیدا کند «تا هنگامی که عقل آدمی هنوز محل سهو و خطاست و انسان در بکار بستن عقل و هوش آزاد است»^{۹۴}.

حقیقت امر این بود که جماعتی که بنیادگذاران جمهوری امریکا نمایندگان آنان بودند و در پیکر سیاسی کشور به ایشان سازمان دادند بفرض هم که در اروپا یافت می‌شدند، در لایه‌های پائین جامعه وجود

۹۲. به نقل از نامه‌ای به تاریخ ۱۶ دسامبر ۱۷۸۶ به مدیسن.
 ۹۳. James Madison (۱۸۳۶ - ۱۷۵۱). از بنیادگذاران جمهوری امریکا و چهارمین رئیس‌جمهوری آن کشور. از جوانی وارد سیاست شد و به سبب هوش و دقت نظر و دانشی که در مباحث حقوق اساسی داشت در شکل بخشیدن به نظام حکومتی امریکا نقشی حساس ایفا کرد به طوری که او را پدر قانون اساسی آن کشور می‌خوانند. در تفکر سیاسی طرفدار آزادی عقاید مذهبی، تفکیک دین از سیاست و تقویت دولت فدرال بود. مهم‌ترین نوشته‌هایش در این زمینه در کتابی به نام *The Federalist* آمده است که مجموعه‌ای است از آثار او و هیلتن و جان جی. برجسته‌ترین یادگار سیاسی وی پیشنهادهایی است که به عنوان متمم قانون اساسی برای تضمین حقوق فردی به تصویب کنگره رسانید. این مواد اساس «منشور حقوق» ملت امریکا را تشکیل می‌دهد. در کابینه جفرسن وزیر امور خارجه بود و پس از او به ریاست جمهوری انتخاب شد. (مترجم)

نداشتند. «تیره بختانی» که با انقلاب فرانسه بینوایی و مسکنتشان نمایان شد فقط به مفهوم عددی جماعت محسوب می‌شدند. تصویر روسو از «جماعتی ... که همگی در یک پیکر وحدت یافته‌اند» و به فرمان يك اراده به جنبش درمی‌آیند دقیقاً وصف همان «تیره بختان» است زیرا چیزی که آنان را به پیش می‌راند طلب نان بود و فریاد طلب نان همیشه یکصدا بلند می‌شد. چون ما همه به نان نیازمندیم، برآستی جملگی یکی هستیم و از این حیث شاید هم بهتر بود در يك بدن جمع شویم. این به هیچ وجه معلول اشتباه در نظریه نیست که مفهوم le peuple در فرانسه از آغاز به طور ضمنی بر یک دیو چند سر یا توده‌ای دلالت کرده است که مانند يك تن به جنبش درمی‌آید و چنان عمل می‌کند که گوئی در تسخیر يك اراده است. اگر می‌بینیم این‌گونه برداشت به چهارگوشه گیتی سرایت کرده است دلیلش تأثیر معانی انتزاعی در مردم نیست بلکه به خاطر آن است که این مفهوم در شرایط فقر توأم با خفت بسیار آسان در دل می‌نشیند. بینوایی خلق از آن رو می‌تواند موجد فتنه سیاسی شود که اولاً تعدد و بسیارگانگی در عمل ممکن است در لباس وحدت و یگانگی نمایان شود و ثانیاً رنج و درد، حالات و هیجانات و نگرشهایی را می‌پرورد که بنحوی فریبنده به همبستگی شباهت دارد و ثالثاً ترحم به حال عده‌ای کثیر باسانی امکان دارد با همدردی نسبت به يك تن اشتباه شود. معنای اخیر هنگامی مصداق می‌یابد که چون چیزی ظاهراً واجد شرط وحدت بنظر می‌رسد، سزاوار همدردی تشخیص داده شود و مشمول «غیرت همگساران» گردد در حالی که از لحاظ وسعت و بزرگی به اندازه‌ای باشد که فقط هیجان محض بتواند آن را دربر بگیرد. روبسپیر يك بار ملت را به اقیانوس تشبیه کرد. همین اقیانوس بینوایی و احساسات اقیانوس گونه‌ای که ناشی از آن بینوایی بود دست بدست هم دادند و بنیاد آزادی را در خود فرو بردند.

چه در عالم نظریات و چه در عمل، خردمندی بنیادگذاران امریکا

چشمگیر است و شخص را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ولی این خردمندی هرگز به حدی مقنع و مقبول نبوده است که سنت انقلاب را زیر نفوذ درآورد. گوئی انقلاب امریکا در نوعی برج عاج بثمر رسید که منظره هولناک تیره روزی انسان و صدای مسکینان هرگز بدان راه نیافت در حالی که نه تنها در آن روزگار بلکه مدتی دراز پس از آن هم چهره بشریت و صدای انسانها هنوز بازتابی از فقر و مسکنت بود. مردان انقلاب امریکا از آغاز تا فرجام، از صدور اعلامیه استقلال تا تدوین قانون اساسی، همچنان به تأثیر عمل معتقد ماندند زیرا در پیرامونشان هیچ محنتی که شوری در ایشان برانگیزد، هیچ احتیاج مبرم و چیره‌گری که به تسلیم به ضرورت و ادارشان سازد و هیچ احساس ترحمی که از صراط عقل منحرفشان کند، وجود نداشت. صحت واقع بینی آنان هرگز به محک همدردی زده نشد و عقل سلیمشان هیچ‌گاه در بوتۀ این امید واهی قرار نگرفت که انسان که در نظر مسیحیت طبیعتاً گناهکار و فاسد است، امکان دارد يك فرشته باشد. شور غمگساری که شریفترین شورهاست هرگز در دلشان شعله نکشید و از این‌رو، آسان توانستند شور را باخواهش نفسانی یکسان بینگارند و هرگونه معنای مستتر رنج کشیدن به اضافه تحمل و پایداری را که در ریشه یونانی آن *pathein* وجود دارد از این مفهوم بزدایند. در اثر دور ماندن از این‌گونه تجربه‌ها، نظریات این مردان، ولو صحیح، نوعی حالت خوش‌بینی و بی‌وزنی بن خود گرفته که ممکن است دوام آنها را بخطر اندازد چون در امور بشری به برکت تحمل و پایداری است که آدمی می‌تواند ماندگاری و تداوم بیافریند. این مردان در اندیشه فقط به این حد رسیدند که فهمشان را از حکومت به تصویری که از عقل فردی داشتند محدود سازند و سلطه حکومت را بر حسب الگوی قدیمی تسلط عقل بر هیجانان اعتبار کنند. تعقل را برخواشه‌ها و هیجانهای «نامعقول» چیره ساختن در عصر روشنگری بسیار پسندیده بود ولی بعد بسرعت معلوم شد که این اندیشه کمبود فراوان دارد بویژه از این لحاظ که به شیوه‌ای سهل و سطحی می‌خواهد فکر را با

عقل و عقل را با پیروی از راه و روشهای «عقلانی» معادل بگیرد. قطع نظر از ماهیت شور و هیجان و چگونگی بستگی راستین آنها با اندیشه و خرد، شك نیست که شور و هیجان هر دو در قلب انسان مکان دارند. چشم هیچ کس نمی تواند با قاطمیت در زوایای تاریک دل آدمی نفوذ کند. کیفیات قلبی نیازمند این تاریکی و محفوظ ماندن از روشنائی محیط و دید همگان است تا بتواند بگونه ای که منظور بوده رشد کند و بماند و به انگیزه های باطنی ژرف مبدل گردد. این انگیزه ها نباید به محضر عام بیایند. هر قدر هم انگیزه های عمیقاً در دل احساس شود، وقتی به بیرون کشیده شد و در معرض دید عامه قرار گرفت، به جای آنکه بصیرتی از آن حاصل گردد، موجب بدگمانی خواهد گشت. انگیزه در برابر نوری که در ملاء عام بدان بتابد هویدا می شود و حتی درخشیدن آغاز می کند؛ اما برخلاف کردار و گفتار که باید آشکار باشند و حتی وجودشان وابسته به نمایان بودن است، انگیزه ای که در پس اقوال و افعال نهفته است همینکه آشکار شد، در ذات خود به فساد می گراید. وقتی انگیزه ها ظاهر شدند به ظواهر محض مبدل می گردند که امکان دارد در پس آنها باز هم انگیزه های دیگر چون ریا و فریب وجود داشته باشند. این منطقی غم انگیز قلب انسان خود بخود سبب شده است که پژوهشهای امروزی درباره انگیزش آدمی به يك قفسه بایگانی هولناك برای جادادن رذایل بشری و به علمی برای گریز از مردم مبدل شود. همین منطقی، روبسپیر و پیروان او را وادار کرد که فضیلت و کیفیات قلبی را یکسان بینگارند و از آن پس ظنن شوند که جایی نیست که تهمت و خیانت و ریا وجود نداشته باشد. این حالت سرنوشت ساز شبیه و بدگمانی که هیچ اثری از آن حتی در تلخترین مجادلات مردان انقلاب امریکا بچشم نمی خورد، پیش از همانون «اصحاب شبیه» نیز بوضوح در هر گوشه و کنار دیده می شد. این حالت مستقیماً از این برمی خاست که سرچشمه فضیلت سیاسی بخطا دل آدمی پنداشته شد و تأکید همه بر «قلب و روح پاک و منش اخلاقی» قرار گرفت.

از مونتینی ۹۶ تا پاسکال ۹۷، بزرگان علم اخلاق در فرانسه، حتی پیش از روانشناسان بزرگ سده نوزدهم مانند کرکه گور ۹۸ و داستایوسکی و نیچه ۹۹، دریافته بودند که نیروی دل آدمی به برکت تاریکی و به سبب کشاکشی که دائماً در گوشه‌های تاریک قلب در جریان است، زنده می‌ماند. هنگامی که می‌گوئیم هیچ‌کس مگر خدا قادر نیست و حتی تاب نمی‌آورد که دل آدمی را بی‌پرده و عریان ببیند، این «هیچ‌کس» شامل خود شخص نیز می‌شود. اگر هیچ دلیل دیگر هم نتوان آورد همین دلیل کافی است که درک بی‌شبهه و روشن ما از واقعیت چنان به حضور دیگران وابسته است که هرگز نمی‌توانیم درباره چیزی که جز به خودمان دانسته نیست، یقین کنیم. نتیجه این نهفتگی آن است که سراسر زندگی روانی و فرایند حاکم بر حالات روحی ما به نفرین سوءظن گرفتار است و احساس می‌کنیم دائماً باید درباره خویشتن و ژرفترین انگیزه‌های خود بدگمان باشیم. بی‌اعتمادی جنون آمیزی که روبسپیر نسبت به دیگران و حتی نزدیکترین دوستان خود احساس می‌کرد نهایتاً از بدگمانی ته‌چندان جنون‌آمیز و بلکه طبیعی وی نسبت به خودش سرچشمه می‌گرفت. مرامی که برگزیده بود او را

۹۶. Michel Eyquem de Montaigne (۹۲ - ۱۵۳۳). نویسنده بزرگ فرانسوی و صاحب کتاب «جستارها» (Essais) که معتقد بود انسان نمی‌تواند به حقیقت و عدالت مطلق دست یابد و در «هنر زندگی» باید بر احتیاط و عقل سلیم و بردباری در برابر عقاید دیگران متکی شود. (مترجم)

۹۷. Blaise Pascal (۶۲ - ۱۶۲۳). ریاضیدان و فیزیکدان و فیلسوف نامدار فرانسوی. مشهورترین اثر او در فلسفه کتابی است به نام «اندیشه‌ها» (Pensées) که در آن کوشیده نارسائی عقل آدمی را در نفوذ به حقایق بزرگ روحانی و معنوی و سهم قلب رادر دستیابی به این حقایق و تقرب به سرچشمه هستی باز نماید. (مترجم)

۹۸. Sören Kierkegaard (۵۵ - ۱۸۱۳). فیلسوف دانمارکی و از پیشروان مذهب جدید اصالت وجود (existentialism) که معتقد بود معرفت به وجود خداوند جز از راه رنجها و اضطراباتی که آدمی در حیات روزانه با آنها روبروست، حاصل نخواهد شد. (مترجم)

۹۹. Friedrich Nietzsche (۱۹۰۰ - ۱۸۴۴). فیلسوف بزرگ آلمانی که اعتقاد داشت بنیاد قواعد اخلاقی رایج، فریب و ریاکاری «برده‌واره» است و برای نجات آدمی، ارزشها باید دوباره بر پایه «اراده معطوف به قدرت» ارزیابی شوند. (مترجم)

برآن می‌داشت که هر روز در ملاء عام نقش انسانی فسادناپذیر را بازی کند و فضیلت خود را بتماشا بگذارد و لااقل هفته‌ای یک بار قلبش را آنگونه که درکش اجازه می‌داد در برابر خلق بگشاید. چنین کسی چگونه می‌توانست مطمئن باشد که خود وی همان ریاکاری نیست که از همه بیشتر سبب وحشت او بود؟ دل از این‌گونه کشمکشهای درونی فراوان می‌شناسد و می‌داند که چگونه آنچه به‌هنگام نهفتگی پاک و راست بود، همینکه بتماشا گذاشته شد حتماً ناپاک و ناراست خواهد نمود. قلب می‌داند که مطابق «منطق» خودش چگونه با چنین مسائل مولود تاریکی معامله کند ولی چاره‌ای بر این مشکلات ندارد چون چاره نیازمند روشنائی است و آنچه حیات قلبی را به ناراستی و کژی می‌کشاند دقیقاً همین تابش نور از بیرون است. «روح چاک شده‌ای» که روسو بدان ایمان می‌ورزید، صرف‌نظر از تأثیری که در شکل بخشیدن به «اراده کلی» داشت مبین این حقیقت بود که دل تنها هنگامی درست می‌تپد که بشکند یا در اثر تضادها و تعارضها، شرحه شرحه شود. اما این حقیقت نمی‌تواند بیرون از دایره حیات روحی در قلمرو امور بشری نیز چیرگی و نفوذ پیدا کند.

روبسپیر تعارضات روحی و «روح چاک شده» روسو را به‌زمینه سیاست برد. این تعارضات آنجا چهره‌ای خونبار یافتند چون قابل رفع نبودند. «شکار ریاکاران پایان ندارد و ثمره‌ای مگر فساد نخواهد داشت»^{۱۰۰}. اگر مطابق گفته روبسپیر «میهن‌پرستی امری قلبی بود»، امکان نداشت بتوان میان میهن‌پرستان راستین و دروغین تمیز گذاشت. بنابراین، حکومت فضیلت یا می‌بایست حکومت تزویر و ریا باشد یا، در حالت بهتر، پیکاری پایان‌ناپذیر برای بدام انداختن ریاکاران که فرجامی جز شکست بر آن متصور نبود. پس از آنکه روبسپیر میهن‌پرستی دل‌انگیخته و فضیلت‌آکنده به بدگمانی خود را در ملاء عام بتماشا گذارد، دیگر نمی‌شد آن میهن‌پرستی و این فضیلت را اصولی برای عمل یا منبعی برای کسب الهام بشمار

آورد زیرا هر دو به سطح ظواهر محض انحطاط یافته و جزئی از نمایشی شده بودند که نقش اصلی آن را می‌بایست سالوسی چون تارتوف^{۱۰۱} بازی کند. گوئی شك دکارتی *je doute donc je suis*^{۱۰۲} اصل و مبدأ قلمرو سیاست قرار گرفته بود. همان نوع درونگرایی^{۱۰۳} که به وسیله دکارت در زمینه اندیشه‌ها اعمال شده بود، از سوی روبسپیر در مورد کردار و افعال بکار می‌رفت. بیگمان، هر عمل دارای اصل و انگیزه و هدفی است؛ اما با اینکه عمل، هدف عامل را آشکار می‌سازد و اصلی را که بر آن مبتنی است ظاهر می‌کند، پرده از انگیزه‌های ژرف عامل بر نمی‌دارد. انگیزه‌همچنان در تاریکی است و نه تنها از دیگران بلکه اغلب حتی از خود شخص عامل نیز درماینه نفس^{۱۰۴} پنهان می‌ماند. بنابراین، انگیزه‌جوئی و طلب اینکه هرکس ژرفترین انگیزه خویش را در محضر همگان بتماشا بگذارد طلب محال است و همه عاملان را به ریاکاری می‌کشاند. به محض آنکه نمایش انگیزه‌ها شروع شد، ریاکاری تمام روابط انسانی را مسموم می‌کند. فزون براین، کوشش برای بیرون کشیدن مکنونات و قراردادن آن در انظار به این می‌انجامد که اموری که برحسب طبیعت و ماهیت باید در تاریکی و بیرون از دید پنهان باشند وقیحانه بنمایش درآیند. به علت ماهیت این‌گونه امور، بدبختانه هرکوششی که برای نمایش «خوبی» در ملاعام انجام بگیرد، به ظهور بزه و بزهکاری در صحنه سیاسی منتهی می‌گردد. هیچ امکانی برای ما نیست که میان بود و نمود^{۱۰۵} تمیز بگذاریم و این در مورد سیاست بیش از هر مورد دیگر

۱۰۱. *Tartuffe*. شخصیت اصلی نمایشنامه‌ای به همین نام اثر نویسنده فرانسوی مولیر (Molière). این نوشته بعدی شهرت و مقبولیت یافت که نام تارتوف در بیشتر زبانهای اروپائی مترادف با زرق و سالوس شد. (مترجم)

۱۰۲. «من شك می‌کنم بنابراین هستم.» کنایه‌ای است به‌قاعده اساسی فلسفه دکارت «من می‌اندیشم بنابراین هستم» (*Je pense donc je suis*) یا به لاتین *cogito ergo sum* که از آن به‌نام «شك فلسفی» یا «شك دستوری» هم یاد می‌شود. (مترجم)

103. introversion 104. self-introspection
105. being and appearance

صادق است. میان بود و نمود در قلمرو امور بشری در واقع فرقی نیست و هر يك، همان دیگری است.

۵

تأثیر عمیق ریا و شور پرده برگرفتن از ریاکاری در مراحل اخیر انقلاب فرانسه، ممکن است همیشه سبب اعجاب مورخان گردد، ولی این امر به مدارک تاریخی متکی است. پیش از آنکه انقلاب‌فرزندان خود را بپلعد، نقاب از چهره آنان برداشته بود. اکنون بیش از يك صدوپنجاه سال است که تاریخنگاران فرانسه چنان این فاش‌سازیه‌ها را نقل می‌کنند و مدارک و اسناد در تأیید آنها می‌آورند که امروز هیچ‌کس در میان بازیگران اصلی صحنه انقلاب نمانده که اتهامی به او وارد نشده باشد یا دست‌کم در مظان فساد و دورویی و تزویر و دروغزنی قرار نگرفته باشد. گذشته از میزان دین ما به مناقشات فاضلانه و سخن‌پردازیه‌های شورانگیز مورخان از میشله ۱۰۶ و لویی بلان ۱۰۷ گرفته تا اولار ۱۰۸ و ماتیه ۱۰۹، آنچه باید در نظر بماند این است که این مورخان یا به‌افسون ضرورت تاریخ گرفتار بوده‌اند یا چنان قلم‌فرسائی کرده‌اند که گوئی هنوز به‌شکار ریاکاران مشغولند. مثلاً میشله را ملاحظه کنید که می‌گوید: «با اشاره [ایشان] بتهای

۱۰۶. Jules Michelet (۱۸۷۴ - ۱۷۹۸). مورخ فرانسوی و مؤلف آثار فراوان درباره تاریخ فرانسه و انقلاب آن کشور. (مترجم)

۱۰۷. Jean Joseph Charles Louis Blanc (۱۸۸۲ - ۱۸۱۱). سیاستمدار و مورخ فرانسوی که کتابی نیز زیر عنوان «تاریخ انقلاب فرانسه» نوشته است. بلان به‌علت نوشته‌ها و فعالیت‌هایش در زمینه سیاست در تاریخ سوسیالیسم نیز معروف است. جمله مشهور «به هر کس مطابق نیاز و از هر کس برحسب توانائی» از اوست. (مترجم)

۱۰۸. François Victor Alphonse Aulard (۱۹۲۸ - ۱۸۴۹). مورخ فرانسوی که با بکار بستن شیوه نقدی و تحقیق در خطابه‌های ایرادشده در انقلاب فرانسه، برخی آثار باارزش در زمینه تاریخ انقلاب مذکور بجا گذاشته است. (مترجم)

۱۰۹. Albert Mathiez (۱۹۳۲ - ۱۸۷۴). مورخ فرانسوی و صاحب آثاری در زمینه تاریخ انقلاب. (مترجم)

میان تهمی درهم می‌شکستند و باطنشان نمایان می‌گشت و مردارخواران بی‌حجاب و بی‌نقاب نمودار می‌شدند^{۱۱۰}. این مورخان هنوز سرگرم پیکاری بودند که با اعلان جنگ رابسپیر به‌ریاکاران آغاز شده بود. حتی امروز مردم فرانسه چنان دسیسه‌ها و دغلاکاریهای خائنانه کسانی را که روزگاری بر ایشان حکومت می‌کردند خوب بیاد دارند که در برابر هر شکستی در جنگ و صلح با فریاد «به‌ماخیانت شده» از خود واکنش نشان می‌دهند. این تجربه‌ها تنها به‌دایره تاریخ ملی فرانسه محدود نیست. حتی تا این اواخر تاریخنگاران امریکا زیر تأثیر کتاب معروف چارلز بیرد موسوم به «تعبیر اقتصادی قانون اساسی ایالات متحد^{۱۱۱}» به این وسواس گرفتار بودند که نقاب از سیمای پدران بنیادگذار بردارند و انگیزه‌های اصلی ایشان را در تدوین قانون اساسی آن کشور کشف کنند. جالبتر اینکه هیچ دلیلی در تأیید این گونه تصدیقات بلا تصور وجود نداشت^{۱۱۲}؛ فقط موضوع نگاشتن «تاریخ سیر اندیشه‌ها» مطرح بود. گوئی با بیرون آمدن امریکا از انزوا در آغاز سده کنونی، محققان و روشنفکران امریکائی به این فکر افتادند که چیزی را که سایرین در دیگر کشورها با خون نگاشته بودند، در کشور خود لااقل با مرکب چاپ بنویسند.

پیکار با ریا، دیکتاتوری رابسپیر را به حکومت وحشت مبدل ساخت. ویژگی برجسته این دوران، تصفیة حاکمان به‌دست خودشان یا خود پاکسازی^{۱۱۳} بود. حکومت وحشت به‌وسیله آن «فرد فساد ناپذیر^{۱۱۴}» برقرار شد و نباید با آنچه به «ترس بزرگ^{۱۱۵}» موسوم

۱۱۰. همان نوشته از Lord Acton، ضمیمه.

111. Charles Beard, *Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, (1913).

۱۱۲. فقدان دلایل و شواهد عینی برای تأیید نظریه مشهور بیرد اخیراً در دو کتاب زیر نشان داده شده‌است:

R.E. Brown, *Charles Beard and the Constitution*, Princeton, 1956.

Forrest McDonald, *We the People: The Economic Origins of the Constitution*, Chicago, 1958.

113. self-purge

۱۱۴. مقصود رابسپیر است. (مترجم)

115. the Great Fear

است مشتبه شود که در نتیجه قیام مردم بوجود آمد و با سقوط باستیل و راهپیمائی زنان به سوی ورسای آغاز گشت و سه سال بعد با کشتار سپتامبر پایان رسید. (حکومت وحشت و این «ترس» هر دو را در فرانسه *terreur* می‌گویند.) حکومت وحشت با ترس طبقات حاکم از قیام توده‌ها فرق دارد و گناه آن را نباید صرفاً به‌گردن رژیم دیکتاتوری انقلابی گذارد - رژیمی که در آن زمان برای کشوری که تقریباً با همه همسایگان خود در جنگ بود، ضروری بشمار می‌رفت.

تا پیش از انقلاب روسیه، سلاح ارباب و اخافه به‌صورت یکی از نهادها یا تأسیسات حکومتی در نیامده بود و کاربرد عمدی آن برای افزایش شتاب انقلاب سابقه نداشت. تصفیه‌های حزب بلشویک در ابتدا با درس گرفتن از رویدادهائی که مسیر انقلاب فرانسه را تعیین کرده بود انجام می‌پذیرفت و با استناد به همین رویدادها نیز توجیه می‌شد. گوئی در نظر مردان انقلاب اکتبر، هیچ انقلابی کامل نبود مگر با تصفیه در حزبی که بقدرت رسیده است. حتی زبان واصطلاحی که این جریان مخوف به‌یاری آن طی شد شاهد این مشابهت است. موضوع همیشه براین محور دور می‌زد که از آنچه پنهان بود پرده بردارند و نقابها را براندازند و دورویی و دروغگوئی را فاش‌کنند. تفاوت بارزی که وجود داشت این بود که در قرن هجدهم حکومت وحشت صادقانه برقرار شده بود و اگر ابعاد بیکران پیدا کرد به‌این دلیل بود که برای شکار ریاکاران طبعاً حدی متصور نیست. تصفیه‌های حزب بلشویک، تا پیش از آنکه زمام قدرت به‌دست حزب بیفتد، عمده به‌انگیزه اختلاف نظرهای ایده‌تولوژیک انجام می‌گرفت و رابطه متقابل ارباب و ایده‌تولوژی از همان آغاز کار هویدا بود. پس از اینکه حزب زمام قدرت را در دست گرفت، به‌راهنمائی لنین تصفیه را به‌صورت یکی از نهادهای حکومتی در آورد و وسیله‌ای برای جلوگیری از سوء استفاده و بی‌لیاقتی در دستگاه دیوانسالاری حاکم قرار داد. این دو نوع تصفیه با هم فرق داشتند. قدر مشترکشان فقط این بود که در هر دو از مفهوم ضرورت تاریخ پیروی می‌شد. چون فرض براین بود

که ضرورت تاریخ برحسب تضاد بین حرکت و ضد حرکت و انقلاب و ضد انقلاب جریان پیدا می‌کند، بنابراین لازم می‌آید که حتماً برخی «جنایات» بر ضد انقلاب وجود داشته باشد و کشف شود ولو هیچ‌کس جنایتکاری را نشناسد که ممکن بود مرتکب چنین جنایاتی شده باشد. مفهوم «دشمنان عینی ۱۱۶» که در تصفیه‌ها و محاکمات نمایشی دنیای بلشویک حائز بیشترین اهمیت بود، به‌هیچ‌وجه در انقلاب فرانسه وجود نداشت؛ همین‌طور مفهوم ضرورت تاریخ که چنانکه دیدیم، به جای آنکه از فکر انقلابیون تراویده باشد، زائیده ذهن تماشاگران انقلاب بود که از بیرون به رویدادها می‌نگریستند و می‌خواستند معنای جریانی را که شاهد آن بودند بفهمند. وحشتی که روبسپیر به‌بهانه فضیلت حکمفرما کرده بود، بسیار وحشت‌انگیز بود اما هدف آن دشمنان پنهان و رذایل نهان بود و هرگز مردمانی را که حتی از نظر یک حاکم انقلابی هم بیگناه بودند آماج نگرفت. قصد این بود که از چهره خائنانی که با سیمای مبدل ظاهر شده بودند نقاب بردارند نه اینکه هرکس را که می‌خواهند انتخاب کنند و ماسک خیانت به‌صورت او بزنند تا در بالماسکه خونین حرکت دیالکتیکی به‌عده کافی افرادی با سیمای مبدل وجود داشته باشند.

عجیب است که ریاکاری که به‌نظر ما از رذایل کوچکتر است، بیش از مجموع رذایل دیگر مورد تنفر قرار گرفته باشد. مگر تشبه جستن ریا به فضیلت در حقیقت نوعی اکرام و ستایش در حق فضیلت نیست؟ آیا نمی‌توان ریاکاری را به‌همین علت رذیلتی محسوب داشت که می‌خواهد رذایل دیگر را بی‌اثر کند یا لااقل جلو آشکار شدن آنها را بگیرد و وادارشان سازد که شرمزده پنهان شوند؟ پس چرا رذیلتی که رذایل دیگر را می‌پوشاند خود باید بزرگترین رذیلت بشمار رود؟ چرا نباید همان‌گونه که ملویل پرسید: «آیا حسد واقعاً چنین دیوی است؟» ما هم بپرسیم: «آیا ریا واقعاً چنین دیوی است؟» پاسخ به این پرسشها ممکن است نهایتاً در حیطه یکی از قدیمیترین مسائل مابعد

طبیعی در سنت فلسفی خودمان نهفته باشد که عبارت است از مسأله رابطه میان بود و نمود. در قلمرو سیاست، نتایج ضمنی و پیچ و خمهای سرگردان‌کننده این مسأله همواره از سقراط تا ماکیاولی باعث تأمل و تفکر بوده است. از نظر ما، مسأله را اجمالا ولی به صورت جامع و مانع می‌توان با بیادآوردن دو موضع متضادی که آن دو متفکر بدان قائل بودند به شرح زیر بیان کرد.

سقراط به پیروی از سنت فکری یونان، نقطه آغاز را اعتقاد راسخ به حقیقت «نمود ۱۱۷»، قرار داد. دستور او این بود: «چنان باش که می‌خواهی به دیگران بنمائی.» غرض از این دستور آن است که شخص باید همانطور که می‌خواهد خویشتن را به دیگران بنمایاند به خود نیز ظاهر شود. ماکیاولی برخلاف سقراط و به پیروی از تفکر مسیحی، وجود يك هستی ۱۱۸ متعالی را در پس جهان نمود و فراسوی عالم ظواهر مفروض می‌شمرد و بنابراین می‌گفت: «آنطور که می‌خواهی باشی، به دیگران ظاهر شو.» مقصود ماکیاولی این بود که: «اهمیت ندهید چگونه هستید چون این امر در دنیا و در سیاست که در آن به جای هستی «حقیقی» فقط ظواهر بحساب می‌آید، بی‌ربط است؛ اگر بتوانید کاری کنید که همانطور که می‌خواهید باشید به دیگران هم ظاهر شوید، امکان ندارد کسانی که در این دنیا قضاوت می‌کنند چیز دیگری از شما بخواهند.» در نظر ما نصیحت ماکیاولی مانند اندرز به ریاکاری است و مسائلی را پیش می‌آورد که روبسپیر در جنگت بیموده و ویرانگر خود با ریاکاران بدان دچار بود. البته روبسپیر تحت تأثیر افکار جدید به دنبال حقیقت می‌گشت هر چند برخلاف برخی پیروان متأخرش معتقد نبود که حقیقت را می‌توان جعل کرد و بعکس ماکیاولی، نمی‌پنداشت که حقیقت در دنیا یا آخرت خودبخود نمودار خواهد شد. اما نکته اینجاست که اگر کسی مؤمن نباشد که حقیقت خود متجلی و آشکار خواهد گشت، همه صورتهای گوناگون دروغ و وانمود در چشم او تغییر خاصیت می‌دهند چنانکه هیچ يك از این دو در روزگار باستان

جرم محسوب نمی‌شد مگر در مواقعی که متضمن فریبکاری عمده و شهادت دروغ بود.

آنچه سقراط و ماکیاولی را در عالم سیاسی اندیشناک می‌کرد مسأله بزهکاری پنهان بود نه دروغزنی، یعنی امکان اینکه جرمی صورت بگیرد و هیچ کس بجز مرتکب جرم شاهد آن نباشد و چیزی درباره آن نداند. در رسائل اولیه افلاطون که این موضوع بکرات مورد بحث قرار می‌گیرد، همیشه این نکته نیز بدقت افزوده می‌شود که مسأله عبارت از عملی است که «نه تنها آدمیان بلکه خدایان هم» از آن بیخبر بمانند. افزودن لفظ «خدایان» سخت حائز اهمیت است زیرا برای ماکیاولی که کلیه تعالیم باصطلاح اخلاقی او مشروط به وجود خدائی است که همه چیز را می‌داند و نهایتاً درباره همه داوری خواهد کرد، امکان طرح مسأله بدین صورت موجود نیست. اما در نظر سقراط مسأله درست همین است که چیزی که به‌احدی بغیر از فاعل فعل «ظاهر» نمی‌شود آیا اساساً وجود دارد یا نه. راهی که سقراط برای حل مسأله یافت عبارت از این کشف خارق‌العاده بود که فاعل و ناظر، یعنی کسی که دست به کاری می‌زند و کسی که آن کار برای اینکه واقعیت و خارجیت پیدا کند باید به‌او ظاهر شود، هر دو یک شخص هستند. (ناظر در اصطلاح یونانی کسی است که بتواند بگوید *dokei moi*، یعنی «به‌من می‌نماید»، و سپس براین پایه، «عقیده‌ای» (*doxa*) برای او صورت ببندد). برخلاف فرد در اعصار جدید که معتقدیم دارای هویت واحد است، هویت چنین شخصی که مورد بحث سقراط است از جابجائی و پس‌وپیش شدن دائمی این واحد جامع‌النین متقوم می‌شود. بالاترین صورت و خالصترین فعلیت^{۱۱۹} این حرکت از فاعل به‌ناظر و بمکس، گفت‌وشنود درونی یا حدیث نفس است که به‌اعتقاد سقراط نباید با عملیاتی مانند قیام و استقراء و استنتاج یکسان انگاشته شود که انجام آن به‌بیش از یک «عامل» نیازمند نیست. غرض از این «مکالمه» آن نوع گفت‌وگوست که بین من و خودم^{۱۲۰} انجام می‌پذیرد. به‌هرحال، آنچه اهمیت دارد این

119. actuality

120. between me and myself

است که فاعل یا عاملی که سقراط به او قائل است، به دلیل داشتن قدرت تفکر، شاهدهی نیز در درون یا خود همراه دارد که گریز از وی امکان پذیر نیست. هرچه این فاعل بکند و هرچا برود، کسی بر او ناظر است که مانند هر ناظر دیگر خود بخود برای داوری دربارهٔ افعالی که به او مشهود می شود يك دادگاه تشکیل می دهد. این همان دادگاهی است که در روزگاران بعد به «وجدان اخلاقی»^{۱۲۱} معروف شد. پس راه حل سقراط برای مسألهٔ جرم پنهان این است که امکان ندارد کسی دست به کاری بزند و «آدمیان و خدایان» از آن بیخبر بمانند.

پیش از اینکه ادامه دهیم، باید متذکر شویم که در این چارچوب سقراطی، امکانی برای آگاه شدن از پدیدار ریاکاری وجود ندارد. دولت شهر (polis) و سراسر قلمرو سیاسی در یونان فضای ظواهر بود و ساختهٔ انسان که در آن عامه گواه حقیقت گفتار و کرداری که به ایشان عیان می گشت بودند و دربارهٔ ارزش آن داوری می کردند. در این فضا، امکان خیانت و فریب و دروغ هم وجود داشت ولی این بدان می ماند که آدمیان به جای اینکه «ظاهر شوند» و خود را نشان دهند، اشباحی بیافرینند تا دیگران را بفریبند. این گونه اوهام چیزی را که یونانیان phainomena یعنی «نمودهای حقیقی» می نامیدند می پوشاند و مانع تجلی آن می شد درست مانند خبط بصر که به يك تعبیر ممکن است گفت روی شیء گسترده می شود و از ظاهر شدن آن جلوگیری می کند. ولی با همهٔ این احوال، نمی توان گفت که ریا همان فریب است و دورویی ریاکار و دورویی دروغزن و فریبکار با هم فرقی ندارند. واژهٔ hypocrite [ریاکار] در یونانی به معنای بازیگر نمایشنامه ۱۲۲ است. وقتی ریاکار به دروغ به فضیلت تظاهر می کند، همان گونه که يك بازیگر به خاطر هنر بازیگری، خویشان را با نقشی که به او واگذار شده منطبق یا همانند می سازد^{۱۲۳}، او نیز باید پیوسته نقشی را که بهمه گرفته است ایفا

۱۲۱. اصطلاح «وجدان اخلاقی» را در برابر conscience بکار می بریم تا با «وجدان» (consciousness) که به معنای آگاهی از محسوسات یا معقولات است اشتباه نشود. (مترجم)

کند. تا هنگامی که ریاکار بنمایش ادامه می‌دهد، يك «نفس ثانوی» یا «خویشتن دیگر» ۱۲۴ وجود ندارد که وی به صورت حقیقی در برابر آن ظاهر شود. بنابراین، دورویی ریاکار بخودش برمی‌گردد. همان‌طور که دیگران را که قصد فریبشان را داشته فدای دروغزنی کرده است، خود نیز قربانی آن می‌شود. از نظر روانشناسی، می‌توان گفت که ریاکار بیش از حد بلندپرواز است چون نه تنها سر آن دارد که در دیده دیگران با فضیلت بنماید، بلکه می‌خواهد خود را نیز قانع کند که برآستی دارای چنین فضیلتی است. وی دنیا را از اوهام و اشباح دروغین آکنده است و اکنون می‌خواهد آن هسته مرکزی راستی و درستی را نیز از جهان براندازد که تنها خاستگاه ممکن برای «نمود حقیقی» ۱۲۵ یا همان نفس فسادناپذیر خود اوست. احتمالاً هیچ انسان زنده‌ای نمی‌تواند ادعا کند که به‌عنوان يك عامل همیشه مبرا از فساد بوده و فسادناپذیر است. اما این حکم درباره نفس شاهد و مراقبی که انگیزه‌ها و باطن قلب یا دست‌کم گفتار و کردار باید در برابر آن ظاهر شود، صادق نیست. از نیات صرف نظر می‌کنیم، ولی هر کس لااقل به‌عنوان شاهد سلوک و رفتار خود می‌تواند راستگو یا دروغگو باشد. جرم ریاکار این است که علیه خودش هم شهادت دروغ می‌دهد. ریا بزرگترین رذایل است زیرا راستی و درستی ممکن است زیر پوشش هر صفت رذیله‌ای به‌هستی ادامه دهد مگر این صفت. جنایتکار سبب تحیر ما در برابر وجود بدی در گیتی است؛ اما تنها ریاکار واقعاً تا مفر استخوان به‌فساد آلوده است.

اکنون درمی‌یابیم که نصیحت ماکیاولی که گفته بود «آنطور که می‌خواهی باشی، به دیگران ظاهر شو» چرا ربطی به‌مسأله ریاکاری ندارد. ماکیاولی فساد و بویژه فساد کلیسا را که به نظر او مایه فساد مردم ایتالیا هم شده بود، بخوبی می‌شناخت. ولی این فساد را معلول دخالت کلیسا در امور دنیوی و غیردینی می‌دانست، یعنی در قلمرو ظواهر که قواعد آن باتعالیم دین مسیح منافات داشت. به عقیده ماکیاولی،

«آنکه هست ۱۲۶»، باید از «آنکه می‌نماید ۱۲۷» تفکیک شود اما نه به مفهوم سقراطی جدائی «وجدان اخلاقی ۱۲۸» از «آگاهی» یا «شعور ۱۲۹» در يك واحد جامع اثنین بلکه بدین معنا که «آنکه هست» تنها در برابر خداوند می‌تواند آن‌گونه که به حقیقت هست ظاهر شود و اگر بخواهد در قلمرو ظواهر دنیوی در برابر آدمیان عیان گردد، هستی خویش را به فساد می‌آلاید. «آنکه هست» اگر در صحنه‌ای که نامش دنیاست در لباس فضیلت ظاهر شود، ریاکار نیست و دنیا را به فساد نخواهد کشید زیرا از يك سو درستی او در دیدگان خداوند که همه‌جا حاضر و ناظر است محفوظ است و از سوی دیگر فضایی که بنمایش می‌گذارد تنها با عیان شدن در ملاءعام کسب معنا می‌کند نه با پنهان ماندن. پس گذشته از اینکه خدا چگونه دربارهٔ چنین کسی داوری کند، فضایلش به بهبود دنیا کمک کرده و رذایلش مخفی مانده است. اینکه او می‌داند چگونه این رذایل را پوشیده نگاه دارد به دلیل تظاهر به فضیلت نیست بلکه به علت آن است که احساس می‌کند این صفات شایان دیدن نیست. از طریق ریاکاری، فساد آشکار می‌شود. دورویی ذاتی ریاکار در این است که می‌خواهد در پرتو خیری که وجود ندارد نمایان گردد. این دورویی از هنگامی با شعله‌فریبندهٔ خود بر اجتماع ۱۳۰ فرانسه تابیدن گرفت که شاهان آن کشور عزم کردند اشراف مملکت را در دربار خود گردهم آورند تا بتوانند ایشان را با سبکسری و دسیسه و خدعه و خودبینی و خوار داشت و زشتکاری سرگرم کنند و تفریح دهند و به فساد بیالایند. دربارهٔ منشأ جامعه - خواه اجتماع اعیان سدهٔ هجدهم، خواه اجتماع «محترمان» طبقهٔ متوسط در قرن نوزدهم و خواه جامعه

126. one-who-is

127. one-who-appears

128. conscience

129. consciousness

۱۳۰. در این موضع و در بندهای آینده هر جا سخن از «اجتماع» بمیان آید منظور اعضای قشر بالاتر و توانگران است به تفکیک از عوام و لایهٔ تهیدست، نه مطلق جامعه مرکب از همهٔ مردم و طبقات. نویسنده برای افادهٔ هر دو معنا لفظ انگلیسی society را بکار برده است؛ ولی چون تفاوت مفهوم از سیاق عبارات پیدا بود، برای رفع ابهام، در ترجمه از دو واژهٔ متفاوت استفاده کردیم. (مترجم)

توده‌گیر قرن کنونی - هرچه بخواهیم بدانیم با خطوط درشت در شرح وقایع و بدایع دربار فرانسه با آن «ریاکاری شکوهمند» (به قول لرد اکتون ۱۳۱) ثبت رسیده و با امانت در «خاطرات» سن‌سیمون ۱۲۲ نقل شده است. اما جوهر حکمت «جاودانی» این قسم دنیاداری در کلمات قصار لاروشفوکو ۱۲۲ آمده است. در این کلمات که تا امروز سخنی بدان پایه نرسیده، ملاحظه می‌کنیم که حقیقت‌شناسی چیزی است «مانند اعتبار تجاری»؛ مردم تنها جایی که امید داشته باشند عهد می‌بندند و فقط جایی که بترسند بر سر پیمان می‌ایستند؛ و هر داستانی دستانی است و هر نیت، نیرنگی. روبسپیر می‌دانست چه می‌گوید وقتی از «ردایلی که ثروت به‌گرد آن حلقه زده» صحبت می‌کرد یا هنوز به سبک راویان قدیم فرانسه که آداب و رسوم و اخلاق اجتماع را گزارش می‌کردند، فریاد برمی‌آورد که «دسیسه و خدعه حاکم بر دنیا است».

فراموش نکنیم که حکومت وحشت در پی دوره‌ای آمد که تحولات سیاسی یکسره در دایره نفوذ نیرنگها و دسیسه‌های بدفرجام لوئی شانزدهم قرار گرفته بود. خشونت‌گری حکومت وحشت واکنشی بود در برابر سوگندهای دروغ و عهدشکنیهای سیاسی و دیپلماتیک بر اجتماع درباری فرانسه. در گذشته، لوئی چهاردهم می‌دانست چگونه از نفوذ این رسوم و عادات زشت و فاسد در امور مملکتی جلوگیری کند. اما در سلطنت لوئی شانزدهم این امر حتی به‌شخص پادشاه هم سرایت کرده بود. پیمان و سوگند دیگر چیزی نبود مگر نوعی ظاهرسازی ناشیانه

۱۳۱. John Emerich Edward Dalberg, Lord Acton (۱۹۰۲ - ۱۸۳۴).
مورخ معروف انگلیسی. (مترجم)

۱۳۲. Louis de Rouvroy, duc de Saint Simon (۱۷۵۵ - ۱۶۷۵). بزرگزاده و دولتمرد فرانسوی که «خاطرات» او (*Mémoires*) در بیش از ۲۰ جلد حاوی شرحی شیوا از دیپلماسی و خصایص دربار لوئی چهاردهم و لوئی پانزدهم است و در آن برخی از رجال مشهور عصر با بینش و نکته‌سنجی تصویر شده‌اند. (مترجم)

۱۳۳. François, duc de La Rochefoucauld (۸۰ - ۱۶۱۳). نویسنده فرانسوی. شاهکاری که بوجود آورد کلمات قصار اوست (*Maximes*) که در آن با دقت نظر بیمانند به تحلیل حالات درونی و انگیزه‌های آدمی بویژه در اجتماع معاصر خود می‌پردازد. (مترجم)

برای دفع وقت و پنهان کردن توطئه بعدی که حتی از خدعه پیشین هم خامدستانه‌تر طرح شده بود و هدفی نداشت بجز شکستن همه سوگندها و پیمانها. شاه فقط جانی عهد می‌بست که می‌ترسید و هنگامی که دلگرم و امیدوار می‌شد، عهد خود را می‌شکست. حال و کار او مصداق دقیق سخن لاروشفوکو بود. همین‌گونه تجربه‌ها به شیوع این عقیده کمک کرد که در سیاست مؤثرترین شیوه بعد از خشونتگری، دسیسه و کذب و اسباب‌چینی است. بنابراین تصانفی نیست اگر امروز می‌بینیم این قسم سیاست مبتنی بر قدرتگرایی و بی‌اهتنا به قواعد اخلاقی در میان کسانی که از بطن سنت انقلابی به دولتمداری برخاسته‌اند از همه رایجتر است. هر وقت جامعه به حریم مدنیت و سیاست تجاوز کرده است و این اقلیم را در تنگنا گذاشته و سرانجام در خود فرو برده است، میزانهای «اخلاقی» اجتماع طبقات بالا، یعنی دسیسه و سست عهدی و تزویر، بر قلمرو سیاسی حاکم شده است و لایه‌های پائینتر جامعه با خشونتگری و درنده‌خوئی در برابر این‌گونه معیارها واکنش نشان داده‌اند.

پیکار با ریا در سده هجدهم به معنای پیکار با اجتماع مرکب از طبقات بالا بود. چون دربار فرانسه در مرکز اجتماع مذکور قرار داشت، این پیکار در واقع اعلان جنگ به دربار تلقی می‌شد. در چشم کسی که از بیرون یعنی از نظرگاه بینوائی و سیه‌روزی نگاه می‌کرد، خصیصه بارز این اجتماع سنگدلی می‌نمود؛ اما اگر کسی از درون می‌نگریست و با معیارهای خود اجتماع به‌داوری درباره آن می‌نشست، صحنه‌ای پراز فساد و ریا می‌دید. در مقابل زندگی نکبت‌بار مستمندان، زندگی آمیخته به فساد توانگران قرار داشت. این نکته از آن نظر حائز اهمیت است که بدانیم مقصود روسو و روبسپیر چه بود که می‌گفتند آدمیان «طبیعتاً» خوبند و در اجتماع به فساد آلوده می‌شوند و مردم فرودست فقط چون به اجتماع متعلق نیستند همیشه «خوب و عادلند». کسی که از این نظرگاه می‌نگریست، انقلاب را مانند انفجار هسته‌ای پاکیزه و فساد ناپذیر می‌دید که پوسته‌ای پوسیده و گندیده و سست را شکافته و به

بیرون فوران کرده است. امروز بسیار متداول است که خشونت انقلاب را به درد زایمان مانند کنند - دردی که حاکی از پایان کار عضوی قدیمی و هست شدن عضوی زنده و جدید است. اصالت و قدرت این تشبیه از اوضاع و احوالی که توصیف شد مایه می‌گیرد؛ اما خود مردان انقلاب هنوز با این‌گونه بیان آشنا نبودند. استعاره رایج در آن روزگار استعاره «نما» و «نقاب» بود. با فرصتی که انقلاب بدست داده بود می‌بایست نقاب ریا را از چهره اجتماع فرانسه برداشت تا تباهیها آشکار شود و نمای فساد را درهم کوفت تا در پشت آن سیمای پاک و صادق مردم ۱۲۴ عیان گردد.

از دو شیوه‌ای که برای توصیف و تعبیر انقلابها بکار رفته، مورخان و نظریه‌پردازان معمولاً به استعاره زیستی و عضوی علاقه نشان داده‌اند (چنانکه مارکس به تعبیر «درد زایمان انقلاب» بسیار دلبستگی داشت) و کسانی که در انقلاب فرانسه دست داشتند و عاملان آن بودند، در تشبیه به زبان تئاتر متصل می‌شدند ۱۲۵. شاید بهترین گواه معنای عمیق استعارات فراوانی که از تئاتر گرفته شده است، واژه لاتین «پرسونا» ۱۲۶ و سابقه کاربرد آن باشد. این لفظ در اصل به معنای ماسکی بود که در روزگار باستان بازیگران تئاتر به‌چهره می‌

134. *le peuple*

۱۳۵. تامسن (همان کتاب، صفحه ۳۳۴) نشستهای کنوانسیون را در دوره حکومت وحشت به «گردهمایی بازیگران تئاتر» مانند می‌کند. شاید علت این تشبیه نه تنها شیوه بیان سخنرانان بلکه استعارات فراوانی باشد که از زبان تئاتر گرفته می‌شد. ۱۳۶. *persona* این لفظ در اصل به «صورتک» یا «نقاب» اطلاق می‌شد و، همان گونه که نویسندگان اشاره می‌کند، بالاخص به معنای ماسکی بود که در یونان و روم قدیم بازیگران تئاتر به‌چهره می‌زدند. بعداً این معنا گسترش یافت و چنانکه در آثار برخی از نویسندگان رومی مانند سیسرون و لیویوس می‌بینیم، التزاماً و توسعاً به مفهوم «نقش بازیگر» یا «شخص یا شخصیتی که به وسیله او تصویر می‌شود» و حتی «شخصیت» و «فردیت» و «منش» انسان نیز بکار رفت. اکنون در زبانهای غربی، الفاظی مانند «شخص» و «شخصیت» و نظایر آن همه از همین واژه مصدر می‌گیرند (مثلاً کلمات *person* و *personality* و *personage* در انگلیسی).
(مترجم)

زدند. (اصطلاح «دراماتیس پرسونای ۱۳۷» معادل عبارت یونانی *ta tou dramatos prosopa* است). این ماسک می‌بایست چهره بازیگر را بپوشاند و به عبارت بهتر، جای سیمای او را بگیرد ولی در عین حال طوری باشد که صدای هنرپیشه از پشت آن شنیده شود^{۱۳۸}. کلمه «پرسونا» به مفهوم مضاعف ماسکی که صدای انسان از خلال آن بگوش برسد، به صورت استعاره درآمد و از زبان تئاتر وارد مصطلحات حقوقی شد. در روم قدیم، فرق بین یک شخص خصوصی و یک شهروند رومی در این بود که شهروند یک «پرسونا» یا، با اصطلاح ما، «شخصیت حقوقی»^{۱۳۹} داشت. به سخن دیگر، مثل این بود که قانون نقشی را به شهروند «بسته» باشد و او ناگزیر بشود آن نقش را در صحنه جامعه بازی کند مشروط بر آنکه صدای خود را خودش باشد. مراد این بود که «این یک (من ۱۴۰) طبیعی نیست که وارد محکمه قانون می‌شود؛ شخصی است دارای بعضی حقوق و تکالیف و مخلوق قانون که به دادگاه می‌آید^{۱۴۱}». بدون این «پرسونا»، فردی بجا می‌ماند فاقد حقوق و تکالیف که شاید بتوان او را یک «انسان طبیعی» نامید اما فقط به عنوان موجودی

۱۳۷. *dramatis personae* عبارت لاتین به معنای «اشخاص یا شخصیت‌های داستان یا نمایشنامه». (مترجم)

۱۳۸. واژه *persona* ظاهراً از *per-zonare* و از ریشه یونانی *zone* گرفته شده است. بنابراین، چنین می‌نماید که معنای اصلی آن «هیأت یا سیمای مبدل» (*disguise*) بوده است. اما بعید نیست که به گوش مردم لاتین زبان معنای دیگری هم القا می‌کرده و کلمه *per-sonare* را تداعی می‌نموده است که مفهوم آن درآمدن صدا از خلال یا از میان چیزی است. از این رو، در روم قدیم تماشاگران صدای هنرپیشه را که از پشت صورتک بیرون می‌آمد صدای نیاکان و پیشینیان خود تلقی می‌کردند نه صدای خود بازیگر. [درباره ریشه این لغت بین مراجع اتفاق نظر نیست. مثلاً فرهنگ بزرگ وبستر اصل آن را احتمالاً واژه اتروسکی *phersu* یعنی «ماسک» ذکر می‌کند. (مترجم)]

139. Legal personality 140. Ego

۱۴۱. رجوع کنید به بحث بسیار روشنگرانه ارنست بارکر Ernest Barker در مقدمه‌ای که بر ترجمه انگلیسی کتاب «قانون فطری» اتو گیر که نوشته است: *Otto Gierke, Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800, Cambridge, 1950, pp. LXX ff.*

بشری یا homo ۱۴۲ به معنای اصلی کسی که بیرون از حیطه قانون و جامعه شهروندان قرار دارد و درپیکر سیاسی و مدنی کشور مطلقاً جایی برای او نیست.

وقتی انقلاب فرانسه پرده از دسایس دربار برداشت و برآن شد که نقاب از چهره فرزندان خود انقلاب نیز براندازد، هدفش البته نقاب ریا بود. از نظر لغت، کلمه یونانی *ypokrites*، هم به معنای اصلی و هم در کاربرد مجازی بمدی، به خود بازیگر اطلاق می‌شد نه به *prosopon* یا صورتکی که او به صورت می‌زد. بنابراین، «پرسونا» مجازاً به معنای شخص بود و قانون می‌توانست آن را به افراد یا گروهها یا شرکتها یا حتی «هدفی مشترک و مستمر» اطلاق کند کما اینکه فی‌المثل هنگامی که در مورد مالکیت *يك* «کالچ» در دانشگاه آکسفورد یا کمبریج صحبت می‌کنند می‌گویند «*يك* شخص» مالک آن است در صورتی که منظور از این «شخص» نه کسی است که آن دانشکده را تأسیس کرده و اکنون از دنیا رفته است و نه هیأت جانشینان او که هنوز در قید حیاتند ۱۴۳. مقصود از این تمایزات و غرض از بسط کلام دربارهٔ مناسبت استعماره مذکور با مطلب مورد بحث نشان دادن این نکته است که اگر نقاب را از چهره «شخص» بردارند و او را از شخصیت حقوقی محروم کنند، هنوز *يك* بشر طبیعی بجا خواهد ماند؛ ولی اگر نقاب را از سیمای ریاکار برافکنند هیچ چیز نمی‌ماند زیرا ریاکار بازیگری است بدون صورتک که وانمود می‌کند اساساً نقشی وجود ندارد و هرچه هست خود اوست و مدعی است که وقتی در جامعه به روی صحنه می‌آید، ابدأ بازیگری در کارش نیست. ریاکار بدین سبب منفور بود که ادعا می‌کرد نه تنها صادق و صمیمی بلکه طبیعی است. او در قلمرو جامعه که خود وی نمایندهٔ فساد آن بود و باصطلاح نقش آن فساد را بازی می‌کرد، خطرناک بشمار می‌رفت زیرا به حکم غریزه می‌توانست از هر «نقابی» در تئاتر سیاست استفاده کند و نقش هر *يك* از اشخاص نمایشنامه را

۱۴۲. واژه لاتین به معنای «آدمی» یا «بشر». (مترجم)

۱۴۳. همان کتاب، صفحه LXXIV.

بمهرده بگیرد، ولی به‌خلاف قواعد بازی سیاست، به‌جای آنکه از این نقاب برای دستیابی به حقیقت استفاده‌کند، از آن به‌عنوان آلت فریبکاری سود می‌جست.

اما مردان انقلاب فرانسه تصویری از «پرسونا» نداشتند و احترامی برای این شخصیت حقوقی که به‌وسیله سازمان سیاسی جامعه اعطا و تضمین می‌شود قائل نبودند. انقلاب فرانسه با طغیان سیاسی «طبقه سوم» ۱۴۴ که اعضای آن مدعی بودند باید به‌قلمرو سیاست وارد و برآن حاکم شوند، آغاز گشته بود. برسر راه انقلاب مشکل فقر توده‌ها قرار داشت. این مشکل سبب شد که مردان انقلاب موضوع رهانیدن شهر-وندان را از یاد ببرند و فراموش کنند که مسأله‌ای که می‌بایست مطرح باشد مسأله برابری است، یعنی اینکه هرکس به‌طور برابر حق داشته باشد از يك شخصیت حقوقی بهره‌مند شود و بتواند در سایه این شخصیت از حمایت قانون برخوردار گردد. مردان انقلاب معتقد بودند که خود طبیعت را رهائی بخشیده‌اند و آن انسان طبیعی را که در درون همه کس جای دارد آزاد کرده‌اند و «حقوق بشر» را به‌او داده‌اند که هرکس نه به‌علت تعلق به سازمان سیاسی و مدنی جامعه بلکه به‌خاطر اینکه از مادر زائیده شده محق به‌برخورداری از آن است. به‌سخن دیگر، شکار پایان‌ناپذیر ریاکاران و شور نقاب برگرفتن از چهره اجتماع موجب گشت که مردان انقلاب نادانسته نقاب «پرسونا» را هم نابودکنند. بدین‌سان، حکومت وحشت به‌نتیجه‌ای کاملاً مخالف آزادی و برابری رسید

۱۴۴. Third Estate (به‌فرانسه Tiers Etat). واژه «اتا» (état) که اضطراباً در فارسی «طبقه» ترجمه می‌شود در زمان انقلاب فرانسه به هر يك از سه گروه نجبا، روحانیون و «عوام» اطلاق می‌شد. مراد از «طبقه سوم» همان قشر «عوام» است که در آن هنگام نه‌تنها کارگران و کشاورزان و پیشه‌وران و مردم تنگدست را شامل می‌شد، بلکه پزشکان و حقوقدانان و نویسندگان و روشنفکران و بازرگانان و خلاصه همه افراد جامعه را به‌استثنای اشراف و فئودالها و روحانیون در بر می‌گرفت. عده اعضای این طبقه طبعاً از دو طبقه دیگر بیشتر بود. بدین سبب در ۱۷۸۹ که لوئی شانزدهم مجبور به تشکیل مجلس «اتازنرو» یا «مجلس عمومی طبقاتی» شد، برخلاف میل او به‌ازای ۳۰۰ نفر که به‌نماینده‌گی از هر کدام از دو طبقه دیگر انتخاب شدند، «طبقه سوم» ۶۰۰ نماینده به‌مجلس فرستاد و همین امر مسبب قضایاتی شد که به‌تسخیر باستیل و انقلاب فرانسه انجامید. (مترجم)

زیرا همه را باهم برابر کرد اما بدین مفهوم که همه ساکنان کشور متساویاً از حمایت قانون که فقط ممکن بود با نقاب يك شخصیت حقوقی تأمین شود، بی بهره ماندند.

پیچیدگیها و سردرگمیهای «اعلامیه حقوق بشر» فرانسه بسیار است و هنوز پراهمین مشهوری را که برک در آن آورده است نمی توان منسوخ دانست یا با صفت «ارتجاعی» توصیف کرد. الگو و نمونه این اعلامیه، منشورهائی بود که در امریکا برای تأمین حقوق مردم تدوین شده بود. اما بتفکیک از آن منشورها، در «اعلامیه حقوق بشر» حقوق اولیه و مثبت و طبیعی انسان در تمایز از وضع سیاسی او مشخص گشته و بدین ترتیب کوشش شده بود که سیاست از طبیعت استخراج گردد. در منشورهای امریکا بعکس غرض این بود که هر نوع قدرت سیاسی تحت بعضی ضوابط محدودکننده و دائمی در بیاید. روشن است که حصول این مقصود موکول به وجود يك سازمان مدنی در جامعه و مشروط به کارکرد نظام قدرت سیاسی است. «اعلامیه حقوق بشر» بنا به تعبیر انقلابیون فرانسه می بایست منشأ هرگونه قدرت سیاسی باشد و به جای ایجاد ضوابطی برای مهار کردن سازمان سیاسی کشور، سنگ بنای آن را بگذارد. به سخن دیگر، فرض بر این بود که تشکیلات سیاسی جامعه باید بر حقوق طبیعی یا فطری آدمی استوار باشد، یعنی بر حقوقی که انسان به عنوان يك موجود طبیعی باید از آن بهره ببرد از قبیل حق «خوراک و پوشاک و تولید مثل، یا، به عبارت دیگر، حق برخورداری از ضروریات زندگی. این حقوق حتی به این وجه تعبیر نمی شد که باید مقدم بر سیاست قرار گیرد و هیچ حکومت و قدرت سیاسی را حق دست زدن و تجاوز به آن نباشد؛ برداشت این بود که هیچ حکومت و قدرتی ممکن نیست محتوا و غایتی بجز این حقوق داشته باشد. اتهام رژیم سابق این بود که اتباع مملکت را از همین حقوق - یعنی حقوق منبث از حیات و طبیعت - محروم کرده است نه از حق آزادی و شهروندی.

۶

وقتی «تیره‌بختان» در خیابانهای پاریس ظاهر شدند مانند این بود که آن «انسان طبیعی» که روسو درباره‌اش سخن گفته بود با همه «نیازهای واقعی» و به «وضع اصلی» ناگهان وجود خارجی یافته است و انقلاب در واقع چیزی نبوده است مگر «آزمایشی که می‌بایست برای پدیدار شدن این انسان طبیعی انجام بگیرد»^{۱۴۵}. مردمی که به‌کوی و برزن آمدند قبلاً «به‌طور مصنوعی» در پشت هیچ نقابی چهره پنهان نکرده بودند زیرا نه جزئی از سازمان سیاسی جامعه بودند و نه بخشی از اجتماع^{۱۴۶} - به عبارت دیگر، نه ریا سیمایشان را در هم می‌پیچید و نه قانون با یک شخصیت حقوقی حمایتشان می‌کرد. واضح است که وقتی کسی از این نظرگاه بنگرد، امر سیاسی و امر اجتماعی هر دو را وسایلی جعلی و حیل‌هایی ساختگی خواهد دید برای پوشاندن منافع مبتنی بر خودخواهی و پنهان کردن بدبختی غیرقابل تحمل آن «انسانهای اصیل». از این هنگام به بعد، مسیر انقلاب به وسیله آنچه «نیازهای واقعی» نام گرفته بود تعیین شد. در نتیجه، همان‌گونه که لرد اکتون بحق گفته است: «در هیچ یک از اقداماتی که آینده فرانسه را تعیین کرد، مجلس [مؤسس] سهمی نداشت» و قدرت «متعلق به آن [مجلس] به مردم منضبط پاریس و از طریق آنان و سرکردگانشان به کسانی که توده‌ها را اداره می‌کردند، منتقل گشت»^{۱۴۷}. به مجرد اینکه توده‌ها پی بردند که درد فقر با داری قانون اساسی درسان‌پذیر نیست، همان‌گونه که پیش از آن با دربار لوئی شانزدهم به ضدیت برخاسته بودند، با مجلس مؤسس سر به مخالفت برداشتند و مباحثات و مذاکرات نمایندگان مجلس نیز

۱۴۵. رجوع کنید به مقدمه «گفتار در باب منشأ عدم مساوات در میان افراد بشر» نوشته ژان ژاک روسو.

۱۴۶. چنانکه پیش از این هم اشاره شد، اصطلاح «اجتماع» در این متن به معنای توانگران و صاحبان قدرت است نه به مفهوم عموم اعضای جامعه. (مترجم)

۱۴۷. همان نوشته از Lord Acton، فصل ۹.

مانند نیرنگهای شاه در نظرشان به‌خیمه شب‌بازی و ریاکاری و حيله-گری مبدل شد. از مردان انقلاب نیز فقط کسانی ماندند و بقدرت رسیدند که سخنگوی توده‌ها شدند و قوانین «ممنوعی» و ساخته بشر را که می‌بایست حاکم بر سازمان سیاسی و مدنی جامعه باشد در برابر قوانین طبیعی حاکم بر توده‌ها و نیروئی که توده‌ها را به حرکت درمی‌آورد، یعنی در واقع در برابر قوای طبیعت و نیروی ضروریات بنیادین و اولیه، رها کردند.

وقتی این نیرو به جنبش درآمد و برای همه یقین حاصل شد که فقط نیازها و منافع است که ریا در آن راه ندارد، «تیره‌بختان» به «خشمگینان» مبدل شدند زیرا تیره‌بختی تنها به صورت خشم می‌تواند به حالت فعال درآید. بدین‌سان، پس از آنکه نقاب از چهره ریاکار برافتاد و رنج و محنت بر ملاگشت به جای فضیلت، خشم پدید آمد خشمی که از يك سو معلول افشای فساد و از سوی دیگر محصول تیره‌بختی بود. آنچه موجب اتحاد پادشاهان اروپا علیه فرانسه شد دسیسه و بویژه دسایس دربار فرانسه بود و آنچه جنگ را با آن کشور باعث گشت ترس و خشم بود نه مشی سیاسی - جنگی که حتی برك درباره آن نوشت: «اگر شهریاری از خارج وارد فرانسه شود، مثل این است که به سرزمین آدمکشان گام نهاده است [زیرا] جنگ به وجه متمدن در آنجا مجرا نیست و فرانسویان هم که به شیوه کنونی عمل می‌کنند نمی‌توانند متوقع چنین جنگی باشند.» البته می‌توان استدلال کرد که خطرات وحشتزای جنگهای دوران انقلاب بود که راه را «برای استفاده از وحشت در خود انقلاب هموار کرد»؛ اما، حقیقت امر این است که آنانکه دعوت به خشونتگری را پذیرفتند همان کسانی بودند که خود را «خشمگین» می‌نامیدند و بی‌پرده اعلام می‌کردند که اعمالشان ملهم از اصل انتقامجویی است. به‌گفته الکساندر روسلن ۱۴۹ یکی از اعضای فرقه «اِبر»، «انتقام تنها سرچشمه آزادی و تنها الاهی است که باید در راه آن قربانی

بدهیم. شاید این صدای راستین مردم نبود ولی مسلماً صدای افرادی بود که حتی روبسپیر از ایشان زیر عنوان مردم یاد می‌کرد. این صداها، اهم از صدای بزرگان که انقلاب نقاب ریا را از سیمایشان بدور انداخته بود یا «صدای طبیعت» و صدای «انسان اصیل» روسو که توده‌های خشمگین پاریس به نمایندگی او برخاسته بودند، برای شنوندگان مشکل ایجاد می‌کرد زیرا با این هیاهو دشوار می‌شد به نیک فطرتی انسان بی‌نقاب ایمان آورد و باور کرد که مردم لفظش ناپذیرند و هرگز خطا نمی‌کنند.

بدین سان، خشمی که در اثر افشای فسادها پدید آمده بود رو در روی غیظ معلول بدبختی قرار گرفت. ثمره این ستیز نابرابر همان «واکنش دائمی خشونت متزاید» بود که روبسپیر درباره آن سخن می‌گفت. این غیظ و خشم نه تنها نتوانست آن‌گونه که روبسپیر معتقد بود «فقط در ظرف چند سال کار چندین قرن را انجام دهد»، بلکه حاصل زحمت صدها سال را نیز بر باد داد^{۱۵۰}. غیظ^{۱۵۱}، مطابق تعریف، عاجز و ناتوان است؛ ولی در مرحله نهائی که یأس بغایت می‌رسید، عجز فعال می‌شود و به صورت غیظ درمی‌آید. «خشمگینان» چه در داخل و چه در خارج کمون پاریس، کسانی بودند که از اینکه باز هم بار محنت را بدوش بکشند و متحمل رنج بشوند سر باز می‌زدند بدون آنکه بتوانند این بار را بر زمین بگذارند یا دست‌کم از سنگینی آن بکاهند. در مسابقه‌ای که برای ویرانگری درگرفته بود، «خشمگینان» نیرومندتر از آب درآمدند زیرا غیظی که در سینه داشتند مستقیماً از محنت و رنج برمی‌خاست. هنگامی که رنج‌دیدگان تاب از دست بدهند، رنج که تمام نیرو و فضیلت آن در پایداری است به حد انفجار می‌رسد و به غیظ مبدل می‌گردد، غیظی که البته قادر به انجام کار مثبت نیست اما با

۱۵۰. مأخذ قول روبسپیر خطابه مورخ ۱۷ سپتامبر ۱۷۹۳ اوست در کنوانسیون. (به نقل از مجموعه آثار روبسپیر، ویراسته Laponneraye، جلد سوم، صفحه ۳۳۶).

۱۵۱. rage بتفکیک از anger که «خشم» ترجمه شده است. (مترجم)

نیروئی که از رنج حقیقی مایه می‌گیرد بجائی می‌رسد که قدرت ویرانگر آن از برآشفتگی ناشی از ناکامی محض هم بیشتر و پایدارتر است. راست است که توده‌های رنج‌دیده مردم بدون دستور و دعوت از سوی کسانی که بمد سازمان دهنده و سخنگویشان شدند به خیابانها ریختند، لیکن رنجی که بدین سان بر همه هویدا شد فقط هنگامی «تیره‌بختان» را به «خشمگینان» مبدل ساخت که انقلابیون و بویژه روبسپیر، با «غیرت غمگساران» خود به تجلیل آن پرداختند و این بینوائی آشکار را به عنوان بهترین و تنها ضامن فضیلت ستودند. عزم مردان انقلاب فرانسه نادانسته بر این جزم شد که مردم را نه به عنوان شهروندان آینده بلکه همچون گروهی «تیره‌بخت» رهائی ببخشند. چون به جای رهانیدن مردم مسأله آزادکردن توده‌های رنج‌دیده مطرح بود، جریان انقلاب می‌بایست به قدرت خشم جنون‌آسا یا به نیروی محنت و رنج قائم شود. غیظ ناشی از عجز سرانجام انقلاب را به کام نابودی کشید، ولی شك نیست که اگر رنج به غیظ مبدل شود می‌تواند نیرو-هائی بس چیره‌گر را به جنبش درآورد. وقتی انقلاب فرانسه به جای استوار کردن بنیاد آزادی متوجه رهانیدن انسان از قید محنت و رنج شد، مانعی را که قوه تحمل بشر در سر راه قرار داده بود فروشکست و در عوض، نیروی ویرانگر بدبختی و بینوائی را آزاد ساخت.

انسان از کمترین روزگار به درد فقر مبتلا بوده است و هنوز هم نوع بشر در همه جا، سواى نیمکره غربی، این طوق لعنت را بگردن دارد. هیچ انقلابی هرگز نتوانسته است این «مسأله اجتماعی» را حل کند و آدمیان را از معضل نیاز برهاند. اما همه انقلابها، به استثنای انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان ۱۵۲، پیرو راه انقلاب فرانسه بوده‌اند و در پیکار با جبر و زور و متمدن‌گری، از نیروهای عظیم ناشی از بینوائی و مسکنت،

۱۵۲. وجه امتیاز دیگر انقلاب مجارستان که در هیچ انقلاب دیگر یافت نمی‌شود این بود که در همان حال که مردم به شورش برخاسته بودند خطابه معروف لینکلن در گتیزبرگ (Gettysburg) از رادیو پخش می‌شد. رجوع کنید به: Janko Musulin, *Proklamationen der Freiheit, von der Magna Charta bis zur ungarischen Volkserhebung*, Frankfurt, 1959.

استفاده و سوء استفاده کرده‌اند. تاریخ انقلابهای گذشته بی‌هیچ شبهه ثابت می‌کند که هر کوششی که با وسایل سیاسی برای حل مسأله اجتماعی انجام گرفته به حکومت وحشت انجامیده و اخافه و ارعاب، همه انقلابها را به کام نیستی فرستاده است. البته وقتی فتر برتوده‌ها حاکم باشد و انقلابی بوقوع بپیوندد، پرهیز از این اشتباه مرگبار تقریباً محال است. راه انقلاب فرانسه فرجامی بجز شکست ندارد. با این وصف، دو عامل همیشه باعث وسوسه‌ای هولناک برای پیروی از این راه شده است: نخست آنکه رهائی از قید ضرورت چون باید بفوریت انجام بگیرد همواره نسبت به پی‌افکندن بنای آزادی دارایی اولویت بوده است؛ دوم و مهمتر و خطرناکتر اینکه قیام تهیدستان در مقابل توانگران به هیچ وجه مانند طغیان ستمدیدگان در برابر ستمگران نیست بلکه بمراتب از آن نیرومندتر است. این نیروی جنون‌آمیز، ایستادگی‌ناپذیر نمایان شده است زیرا از سرچشمه حیات هستی می‌گیرد و تغذیه می‌شود. (فرانسیس بیکن ۱۵۲ در بحث از «آشوبگری» معلول «ناخرسندی» و «فقر» می‌گوید: «طغیان شکم بدترین طغیانهاست.») بیگمان، زنانی که به سوی ورسای براه افتادند «نقش راستین مادرانی را ایفا می‌کردند که کودکانشان در خانه‌های محقر و گشیف گرسنه بودند و با این کار انگیزه‌هایی را که خود درک و سهمی از آن نداشتند به نوك برنده يك الماس مسلح ساختند که هیچ چیز را یارای ایستادگی در برابر آن نبود ۱۵۴.» از این رو، وقتی می‌شنویم سن ژوست بر پایه این تجربه‌ها فریاد برمی‌دارد که «تیره‌بختان قوت روی زمینند»، حق داریم مجاز را کنار بگذاریم و این کلمات والا و آینده‌بینانه را به معنای حقیقی در نظر بگیریم. مثل این بود که نیروهای زمین برآستی در توطئه‌ای نیکخواهانه برای این قیام دست‌به‌دست هم داده‌اند - نیروهایی که فرجامی جز ناتوانی ندارند و بر اصلی مگر خشم استوار نیستند و هشیارانه و عمداً، به جای آزادی،

۱۵۳. Francis Bacon (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱). سیاستمدار و حکیم نامدار انگلیسی.

(مترجم)

۱۵۴. همان نوشته از Lord Acton، فصل ۹.

حیات و خوشی را هدف قرار می‌دهند. هر جا با فروریختن قدرت مراجع، تهیدستان زمین براه افتاده‌اند و برای بیرون آمدن از ظلمت بیچارگی و تیره‌بختی به‌گویی و برزن ریخته‌اند، خشم دیوانه‌وارشان همچون گردش ایستادگی‌ناپذیر ستارگان بوده است و مانند سیلی که با نیروئی بنیادکن به‌پیش بخروشد، جهانی را در خود فرو برده است.

توك ويل نخستین کسی است که دهها سال پیش از مارکس و احتمالاً بدون اطلاع از فلسفه تاریخ هگل، در قطعه‌ای معروف می‌پرسد: «چرا آموزهٔ ۱۵۵ «ضرورت»... اینقدر برای کسانی که در عصر دموکراسی تاریخ می‌نویسند، جاذب است؟» به اعتقاد وی این امر معلول گمنامی انسان در جوامع مبتنی بر مساوات است که در آن «افراد نمی‌توانند با کارهای خود اثری در ملت بگذارند» و مردم نتیجتاً «به این عقیده می‌رسند که... نیروئی برتر بر آنها حاکم است.» این نظریه ظاهراً راه‌گشاست، ولی اگر درست تأمل کنیم، به نقص آن پی خواهیم برد. ناتوانی فرد در جوامع برابری طلب ممکن است این احساس او را که نیروئی برتر بر سرنوشتش حاکم است تبیین کند، ولی از تعلیل عامل حرکت که در ذات آموزهٔ ضرورت نهفته است بازمی‌ماند و بدون این عامل، آن آموزه به‌کار مورخان نمی‌آید. ضرورت حرکت، یعنی «زنجیری محکم و عظیم که گرداگرد افراد بشر را فراگرفته و آدمیان را به یکدیگر پیوسته است» و آغاز آن را باید در «منشأ دنیا» جستجو کرد ۱۵۶، به‌هیچ وجه در دامنهٔ تجربه‌های ناشی از انقلاب آمریکا یا در جامعهٔ مساوات‌طلب آن کشور نمی‌گنجد. توك ويل در اینجا می‌خواهد چیزی را به جامعهٔ آمریکا تعمیم دهد که از انقلاب فرانسه آموخته است - انقلابی که در آن روبسپیر سیل ایستادگی‌ناپذیر و بینام‌خشونت را جانشین عمل ارادی و اندیشمندانهٔ آدمیان ساخت، هرچند او برخلاف هگل، هنوز اعتقاد داشت که جهت جریان آزاد این سیل را می‌توان به نیروی فضیلت انسان تعیین کرد. روبسپیر و هگل هر دو بر این باور بودند که خشونت

۱۵۵. «آموزه» را در برابر واژهٔ doctrine بکار می‌بریم. (مترجم)

۱۵۶. توك ويل، «دموکراسی در آمریکا»، جلد دوم، فصل ۲۵.

و ضرورت به دلیل تحرك، همه چیز و همه کس را به درون جریان خود می‌کشند. اما باید توجه کرد که در بن اعتقاد به ایستادگی ناپذیری خشونت و ضرورت تصویری بود که این دو تن از سیل عظیم تنگدستان در خیابانهای پاریس در ذهن داشتند.

این سیل تجسم همان عاملی بود که به «ایستادگی ناپذیری» تعبیر شد. دیدیم که «ایستادگی ناپذیری» چگونه از ابتدا با معنای حقیقی واژه «انقلاب» از نزدیک پیوند یافت و سپس در کاربرد مجازی «انقلاب» باز به علت بستگی به عامل ضرورت، حتی باورپذیرتر شد. اما ضرورتی که دفعه بعد مورد توجه قرار گرفت و به عنوان ضرورت ایستادگی ناپذیر مطرح گشت، ضرورتی بود که به فرایندهای طبیعی و زیستی نسبت داده می‌شد. اسناد صفت «ضروری» به فرایندهای زیستی نه بدان دلیل بود که علوم طبیعی این‌گونه فرایندها را تابع قوانین ضروری می‌دانست؛ علت این بود که ما این ضرورت را در خویشتن حس می‌کنیم و تمنان به سبب ساخت عضوی آن، تابع چنین فرایندهای ضروری و ایستادگی ناپذیر است. علت مشروع و نهائی تأسیس هرگونه حکومت این است که انسان می‌خواهد از فشار ضروریات زندگی خلاص شود. آدمیان دست به خشونت برده‌اند تا دیگران را به کشیدن بار زندگی به نفع خویش وادارند و خود از بند ضرورت رهایی بیابند. این لب مطلب برده‌داری است. روزگاری دراز حقیقت هولناک این بود که خشونتگری و سلطه‌جویی بر دیگران می‌توانست برای بعضی افراد آزادی به ارمغان بیاورد. چیزی که این حقیقت را مردود کرد پیدایش تکنولوژی بود نه ظهور اندیشه‌های سیاسی جدید. امروز می‌توان گفت که هیچ فکری منسوختر و بی‌فایده‌تر و خطرناکتر از فکر استفاده از وسایل سیاسی برای رها کردن بشر از چنگال فقر نیست. میان انسانهای آزاد از قید ضرورت هم امکان خشونتگری هست؛ ولی این قسم خشونت هر قدر بیرحمانه، باز هم با خشونت بنیادینی که آدمی به هنگام نبرد با ضروریات اولیه بکار می‌برد فرق دارد و هرگز بدان پایه وحشتناک نیست. خشونت نوع اخیر برای نخستین بار در عصر جدید وارد صحنه

سیاسی شد. در نتیجه قلمرو سیاست که تنها قلمروی است که انسان می‌تواند براستی در آن آزاد باشد، عرصه خشونتگری قرار گرفت. توده‌های تمهیدست، یعنی اکثریت وسیع آدمیان که انقلاب فرانسه به آنان «تیره‌بختان» نام داد و سپس به جماعت «خشمگینان» تبدیلشان کرد و سرانجام در سده نوزدهم به اسم و در حالت جدید «بینوائی» ترکشان گفت، این توده‌ها ضرورتی را که همواره بر آنان حاکم بود با خود به صحنه آوردند و به همراه آن، خشونتی که همیشه برای چیرگی بر ضرورت بکار رفته بود، به میدان آمد. هنگامی که خشونت و ضرورت دست به دست هم دادند، «قوت زمین» گشتند و ایستادگی ناپذیر شدند.

سخن از ضرورت و خشونت است: خشونتی که چون در خدمت ضرورت بکار می‌رود ستوده و بحق است؛ ضرورتی که دیگر مانند گذشته کسی بر آن نیست که در کوششی عظیم برای آزادی، در برابر آن طغیان کند یا با تسلیم و رضائی پارساگونه به آن تن در دهد. ضرورت اکنون همچون نیروئی سترگ همه را مقهور ساخته است و به گفتهٔ روسو «مردمان را مجبور به آزاد شدن خواهد کرده و جملگی مؤمنانه سر پرستش بر آستانش می‌سایند. می‌دانیم که ضرورت و خشونت و کنش و واکنش میان آنها چگونه در قرن بیستم نشان کامیابی انقلابها شده است و کار بجائی رسیده که در چشم عارف و عامی هر رویداد انقلابی باید لزوماً به این دو ویژگی ممتاز باشد. همچنین با نهایت تأسف می‌دانیم که در کشورهایی که هرگز انقلابی رخ نداده است، هر قدر هم که قدرتهای فائق خشن و متجاوز باشند، باز آزادی بهتر حفظ شده است. حتی در سرزمینهایی که انقلاب با شکست روبرو گشته هنوز آزادیهای مدنی بیش از ممالکی است که در آنها به پیروزی رسیده است.

فعلاً بر این موضوع بیشتر پافشاری نمی‌کنیم زیرا باید دوباره به آن بازگردیم. اما پیش از آنکه ادامه دهیم باید به کسانی توجه کنیم که، بتفکیک از «انقلاب‌گران حرفه‌ای ۱»، در این کتاب از ایشان به نام «مردان انقلاب ۲» یاد کرده‌ایم. در این نخستین نگاه خواهیم دید

که احتمالاً چه اصولی به این مردان الهام بخشید و ایشان را برای نقشی که می‌بایست بعهده بگیرند، آماده ساخت. هیچ انقلابی، هر قدر هم که درها را به روی توده‌های تهیدست گشوده باشد، هرگز به دست این توده‌ها آغاز نشده است و هیچ انقلابی، هر قدر هم که دامنه ناخرسندی و حتی توطئه در کشوری گسترده باشد، هرگز به علت فتنه‌جویی و آشوبگری بوجود نیامده است. به‌طور کلی باید گفت که هر جا اقتدار سازمان سیاسی کشور برآستی سالم و پا بر جا باشد، یعنی در اوضاع امروزی هر جا که بتوان مطمئن بود نیروهای مسلح از مقامات کشوری اطاعت می‌کنند، حتی امکان وقوع انقلاب هم وجود نخواهد داشت. علت اینکه ظاهراً انقلابها در مرحله بدوی با سهولتی شگفت‌انگیز پیروز می‌شوند این است که برپاکندگان انقلاب نخست تنها لازم است رشته قدرت را از دست رژیم بیرون بیاورند که آشکارا دچار از هم پاشیدگی است. بنابراین، انقلابها را همیشه باید معلول سقوط اقتدار و مرجعیت^۲ سیاسی دانست نه علت این سقوط.

ولی براساس این مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که هر جا حکومت فاقد مرجعیت و احترام شد، همیشه انقلاب بوقوع می‌پیوندد. بمکس، تاریخ نشان می‌دهد که برخی رژیمهای کهنه و مهجور به‌طور شگفت‌انگیز و حتی غیر طبیعی عمر دراز داشته‌اند و این یکی از پدیده‌های مهم تاریخ سیاسی غرب بویژه در دوران پیش از جنگ جهانی اول است. حتی هنگامی که فقدان مرجعیت کاملاً عیان باشد، انقلاب به شرطی رخ می‌دهد و پیروز می‌گردد که عده‌ای کافی، منتظر واژگونی حکومت و آماده برای به‌دست گرفتن زمام قدرت، مشتاقانه بخواهند برای رسیدن به یک هدف مشترک تشکیلاتی بوجود آورند و متفقاً اقدام کنند. شمار این افراد لازم نیست فراوان باشد؛ ده نفر متفق به‌گفته

۳. دو لفظ «اقتدار» و «مرجعیت» را متساویاً در ترجمه کلمه authority بکار می‌بریم. (مترجم)

میرابو^۴ می‌توانند لوزه بر اندام هزار تن متفرق بیندازند. ظهور تهیدستان را در صحنه سیاسی فرانسه در ایام انقلاب کسی پیش‌بینی نمی‌کرد، اما زوال اقتدار در کشورهای اروپائی و سرزمینهای مهاجرنشین پدیداری بود که از سده هفدهم همه بخوبی به آن وقوف داشتند. بیش از چهل سال قبل از وقوع انقلاب فرانسه، منتسکیو کاملاً آگاه بود که پایه‌های بنای سیاسی غرب در حال پوسیدگی و نابودی تدریجی است و از بازگشت استبداد می‌ترسید زیرا می‌دید مردم اروپا گرچه هنوز پیرو عادات و رسوم قدیمند، ولی به‌خلاف گذشته دیگر از لحاظ سیاسی احساس آرامش نمی‌کنند و به قوانین حاکم بر خود اعتماد ندارند و اعتقادشان را نسبت به مرجعیت فرمانروایان از دست داده‌اند. منتسکیو به این دل خوش نکرده بود که يك عصر جدید آزادی در آینده پدیدار شود، بلکه، بخلاف، از این می‌هراسید که مبدا آزادی در تنها دژی که توانسته بود در آن پناه بیابد به نابودی گرفتار شود. اعتقاد راسخ داشت که رسوم و عادات و آداب و خلاصه سجایا و اخلاق که اینقدر در حیات جامعه حائز اهمیتند و در سیاست کوچکترین اهمیتی ندارند، به هنگام اضطراب سرعت روبه‌هزیمت خواهند گذارده. این‌گونه افکار منحصر به فرانسه نبود که فساد رژیم سابق تار و پود سازمان اجتماعی و سیاسی کشور را تشکیل می‌داد. در همین ایام، هیوم^۵ نیز در انگلستان ضمن

۴. Honoré Gabriel Riqueti comte de Mirabeau (۹۱ - ۱۷۴۹). انقلابی و خطیب زبردست فرانسوی، عضو مجلس عمومی طبقاتی و مجلس مؤسس که متمایل به استقرار سلطنت مشروطه نظیر رژیم پادشاهی انگلستان بود. (مترجم)

۵. آنچه در اینجا گفته شد بیان آزاد این قطعه از منتسکیو است: «هنوز هم آداب و اخلاق حاکم بر اکثریت مردم اروپاست. اما اگر در اثر سوءاستفاده طولانی از قدرت یا به‌واسطه فتوحات بزرگ، در نقطه‌ای استبداد برقرار گردد، دیگر نه آداب و اخلاق و نه شرایط اقلیمی هیچ‌کدام جلو آن را نخواهد گرفت و در این بخش زیبای جهان، طبیعت آدمی دست کم برای مدتی به‌وهنی دچار خواهد شد که در سه بخش دیگر گیتی گرفتار آن است.» (روح القوانين، کتاب هشتم، فصل ۸).

۶. David Hume (۱۷۱۱-۷۶). فیلسوف نامدار انگلیسی که بیشتر به‌سبب نقدی که بر مفهوم علیت وارد آورده مشهور است لیکن در زمینه فلسفه سیاسی ←

ثبت مشاهدات خود چنین می‌نگاشت که: «نام پادشاه احترامی در کسی بر نمی‌انگیزد و صحبت از شاه به‌عنوان نایب خدا در زمین و ذکر القاب بلند بالا از این دست که سابقاً چشم بشر را خیره می‌کرد، فقط باعث خنده همگان می‌شود.» هیوم به آرامش کشور اعتمادی نداشت و می‌بینیم که با الفاظی نظیر منتسکیو اظهار عقیده می‌کند که: «با کوچکترین تکان و تشنج... قدرت سلطنت، چون دیگر مبتنی بر اصول استوار و متکی به افکار مردم نیست، فوراً مضمحل خواهد شد.» به‌دلیل همین بی‌اعتمادی و ناایمنی نسبت به اوضاع جاری در اروپا بود که برك آنطور با شور و شغف از انقلاب امریکا استقبال کرد و نوشت: «هیچ‌چیز مگر تشنجی که کره زمین را تا مرکز بلرزانند هرگز نخواهد توانست آن آزادی را که زمانی آنهمه مسبب امتیاز و تشخص ملل اروپائی بود، به آنان بازگرداند. دنیای غرب تا هنگامی کانون آزادی بشمار می‌رفت که هنوز دنیای غربی‌تری کشف نشده بود. وقتی آزادی در همه بخشهای دیگر جهان به‌بند گرفتار شود، احتمالاً تنها مأمنی که برای آن باقی بماند، باز همین دنیای دیگر خواهد بود.»^۷

بنابراین تنها چیزی که قابل پیش‌بینی بود و منتسکیو برای نخستین‌بار صریحاً آن را پیشگویی کرد، سقوط حکومتها به‌آن‌سهولت باور نکردنی بود. منتسکیو معتقد بود که عنصر مرجعیت در هر ساخت سیاسی موروثی به‌طور افزاینده از میان می‌رود. صحت این نکته کم‌کم نزد مردم همه جا در سده هجدهم روشن شد و دریافتند که این تحول سیاسی نیز جزئی از تحولات کلی عصر جدید است. تحولات مذکور را می‌توان به‌طور اهم به‌معنای فروریختن مثلی توصیف کرد که رومیان قدیم از سه عنصر دین و منت و مرجعیت ساخته بودند

→ نیز صاحب آثاری کوتاه ولی ارزنده است. (مترجم)

۷. جملاتی که از هیوم و برك نقل شد بترتیب از مآخذ زیر است:

Wolfgang H. Kraus, «Democratic Community and Publicity», in *Nomos (Community)*, Vol. II, 1959.

Lord Acton, *Lectures on the French Revolution*, 2nd lecture.

و اصل اسامی آن از روزگار جمهوری در رم تا زمان امپراتوری در آن خطه و پس از آن در سراسر دوره امپراتوری مقدس روم ۸ همچنان استوار مانده بود ولی اکنون در برابر یورشهایی که در عصر جدید بر آن وارد می‌شد، راه اضمحلال می‌پیمود. نخست سنت کنار رفت و ایمان به شعائر دینی سست شد و سپس اقتدار سیاسی سقوط کرد. به‌سختی دیگر، نقصان مرجعیت در سنت و دین، سبب ضعف پایه‌های مرجعیت و اقتدار سیاسی گشت و اسباب نابودی آن را فراهم آورد. از آغاز تاریخ روم، تا هنگامی که سه عنصر مذکور با هماهنگی و موافقت پیش می‌رفتند، حاکم بر کلیه امور معنوی و دنیوی مردم بودند. آخرین عاملی که از میان رفت اقتدار سیاسی بود زیرا از یکسو به سنت وابستگی داشت و بدون گذشته‌ای که به قول توك ویل «پرتوی بر آینده بیفکند» نمی‌توانست استوار باشد و از سوی دیگر بدون استصواب دین قادر به ادامه هستی نبود. در بحثهای آینده خواهیم دید که چگونه از دست رفتن استصواب دینی مشکلات بزرگ در راه استقرار مراجع جدید ایجاد کرد و چطور برخی سرگشتگیها سبب شد که بسیاری از مردان انقلاب ناگزیر دوباره به اعتقاداتی که پیش از عصر انقلاب کنار گذاشته بودند، روی بیاورند.

همان رویدادهایی که راه زندگی مردان انقلابی اروپا و امریکا را تعیین کرد به اعتقاداتشان هم شکل بخشید و سرانجام هر کدام را به مسیری دیگر فرستاد. اما مقدم بر این رویدادها، دل مشغولی شورانگیز این مردان به آزادی همگانی بود به همان وجه که منتسکیو و برک درباره آن سخن گفته بودند و به قسمی که حتی در آن قرن سوداگری و عصر حکومتهای مطلقه ولی مسلماً مترقی نیز احتمالاً

۸. تاریخ روم باستان را به سه دوره پادشاهی (از ۷۵۳ تا حدود ۵۰۰ قبل از میلاد)، دوره جمهوری (از حدود ۵۰۰ تا ۲۷ قبل از میلاد) و امپراتوری (از ۲۷ قبل از میلاد تا ۳۹۵ میلادی) تقسیم می‌کنند. غرض از امپراتوری مقدس روم که به قول برخی مورخان نه امپراتوری بود، نه مقدس و نه رومی، دوره‌ای است که از تاجگذاری شارلمانی در ۸۰۰ میلادی و (به معنای اخص) از سلطنت اتوی اول در ۹۲۶ میلادی آغاز می‌شود و به صورتهای گوناگون و با فرازونشیبهای بسیار، تا اوائل سده نوزدهم یعنی ۱۸۰۶ دوام می‌یابد. (مترجم)

عقب‌افتاده جلوه می‌کرد. این مردان به هیچ‌وجه مصمم به انقلاب نبودند بلکه همان‌گونه که جان ادامز گفت: «بدون توقع دعویت شدند و بدون تمایل قبلی، ناگزیر گشتند»، یا چنانکه توك ویل در مورد فرانسه ذکر کرد: «حتی فکر يك انقلاب آمیخته به خشونت به ذهنشان نمی‌گذشت و مطرح نبود چون تصور آن هم در خاطر صورت نمی‌بست».^۹ مع‌هذا، در مقابل این کلمات جان ادامز، باز قول خود او را می‌توان شاهد آورد که می‌گوید: «انقلاب حتی پیش از آغاز جنگ ۱۰ شروع شده بود»، البته نه به علت يك روح خاص انقلابی یا طغیانگر بلکه بدان سبب که ساکنان سرزمینهای مهاجرنشین «قانوناً به صورت شخصیت‌های حقوقی یا سازمان‌های سیاسی و مدنی تشکل یافته بودند و حق داشتند در تالار اجتماعات هر شهر مجتمع شوند و دربارهٔ امور همگانی به مشاوره و رایزنی بپردازند»؛ در این‌گونه «اجتماعات در شهرها و نواحی، احساسات مردم برای نخستین بار شکل گرفت».^{۱۲} به همین‌سان، در برابر سخنان توك ویل نیز به گفته‌های دیگر خود وی می‌توان استناد کرد که ضمن آن به نقش «ذوق ۱۲» یا «شور آزادی همگانی» تکیه می‌کند. به اعتقاد او، دامنهٔ این شور و اشتیاق حتی پیش از انقلاب در سراسر فرانسه گسترده بود و کسانی که هنوز هیچ‌گونه تصویری از انقلاب و احساسی از نقش آیندهٔ خویش در آن نداشتند، از این احساس تأثر پذیرفته بودند.

با اینکه اذهان اروپائیان و امریکائیان هر دو زیر تأثیر يك سنت قرار داشت و در قالب همان سنت شکل یافته بود، اما باز فرق شایان توجهی از این لحاظ بینشان بچشم می‌خورد. آنچه در فرانسه به صورت

9. *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), *Oeuvres complètes*, Paris, 1952, p. 197.

۱۰. منظور جنگ با انگلستان است که به استقلال ایالات متحد آمریکا انجامید. (مترجم)

۱۱. در نامه‌ای به تاریخ ۱۴ ژانویه ۱۸۱۸ به نایلز Niles .

۱۲. به نقل از نامه‌ای به سال ۱۷۸۲ به آبه مابلی Abbé Mably .

شور یا ذوق آزادی وجود داشت، در امریکا به تجربه درآمده بود. تفاوت میان دو اصطلاح «آزادی همگانی» که در فرانسه رواج داشت و «خوشبختی همگانی» که بویژه در سدهٔ هجدهم در امریکا رایج بود انعکاسی است از فرق میان مردم دو کشور که بدان اشاره شد. امریکائیه‌ها می‌دانستند که آزادی همگانی عبارت از شرکت در امور همگانی است و فعالیتی که باید در این زمینه انجام شود نه تنها باری بر خاطر نمی‌گذارد بلکه برای کسانی که در اجتماع بدان اشتغال دارند چنان احساسی از خوشنودی به همراه می‌آورد که یافتن آن در جای دیگر مقدور نیست. جان ادامز صریحاً این موضوع را بارها بیان کرده است که حضور مردم در اجتماعات شهرها مانند حضور نمایندگانشان در مجامع مملکتی به سبب این نبود که می‌خواستند رفع تکلیف کنند یا به منافع خود پردازند بلکه از این ناشی می‌شد که از مذاکره و مشاوره و اخذ تصمیم لذت می‌بردند. آنچه آنان را گرد هم جمع می‌کرد به گفتهٔ هرینگتن «دنیا و نفع همگان در آزادی» بود و چیزی که باعث حرکتشان می‌شد به قول جان ادامز «شور کسب امتیاز و برتری» بود که باز به اعتقاد ادامز از هر قوهٔ دیگر در انسان «اساسی‌تر و جالب‌توجه‌تر» است چنانکه می‌بینیم «همه جا مردان و زنان و کودکان، از پیر و جوان، غنی و فقیر، عالی و دانی، خردمند و بیخرد، با سواد و بی‌سواد، هر کس به هوای این به جنبش در می‌آید که او را ببینند و سخنانش را بشنوند و در باره‌اش صحبت کنند و مورد پسند و احترام اطرافیان و آشنایان قرار گیرد.» وقتی این شور به جانب فضیلت میل کند، ادامز به آن «رقابت» یا «برتری‌جویی» نام می‌دهد و هنگامی که به سوی رذیلت بگراید، وی آن را «جاه‌طلبی» می‌خواند زیرا در این صورت «قدرت وسیله‌ای می‌شود برای کسب امتیاز و تشخیص^{۱۴}». از نظر روانی نیز ملاحظه می‌کنیم که در مردان سیاسی، بزرگترین فضیلت و رذیلت در واقع همین‌هاست. شور کسب امتیاز را که کنار بگذاریم، عطش قدرت و اراده معطوف به قدرت مخصوص افراد جابر و زورگوست. این صفت، حیات سیاسی

14. *Discourses on Davila, Works, Boston, 1851, Vol, VI, pp. 232-3.*

را با کلیه رذایل و فضایلش یکسره نابود می‌کند. حاکم جبار به این دلیل از اینکه بالاتر از جمیع هموعان خویش قرار گیرد لذت می‌برد که در او میلی برای سبق بردن و برتری جستن و شوری برای کسب امتیاز نیست. آنچه باعث می‌شود آدمیان دنیا را دوست بدارند و از مجالست با همگنان خویش لذت ببرند و به شرکت در امور و مسائل همگانی رغبت پیدا کنند همین میل به برتری است.

ادیبان فرانسوی که بعداً در آن کشور انقلاب کردند بکلی از این‌گونه تجربه‌ها که برای امریکائیان حاصل شده بود بی‌بهره بودند و هیچ‌گونه آمادگی و مقدمه‌ای جز در زمینه نظریات نداشتند.^{۱۵} بیگمان، در فرانسه نیز «بازیگران»^{۱۶}، صحنه مجلس از آنچه انجام می‌دادند لذت می‌بردند ولی شاید حاضر نبودند بدین نکته اقرار کنند و مسلماً برای تأمل در این جنبه از کار دشواری که بردوشان بود مجالی نداشتند. آنان از هیچ تجربه‌ای که بتواند کمکی برایشان باشد برخوردار نبودند و منبع الهام و هدایتشان فقط تصورات و اصولی بود که همه پیش از انقلاب حاصل شده و شکل یافته بود و هنوز به معك واقعیّت نخورده بود. این موجب می‌شد که وابستگی ایشان به مآثر و یادگارهای روزگار باستان حتی بیشتر شود و کلمات رومیان قدیم را به مفاهیمی بکار ببرند که بیش از آنکه ناشی از تجربه و مشاهده واقعیات باشد از زبان و ادب سرچشمه می‌گرفت. مثلاً عبارات *res publica*^{۱۷} و *la chose publique*^{۱۸} را به این معناتعبیر می‌کردند که چیزی به نام امور عام یا همگانی در حکومت سلطنتی وجود ندارد. اما هنگامی

۱۵. جان آدامز بویژه از این موضوع به شگفت آمده بود که آنانکه خود را «فیلسوفان انقلاب فرانسه» می‌خواندند مانند «صومعه‌نشینان» تقریباً هیچ اطلاعی از دنیا نداشتند. (رجوع کنید به:

Letters to John Taylor on the American Constitution (1814), Works, Vol. VI, p. 453 ff.)

16. «play-actors»

۱۷. درباره این اصطلاح قبلاً در فصل اول توضیح داده شده است. (مترجم)

۱۸. عبارت فرانسوی، تقریباً معادل با اصطلاح پیشین لاتین، به معنای دولت یا حکومت. (مترجم)

که این الفاظ و رؤیاهای نهفته در آن در نخستین ماههای انقلاب ظهور کرد، به جای آنکه لزوم مشاوره و مذاکره و تصمیم را نشان دهد، سرمستی پدید آورد. عنصر عمده این آمیزه سکرآور انبوه خلق بود؛ توده‌ای که «با ستایش و شادمانی میهن پرستانه» سوگندی را که در سالن تنیس یاد شده بود^{۱۹} در چشم روبسپیر به واقعه‌ای «دل‌انگیز و درخشان» مبدل ساختند. مورخ حق دارد در اینجا بیفزاید که «این تجربه برای روبسپیر... به منزله مشاهده تجلی مادی و خارجی نظریات روسو بود. او صدای مردم را می‌شنید و فکر می‌کرد صدای خدامت. رسالت او از همین تاریخ آغاز می‌شود»^{۲۰}. ولی به رغم تأثیر نیرومند و عمیقی که این‌گونه تجربه‌های نوظهور و بی‌سابقه در عواطف روبسپیر و همکارانش بجا می‌گذاشت، باز اندیشه و گفتارشان لجوجانه به زبان و بیان رومیان باز می‌گشت. برای اینکه تمایز میان این دو صرفاً از لحاظ زبان روشن شود، کافی است توجه کنیم که واژه دموکراسی با تمام تأکید بر نقش خلق و حکومت مردم، بالنسبه دیرتر از لفظ جمهوری که بر وجود نهادهای عینی تکیه می‌کند، تداول یافت. کلمه دموکراسی تا سال ۱۷۹۴ در فرانسه بکار نمی‌رفت و حتی اعدام شاه هنوز با فریادهای «زنده باد جمهوری» همراه بود.

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که نظریه دیکتاتوری انقلابی روبسپیر با اینکه از تجربه‌های مربوط به انقلاب منشأ می‌گرفت، اما

۱۹. Oath of the Tennis Court وقتی در ۱۷۸۹ لوئی شانزدهم اجباراً به تشکیل مجلس عمومی طبقاتی («اتازنرو») اقدام کرد، نخست مقرر شد نمایندگان هر یک از سه طبقه در تالاری جداگانه بنشینند. نمایندگان طبقه سوم یا *tiers état* که در سالن بزرگ موسوم به *salle des menus plaisirs du roi* تشکیل جلسه می‌دادند زیر تأثیر سخنان بعضی اعضا مانند می‌یس و میرابو تصمیم گرفتند مجمع خود را مجلس ملی (*l'assemblée nationale*) اعلام کنند و چون با مخالفت پادشاه مواجه شدند که دستور داد از ورود آنان به سالن جلوگیری شود، به سالن مجاور رفتند که مخصوص یک نوع بازی قدیمی شبیه به تنیس بنام *jeu de paume* بود و در آنجا سوگند یاد کردند تا برای فرانسه یک قانون اساسی تدوین نکنند، متفرق نشوند. (مترجم)

۲۰. همان کتاب از Thompson، صفحه‌های ۵۳ و ۵۴.

نهاد روسی جمهوری را پایهٔ مشروعیت خود قرار داده بود. از اینکه بگذریم، هیچ عنصر جدید نظری در آن سالها به مجموع افکار سیاسی سدهٔ هجدهم افزوده نشد. پدران بنیادگذار امریکا با اینکه حس می‌کردند دست به نوآوری زده‌اند، به خود می‌بالیدند که آنچه می‌کنند فقط کاربرد دلیرانه و خالی از پیشداوری اموری است که از دیرباز کشف شده است. ایشان خویشتن را امتادان علم سیاست می‌دانستند زیرا جرات و علم بکار بستن گنجینهٔ حکمت گذشته را داشتند. قول به اینکه انقلاب بیشتر عبارت بود از بکار بستن برخی قواعد و حقایق علوم سیاسی مربوط به قرن هجدهم، حتی در مورد امریکا نیمه حقیقتی بیش نیست و در مورد فرانسه که رویدادهای خلاف انتظار پس از مدتی کوتاه امر تأسیس و استقرار نهادهای پایدار را با مانع و سرانجام با شکست روبرو ساخت، حتی تا این حد هم صادق نیست. با این وصف، راستی این است که هرگز انقلابی بوقوع نمی‌پیوست مگر به یاری تبعات شورانگیز و گاهی اندکی خنده‌آور پدران بنیادگذار در زمینهٔ نظریات سیاسی. مثال این معنا جان ادامز است که بقدری در نوشته‌های خود از نویسندگان قدیم و جدید نقل قول می‌کند که برخی اوقات بنظر می‌رسد همانطور که دیگران تمبر جمع می‌کنند، او می‌خواسته مجموعه‌ای از قوانین اساسی گرد آورد.

در سدهٔ هجدهم، اصطلاح «ادیبان» (hommes de lettres) به مردانی اطلاق می‌شد که آمادهٔ به‌دست گرفتن زمام قدرت بودند و یکی از اموری که بدان اشتیاق داشتند بکار بستن مطالبی بود که در اثر مطالعه یاد گرفته بودند. این نام از اصطلاح «روشنفکران ۲۱»، خودمان برای آنان بهتر است زیرا واژهٔ «روشنفکر» شامل طبقه‌ای از قلمزنان و نویسندگان حرفه است که امروز دستگاههای دیوانسالاری حکومتی و مؤسسات بازرگانی که هرگز از گسترش باز نمی‌ایستند به خدماتشان محتاجند و وجودشان برای سرگرمی خلق در جوامع متشکل از توده‌ها مورد نیاز روزافزون است. رشد این طبقه که در روزگار جدید خود

بخود و به طور اجتناب‌ناپذیر صورت گرفته به‌رحال در مراوضاع و احوال دیگر نیز انجام می‌پذیرفت. با توجه به شرایطی که برای نشو و نمای طبقه مذکور در زیر سلطه رژیمهای جابر شرق وجود دارد، شاید بتوان بحث کرد که در حکومتهای استبدادی و مطلقه، کار آن می‌توانست حتی بیشتر رونق بگیرد تا در حکومت مشروطه کشورهای آزاد. تمایز بین «ادیبان» و روشنفکران به هیچ‌وجه مبتنی بر فرق کیفی و آشکار میان آنان نیست. از آن مهتر برای مقصود فعلی ما، فرق اساسی است که از سده هجدهم تاکنون در نگرش هردسته نسبت به جامعه وجود داشته است، یعنی نسبت به قلمرو غریب و کمابیش دو رگه‌ای که عصر جدید در حد فاصل قلمرو همگانی یا سیاسی از یکسو و قلمرو شخصی یا خصوصی از سوی دیگر ایجاد کرده است. روشنفکران نه تنها امروز بلکه همیشه یکی از اجزای سازنده جامعه بوده‌اند و وجود و اهمیتشان به‌عنوان یک گروه مرهون آن بوده است. همه حکومتهای اروپائی در سده هجدهم در دوران پیش از انقلاب به روشنفکران نیاز داشتند و از ایشان استفاده می‌کردند که «دانش و روشهای تخصصی لازم را برای دستگاه حکومت که دامنه عملیات آن مرتباً در حال گسترش بود، فراهم آورند و این خود کیفیت محرمانه فعالیت‌های دولتی را نشان می‌داد»^{۲۲}. ادیبان که، بعکس، از هیچ‌چیز به‌قدر پرده‌پوشی در امور همگانی تنفر نداشتند، کار خود را با امتناع از پذیرفتن این قسم خدمت دولتی و کناره‌جویی از اجتماع آغاز کرده بودند - نخست از اجتماع دربار و زندگی درباری و سپس از اجتماع پر زرق و برق طبقات بالا. آنان به‌اختیار عزلت‌گزیده بودند که به‌دانش اندوزی و پرورش ذهن خویش پردازند و بدین ترتیب با فاصله‌ای حساب شده از جامعه و سیاست که به‌رحال جایی در آنها نداشتند، نسبت به‌هر دو بتوانند از چشم‌اندازی بهتر برخوردار باشند. از حدود نیمه سده هجدهم، ادیبان علناً برضد

۲۲. رجوع کنید به همان نوشته از Kraus که اثری بسیار با ارزش و روشن‌کننده است و متأسفانه هنگامی که این کتاب برای نخستین بار انتشار یافت من از آن اطلاع نداشتم.

اجتماع و پیشداوریهای آن طغیان آغاز کردند. این طغیان پیش از انقلاب واقع شد ولی قبل از آن هم همین‌گونه تحقیر نسبت به اجتماع وجود داشت که البته بطرزی آرامتر ابراز می‌گشت ولی همانقدر نافذ و سنجیده و دقیق بود. حکمت مونتینی و حدت اندیشه پاسکال از همین حس تحقیر نشأت می‌گیرد و تأثیرش در بسیاری از نوشته‌های منتسکیو هویداست. البته فرض از این ملاحظه این نیست که فرق بزرگت بین نجبا و عوام را چه از لحاظ حالت روحی و چه از نظر شیوه ابراز احساسات انکار کنیم. احساس نجبا در این زمینه عبارت بود از انزجاری توأم با تحقیر؛ احساس عوام کینه‌ای بود آمیخته به حسد؛ اما به‌رحال هدف هر دو احساس، اعم از انزجار و کینه، بیش و کم یکی بود.

ادیبان، صرف‌نظر از اینکه به‌کدام «طبقه ۲۳» تعلق داشتند، به‌هر صورت از قید فقر آزاد بودند. هرشان و تشخصی هم که دولت یا اجتماع در رژیم سابق برای آنها قائل می‌شد، باز هم ناخرسند بودند زیرا احساس می‌کردند فراغتی ۲۴ که برایشان حاصل است نعمت نیست، باری دست که ناگزیر باید بردوش بکشند و به‌منزله تبعید از قلمرو آزادی حقیقی است نه به‌مثابه آزادی از قید سیاست که فلاسفه از روزگار باستان تا امروز طلب کرده‌اند تا بتوانند به‌دنبال فعالیت‌هایی بروند که به‌نظرشان بالاتر از فعالیت کسانی است که به مشغله کارهای عمومی گرفتارند. فراغت ادیبان چیزی بود در ردیف otium رومیان نه آنچه یونانیان schole می‌خواندند. به‌عبارت دیگر، این‌گونه فراغت را می‌بایست نوعی عدم فعالیت اجباری یا «پژمردگی و فتور در بیکاری» دانست. «داروی درد و اندوه» (doloris medicinam) در چنین حال پناه‌بردن به‌دامان فلسفه بود. به‌پیروی از همین سبک و شیوه رومی، ادیبان شروع به‌استفاده از این فراغت در خدمت res publica کردند (اصطلاحی که در قرن هجدهم تحت لفظی از لاتین به la chose publique به‌معنای قلمرو

23. «estate» 24. leisure

25. Cicero, *De Natura Deorum*, I, 7 & *Academica*, I, 11.

امور همگانی ترجمه شد) و به خواندن آثار نویسندگان یونان و روم روی آوردند. باید توجه داشت که این مطالعه به خاطر بهره بردن از زیبایی جاویدان یا حکمت ابدی مندرج در این گونه کتابها انجام نمی شد بلکه منظور آموختن نکته های تازه درباره نهادهایی بود که خود این آثار از وجود آن در زمینه سیاست حکایت می کرد. آنچه ادیبان را به سوی عهد باستان می کشید، جستجوی آزادی سیاسی بود نه طلب حقیقت. مطالعاتشان آنان را به اندیشه های مشخص مجهز کرد و موجب شد که در فکر و آرزوی این گونه آزادی بروند. و چنین بود که به قول توك ویل «هرشور و اشتیاق سیاسی به جامه فلسفه درآمد.» اگر ادیبان عملا و به تجربه دریافته بودند که معنای آزادی همگانی برای هر شهروند چیست، ممکن بود با همگنان امریکائی خود موافق گردند و آنان نیز درباره «خوشبختی همگانی» سخن بگویند. در امریکا خوشبختی همگانی به گفته جوزف وارن ۲۶ وابسته به «پیوندی فضیلت طلبانه و خلل ناپذیر با نوعی قانون اساسی مبتنی بر آزادی» تلقی می شد. کافی بود ادیبان این تعریف را بیاد بیاورند تا پی ببرند که چقدر محتوای دو مفهوم آزادی همگانی و خوشبختی همگانی به هم نزدیک است. آزادی همگانی یا سیاسی و خوشبختی همگانی یا سیاسی هر دو اصول الهام بخشی بودند برای آماده ساختن ذهن کسانی که مرکز تصور نمی کردند دست بکاری بزنند که بعداً انجام دادند و به اموری پردازند که هیچ گونه تمایل قبلی برای پرداختن به آن نداشتند.

کسانی که در عصر روشنگری به philosophe ۲۷ معروف بودند

۲۶. Joseph Warren (۱۷۴۱-۷۵). از استقلال طلبان امریکا که در جریان انقلاب آن کشور در فریب مردم به جنگ با انگلیسیها کوشش بسیار کرد و به درجه سرلشکری نیز رسید و در نبرد بانکر هیل Bunker Hill کشته شد. (مترجم)

۲۷. واژه فرانسوی به معنای «فیلسوف». به مفهوم اخص، مراد کسانی است مانند دیدرو (Diderot) و لامتری (La Mettrie) و کندیاک (Condillac) و ولتر که اگر چه ایشان را نمی توان به معنای دقیق فیلسوف دانست ولی در نوشته هایشان آثاری از تفکر فلسفی وجود دارد و رساله هایی برای بحث در مسائل فلسفه نگاشته اند. (مترجم)

اذهان مردم فرانسه را برای انقلابی که در حال تکوین بود آماده ساختند و به اصول آن انقلاب شکل بخشیدند. عنوان «فیلسوف» که این مردان مدعی آن بودند قدری گمراه کننده است زیرا تأثیر ایشان در تاریخ فلسفه اندک است و خدماتی که به تاریخ اندیشه سیاسی کرده اند به پای افکار بدیع پیشینیان بزرگوارشان در سده هفدهم و اوائل سده هجدهم نمی رسد. اما از نظر انقلاب، این افراد از اهمیت ویژه برخوردارند چون مفهوم آزادی را با تأکیدی جدید و بیسابقه بر آزادی همگانی بکار بردند و این نشان می داد که منظورشان از آزادی با آنچه فلاسفه از زمان آوگوستینوس راجع به اختیار ۲۸ و آزادی اندیشه دانسته و گفته بودند، بسیار متفاوت است. فرض از این آزادی همگانی يك قلمرو درونی نبود که انسان به خواست خود بتواند از فشارهای دنیا به دامان آن بگریزد یا يك *librum arbitrium* ۲۹ که آدمی را وادار به انتخاب یکی از حقوق مختلف بکند. در نظر این مردان، آزادی موهبت یا استعدادی نبود که به آدمی اعطا شده باشد. آزادی فقط می توانست در محضر هام وجود داشته باشد و واقعیتی بود ملموس و دنیوی که به وسیله انسان و برای انسان آفریده شده بود. به بیان دیگر، آزادی عبارت بود از فضای همگانی ساخته بشر یا همان کوی و برزن. این فضا در روزگار باستان به حیطه ای تعبیر می شد که آزادی در آن بتواند برای همه کس پدیدار و مرئی شود.

فقدان آزادی تحت حکومت های مطلقه ولی روشن بینانه قرن هجدهم آنقدرها به معنای محرومیت از برخی آزادی های مشخص فردی بویژه برای اعضای طبقات بالا نبود. معنای فقدان آزادی این بود که «ایشان نه تنها عالم سیاست را نمی شناختند بلکه حتی چشمشان هم به آن نمی خورد» ۳۰.

۲۸. *free will* که اگر بخواهیم به طور تحت لفظی و به تعبیر فلاسفه غربی ترجمه کنیم، باید بگوئیم «اراده آزاد» یا «آزادی اراده». (مترجم)

۲۹. عبارت لاتین به معنای «آزادی اراده». (مترجم)

۳۰. توكويل (همان كتاب، صفحه ۱۹۵) ضمن صحبت از «وضع نویسندگان» و «دوری تقریباً نامتناهی آنان... از دایره عمل»، تأکید می کند که: «به سبب فقدان هرگونه آزادی سیاسی، عالم کار و عمل نه تنها نزد آنان ناشناخته بلکه نامرئی ←

گذشته از احساس همدردی با فقیران و مقدم بر آن احساس، قدر مشترك بين ادیبان و شهیدستان، گمنامی بود، یعنی اینکه قلمرو همگانی برای هردو گروه از دیده پنهان بود و هیچ يك در فضای همگانی جایی نداشت که در آن بتواند عرض اندام کند و از اهمیتی برخوردار شود. از سوی دیگر، فرق بين ادیبان و شهیدستان این بود که به دست اول، به واسطه نسب و به علت اوضاع و احوال، ملاحظه و احترامی نشان داده می شد که از لحاظ اجتماعی جبران فقدان اهمیت سیاسی را بکنند. امتیاز شخصی آنان نیز درست در همین بود که از اینکه در قلمرو اجتماعی یا به قول هنری جیمز^{۳۱}، در «سرزمین ملاحظه و احترام» سکنی گزینند تن می زدند و خلوت گمنامی را ترجیح می دادند تا دست کم بتوانند شوری را که برای کسب قدر و آزادی در سر داشتند بیشتر پرورش دهند. بیگمان، آزادی فقط هنگامی لذاته و به خاطر خودش در دل آدمیان شور برمی انگیزد و مردمان به گفته توكویل صرفاً «به خاطر لذت سخن گفتن و عمل کردن و نفس کشیدن» بدان راغب می شوند که افراد قبلاً به معنای اینکه اربابی بالای سرشان نیست، از آزادی برخوردار باشند. مشکل اینجاست که شور آزادی همگانی یا سیاسی امکان دارد با سانی با کینه شورانگیز و شاید پرحرارت تر ولی از نظر سیاسی بی ثمری که نسبت به اربابان احساس می شود، یعنی با آرزوی ستم دیدگان برای رهائی، اشتباه شود. شك نیست که تا جایی که تاریخ نشان می دهد و شاید حتی پیش از آن، این گونه کینه وجود داشته ولی مرکز به انقلاب نینجامیده است زیرا احساس کینه حتی از

→ بوده، سپس می پردازد به اینکه عدم تجربه در این گونه امور ایشان را در نظریاتشان تندروتر می کرد و پس از تشریح این معنا می گوید: «همین بی اطلاعی موجب می گشت که انبوه خلق به سخنانشان گوش بدهند و قلبشان با آنها باشد.» کراوس (Kraus) در نوشته ای که ذکر شد نشان می دهد که در سراسر اروپای غربی و مرکزی «کنجکاوی تازه ای درباره امور همگانی» شیوع یافته بود و این امر نه تنها در مورد «نخبگان روشنفکر» بلکه در مورد طبقات پائینتر مردم نیز صادق بود.

۳۱. Henry James (۱۸۴۳-۱۹۱۶). نویسنده و منتقد امریکائی. (مترجم)

درک معنای اساسی انقلاب که بنیادگذاری آزادی و تأسیس يك سازمان سیاسی ضامن ظهور آزادی است، عاجز می‌ماند تا چه رسد به تحقق بخشیدن به این معنا.

در اوضاع امروز، بنیادگذاری مساوی است با تدوین قانون اساسی. از زمان صدور «اعلامیه استقلال» امریکا که هرايالت شروع به نوشتن يك قانون اساسی برای خود کرد و این جریان راه را برای تدوین قانون اساسی کشور و بنیاد نهادن ایالات متحد امریکا هموار ساخت، تشکیل مجالس مؤسسان بحق مابۀ الامتياز انقلابها محسوب شده است. این پیشینه در امریکا احتمالاً الهام بخش نمایندگان «طبقه سوم» در فرانسه قرار گرفت که در سالن تنیس سوگند یاد کردند تا يك قانون اساسی تدوین و به وسیله مقام سلطنت پذیرفته نشود، متفرق نگردند. اما چیز دیگری که آن هم در شمار مشخصات انقلابها درآمده سرنوشت غم‌انگیز نخستین قانون اساسی فرانسه است. قانون اساسی ۱۷۹۱ نه به وسیله پادشاه پذیرفته شد و نه برای اجرا به تصویب ملت رسید، مگر آنکه تصور کنیم فریادهای مخالف یا کفزدنهای کسانی که برای تماشا به مجلس ملی می‌رفتند برای نشان دادن قدرت مردم در تصویب آن قانون کافی و معتبر بوده است. قانون مورد بحث همچنان روی کاغذ باقی‌ماند و بیش از آنکه به کار مردم بیاید به درد پژوهندگان و دانشمندان خورد و قبل از اجرا خرد و نابود شد. به دنبال آن، پی‌درپی قوانین اساسی دیگر آمد تا با عاقبت باسیلی که از چنین قانونها براه افتاد و حتی تا مدتی در قرن کنونی هم ادامه داشت، مفهوم قانون اساسی بطوری از هم پاشید که دیگر حتی شناخت آن هم ممکن نبود. نمایندگان مجلس ملی فرانسه خود را هیأتی دائمی اعلام کرده بودند، اما به جای آنکه مذاکرات و تصمیماتشان را به محضر مردم بیاورند، با آنان پیوند گسستند و بدین ترتیب از احراز مرتبه بنیادگذاری و رسیدن به مقام پدران بنیادگذار بازماندند ولی در عوض نسلهائی از متخصصان و سیاست‌پیشگان پدید آوردند که قدرت و سهمی در شکل دادن به وقایع نداشتند و از این‌رو نوشتن قانون اساسی برایشان

به صورت تفریح و تفنن درآمد. در نتیجه این جریان، تدوین قوانین اساسی از قدر و اهمیت افتاد و خود مفهوم قانون اساسی با فقدان واقع‌گرائی و واقع‌بینی و تأکید بیش از حد بر مسائل صوری و ظواهر قانونی پیوستگی یافت.

امروز ما هنوز زیر افسون این تحول تاریخی بسر می‌بریم و بنابراین فهم این نکته برایمان دشوار است که انقلاب با کار تأسیس و پی‌ریزی همبسته و مرتبط است. اما مردان سده هجدهم هنوز این موضوع را از بدیهیات می‌دانستند که برای تشخیص مرزهای قلمرو جدید سیاسی و تعیین قواعد مربوط به آن به یک قانون اساسی نیازمندند و باید به بنیادگذاری و بنای یک فضای تازه سیاسی همت بگذارند تا در آن فضا «شور آزادی همگانی» و «طلب خوشبختی همگانی» در عمر نسلهای آینده نیز تداوم پیدا کند و روح «انقلابی» پایه‌گذاران با پایان انقلاب خاتمه نپذیرد و پس از آن هم بقا و دوام داشته باشد. اما حتی در امریکا هم که بنیاد سازمان سیاسی جامعه با کامیابی گذاشته شد و بنابراین انقلاب به یک معنا به هدف خود رسید، انجام دومین تکلیف انقلاب، یعنی تداوم بخشیدن به روحی که باعث امر بنیادگذاری شد و متحقق ساختن اصلی که منبع الهام بنیادگذاران بود، با ناکامی روبرو گشت. بزودی خواهیم دید که جفرسن انجام این تکلیف را برای بقای سازمان سیاسی جامعه حائز بالاترین اهمیت می‌دانست. در آن زمان، ضابطه قدیمی حق «حیات و آزادی و مالکیت» برای تفکیک حقوق مدنی از حقوق سیاسی بکار می‌رفت. ولی همان عبارت «طلب خوشبختی» که خود جفرسن در متن اعلامیه استقلال به جای کلمه «مالکیت» در ضابطه مزبور گنجانید، نمودار نیروهائی بود که سبب شکست انقلاب در انجام تکلیف مذکور شد.

اصطلاحی که در آن دوران غالباً در نوشته‌های سیاسی بکار می‌رفت «خوشبختی همگانی» بود ولی جالب توجه است که جفرسن از این اصطلاح در «اعلامیه استقلال» استفاده نمی‌کند. در فرمانهائی که از سوی پادشاه صادر می‌شد عرفاً عبارت «رفاه و خوشبختی مردم ما»

تداول داشت که غرض از آن رفاه و خوشبختی خصوصی اتباع شاه بود.^{۲۲} در مقاله‌ای که جفرسن در سال ۱۷۷۴ برای مجمع ایالتی ویرجینیا نوشت (و این نوشته از بسیاری جهات پایه‌ای است برای «اعلامیه استقلال»)، اظهار شده است که «نیاکان ما» باترک «سرزمینهای زیر حکومت بریتانیا در اروپا» از «حقی» استفاده کردند که «طبیعت به همه افراد داده است... و آن تأسیس جوامع جدید تحت قوانین و مقرراتی است که به نظر آنان بیشترین امکان را برای تأمین خوشبختی همگانی فراهم کند.^{۲۳} اگر جفرسن درست گفته باشد که «ساکنان آزاد سرزمینهای زیر حکومت بریتانیا» برآستی در جستجوی «خوشبختی همگانی» به آمریکا مهاجرت کردند، سرزمینهای مهاجرنشین در دنیای جدید می‌بایست از آغاز محل پرورش انقلابیون شده باشد. از یکسو نوعی ناخرسندی از حقوق و آزادیهای فردی در انگلستان و از سوی دیگر قسمی آزادی بیرون از دسترس «ساکنان آزاد» کشور مادر می‌بایست محرك مهاجران قرار گرفته باشد.^{۲۴} وقتی مهاجران بعداً

۳۲. «خوشبختی» اتباع پادشاه مشروط به وجود پادشاهی بود که همانطور که يك پدر از افراد خانواده‌اش تیمارداری می‌کند، مواظب مملکت است. این امر همان‌گونه که بلکستون متذکر می‌گردد نهایتاً باید از «آفریدگاری منشأ بگیرد که... از راه لطف همه فرمانها را در این يك دستور خلاصه کرده است که انسان باید در طلب خوشبختی خودش باشد.» (به نقل از:

Howard Mumford Jones, *The Pursuit of Happiness*, Harvard, 1953.)

ولی روشن است که حقی که بدین ترتیب به وسیله پدر مردم در روی زمین تضمین شود، نمی‌تواند پس از استقرار جمهوری در يك کشور دوام بیاورد.

33. Thomas Jefferson, *A Summary View of the Rights of British America*, 1774, in *Life and Selected Writings*, Modern Library edition, p. 293 ff.

۳۴. یکی از کسانی که در این زمینه جلب توجه می‌کند فیلسوف اسکاتلندی ادام فرگوسن است. مطالبی که او درباره نظم و ترتیب در جامعه نوشته بسیار شبیه افکار جان ادامز است. فرگوسن می‌نویسد مفهوم نظم «چون به قیاس از ترتیبی که در میان موجودات بیجان حکمفرماست گرفته شده، اغلب نادرست است... ترتیب صحیح در مورد سنگهای يك دیوار عبارت از این است که هر تخته‌سنگ در جایی که برای آن تراشیده شده نصب گردد. اگر سنگها تکان بخورند، ساختمان فرو می‌ریزد. ولی نظم صحیح در میان افراد جامعه وقتی ←

مزه این قسم آزادی را چشیدند، به آن «خوشبختی همگانی» نام دادند. این آزادی عبارت بود از حق هر شهروند برای دسترسی به قلمرو همگانی و سهم وی در قدرت همگانی بنحوی که، به گفته جفرسن، شهروند بتواند «در اداره امور مشارکت داشته باشد».^{۳۵} تمایزی وجود دارد بین این آزادی و حق شناخته شده اتباع يك کشور برای اینکه در طلب خوشبختی خصوصی حتی در برابر قدرت عامه نیز از حمایت حکومت بهره‌مند باشند و به عبارت دیگر از حقوقی استفاده کنند که فقط يك قدرت جابر ممکن است از کسی سلب کند. نفس این واقعیت که برای شرکت در قدرت همگانی از لفظ «خوشبختی» استفاده شده است بنحوی نشان می‌دهد که پیش از وقوع انقلاب هم چیزی به اسم «خوشبختی همگانی» در کشور وجود داشت و مردم می‌دانستند که اگر بخواهند خوشبختی را فقط در زندگی خصوصی ببینند، نخواهند توانست به خوشبختی کامل دست یابند.

با همه این اوصاف، واقعیت تاریخی این است که اعلامیه استقلال از طلب خوشبختی گفتگو می‌کند نه از خوشبختی همگانی. احتمال دارد جفرسن هم وقتی طلب خوشبختی را یکی از حقوق غیر قابل انفکاک و سلب نشدنی بشر تلقی می‌کرد، پیش خود چندان مطمئن نبود که منظورش کدام نوع خوشبختی است. قلم شیوای او تشخیص میان «حقوق خصوصی و خوشبختی همگانی»^{۳۶} را دشوار می‌کرد. در نتیجه، در

→ وجود می‌آید که هر کس در محلی قرار بگیرد که بتواند با داشتن شرایط لازم به‌طور صحیح عمل کند... کسی که در جامعه به دنبال نظم ناشی از عدم فعالیت و سکون محض بگردد، طبیعت موضوع را فراموش کرده است و نظمی که بیاید نظم حاکم بر بردگان است نه آزاد مردان» (این قطعه در همان نوشته از Kraus از کتاب زیر نقل شده است:

Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, 3rd ed., 1768.)

۳۵. در نامه‌ای به تاریخ ۲ فوریه ۱۸۱۶ به جوزف کابِل (Joseph C. Cabell) به نقل از همان مجلد شامل آثار جفرسن که بالاتر به آن استناد شد.
۳۶. رجوع کنید به:

James Madison, *The Federalist*, No. 14.

← شیوایی قلم جفرسن را از اینجا می‌توان دید که «از ۱۷۷۶ تا ۱۹۰۲» کشف

مذاکرات مجلس هم به اهمیت تغییری که او داده بود توجه لازم حاصل نشد. شك نیست که هیچ يك از نمایندگان نمی‌توانست گمان ببرد که چه سیر تحولی عجیبی در انتظار این «خوشبختی همگانی» است و این تحول در آینده چه تأثیری در يك ایده‌نولوژی اختصاصاً امریکائی خواهد گذارد و چقدر به این سوءتفاهم وحشتناك كمك خواهد کرد که، به قول هاورد مامفورد جونز، افراد حق دارند «از این مزیت مخوف استفاده کنند که به دنبال يك شبح بروند و فریبی را در آغوش بکشند».^{۳۷} در سده هجدهم، چنانکه دیدیم، با اصطلاح مورد بحث آشنائی وجود داشت و نسلهای پیاپی آزاد بودند که با حذف صفت از موصوف، به هر معنا که دلشان خواست آن را تعبیر کنند. اما خطر مشتبه شدن خوشبختی همگانی با رفاه خصوصی حتی در آن زمان هم موجود بود. البته شاید نمایندگان مجلس هنوز در این باور عمومی با «مفسران سیاسی مهاجر» همداستان بودند که «میان فضیلت عمومی و خوشبختی همگانی پیوندی ناگسستنی وجود دارد» و آزادی، جوهر خوشبختی است.^{۳۸} به استثنای جان ادامز، از این موضوع نه جفرسن آگاه بود و نه دیگران که تصور جدید و انقلابی خوشبختی همگانی با برداشتهای متعارف از يك حکومت خوب، تناقض آشکار دارد. حتی در آن دوره هم احساس می‌شد که این‌گونه برداشتها یا «پیش‌پا افتاده»^{۳۹} است (اصطلاح جان ادامز) و یا چیزی که «موضوع برحسب عقل سلیم»^{۴۰} [به آن حکم می‌کند] (کلام جفرسن). مطابق تصورات متعارف، «مشارکین در اداره امور» بنابود خوش و خوشبخت

جدید او مبنی بر «حق [طلب خوشبختی]» در «نزدیک به دوسوم قوانین اساسی ایالتها» گنجانیده شد به‌رغم اینکه در آن ایام هم مثل امروز «معلوم نبود مقصود جفرسن یا کمیته [تدوین قانون اساسی] از طلب خوشبختی چیست». شاید هاورد مامفورد جونز که این مطلب از یکی از تحقیقات او نقل شد درست گفته باشد که «حق طلب خوشبختی در حالتی از فراموشکاری در امریکا رشد کرد».

^{۳۷} به نقل از همان کتاب از Howard Mumford Jones، صفحه ۱۶.

38. Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, New York, 1956, pp. 229-30.

39. «hackneyed» 40. common sense

باشند بلکه می‌بایست بار مشقت را بردوش بکشند زیرا قلمرو همگانی که در سده هجدهم با قلمرو حکومت یکسان دانسته می‌شد، جای خوشبختی بشمار نمی‌رفت. حکومت وسیله‌ای تلقی می‌شد برای تأمین خوشبختی جامعه و این می‌بایست «تنها هدف مشروع یک حکومت خوب» باشد^{۴۱}. بنابراین، هرگونه احساس خوشحالی در «مشارکین^{۴۲}» فقط می‌توانست حمل بر «شہوت مفرط برای قدرت» شود. آرزوی این‌گونه مشارکت در بقیه اتباع مملکت تنها برای اینکه جلو چنین تمایلات «ناموجه» را در طبیعت آدمی بگیرد و نظارتی بر آنها اعمال کند، قابل توجیه بود^{۴۳}. حتی خود جفرسن هم اظهار می‌کرد که جای خوشبختی بیرون از قلمرو همگانی «در آغوش پرمحبت خانواده، در مصاحبت با همسایگان و موانست با کتاب و در اشتغال سالم به کار مزرعه و امور شخصی» است^{۴۴} و خلاصه خوشبختی فقط در خلوت‌خانه میسر است که عامه هیچ‌گونه ادعائی نسبت به آن ندارد.

۴۱. به عقیده پرینگتن «نخستین اصل فلسفه سیاسی [جفرسن] این بود که اولین و تنها هدف مشروع یک حکومت خوب رسیدگی و مراقبت از زندگی و خوشبختی انسان است نه نابود کردن آن.» به نقل از:

Vernon L. Parrington, *Main Currents in American Thought*, Harvest Books edition, Vol. I, p. 354.

42. participators

۴۳. آنچه نقل شد سخنان جان دیکینسن بود ولی عموماً نیز اجماعی در باب این نظریه در میان مردان انقلاب آمریکا وجود داشت. حتی جان ادامز معتقد بود که «خوشبختی جامعه غایت مطلوب حکومت است... همانطور که خوشبختی غایت مطلوب آدمی است.» به نقل از:

John Adams, «Thoughts on Government,» *Works*, 1851, Vol. IV, P. 193.)

و به‌طور کلی همه با ضابطه معروف مدیسن موافق بودند که «اگر انسانها فرشته بودند، حکومت لازم نبود و اگر بنا بود فرشتگان بر بشر حکومت کنند، لزومی نداشت هیچ نظارتی از درون یا بیرون بر حکومت اعمال شود.» به نقل از:

J. Madison, *The Federalist*, No. 51.)

۴۴. در نامه‌ای به تاریخ ۹ ژوئن ۱۷۹۳ به مدیسن - به نقل از همان مجلد شامل آثار جفرسن که قبلاً به آن استناد شد، صفحه ۵۲۳.

از این دست تأملات و اندرزها در نوشته‌های پدران بنیادگذار بسیار یافت می‌شود ولی تصور نمی‌کنم بتوان چندان وزنی برای آن قائل شد، بویژه در آثار جفرسن و بالاخص در نوشته‌های جان ادامز ۴۵. به جای مراجعه به سده هجدهم میلادی باید به قرون چهارم و پنجم قبل از میلاد در یونان بازگردیم تا بتوانیم به‌کنه تجربه‌های اصیل نهفته در پس چنین سخنان کلی و کهنه‌ای برسیم که می‌گوید اشتغال به‌امور همگانی باری بیش نیست و تازه در بهترین حالت نباید چیزی مگر «مأموریتی برای انجام وظیفه» بشمار آید که هرکس ادای آن را به همشهریان خود مدیون است. حقیقت تجربه‌هایی که برای جفرسن و دیگر مردان انقلاب امریکا (باز به‌استثنای جان ادامز) حاصل شده بود بندرت در بحث آنان از کلیات آشکار می‌شود. راست است که برخی از ایشان از «مهمات افلاطون» بر می‌آشفتنند، اما هرگاه برای بیان مقصود به زبان مفاهیم کلی تمسک می‌جستند، افکارشان به‌جای مایه‌گرفتن از تجربیات خودشان، از پیش به‌وسیله «ذهن مفشوش»

۴۵. بدین ترتیب می‌بینیم در ۱۷۸۵ جان ادامز در نامه‌ای از پاریس به همسرش موضوع را به‌طور عجیبی پیچ می‌دهد و می‌نویسد: «من باید به مطالعه سیاست و جنگ پردازم تا پسرانم بتوانند برای خواندن ریاضیات و فلسفه آزاد باشند. پسران من نیز باید ریاضیات و فلسفه و جغرافیا و تاریخ طبیعی و کشتی‌سازی و کشتی‌رانی و بازرگانی و کشاورزی بخوانند تا فرزندانشان حق داشته باشند که به‌نقاشی و شعر و معماری و پیکرتراشی و پرده‌بافی و چینی‌سازی پردازند.» (به نقل از مجموعه آثار جان ادامز، جلد دوم، صفحه ۶۸).

اما گفته جرج میسن (George Mason) نگارنده اصلی «منشور حقوق» ایالت ویرجینیا قانع‌کننده‌تر بنظر می‌رسد که در وصیتنامه خود به‌پسرانش سفارش می‌کند «سعادت ناشی از کار خصوصی را به مشکلات و رنجهای امور همگانی ترجیح دهید»، گرچه این سفارش ممکن است به‌علت افکار موروثی و متعارفی باشد که در تحذیر از «دخالت» در امور همگانی و جاه‌طلبی وجود داشت. کسی که با شهامت فکری و منش بیباک این‌گونه گفته‌های قالبی راجع به «برکات کار خصوصی» را بدور انداخت و به تجربه‌های متفاوتی که خودش انداخته بود اشاره کرد، جان ادامز بود. (در مورد میسن، رجوع کنید به:

Kate Mason Rowland, *The Life of George Mason, 1725-1792*, Vol. I, p. 166.)

افلاطون تمیین می‌شد^{۴۶}. با این وصف، موارد متعددی پیش آمد که این مردان با عمل و اندیشه عمیقاً انقلابی خویش لاک چنین میراثی را که به درجه اقوال و افکار قالبی انحطاط یافته بود شکستند و گفتارشان از لحاظ بزرگی و نوآوری همپایه کردارشان شد. یکی از این موارد «اعلامیه استقلال» است که عظمت آن به هیچ وجه مرهون فلسفه قانون فطری یا طبیعی^{۴۷} نیست زیرا در این صورت «از نظر عمق و ظرافت و دقت دچار کمبود می‌شد^{۴۸}». بزرگی این سند در این است که برای «عقیده نوع بشر» احترام قائل می‌شود و «از محکمه دنیا برای اثبات حقانیت دادخواهی می‌کند^{۴۹}»، یعنی همان اموری که الهام‌بخش نویسندگان آن بوده است، و پس از آنکه مورد به‌مورد شکایاتی را که از یک پادشاه خاص وجود داشت برشمرد، بتدریج بسط پیدا می‌کند و به صورت مدرکی برای رد اصل سلطنت و حکومت پادشاهی درمی‌آید^{۵۰}. به‌خلاف دیگر نظریاتی که اساس سند را تشکیل می‌دهد، رد اصل مذکور در آن دوران بکلی تازگی داشت زیرا ضدیت عمیق و خشن میان طرفداران سلطنت و هواخواهان جمهوری در جریان دو انقلاب امریکا و فرانسه پدید آمد و تا پیش از آن تقریباً بی‌سابقه بود.

از پایان روزگار باستان مرسوم شده بود که در فلسفه سیاسی

۴۶. نامه مورخ ۵ ژوئیه ۱۸۱۴ از جفرسن به جان ادامز. (رجوع کنید به:

The Adams-Jefferson Letters, ed. L.J. Cappon, Chapel Hill, 1959.)

47. natural-law philosophy

48. Carl L. Becker, «Introduction» *The Declaration of Independence*, 2nd, ed., New York, 1942.

۴۹. به نقل از نامه مورخ ۸ مه ۱۸۲۵ به هنری لی Henry Lee.

۵۰. اینکه هر انقلاب حتماً به استقرار حکومت جمهوری بینجامد هنوز از مفروضات بشمار نمی‌رفت کما اینکه در ۱۷۷۶ شخصی به‌سموئل ادامز نوشت: «ما اکنون فرصت خوبی داریم که هر شکل از حکومت را که به نظرمان صحیح و مناسب است انتخاب کنیم و با هر ملتی که خواستیم قرارداد ببندیم که پادشاهشان بر ما سلطنت کند.» (رجوع کنید به:

William S. Carpenter, *The Development of American Political Thought*, Princeton, 1930, p. 35.

بین حکومت قانون و حکومت جبر و زور تمیز بگذارند. برطبق این نظریه، حکومت جابر حکومتی بود که در آن حاکم به خواست و اراده شخصی و به پیروی از منافع خود حکم می‌راند و بدین ترتیب به رفاه خصوصی و حقوق قانونی و مدنی کسانی که زیر فرمان او بودند لطمه می‌رساند. با اینکه سلطنت یا حکومت فردی از هیچ‌رو با حکومت زور همانند دانسته نمی‌شد، اما انقلابها بسرعت در راهی افتادند که در نظر انقلابیون این دو با یکدیگر منطبق و همانند گشتند. حکومت جابر، مطابق برداشت انقلابیون، حکومتی بود که در آن فرمانروا با اینکه برحسب قانون فرمان می‌راند، ولی حق عمل را به خود منحصر کرده و شهروندان را از قلمرو عامه به خلوت خانه‌هایشان رانده بود و می‌خواست آنان فقط بکار خودشان سرگرم باشند و از حدود امور شخصی پا را فراتر نگذارند. به بیان دیگر، حکومت جبر با آنکه لزوماً کسی را از آسایش و رفاه خصوصی محروم نمی‌ساخت اما خوشبختی همگانی را سلب می‌کرد در حالی که جمهوری به هر شهروند این حق را می‌داد که «در اداره امور مشارکت داشته باشد» و بتواند در صحنه عمل عرض‌اندام نماید. البته لفظ «جمهوری» هنوز بکار نمی‌رفت و این احساس که هر حکومت غیرجمهوری نوعی حکومت استبدادی است، پس از انقلاب پدید آمد. مع ذلك، اصلی که سرانجام اساس جمهوری قرار گرفت در همان «پیمان متقابل» که با «جان و مال و شرف مقدس» بسته شد، آشکار است^{۵۱} چرا که در حکومت سلطنتی، اتباع به جای آنکه «متقابلاً با یکدیگر» پیمان ببندند، می‌بایست با پادشاه به عنوان نماینده سراسر سرزمین چنین عهدی منعقد کنند. بدون شك در «اعلامیه استقلال» عظمتی وجود دارد ولی این عظمت در فلسفه آن نیست یا در اینکه «برهانی است برای تأیید يك عمل»؛ بزرگی آن در این است که بهترین راه را برای تجلی عمل در قالب الفاظ بدست داده است. (به گفته خود جفرمن: «هدف نه عرضه اصول و احساسات

۵۱. اشاره‌ای است به آخرین جمله «اعلامیه استقلال» که در آن آمده است: «و برای پشتیبانی از این اعلامیه، با اتکا به پروردگار، ما با جان و مال و شرف مقدس خود متقابلاً با یکدیگر پیمان می‌بندیم.» (مترجم)

بدیع بود و نه اقتباس از هیچ نوشته گذشته؛ غرض این بود که [«اعلامیه استقلال»] بیان فکر امریکائی باشد و به این بیان لحن و روحی بدهد درخور موقع ۵۲.» چون اکنون سروکار ما با یک نوشته است نه با قول شفاهی، بد نیست بیاد بیاوریم که در اینجا در یکی از لحظه‌های نادر تاریخ، عمل به پایه‌ای از بزرگی رسیده که بنای یادبودی را که باید به افتخار آن بسازند، خود برپا داشته است.

می‌رسیم به مورد دیگری که مستقیماً با مسأله خوشبختی همگانی ارتباط دارد، موضوعی که گرچه بدان پایه خطیر نیست ولی از لحاظ اهمیت نباید دست‌کم گرفته شود و آن امید عجیبی است که جفرسن در اواخر عمر به زبان آورد هنگامی که بحثی نیمه شوخی و نیمه جدی میان او و جان ادامز راجع به امکان حیات اخروی درگرفته بود. روشن است که اگر جامه دینی را از صورت‌های تخیلی زندگی پس از مرگ دور کنیم، آنچه می‌ماند آرمان‌های گوناگون آدمی در زمینه خوشبختی است. در اینجا است که بدون هیچ‌گونه کژی ناشی از چارچوب مفاهیم سنتی و متعارف که بعداً معلوم شد شکستن آن بمراتب از نابود کردن بنیان حکومت قدیم دشوارتر است، تصور حقیقی جفرسن از خوشبختی آشکار می‌شود و در پایان یکی از نامه‌های خود به ادامز از سر مزاح و به‌لسان طنز می‌نویسد: «به امید آنکه بار دیگر آنجا در جمع همکاران قدیم یکدیگر را ملاقات کنیم و بر اعمال جملگی مهر صحت و صواب گذاشته شود که آفرین بر شما خدمتگزاران خوب و صدیق ۵۳.» می‌بینیم که در پس‌طنز ظاهری، جفرسن به این موضوع اذعان می‌کند که زندگی در جمع، لذت قانونگذاری و رسیدگی به امور و بحث و استدلال و قانع کردن و قانع شدن، همانقدر برای وی نشانه قطعی خوشی آینده است که لذت مراقبه در نزد مقدسان قرون وسطائی. «مهر صحت و صواب» در نظر او پاداشی نبود که به‌فضیلت بدهند؛ ثواب حقیقی، تحسین و ستایش و «احترام جهانیان» بود که جفرسن در جای دیگر می‌گوید

۵۲. به نقل از همان نامه به هنری لی که بالاتر بدان استناد شد.

۵۳. به نقل از نامه‌ای به تاریخ ۱۱ آوریل ۱۸۲۳

(Adams-Jefferson Letters, p. 594)

زمانی «در چشم من از هرچیز در دنیا با ارزشتر می نمود»^{۵۴}.
 برای اینکه بدانیم چقدر خارق‌العاده بود که کسی در چارچوب
 منتهای ما خوشی جاودانی را خوشبختی همگانی و میاسی تلقی کند،
 بد نیست بیاد بیاوریم که مثلاً نزد توماس آکویناس^{۵۵} «سعادت کامل»^{۵۶}
 چیزی جز مشاهده ذات حق نیست و این به حضور دوستان نیاز ندارد^{۵۷}،
 فکری که اتفاقاً با تصور افلاطونی خلود روح کاملاً هماهنگ است^{۵۸}.
 اما برای جفرسن امکان لحظاتی حتی خوبتر از بهترین و خوشترین
 لحظات عمر فقط به این وجه متصور بود که حلقه دوستان را گسترش
 دهد تا بتواند «در جمع» نامدارترین «همکاران» خویش بنشیند. برای
 یافتن این‌گونه تصویر از جوهر خوشبختی انسانی که در پیش‌بینی
 زندگی پس از مرگ منعکس باشد، باید به سقراط رجوع کنیم که در
 قطعه‌ای معروف در رساله «دفاعیه»^{۵۹} صریحاً و لبخندزنان اقرار می
 کند که هیچ چیز نمی‌خواهد مگر ادامه آنچه دارد: به عبارت دیگر در
 طلب جزیره‌ای مختص آموزیدگان یا حیاتی جاودان ولی از بیخ‌وبین
 متفاوت با زندگی بشر فانی نیست بلکه طالب گسترش حلقه دوستان
 در «جهان زیرین»^{۶۰} است و خواستار مجالست با نام‌آوران گذشته
 یونان مانند ارفئوس^{۶۱} و موسایوس^{۶۲} و هسیود^{۶۳} و همر^{۶۴} که او

۵۴. به نقل از نامه‌ای به تاریخ ۹ ژوئن ۱۷۹۳ به مدیسن.
 ۵۵. St. Thomas Aquinas (۱۲۲۵-۷۴). حکیم و متاله عیسوی که با تلفیق
 حکمت ارسطو و نظریات آباء کلیسا پایه‌های علم کلام را در مذهب کاتولیک
 گذارد. (مترجم)

56. *perfecta beatitudo*

57. *amici non requiruntur ad perfectam beatitudinem.*

58. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, qu. 1, 4c & qu. 12, 1c &
 I, 2, qu. 4, 80.

59. *The Apology*

۶۰. Hades (به یونانی Haides) که به اعتقاد یونانیان باستان عالم اموات بود
 (همچنین نام خدای جهان مذکور). (مترجم)

۶۱. Orpheus در اساطیر یونان باستان، بزرگترین شاعر پیش از هر که با
 نغمه چنگ حتی گیاهان و جمادات را نیز آفسون می‌کرد. (مترجم)

۶۲. Musaeus در فرهنگ یونان قدیم سه شاعر به این نام شناخته شده‌اند و ←

نتوانسته بود در زمین به ملاقاتشان نائل گردد اما دوست داشت با ایشان به همان گفت و شنود پایان ناپذیری بپردازد که خود در آن استاد شده بود.

به هر حال، قدر مسلم اینکه «اعلامیه استقلال» گرچه تمیز میان خوشبختی خصوصی و همگانی را دشوار می‌کند، ولی دست‌کم اصطلاح «طلب خوشبختی» را به معنای مضاعف بکار می‌برد: از یکسو رفاه خصوصی و از سوی دیگر حق دستیابی به خوشبختی همگانی، هم طلب آسایش و هم «مشارکت در امور عامه». اما معنای دوم بسرعت از یاد رفت و صفت «همگانی» از خوشبختی حذف شد. از اینجا می‌توان پی برد که معنا و روح انقلاب در امریکا و فرانسه چه زود به فراموشی سپرده شد.

تراژدی انقلاب فرانسه در این بود که آنانکه خواستار و نیازمند رهایی از دست اربابان یا از قید ضرورت، یعنی ارباب بزرگ حاکم بر اربابانشان بودند، به یاری کسانی شتافتند که تأسیس فضائی را برای آزادی همگانی می‌خواستند. در نتیجه اولویت به رهایی تعلق گرفت و از توجه مردان انقلاب فرانسه به تدوین قانون اساسی که در ابتدا مهمترین کار بشمار می‌رفت، بتدریج کاسته شد. حق کاملاً با توك و پیل است که می‌گوید: «از میان کلیه افکار و احساساتی که راه را برای انقلاب آماده کردند، پیش از همه تصور و ذوق آزادی همگانی ناپدید

→ سقراط روشن نمی‌کند که منظورش کدام يك از آنهاست. نخست، سراینده‌ای افسانه‌ای که گفته می‌شد پسر ارفئوس بود و از مفیبات خیر می‌داد و شعر دینی را در آن سرزمین بوجود آورد. دوم، شاعری از اهالی شهر افه‌سوس (Ephesus) در آسیای صغیر که در دربار شاهان پرگاموم رفت و آمد داشت. سوم، شاعری که احتمالاً در اوائل سده ششم پیش از میلاد می‌زیست. (مترجم)

۶۳. Hesiod (به یونانی Hesiodos) شاعر باستانی یونان که در حدود سده هشتم پیش از میلاد می‌زیست و در یکی از منظومه‌هایی که منسوب به اوست (Theogony)، داستان آفرینش جهان و سرگذشت خدایان را شرح می‌دهد. (مترجم)

۶۴. Homer (به یونانی Homeros) بزرگترین شاعر حماسی یونان باستان، سراینده «ایلیاد» و «اودیسه»، که احتمالاً در قرن دهم پیش از میلاد زندگی می‌کرد. (مترجم)

شد ۶۵. ولی مگر عدم تمایل عمیق روبسپیر برای پایان دادن به انقلاب معمول این اعتقاد نبود که حکومت قانون اساسی عمدتاً با آزادی مدنی سر و کار دارد و حکومت انقلابی با آزادی همگانی ۶۶؟ آیا او می‌ترسید که مبدا پایان قدرت انقلابی و آغاز حکومت قانون اساسی به معنای خاتمه آزادی همگانی باشد؟ آیا او بیمناک بود که مبدا آن فضای مردمی تازه، پس از آنکه با شکوفائی ناگهانی همه را از شراب عمل که در واقع همان شراب آزادی است، سرمست کرد، بیژمرد و از میان برود؟

با وجود فرقی که روبسپیر میان آزادی مدنی و آزادی همگانی می‌گذاشت، مفهوم آزادی در فرانسه نیز مانند مفهوم خوشبختی در امریکا دوپهلوی و مبهم بود. در هر دو کشور سؤالی که پیش از انقلاب مطرح می‌شد این بود که: غایت حکومت چیست؟ در فرانسه «ادیبان» به این سؤال در چارچوب آزادیهای مدنی و آزادی همگانی پاسخ می‌دادند و در امریکا برحسب مفاهیم آسایش مردم و خوشبختی همگانی. بعد از انقلاب سؤال مذکور طبیعتاً به این صورت درآمد که: غایت انقلاب و حکومت انقلابی چیست؟ برای فهم جوابهایی که به این پرسش داده می‌شد توجه به این نکته ضروری است که آنچه خاطر مردان هر دو انقلاب را مشغول می‌کرد حکومت جبر و زور بود که اتباع کشور را نه تنها از آزادیهای مدنی و رفاه خصوصی بلکه از آزادی و خوشبختی همگانی نیز محروم می‌ساخت. در اثر توجه به پدیدار جبر و زور، مردان انقلاب پی بردند که بین امر خصوصی و امر همگانی، یعنی میان منافع خصوصی و خیر عمومی، تمایزی روشن وجود دارد. توجه بدین نکته در جریان انقلاب حاصل شد که دو اصل مذکور با یکدیگر معارضه پیدا کردند. این تعارض هم در انقلاب امریکا پدید آمد و هم در انقلاب فرانسه منتها به صور بسیار متفاوت. در انقلاب امریکا مسأله این بود که آیا

65. Tocqueville, *Ancien Régime*, chapter 3.

۶۶. این جمله از خطابه‌ای گرفته شده که روبسپیر درباره «اصول حکومت انقلابی» در کنوانسیون ایراد کرد. (مجموعه آثار، ویراسته Laponneraye جلد سوم).

(ترجمه انگلیسی به نقل از:

Robert R. Palmer, *Twelve Who Ruled*, Princeton, 1958.)

حکومت جدید می‌بایست قلمروی برای «خوشبختی همگانی» شهروندان تأسیس کند یا منظور از ایجاد حکومت منحصرأ این بوده که بنحوی مؤثرتر از رژیم سابق خوشبختی خصوصی ایشان را تأمین سازد. در انقلاب فرانسه این پرسش مطرح بود که آیا غایت حکومت انقلابی استقرار يك «حکومت مبتنی بر قانون اساسی» است که با تضمین آزادیها و حقوق مدنی به‌سلطه آزادی همگانی پایان بدهد یا اینکه باید بخاطر «آزادی همگانی» انقلاب را دائمی اعلام کرد. تضمین آزادیهای مدنی و طلب خوشبختی خصوصی از مدتها پیش در همه حکومتهای غیرجابر که فرمانروایان در محدوده قانون حکم می‌راندند ضروری تشخیص داده شده بود. ولی اگر هدف منحصر به این بود، تغییر انقلابی حکومتها، یعنی الفای رژیمهای سلطنتی و تأسیس جمهوری، چیزی جز تصادف نمی‌توانست بشمار بیاید که فقط بعلمت لجاج و کجروی رژیم‌های سابق انجام گرفته بود و بنابراین چاره کار می‌بایست اصلاح باشد نه انقلاب و نشانیدن يك فرمانروای بهتر به‌جای حکمران پیشین.

اتفاقاً آغاز ساده انقلابهای امریکا و فرانسه نشان می‌دهد که بدو چیزی جز اصلاحاتی برای نیل به رژیم سلطنت مشروطه مطمح نظر نبود هرچند البته پیش از بروز اختلاف با انگلستان، مردم امریکا تجربه‌های بسیار در زمینه «خوشبختی همگانی» کسب کرده بودند. اما نکته اینجاست که انقلابهای فرانسه و امریکا بسرعت در مسیر پافشاری نسبت به استقرار حکومت جمهوری افتاد. این پافشاری و ضدیت تازه و خشونتباری که بین سلطنت‌خواهان و جمهوری‌طلبان درگرفت، مستقیماً از انقلاب برمی‌خاست. بهر تقدیر، مردان انقلاب با «خوشبختی همگانی» آشنا شده بودند و این تجربه تألیری چنان عمیق در آنان گذاشته بود که اگر ناگزیر از انتخاب می‌شدند، مسلماً آزادی همگانی را به آزادیهای مدنی و خوشبختی همگانی را به‌رفاه خصوصی ترجیح می‌دادند. باسانی می‌توان دید که در پس نظریه‌های روبسپیر که بعداً به اعلام يك انقلاب دائمی انجامید، پرسشی نگران‌کننده نهفته بود که از آن هنگام تاکنون همیشه موجب نگرانی همه انقلابیون حقیقی

بوده است. سؤال این است: اگر پایان انقلاب و استقرار يك حکومت مبتنی بر قانون اساسی به معنای ختم آزادی همگانی باشد، آیا مطلوب است که به انقلاب پایان داده شود؟

اگر روبسپیر زنده می ماند و حکومت جدید ایالات متحد آمریکا را می دید و ملاحظه می کرد که انقلاب در آن کشور هرگز به طور جدی حقوق مدنی را محدود نکرد و شاید به همین علت درست در جایی که انقلاب فرانسه شکست خورد به پیروزی رسید و در تکلیف بنیادگذاری کامیاب شد، و نیز به این نکته که از هر چیز مهمتر است توجه پیدا می کرد که در آمریکا بنیادگذاران نه تنها به حکومت رسیدند بلکه بعد از پایان انقلاب هم «خوشبختی همگانی» را مستقر نگه داشتند، در این صورت ممکن بود تردیدش مبدل به یقین شود. در قانون اساسی آمریکا تکیه بر ایجاد و تفکیک قواست و بر پدید آوردن قلمروی تازه که در آن به قول مدیسن «هر بلندپروازی جلو بلندپروازی دیگر را بگیرد»^{۶۷} که البته در اینجا غرض بلندپروازی به معنای جاه طلبی است نه بلندپروازی کسی که می خواهد در حرفه خویش صاحب نام شود. اما پس از انقلاب، بلافاصله «منشور حقوق» به جای قانون اساسی مورد تأکید قرار گرفت که در آن محدودیتهای لازم و ناشی از قانون اساسی برای حکومت پیش بینی شده بود. به عبارت دیگر، آزادی مدنی جایگزین آزادی همگانی شد و به جای حق مشارکت در امور عامه به خاطر خوشبختی همگانی، این نکته مورد توجه واقع گشت که چگونه می توان از قدرت همگانی برای تأمین و پیشبرد خوشبختی فردی و خصوصی استفاده کرد. ضابطه جدید جفرمن در آغاز بسیار دوپهلو بود زیرا از یکسو شخص را به یاد فرمانهایی می انداخت که در گذشته از طرف مقام سلطنت برای تأکید بر رفاه فردی مردم صادر می شد (و این به معنای ضمنی حذف آنان از صحنه امور همگانی بود) و از سوی دیگر یادآور دوران پیش از انقلاب بود که اصطلاح «خوشبختی همگانی» رواج داشت. اما

۶۷. کلمات مدیسن طینی است از سخنان جان ادامز که در آن از اهمیت «شور کسب امتیاز و برتری» در سازمان سیاسی جامعه صحبت می کند. این نشان می دهد که چقدر پدران بنیادگذار با یکدیگر توافق داشتند.

این معنای دوگانه فوراً از میان رفت و ضابطه مذکور به این نحو تعبیر شد که شهروند حق دارد به دنبال منافع خویش برود و در عمل برحسب قواعد مربوط به سود خصوصی و شخصی رفتار کند. اینکه این قواعد از خواسته‌های تاریک دل آدمی سرچشمه می‌گیرد یا به اقتضای اداره امور خانواده بوجود می‌آید، تاکنون هرگز روشن نشده است.

برای اینکه بفهمیم در آمریکا چه پیش آمد، بد نیست خشم کروکور، آن عاشق بزرگ برابری و رونق امریکای پیش از انقلاب را به یاد بیاوریم هنگامی که جنگ و انقلاب خوشبختی خصوصی او را به عنوان یک کشاورز مختل کرده بود. «آن شخصیت‌های بزرگواری که بقدری خود را بالاتر از سطح مردم عادی قرار داده‌اند» که برای استقلال و بنیاد نهادن جمهوری بیشتر نگرانند تا برای منافع کشاورزان و رؤسای خانواده‌ها، به نظر او «ارواح شریر» را به جان ما انداخته‌اند.^{۶۹}، تعارض منافع خصوصی با امور همگانی در انقلاب‌های فرانسه و آمریکا نقشی عظیم ایفا کرد. به طور کلی می‌توان گفت که مردان هر دو انقلاب بیشتر به خاطر عشق حقیقی به آزادی و خوشبختی همگانی در چارچوب امور عامه به تفکر و اقدام پرداختند تا به انگیزه از خودگذشتگی و آرمان خواهی. در آمریکا که موجودیت کشور بدو موقوف به تعارض اصول شده بود و مردم برای اعتراض به تصمیمات بی‌اهمیت اقتصادی علم طغیان برافراشتند، قانون اساسی به تصویب کسانی رسید که به علت دیونی که به تاجران انگلیسی داشتند منافع خصوصی خود را در خطر می‌دیدند. این نشان می‌دهد که اکثر مردم، لاقلاً در جریان جنگ و انقلاب، طرفدار بنیادگذاران بودند. (بگذریم از اینکه بعداً به امتداد همین قانون اساسی درهای نادگاه‌های فدرال برای ادهای خسارت به روی تاجران انگلیسی گشوده شد)^{۷۰}. جفرسن

68. demons

69. Crèvecoeur, «Distresses of a Frontier Man,» *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton Paperback edition, 1957.

۷۰. رگه بی‌قانونی و خشونت و هرج و مرج در آمریکا هم مانند دیگر سرزمین‌های مهاجرنشین قوی بود. جان آدامز در زندگینامه خود («مجموعه آثار»، جلد دوم، —

جائی برای خوشبختی همگانی جستجو می‌کرد و جان اداامز شور «رقابت» در سر داشت که باید از آن به *spectemur agendo* تعبیر کرد، یعنی «بگذار ما را در عمل ببینند» و فضائی داشته باشیم که هم دیده شویم و هم در آن به عمل دست بزنیم. اما از آغاز این دوره تعارض شروع شد: تعارض بین هدف جفرسن و جان اداامز از یکسو و از سوی دیگر تمایل بیرحمانه آن عده از خلق که می‌خواستند بکلی از گرفتاری تکالیف همگانی آسوده باشند و ترتیبی برای اداره امور حکومت بدهند که هم بر مصادر امور نظارت کنند و هم از مزایای حکومت سلطنتی بهره ببرند و، به سخن دیگر، «بدون عملی از جانب خود» دارای حکومت باشند و از «اوقاتی که برای برگزیدن و نظارت بر مسؤلان امور همگانی یا تصویب قوانین، مورد نیاز نیست» سود ببرند تا «توجهشان بتواند منحصرأ به منافع شخصی معطوف گردد»^{۷۱}.

نتیجه انقلاب امریکا، بتفکیک از مقاصدی که مسبب شروع آن شد، همیشه مبهم بوده است و این مسأله که آیا غایت حکومت باید رونق اقتصادی باشد یا تأمین آزادی، هرگز حل نگشته است. در

— (صفحه ۴۲۵) داستان معروفی نقل می‌کند از برخوردش با مردی که «کارش خرید و فروش اسب بود... و همیشه با قانون درگیری داشت و در تقریباً همه محاکم از او ادعای خسارت شده بود. به مجرد اینکه مرا دید جلو آمد. به جای سلام اولین حرفش این بود که «آقای اداامز، شما و همکارانتان واقعاً خدمت بزرگی به ما کردید. نمی‌دانیم از شما چطور تشکر کنیم. الآن دیگر در این ناحیه هیچ دادگاهی نیست و امیدواریم هیچ وقت هم نباشد... با خود گفتم آیا هدفی که من برای آن مبارزه کردم این بود؟... آیا این است احساسات این گونه مردم؟ چند نفر از این قبیل افراد در کشور وجود دارند؟ تا جایی که من اطلاع دارم شاید نصف سکنه مملکت، چون حداقل نصف مردم بدهکارند و در همه ممالک بدهکاران احساسشان همین است. اگر قدرت مملکت به دست چنین اشخاصی بیفتد (که خطر آن بشدت هم وجود دارد)، آن وقت باید دید ما برای چه مقصودی وقت و سلامتی و همه چیز دیگر خودمان را فدا کردیم. مسلم اینکه باید از این روحیه و این قبیل اصول برحذر باشیم والا از کرده پشیمان خواهیم شد». این واقعه در ۱۷۷۵ روی داد، اما مطلب اینجاست که «این روحیه و این قبیل اصول» به علت جنگ و انقلاب از بین رفت بهترین دلیلش هم تصویب قانون اساسی به وسیله همان بدهکاران بود.

71. «On the Advantages of a Monarchy,» in James Fenimore Cooper, *The American Democrat* (1838).

جوار کسانی که به خاطر یافتن دنیائی جدید به آن قاره رفتند، یا بهتر بگوییم، آنانکه برای ساختن جهانی نو به قاره‌ای جدیدالاکتشاف گام گذاشتند، همواره افرادی بودند که امیدی مگر دست پیدا کردن به يك زندگی تازه در سر نداشتند. جای شگفتی نیست اگر شمار افراد گروه اخیر بزرگتر از دسته اول باشد زیرا در سده هجدهم عامل اصلی این بود که پس از «انقلاب شکوهمند» مهاجرت عناصر مهم انگلیسی به امریکا پایان یافت ۷۲. مسأله را می‌توان این‌گونه از زبان بنیادگذاران مطرح کرد که آیا «بالاترین هدفی که باید تعقیب شود... رفاه حقیقی عامه مردم است ۷۳»، یعنی بیشترین خوشی برای بیشترین عده، یا «غایت اصلی حکومت این است که [شور برتری خواهی و سبق‌جوئی و عرض‌اندام] تحت نظارت دربیاید تا آن هم به نوبه خود به وسیله‌ای در دست حکومت مبدل گردد ۷۴». مغایرت بین آزادی و رونق اقتصادی آن‌گونه که امروز برای ما هویداست به هیچ رو در ذهن بنیادگذاران امریکائی یا انقلابیون فرانسوی روشن نبود ولی البته این دلیل نیست که این تفایر وجود نداشت. همیشه نه تنها تفاوت بلکه تخالفی موجود بوده بین کسانی که به گفته توك ویل «ظاهراً آزادی را دوست دارند ولی [باطناً] فقط از اربابان خود متنفرند» و آنانکه می‌دانند «هرکس در آزادی به جستجوی چیزی جز خود آزادی برود، برای بندگی ساخته شده است ۷۵».

بهترین مثال اینکه ابهام نهفته در انقلابها ناشی از معانی دوپهلویی بود که در ذهن برپاکنندگان این انقلابها وجود داشت ضوابط متناقضی است که روبسپیر زیر عنوان «اصول حکومت انقلابی ۷۶» اعلام کرد. او نخست هدف حکومت مبتنی بر قانون اساسی را تعریف می‌کند که عبارت است از صیانت جمهوری، یعنی

72. Edward S. Corwin in *Harvard Law Review*, Vol. 42, p. 395.

73. James Madison, *The Federalist*, No. 45.

74. John Adams, *Discourses on Davilla, Works*, 1851, Vol. VI, p. 233.

75. Tocqueville, *Ancien Régime*, chapter 3.

76. «Principles of Revolutionary Governments»

رژیمی که به وسیله حکومت انقلابی و به منظور استقرار آزادی همگانی تأسیس شده است. اما به محض اینکه هدف اصلی حکومت قانون اساسی را «صیانت آزادی همگانی» معرفی می‌نماید، عقب‌گرد می‌کند و با تصحیح آنچه گفته است می‌افزاید: «در يك حکومت مبتنی بر قانون اساسی، همین کمابیش کافی است که افراد در برابر سوءاستفاده از قدرت همگانی حفظ شوند» ۷۷. با این جمله دوم، قدرت به همان صورت همگانی در همان جا که بود در دست حکومت باقی می‌ماند ولی به علت آنکه فرد بدین ترتیب قدرت خود را از دست می‌دهد، لزومی پیش می‌آید که او را در برابر قدرت همگانی حفظ کنند. از طرف دیگر، آزادی هم تغییر جا می‌دهد و به خلاف سابق که در قلمرو همگانی بود، به داخل زندگی خصوصی شهروندان نقل مکان می‌کند و به این سبب باید برای دفاع از آن در مقابل عامه و قدرت همگانی تدبیری اندیشید. آزادی و قدرت بدین ترتیب از هم جدا می‌شوند و زمینه آماده می‌گردد برای برقرار شدن يك تساوی سرنوشت‌ساز میان قدرت و خشونت، سیاست و حکومت، و تعلق حکومت به عنوان شری ضروری و اجتناب‌ناپذیر.

می‌توان از آثار نویسندگان امریکائی هم مثالهایی آورد مشابه آنچه گفتیم که هر چند ممکن است به آن ایجاز نباشد ولی معنای پیشین را به وجهی دیگر تکرار می‌کند و نشان می‌دهد که مسأله اجتماعی همانقدر در مسیر انقلاب امریکا دخیل بود که در انقلاب فرانسه ولو بصورتی کمتر چشمگیر. البته تفاوت هنوز هم عمیق است. امریکا هرگز در فقر غوطه نمی‌خورد و بنابراین به جای ضرورت، شهرت مرگبار دست‌یافتن به تمول ناگهانی بنیادگذاران جمهوری را با مشکل روبرو ساخت. این قسم خوشبختی که به قول قاضی پندلتن ۷۸ همیشه متمایل به این بوده است که «هرگونه احساس وظیفه سیاسی و اخلاقی

۷۷. به نقل از همان خطابه در کنوانسیون که قبلاً به آن استناد شد.

۷۸. Edmund Pendelton (۱۸۰۳-۱۷۲۱). حقوقدان امریکائی. (مترجم)

را خفه کند^{۷۹}، امکان داشت لااقل در مدت لازم برای پی‌ریزی و ساختن بنای تازه به‌حال تمویق و تعلیق نگاه‌داشته شود، ولی دیگر پیش از آن برای دگرگون کردن فکر ساکنان آینده عمارت فرصت نبود. در نتیجه، به‌خلاف تحولی که در این زمینه در اروپا صورت پذیرفت، تصورات انقلابی خوشبختی همگانی و آزادی سیاسی هیچ‌گاه یکسره از صحنهٔ امریکا رخت بر نبست و به صورت جزئی از ساخت پیکر سیاسی جمهوری درآمد. اینکه آیا این بنا باید شالوده‌ای از سنگ خارا داشته باشد تا بتواند تاب شگفت‌کاریهای^{۸۰} بی‌هودهٔ جامعه‌ای را بیاورد که فکر و ذکری جز تنعم و مصرف ندارد یا همان‌گونه که جوامع اروپا در برابر فشار مستمندی و تیره‌بختی فرو ریختند این ساختمان نیز باید زیر فشار ثروت فرو بریزد، پرسشی است که فقط آینده می‌تواند به آن پاسخ دهد. در حال حاضر همانقدر که نشانه‌های امیدبخش موجود است اسباب خوف و بیم نیز وجود دارد. جان کلام اینکه، امریکا از اقدام انسان اروپائی برآمده است. نه فقط انقلاب امریکا بلکه هر واقعه‌ای، چه پیش از انقلاب و چه پس از آن، «رویدادی بوده که در دامان يك تمدن حوزهٔ اتلانتیک صورت گرفته است»^{۸۱}. همان‌گونه که چیرگی بر فقر در امریکا ژرفترین اثرات را در اروپا بجا گذاشت، این واقعیت که طبقات پائینتر جامعهٔ اروپا مدتی بس درازتر با بینوائی دست بگریبان بودند در جریان رویدادهای پس از انقلاب در امریکا تأثیر عمیق داشته است. رهائی از فقر مقدم بر بنیادگذاری آزادی انجام یافت. مدتها قبل از انقلاب و صدها سال پیش از آنکه در اواخر سدهٔ نوزدهم و اوایل قرن بیستم مهاجرت جمعی سالانه صدها هزار و بلکه میلیونها تن از فقیرترین مردم اروپا را به کرانه‌های امریکا بکشاند، این کشور به رونقی دست پیدا کرد که لااقل گاه معلول کوششی بیدریغ و بیماند در راه

79. H. Niles, *Principles and Acts of the Revolution*, Baltimore, 1842, p. 404.

80. antics

81. Robert R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, Princeton, 1959, p. 210.

خلاصی از فقر بود و در کشورهای دنیای قدیم سابقه نداشت. چنین کوشش و عزمی آن‌هم در آن روزگار که بینوایی سرنوشت ابدی انسان بشمار می‌رفت، یقیناً یکی از بزرگترین کامیابیها در تاریخ غرب و تاریخ بشر است. درد اینجاست که این تلاش از مهاجرت مستمر اروپائیان تأثیر پذیرفت و به‌طور متزاید تحت نفوذ خود تمپیدستان درآمد و بتفکیک از اصولی که در بنیاد نهادن آزادی سرچشمه‌الهام قرار داشت، آرمانهایی را راه‌نما گرفت که همه زائیده فقر بودند.

فراوانی و مصرف بی‌پایان آرمان فقیران و به‌مثابه سراب در برهوت بینوایی است. وفور نعمت و مستمندی دو روی يك مکه بشمار می‌روند. بندهای ضرورت لازم نیست آهنین باشند؛ ممکن است حتی از ابریشم ساخته شوند. آزادی و تجمل همیشه با یکدیگر منافات داشته‌اند. جمعی امروز بر این نظرند که باید «پیرایشگران ۸۲» را نکوهش کرد که با خوار شمردن لذایذ دنیا سبب شدند پدران بنیادگذار بر قناعت و به‌گفته جفرسن بر «سادگی آداب» در زندگی پافشاری کنند. چنین کسان با ابراز این‌گونه نظر نشان می‌دهند که به‌جای آنکه از قید پیشداوری آزاد باشند، از درک معنای آزادی ناتوانند. «شهوت مرگبار دست یافتن به تمول ناگهانی» رؤیای فقیران است نه صفت نکوهیده کسانی که از لذات حسی پیروی می‌کنند. تقریباً از آغاز دوره مهاجرنشینی، این شهوت در امریکا شایع بود. حتی در سده هجدهم نیز این کشور فقط «سرزمین آزادی، سریر فضیلت و مامن ستمدیدگان» بشمار نمی‌رفت بلکه سرزمین موعود برای

۸۲. Puritans. اعضای فرقه‌ای از عیسویان پروتستان در انگلستان که از اواسط سده شانزدهم برای پیراستن مذهب از آثار کاتولیسم به‌یاری آمیزه‌ای از عقاید دینی و سیاسی و اجتماعی شروع به فعالیت کردند. پس از آنکه جیمز اول درخواست رهبران فرقه را برای اصلاحات مورد نظر رد کرد، بخشی از آنان در اوایل قرن هفدهم به امریکا مهاجرت کردند و در نواحی شمال شرقی آن سرزمین سکنی گزیدند. از ویژگیهای پیرایشگران پافشاری بر پیروی اکید از نصوص کتاب مقدس، ضدیت با کاتولیکها، تعصب اخلاقی، سخت‌کوشی و زندگی ساده و بی‌آلایش بود. (مترجم).

افرادی محسوب می‌شد که در شرایط پیشین هیچ‌گونه آمادگی برای درک آزادی و فضیلت پیدا نکرده بودند. هنوز هم فقر اروپاست که به یاری رونق موجود در میان توده‌های امریکا با ویرانگری انتقام می‌جوید و سراسر قلمرو سیاست را در معرض خطر روزافزون قرار داده است. آرزوی نهائی تهیدستان این است که به هرکس هرچه دلش خواست داده شود نه‌آنچه مورد نیاز اوست. راست است که فقط کسانی به آزادی دست می‌یابند که نخست احتیاجاتشان برآورده شده باشد، ولی این حقیقت هم قابل انکار نیست که آنانکه فقط به خاطر هوسپایشان زندگی می‌کنند در کسب آزادی کامیاب نخواهند بود. رؤیائی که در سده‌های نوزدهم و بیستم از امریکا ساخته شد نه‌رؤیای انقلاب امریکا بود، یعنی بنای آزادی، و نه رؤیای انقلاب فرانسه یعنی رهایی بشر. در اثر مهاجرت‌های جمعی در این دو قرن، بدبختانه در عالم احلام امریکا سرزمینی پنداشته شد که جویهای شیر و عسل در آن جاری است.

رشد تکنولوژی جدید چنان سرعت و بر خلاف انتظار به این رؤیا جامه عمل پوشانید که طبیعتاً کسانی که چنین خوابی دیده بودند در این باور رامختر شدند که برآستی آمده‌اند در بهترین دنیای ممکن زندگی کنند.

در پایان بیفزائیم که نمی‌توان از صحت پیش‌بینی کروکوز انکار ورزید که سرانجام «فرد عادی، شهروند را به زمین خواهد زد و اصول سیاسی او ناپدید خواهد شد.» وی معتقد بود که آنانکه بجد می‌گویند «خوشی خانواده‌ام تنها هدف من است» با ستایش همگان روبرو خواهند شد و «آن شخصیت‌های بزرگواری که بقدری خود را بالاتر از سطح مردم عادی قرار داده‌اند» که امیدها و آرزوهایشان فراتر از حد خوشبختی خصوصی می‌رود، بنام دموکراسی هدف خشم عامه قرار خواهند گرفت، عامه‌ای که زیر لوای «مردم عادی» و با توسل به تصویری مغشوش از لیبرالیسم، فضیلت اجتماعی را که مسلماً با فضیلت یک کشاورز یکی نیست، به‌عنوان جاه‌طلبی مردود خواهند

شمرد و کسانی را که به‌ایشان آزادی بخشیده‌اند با پرچسب «اشرافیت» محکوم خواهند کرد، «اشرافی» که مانند جان ادامز بیچاره به «خود بینی»^{۸۳} متصف می‌گردند. بارها و معمولا با زبان انقلاب فرانسسه که در آن سخن از «شهروندان»^{۸۴} و «بورژواها»^{۸۵} بوده، این موضوع تشریح شده است که چگونه شهروند انقلاب به «شخص خصوصی» قرن نوزدهم تبدیل گشت. ناپدید شدن «ذوق آزادی سیاسی» را در سطح ظریفتر می‌توان چنین تعبیر کرد که فرد برای یافتن «حیطه‌ای شایسته آزادی انسانی» به یک «اقلیم آگامی درونی» پس کشیده است و با زمین زدن شهروند اکنون برآن شده است که از داخل این حیطه، همچون از درون دژی فرو شکسته، از خویشتن در برابر جامعه دفاع کند. اما جامعه هم سرانجام فردیت را بر زمین خواهد کوفت^{۸۶}. این فرایند بیش از انقلابها در تعیین سیمای سده نوزدهم هم مؤثر بود، چنانکه اکنون هم چهره قرن کنونی را تعیین می‌کند.

۸۳. این عقیده پرینگتن بود، اما کلینتن راسیتر در مقاله بسیار خوبی که زیر عنوان «میراث جان ادامز» با بینش و نظری مهرآمیز نوشته است، حق مطلب درباره این شخصیت عجیب انقلاب امریکا بنحوی دیگر بدین گونه ادا می‌کند: «در قلمرو فکر سیاسی هیچ‌یک از پدران بنیادگذار نه‌تنها بر او برتری نداشت بلکه بپایش هم نمی‌رسید.» رجوع کنید به:

Clinton Rossiter, «The Legacy of John Adams,» *Yale Review*, 1957.

84. *citoyens* 85. *bourgeois*

86. John Stuart Mill, *On Liberty* (1859).

دو واقعت نهایتاً مسبب شد که نهضتی که برای بازگردانیدن و بازیافتن حقوق و آزادیهای گذشته آغاز گشته بود در هر دو کرانه اقیانوس اطلس به انقلاب مبدل شود: نخست اینکه در دنیای قدیم مردانی بودند که رؤیای آزادی همگانی را در سر می‌پروردند، دوم آنکه در دنیای نو کسانی وجود داشتند که مزه خوشبختی همگانی را چشیده بودند. هر قدر هم که اوضاع و احوال و رویدادها امریکائیان را در شکست و پیروزی از یکدیگر دور می‌کرد، باز در این نکته با روبسپیر همداستان بودند که هدف نهائی انقلاب تأسیس آزادی است و کار واقعی حکومت انقلابی، بنیادگذاری جمهوری. یا شاید هم قضیه معکوس بود و روبسپیر زیر تأثیر جریان انقلاب امریکا «اصول حکومت انقلابی» را تنظیم کرد زیرا در پی قیام مسلحانه مهاجرنشینان و انتشار «اعلامیه استقلال» چنان در هر سیزده ناحیه مهاجرنشین همه خودانگیخته‌ا به تدوین قانون اساسی پرداختند که به‌گفته جان ادامز مانند این بود که «زننگ سیزده ساعت در آن واحد به صدا درآمد باشد.» به بیان دیگر، جنگ رهائی‌بخش و پیکار برای استقلال که شرط آزادی بود هیچ فاصله و فترتی با تأسیس ایالت‌های جدید پیدا نکرد و بین این دو هیچ مجالی برای نفس تازه کردن بوجود نیامد. راست است که پیش از

ختم انقلاب امریکا، «پرده اول این درام بزرگ... یعنی جنگ امریکا» پایان رسیده بود،^۲ ولی جای شبهه نیست که این دو مرحله متفاوت فرایند انقلاب بیش و کم در يك لحظه باهم آغاز شدند و در سراسر سالهای جنگ نیز همچنان به موازات یکدیگر پیش رفتند.

این امر از چنان اهمیتی برخوردار است که در تاکید بر آن دشوار بتوان راه مبالغه پیمود. اگر مجزهای برای نجات انقلاب بوقوع پیوست، این نبود که مهاجرنشینان از چنان نیرو و قدرتی بهره ببرند که در جنگ با انگلستان پیروز شوند؛ مجزه در آن بود که به گفته جان-دیکینسن^۳، این پیروزی به ایجاد «کشورها و جنایتها و مصیبتهای متعدد» نینجامد «تا اینکه سرانجام ولایات، خسته و مضمحل، یوغ بندگی يك کشورگشای بیدار بخت را برگردن بنهند»^۴. چنین است سرنوشت طغیانی که انقلاب به دنبال نداشته باشد و بنابراین سرنوشت

۲. شاید هیچ چیز برای فهم انقلابها زیانمندتر از این نباشد که معمولاً تصور می شود با دست یافتن به رهائی و خاتمه آشوب و خشونت که با همه جنگهای استقلال همراه است، فرایند انقلاب هم پایان می رسد. این نظر تازه نیست چون در سال ۱۷۸۷ هم بنجامین راش (Benjamin Rush) شکایت داشت که: «از همه رایجتر این است که انقلاب امریکا را با جنگ اخیر امریکا اشتباه می کنند. جنگ امریکا تمام شده است ولی این به هیچ وجه در مورد انقلاب امریکا صادق نیست. بعکس، فقط پرده اول این درام بزرگ پایان رسیده است. و از این پس شکلهای جدید حکومتان را باید تکمیل و استوار کنیم». (رجوع کنید به همان کتاب از Niles، صفحه ۴۰۲). بد نیست بیفزاییم که هنوز هم رایجترین خطا این است که رهائی را با بنیادگذاری آزادی اشتباه می کنند.

۳. John Dickinson (۱۷۳۲-۱۸۰۸). دولتمرد امریکائی، نویسنده کتابی بنام «نامه های يك کشاورز پنسیلوانیائی»، که نخست با نیروهای سازشکار هم عقیده و مخالف جدائی کامل امریکا از انگلستان بود و به «اعلامیه استقلال» رای منفی داد ولی بعد به صف موافقان پیوست و در سلسله نوشته هائی که بانام مستعار «فابیوس» (Fabius) منتشر می کرد به طرفداری از تصویب قانون اساسی برخاست. (مترجم)

۴. ترس از این موضوع را دیکینسن در نامه ای ابراز کرده است که در سال ۱۷۶۵ به ویلیام پیت (William Pitt) نوشت و در آن اطمینان داد که به نظر او مهاجرنشینان در جنگ با انگلستان پیروز خواهند شد. رجوع کنید به:

Edmund S. Morgan, *The Birth of the Republic, 1763-1789*, Chicago, 1956, p. 136.

مشترك بیشتر وقایمی که به انقلاب معروفند. هدف طغیان، رهائی است و غایت انقلاب، بنیادگذاری آزادی. مرحله طغیان و رهائی و پیا خواستن علیه جبر و زور با خشونت توأم است؛ مرحله آرامتر دوم مصروف انقلاب و بنیادگذاری می‌شود. اگر این نکات در یاد بماند، دانشمند علوم سیاسی دست کم در دام مورخانی نخواهد افتاد که چون همه جوانب چشمگیر داستان ظاهرا در مرحله اول جمع می‌شود و آشوب ناشی از کوشش برای رهائی اغلب انقلاب را باشکست روبرو می‌کند، با تأکید زیانمند بر مرحله نخست، مرحله دوم را به غفلت می‌سپارند. وسوسه این کار از آن رو دامنگیر مورخ می‌شود که او داستان‌سراست. این وسوسه پیوند نزدیک دارد با نظریه‌ای بسیار زیانمندتر دایر بر اینکه قوانین اساسی و تب تدوین این‌گونه قوانین نه تنها نمایانگر روح برآستی انقلابی امریکا نبود بلکه در واقع از نیروهای ارتجاعی سرچشمه می‌گرفت و انقلاب را باشکست مواجه ساخت یا از رشد کامل آن جلوگیری کرد. این نظریه، قانون اساسی ایالات متحد را که در حقیقت نقطه اوج فرایند انقلابی بود، به نتیجه عملی يك جریان ضد انقلابی تعبیر می‌کند. اما سوء تعبیر اساسی در این است که بین رهائی و آزادی تمیز گذارده نمی‌شود. هیچ‌چیز بهبوده‌تر از رهائی و طغیانی نیست که در پی آن به استوار کردن بنیان آزادی تازه بدست آمده نپردازند زیرا همان‌گونه که جان ادامز گفته است: «نه اخلاق، نه ثروت، نه انضباط، نه قوای مسلح و نه مجموع این امور، مستغنی از يك قانون اساسی نخواهد بود.»

لیکن اگر تسلیم این وسوسه هم نشویم و متوجه باشیم که انقلاب با بنیاد نهادن آزادی برابر است نه با تلاش برای رهائی، باز دشواری مهمتری باقی می‌ماند بدین معنا که ملاحظه می‌کنیم در قوانین اساسی جدید انقلابی، نه از لحاظ قالب و نه از نظر مضمون تقریباً هیچ‌چیز جدید و انقلابی وجود نداشت. تصور يك حکومت مشروطه به هیچ

۵. constitutional government. مراد حکومتی است که پایه آن بر قانون اساسی استوار باشد و بتفکیک از حکومت مطلقه و اعم از اینکه شکل حکومت جمهوری باشد یا سلطنتی، اعمال قدرت از سوی دولت بر حسب شرایط پیش‌بینی ←

رو از حیث منشأ و محتوا انقلابی نیست و فقط به معنای حکومتی است که به حدود قانون محدود باشد. منشورهای گوناگون حقوق^۶ که هر یک در قانون اساسی مربوط گنجانیده شد و معمولاً مهمترین بخش آن قانون بشمار می‌رود، برای تصریح آن‌گونه آزادیهای مدنی است که قانون اساسی آنها را تضمین کرده است. غرض از تضمین آزادیهای مذکور هرگز تصریح قدرت انقلابی مردم نبود بلکه این کار برای محدود کردن قدرت حکومت در سازمان سیاسی جدید جامعه لازم دیده شد. چنانکه جفرسن هم متذکر شده است، منشور حقوق «یعنی حقوقی که مردم در برابر هر حکومتی در روی زمین محق به برخورداری از آن هستند و هیچ دولت عادل و بحقی نباید از شناختن آن سر باز زند یا استنباط را اساس آن قرار دهد»^۷.

به سخن دیگر، حکومت مشروطه در آن زمان هم مثل امروز حکومتی بود محدود، به مفهومی که در سده هجدهم از یک «حکومت سلطنتی محدود» صحبت می‌شد، یعنی سلطنتی که به موجب قوانین دارای قدرت محدود باشد. آزادیهای مدنی و رفاه خصوصی در دامنه حکومت محدود می‌گنجند و تضمین آنها وابسته به شکل حکومت نیست. فقط جبر و زور که در فلسفه سیاسی از آن به عنوان حکومتی ناسره و مولودی حرام زاده یاد می‌شود، حکومت مشروطه یا حکومت قانون را از میان می‌برد. با این وصف، نباید فراموش کرد که آزادیهایی که در حکومت مشروطه به وسیله قوانین تضمین می‌شوند همه ماهیت منفی دارند (از جمله حق داشتن نماینده به عنوان شرط پرداخت مالیات که بعداً به حق دادن رأی مبدل شد) و در واقع «فی نفسه قدرت و اختیاری^۸ محسوب نمی‌گردند بلکه فقط در مقابل سوء استفاده از قدرت، مصونیت^۹ ایجاد می‌کنند»^{۱۰}. و بدون آنکه اساس ادعا برای شرکت در حکومت قرار

شده در آن قانون انجام پذیرد. (مترجم)

6. bills of rights

۷. به نقل از نامه‌ای به تاریخ ۲۵ دسامبر ۱۷۸۷ به مدیسن.

8. power 9. exemption

۱۰. به نقل از:

گیرند، تأمینی در برابر حکومت بوجود می‌آورند. از نظر ما مهم نیست که ریشه «مشروطیت ۱۱» در «ماگنا کارتا ۱۲» جستجو شود و در حقوق و امتیازات فتودالی و قراردادهائی که بین مقام سلطنت و طبقات اتباع منعقد می‌گشت ۱۲ یا، بعکس، عقیده براین باشد که «تا هنگامی که یک حکومت مرکزی مؤثر بوجود نیامده، هیچ‌جا نمی‌توان اثری از مشروطیت به صورت امروزی پیدا کرد» ۱۴. اگر انقلابها هدف خود را به این قسم مشروطیت منحصر کرده بودند، در همان خط ساده آغازین پیش می‌رفتند و چیزی جز بازگشت حقوق قدیم را مطمح نظر قرار نمی‌دادند. اما حقیقت بجز این است.

James Fenimore Cooper, *The American Democrat* (1838).

باوجود اهمیت این نکته، کمتر توجه حاصل شده است که به گفته رودرو ویلسن (Woodrow Wilson): «قدرت چیزی است مثبت و نظارت چیزی است منفی... اینکه این دو چیز را به یک اسم بخوانند و یک لفظ را برای معانی گوناگون بکار ببرند، فقط زبان را فقیر می‌کند.» رجوع کنید به:

An Old Master and Other Political Essays, 1893, p. 91.

مشبه ساختن قدرت عمل و حق نظارت، کمابیش مانند خلط معنای رهائی و آزادی است که قبلاً به آن اشاره کردیم.

۱۱. Constitutionalism. نظامی که در آن قدرت حاکم به وسیله مقررات قانونی قابل اجرا محدود شود و بانظارت و ایجاد توازن قوا، از تمرکز قدرت جلوگیری بعمل آید تا بدین نحو حقوق افراد و گروهها محفوظ بماند. (مترجم).

۱۲. Magna Carta یا Magna Charta یکی از مهمترین اسناد در تاریخ سیاسی انگلستان که در سال ۱۲۱۵ میلادی از طرف جان پادشاه آن کشور خطاب به خاوندان (lords) و کشیشان صادر گشت و در آن امتیازات فتودالها و روحانیون و حقوقی مانند حق محاکمه باحضور هیأت منصفه شناخته شده است. اهمیت سند در این است که برای نخستین بار شاه را ملزم به پیروی از بعضی قوانین کرد. (مترجم)

۱۳. رجوع کنید به:

Carl Joachim Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, revised edition, 1950.

۱۴. برای آگاهی از این نظر که ضمن آن افزوده شده: «مواد قانون اساسی ما صرفاً اقتباسی است از ماده ۳۹ ماگنا کارتا»، رجوع کنید به:

Charles E. Shattuck, «The True Meaning of the Term Liberty» in *the Federal and State Constitutions*, *Harvard Law Review*, 1891.

در امر تدوین قوانین اساسی عاملی برآستی انقلابی موجود است که دشواری تشخیص آن دلیل محکمتری دارد. اگر به جای انقلابهای سده هجدهم آشوبهایی را ملاک قرار دهیم که در قرون نوزدهم و بیستم در پی آن انقلابها برپا شدند، فقط دو راه باقی می‌ماند: یا باید توجه را به انقلابهایی معطوف کنیم که صورت دائمی پیدا کرده‌اند و پایانی ندارند و به‌غایت مطلوب یعنی بنیادگذاری آزادی نمی‌رسند، یا انقلاب‌هایی که پس از تشنجات انقلابی، نوعی حکومت تازه مشروطه، خواه سلطنتی و خواه جمهوری، بوجود آورده‌اند که این حکومت آزادیهای مدنی را تا حد معقولی تضمین می‌کند و می‌توان آن را حکومت محدود نامید. مصداق شق اول انقلابهای روسیه و چین است. در این دو کشور مصادر قدرت نه‌تنها اذعان بلکه مباحثات می‌کنند که يك حکومت انقلابی را به‌مدت نامعلوم حفظ کرده‌اند. مصداق شق دوم از یکسو آشوبهای ناشی از انقلاب است که پس از جنگ جهانی اول تقریباً در همه کشورهای اروپائی حادث شد و از سوی دیگر بسیاری از ممالک مستعمره که بعد از جنگ جهانی دوم موفق به‌کسب استقلال از اروپائیان گشتند. در این موارد، قانون اساسی به هیچ‌وجه ثمره انقلاب نبود بلکه، بعکس، پس از نامرادی انقلاب به‌کشور تحمیل شد و دست کم در چشم خود مردم نشانه شکست آن بشمار می‌رفت نه پیروزی. این قسم قوانین معمولاً نتیجه عمل کارشناسان بود - البته نه به مفهوم مورد نظر گلاستون ۱۵ که گفت قانون اساسی امریکا «شگفت‌انگیزترین کاری است که تاکنون از مغز و نیت آدمی تراویده است»، بلکه به مفهومی که یانگ ۱۶ در ذهن داشت و حتی در ۱۷۹۲ احساس می‌کرد که فرانسویها این «لفظ جدید را طوری بکار می‌برند که گویی

۱۵. William Ewart Gladstone (۱۸۰۹-۹۸). سیاستمدار محافظه‌کار انگلیسی که چهاربار به‌مقام نخست‌وزیری آن کشور رسید و بانی اصلاحات مهم در بریتانیا بود. (مترجم)

۱۶. Arthur Young (۱۷۴۱-۱۸۲۵). نویسنده انگلیسی که در کتاب جالب توجهی زیر عنوان «مسافرت‌هایی در فرانسه» مشاهدات خود را درباره مردم و وضع سیاسی و اجتماعی آن کشور شرح داده است. (مترجم)

قانونی اساسی هم پودینگک^{۱۷} است که بتوان از روی دستور طبخ درست کرد^{۱۸}، در این قوانین غرض این بود که از گسترش موج انقلاب جلوگیری شود. اگر آحاداً حدودی برای قدرت تعیین می‌شد، این قدرت از یکسو به حکومت تکیه داشت و از سوی دیگر به نیروی انقلابی مردم که پیش از وضع قوانین مذکور تجلی پیدا کرده بود^{۱۹}. یکی از گرفتاریهایی که به هیچ وجه هم کوچک نیست و در بحث از این‌گونه موضوعات پیش می‌آید، مشکل لفظی است. کلمه constitution دارای معنایی دوپهلوست چون از یک طرف بر «تأمین» دلالت می‌کند و از طرف دیگر بر قوانین و قواعد ناظر بر حکومت اعم از اینکه این قوانین و قواعد به صورت کتبی بیاید یا مانند «قانون

۱۷. pudding. نوعی شیرینی. (مترجم)

۱۸. به نقل از:

Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Ithaca, 1940.

کسانی که می‌خواهند به این موضوع در یک چشم‌انداز تاریخی بنگرند باید سرفوست قانون اساسی را پیاد بیاورند که لاک (Locke) برای ایالت کارولینا (Carolina) نوشت. این شاید نخستین قانون از این نوع بود که بوسیله یک کارشناس تدوین و سپس به مردم عرضه گشت و به گفته ویلیام موری «از هیچ آفریده شد و بزودی به هیچ انجامید.» رجوع کنید به:

William C. Morey, «The Genesis of a Written Constitution,» *American Academy of Politics and Social Science, Annals I, April 1891.*

۱۹. بهترین مطالعه درباره این‌گونه قوانین اساسی در نوشته زیر آمده است:

Karl Loewenstein, «Verfassungsrecht und Verfassungsrealität,» *Beiträge zur Staatssoziologie, Tübingen, 1961.*

این تحقیق که بدبختانه برای نشر اول کتاب به آن مراجعه نکرده بودم راجع به «سبیل قوانین اساسی» است که پس از جنگ جهانی دوم برای افتاد و فقط چندقای آن به تصویب مردم رسید. تکیه نویسنده بر این است که قوانین مذکور مورد «براعتمادی عمیق مردم» بوده است و در دست «گروههای بالنسبه کوچکی از کارشناسان و متخصصان» اکثرأ یا به صورت «وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی خاص» درآمد است یا به آلتی مبدل شده به جهت «کسب و حفظ برخی امتیازات ویژه برای گروهها یا طبقاتی که [این قوانین] در خدمت آنهاست.»

اساسی» انگلستان در نهادها و آداب و رسوم و رویه‌ها ۲۰ منمکس باشد. پس قانون اساسی بر دو قسم است: یکی آنکه به وسیله حکومتی غیر انقلابی اختیار می‌شود زیرا مردم حتی به کمک انقلاب نتوانسته‌اند حکومتی از خود تأسیس کنند؛ دیگر آنکه به قول گلاستون «از تاریخ پیشرو يك ملت برآمده است» و نتیجه کوشش آگاهانه همه مردم برای بنیادگذاری يك سازمان جدید سیاسی است. بنابراین نمی‌توان این دو را به يك نام خواند و يك نتیجه را از هر دو توقع داشت. این تمایز و نتیجتاً خلط معنایی که در اثر عدم التفات به آن روی می‌دهد، هر دو در تعریفی که تامس پین بدست داده و آنچه از مشاهده تب تدوین قانون اساسی در امریکا آموخته به طور خلاصه و مستدل در آن گنجانیده، کاملاً نمایان است: «قانون اساسی ناشی از عمل حکومت نیست، ناشی از عمل مردم است که تأسیس حکومت می‌کنند»^{۲۱}. نیاز به مجالس مؤسسان و مجامع ویژه در فرانسه و امریکا که تنها وظیفه آنها تهیه متن قانون اساسی بود و نیز نیاز به اینکه متن تهیه شده را به مردم ارائه دهند و «مواد ائتلافیه ۲۲» را جزء به جزء در جلسات منعقد در تالار اجتماعات شهرها به بحث بگذارند و پس از آن در کنگره ایالات به مذاکره در باب مواد قانون اساسی بپردازند، اینها همه از آنچه گفتیم سرچشمه می‌گرفت. مسأله این نبود که نمی‌شد به کنگره‌های ولایتی در نواحی سیزده‌گانه مهاجرنشین برای تأسیس حکومتی که قوای آن به

20. precedents

۲۱. یا به عبارت دیگر: «قانون اساسی چیزی است مقدم بر حکومت و حکومت مخلوق قانون اساسی است». (هر دو جمله از کتاب *The Rights of Man*).

۲۲. *Articles of Confederation* (که نویسنده اشتباهاً *Articles of Confederacy* ذکر کرده است). نخستین قانون اساسی ایالات متحد (که به این اعتبار در آن هنگام ایالات مؤتلفه *(Confederacy)* خوانده می‌شد). این قانون که بیشتر بر پایه اصول «اعلامیه استقلال» تدوین شده بود در ۱۷۸۱ به تصویب رسید ولی چون از برخی جهات رضایت‌بخش نبود (بویژه از نظر نظام استوارتری که می‌بایست برای اعمال حاکمیت ملی بوجود آید و روشی که در زمان جنگ پیش گرفته شود) پس از جندی به صورت چارچوبی برای قانون اساسی بعدی درآمد. (مترجم)

اندازه کافی و به طور صحیح محدود باشد اعتماد کرد؛ نکته این بود که برپایه اصلی که بوجود آمده بود «قانون اساسی می‌بایست از طرف مردم به حکومت اعطا شود نه بعکس».^{۲۳}

نگاهی کوتاه به سرنوشت حکومت مشروطه، بجز در کشورهای انگلوساکسن و ممالک بیرون از حوزه نفوذ این کشورها، نشان خواهد داد که چه فرق عظیمی از لحاظ قدرت و مرجعیت موجود است بین یک قانون اساسی که به وسیله حکومت به مردم تحمیل می‌شود و قانون اساسی دیگری که به موجب آن مردم خود دست به تأسیس حکومت می‌زنند. قوانین اساسی که پس از جنگ جهانی اول در اروپا به مرحله اجرا در آمد همه به وسیله کارشناسان تدوین شده و به طور عمده مقتبس از قانون اساسی امریکا بود و از این جهت می‌بایست در عمل کامیاب باشد. اما تاریخ گواه سرد باوری مردمی است که می‌بایست از این قوانین تبعیت کنند و ملاحظه می‌کنیم که فقط پانزده سال پس از سقوط حکومت‌های سلطنتی در اروپا، بیش از نیمی از این قاره زیر سیطره رژیم‌های گوناگون دیکتاتوری قرار گرفت و سایر حکومت‌های مشروطه، به‌استثنا کشورهای اسکاندیناوی و سوئیس، همه به فقدان غم‌انگیز قدرت و مرجعیت و ثبات دچار شدند، حالتی که حتی در آن هنگام نیز

۲۳. مورگان می‌نویسد (همان کتاب، صفحه ۹۱): «بیشتر ایالات وظیفه تدوین و اجرای قانون اساسی را به کنگره‌های ولایتی واگذارند. مردم ایالت ماساچوستس (Massachusetts) ظاهراً نخستین کسانی بودند که متوجه خطر این روش شدند... بنابراین در ۱۷۸۰ مجمع ویژه‌ای تشکیل یافت و مردم، مستقل از حکومت، خود یک قانون اساسی وضع کردند... با اینکه دیگر دیر شده بود که سایر ایالات هم بتوانند از این شیوه استفاده کنند، ولی دیری نپائید که روش تازه در ایجاد حکومت ایالات متحد بکار رفت.» فارست مک‌دانلد معتقد است که با انتخاب مجامع خاص برای تصویب قانون اساسی، بر مجالس مقننه ایالتی «پیشدستی» شد زیرا اگر می‌خواستند بر حیل‌ها و اسباب چینیهای مجالس مقننه فائق گردند... تصویب قانون اساسی بسیار دشوارتر می‌شد. ولی حتی او هم در یادداشتی ذیل صفحه می‌افزاید: «از نظر حقوقی، قانون اساسی که به تصویب مجالس مقننه ایالتی می‌رسید از سایر قوانین الزام‌آورتر نبود و می‌توانست با مصوبات بعدی ملغی شود.» رجوع کنید به:

Forrest McDonald, *We the People: The Economic Origins of the Constitution*, Chicago. 1958, p. 114.

از ویژگیهای برجسته جمهوری سوم در فرانسه بشمار می‌رفت. نفرینی که حکومت مشروطه تقریباً در همه کشورهای اروپا از زمان سقوط رژیمهای مطلق سلطنتی بدان گرفتار بوده فقدان قدرت و نقصان مرجعیت است. حتی پیش از آنکه در قرن بیستم باران قانون اساسی بر فرانسه نزول کند، چهارده قانونی که یکی پس از دیگری در فاصله سالهای ۱۷۸۹ و ۱۸۷۵ در آن کشور بوجود آمد سبب شد که لفظ قانون اساسی به مسخره مبدل گردد. سرانجام بد نیست بیاد بیاوریم که پس از جنگ جهانی اول در آلمان و بعد از جنگ جهانی دوم در فرانسه، نظام حکومت مشروطه به «دستگاه ۲۴» ملقب شد. با استعمال این کلمه مردم می‌خواستند نشان دهند که قانون در دستگاهی فاسد و آلوده به تجاهل و چشم‌پوشی و همدستی و دسیسه‌خواری می‌خورد که هرکس از آن دوری کند عذرش موجه است زیرا چنین دستگاهی ارزش ندارد که کسی حتی علیه آن به طغیان برخیزد. مختصر آنکه به گفته جان ادامز: «قانون اساسی وقتی درک شد و مورد تصویب بود و آن را دوست داشتند، به صورت یک میزان و یک متون و یک پیوند در می‌آید؛ ولی اگر چنین فهم و علاقه‌ای نبود، با بادبادک یا بادکنکی که در هوا معلق باشد فرقی نخواهد داشت»^{۲۵}.

فرق میان یک قانون اساسی که حکومت وضع کرده باشد و قانون اساسی دیگری که مردم به وسیله آن تأسیس حکومت کنند، روشن است. اما فرق دیگری نیز هست که هرچند بسا آنچه گفتیم بستگی نزدیک دارد، ولی ادراک آن بمراتب دشوارتر است. تدوین کنندگان قوانین اساسی در قرون نوزدهم و بیستم در یک چیز با پیشینیان امریکائی خود در سده هجدهم شریک بودند و آن بدگمانی کلی نسبت به قدرت بود. این احساس در دنیای جدید حتی از کشورهای اروپائی هم قویتر بوده است. اینکه انسان طبیعتاً «شایسته» آن نیست که قدرت نامحدود به او

24. «system»

۲۵. به نقل از:

Zoltán Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, Cambridge, Mass., 1952, p. 221.

بسپارند» و آنانکه زمام قدرت را بدست می‌گیرند احتمال دارد به «درندگان خونخوار» مبدل گردند و حکومت ضرورتاً باید وجود داشته باشد تا جلو انسان را بگیرد و سائق قدرت طلب وی را مهار کند و بنابراین به‌گفتهٔ مدیسن حکومت «وهنی است برای طبیعت آدمی»، اینها همه در سده‌های هجدهم و نوزدهم از سخنان معمول و پیش‌پا افتاده بشمار می‌رفت و عمیقاً در ذهن پدران بنیادگذار نقش بسته بود و پایهٔ منشورهای حقوق را تشکیل می‌داد و موافقت عمومی دربارهٔ ضرورت مطلق حکومت مشروطه به مفهوم حکومت محدود از آن مایه می‌گرفت. ولی در تحولاتی که در امریکا صورت پذیرفت، نقش قاطع با این‌گونه مطالب نبود. آنچه نمی‌گذاشت بنیادگذاران از قدرت فوق‌العاده حکومت هراسان شوند آگاهی به خطرات بزرگی بود که امکان داشت حقوق و آزادیهای شهروند در درون جامعه ایجاد کند. بنابراین به عقیدهٔ مدیسن: «در يك جمهوری بسیار مهم است که نه‌تنها جامعه در برابر ستمگری فرمانروایان حفظ شود، بلکه هر بخش از آن از بیدادگری بخش دیگر مصون بماند و حقوق افراد یا اقلیت... در مقابل گروه‌بندیهای سودجویانه اکثریت محفوظ باشد»^{۲۶}. صرف نظر از هر ملاحظهٔ دیگر، این امر خود بتنهایی نیازمند تأسیس يك قدرت حکومتی و همگانی بود که ماهیت آن را هرگز امکان نداشت از چیزی صرفاً منفی مثل حکومت مشروطه محدود استخراج کرد، حکومتی که در دیدهٔ مشروطه خواهان و تدوین‌کنندگان قانون اساسی در اروپا چکیدهٔ برکات قانون اساسی امریکا بود. آنچه ستایش این افراد را برمی‌انگیخت و اگر از نظرگاه تاریخ اروپا به‌استثنای بریتانیا بنگریم، می‌بینیم بحق هم مورد ستایش آنان قرار داشت، در واقع برکات يك «حکومت ملایم» بود که به‌طور زنده در طول تاریخ انگلستان پرورش یافته بود. اما چون این برکات در کلیه قوانین اساسی دنیای نو گنجانیده و به‌عنوان حقوق سلب‌ناشدنی همهٔ افراد بشر تصریح شده بود، ستایندهگان از این نکته غافل ماندند که مهمتر از هر چیز

بنیاد نهادن حکومت جمهوری است و آنچه آزادیهای مدنی را تضمین می‌کند تأسیس يك نظام تازه قدرت است نه مندرجات قانون اساسی. تاریخ انقلاب امریکا در این زمینه کاملاً روشن و بدور از ابهام است. آنچه خاطر بنیادگذاران را به خود مشغول می‌کرد مشروطیت به مفهوم حکومت قانونی و «محدوده» نبود. در این باره میان آنان بدون نیاز به بحث و توضیح، موافقت کامل وجود داشت. حتی در روزهایی که در امریکا احساسات منفی علیه پادشاه و پارلمان انگلستان به اوج خود رسیده بود، ایشان هرگز این معنا را از یاد نبردند که هنوز سروکارشان با يك «حکومت سلطنتی محدوده» است نه با يك شهروار مطلق‌المنان و پس از آنکه از این حکومت اعلام استقلال کردند و از تبعیت و وفاداری نسبت به مقام سلطنت دست کشیدند، مسأله‌ای که نزدشان مطرح شد این بود که چگونه به تأسیس قدرت پردازند و بنیاد حکومتی جدید را بگذارند نه اینکه چطور قدرت و حکومت را محدود کنند. تب تدوین قانون اساسی که بلافاصله بعد از «اعلامیه استقلال» برکشور استیلا یافت از ایجاد يك خلا قدرت جلوگیری کرد و بدین نکته توجه حاصل شد که چیزی مانند منشور حقوق که همیشه ماهیتاً ناهی قدرت بوده است نمی‌تواند پایه‌ای برای تأسیس قدرت جدید قرار بگیرد. علت اینکه در باره این مطلب غالباً باسانی ایجاد شبهه می‌شود این است که با نقشی که «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» در جریان انقلاب فرانسه ایفا کرد، فرض براین قرار گرفت که هر حکومت قانونی باید برپایه حقوق مذکور تأسیس شود نه آنکه این حقوق حدود قدرت چنین حکومتی را تعیین کند. در کشوری [مانند فرانسه] که هنوز از لحاظ سازمان اجتماعی و سیاسی کیفیت فئودالی خود را حفظ کرده بود، اعلام اینکه «همه آدمیان برابر بدنیا می‌آیند» آکنده به بعضی معانی برآستی انقلابی بود. این معانی در دنیای جدید مطرح نبود. باضافه، فرق مهمتر این بود که اکنون جنبه‌ای کاملاً بیسابقه از حقوق مدنی مورد تأکید قرار گرفته بود و رسماً اعلام می‌شد که این حقوق متعلق به همه انسانهاست قطع نظر از اینکه کیستند و کجا

زندگی می‌کنند. این فرق از آنجا پدید آمد که امریکائیان با اینکه یقین داشتند چیزی از انگلستان نخواسته‌اند مگر همان حقوقی که مردم انگلیس از آن برخوردارند، ولی اکنون دیگر نمی‌توانستند مطابق گفته برك به خود همچون ملتی بنگرند که «خون آزادی در رگهای آن جاری است». حتی همان چند قطره خون غیرانگلیسی و غیر بریتانیایی برای یادآوری این معنا کافی بود که: «چه انگلیسی باشید، چه ایرلندی، چه آلمانی و چه سوئدی... حق دارید از همه آزادیهای مردم انگلیس و آزادی [تصریح شده] در این قانون اساسی بهره‌مند شوید».^{۲۷} منظور از ذکر و اعلام این امر در واقع این بود که حقوقی که تاکنون فقط انگلیسیها از آن برخوردار بوده‌اند باید در آینده به همه انسانها تعلق بگیرد.^{۲۸} و، به عبارت دیگر، همه انسانها باید تحت يك حکومت مشروطه و «محدوده» زندگی کنند. بعکس، آنچه در انقلاب فرانسه به نام حقوق بشر اعلام شد بدین معنا بود که هر يك از افراد آدمی به صرف آنکه بدنیا می‌آید، صاحب بعضی حقوق می‌شود. همانطور که ملاحظه می‌شود، در اینجا دو جنبه متفاوت موضوع مورد تأکید قرار گرفته است. این تفاوت نتایجی بس بزرگ و خطیر از لحاظ عملی و نظری پبار آورد. در امریکا، فقط اعلام شده بود که بشر باید تحت حکومت متمدن زندگی کند. در فرانسه، از یکسو اعلام گشته بود که صرف نظر از سازمان سیاسی جامعه و جدا از مسأله حکومت، هر يك از افراد

۲۷. این سخن یکی از اهالی پنسیلوانیا است که «جهان میهنی‌ترین منطقه مهاجر-نشین بود و شمار مردم انگلیسی نسب در آن کمابیش برابر جمع عده کسانی بود که از ملیتهای دیگر برخاسته بودند.» رجوع کنید به:

Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, New York, 1956, pp. 20, 228.

۲۸. حتی در اوایل دهه شصت «جیمز اوتیس» (James Otis) پیش‌بینی می‌کرد که حقوق ناشی از قانون عرف (common-law rights) در چارچوب قانون اساسی انگلستان به حقوق فطری (natural rights) بشر مبدل شود گرچه در نظر او حقوق اخیر محدودیتی برای قدرت حکومت بشمار می‌رفت. رجوع کنید به:

William S. Carpenter, *The Development of American Political Thought*, Princeton, 1930, p. 29.

بشر دارای برخی حقوق است و از سوی دیگر این حقوق، یعنی حقوق انسان از حیث انسان بودن، همان حقوق شهروندی تلقی می‌شود. در متن حاضر نیاز نیست به شرح سردرگمی‌هایی بپردازیم که در ذات مفهوم حقوق بشر نهفته است یا در این باب بسط مقال دهیم که اگر حقوق مذکور بلافاصله در قوانین موضوعه کشور گنجانیده و در مورد افراد مملکت اجرا نشود، اعلام و اعلان و فهرست کردن آن بدبختانه هیچ تأثیری نخواهد داشت. درد همیشه بر سر این بوده است که حقوق بشر نمی‌تواند به چیزی کم‌تر از حقوق اتباع هر کشور محدود شود ولی در عین حال همواره به نام آخرین چاره مورد استناد کسانی قرار دارد که حقوق عادی خود را به عنوان يك شهروند از دست داده‌اند.^{۲۹} به هر تقدیر، در ملاحظات خود باید از این سوءتعبیر شوم که به وسیله جریان انقلاب فرانسه القا شده بر حذر باشیم و نپنداریم که اعلام حقوق بشر و تضمین حقوق مدنی هرگز امکان دارد هدف یا محتوای يك انقلاب را تشکیل دهد.

هدف قوانین اساسی ایالت‌های مختلف که پیش از قانون اساسی کشور آمریکا به وسیله کنگره‌های ولایتی^{۳۰} یا، در برخی ایالات مانند ماساچوستس، به توسط مجالس مؤسسان تدوین شد این بود که به جای مرجعیت و قدرت پادشاه و پارلمان که با صدور «اعلامیه استقلال» برافزوده بود، مراکز جدیدی برای قدرت ایجاد کنند. برای انجام این تکلیف، پدران بنیادگذار و مردان انقلاب آمریکا هر سرمایه‌ای را که به قول خودشان از «علم سیاست» اندوخته بودند بکار گرفتند چون همان گونه که خود می‌گفتند، علم سیاست عبارت از این است که ببینیم «قدرت در جمهوری‌های گوناگون چه صورتها و ترکیباتی داشته است»^{۳۱}. از آنجا که این

۲۹. درباره سردرگمی‌هایی که حقوق بشر چه از لحاظ مفهومی و چه از نظر تاریخی بدان دچار است، رجوع کنید به بحث مبسوطی که در کتاب زیر از همین نویسنده آمده است:

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, revised edition, New York, 1958, pp. 290-302.

30. provincial congresses

۳۱. نقل از سخنان بنجامین راش (رجوع کنید به همان کتاب از Niles، صفحه ۴۰۲).

مردان به نادانی خویش در این زمینه آگاه بودند، به تاریخ روی آوردند و به این مهم همت گماشتند که با دقتی گاه نزدیک به فضل فروشی هر نمونه از قوانین اساسی جمهوری را که سراغ کردند، اهم از قدیم و جدید و واقعی و ساختگی، گرد آوردند. آنچه ایشان می‌کوشیدند بیاموزند و به نادانی خود درباره آن پایان بدهند به هیچ وجه این نبود که چگونه آزادیهای مدنی را صیانت‌کنند چون تحقیقاً اطلاعاتشان در این باب از بنیان هر جمهوری گذشته بمراتب بیشتر بود، بلکه می‌خواستند ببینند چطور باید دست به تأسیس قدرت بزنند. به همین سبب نیز بشدت مجنوب منتسکیو بودند که نقش او در انقلاب امریکا تقریباً برابر با تألیفی است که روسو در انقلاب‌فراشه داشت، زیرا موضوع اثر بزرگ منتسکیو ۲۲ هم که لااقل از دهسال پیش از انقلاب دائماً به‌عنوان حجت در امر حکومت مورد مطالعه و استشهاد قرار داشت، در واقع «تأسیس آزادی سیاسی ۳۲» بود. باید توجه کرد که واژه «تأسیس» در این متن از هرگونه معنای تطفلی منفی بدور است و برای تحدید و نفی قدرت بکار نمی‌رود، بلکه، بعکس، بدین معناست که «بارگاه رفیع آزادی فدرال» باید بر بنیاد آزادی و تفکیک صحیح قوا استوار باشد. در میان منابع حکمت سیاسی که بنیادگذاران از آن فیض می‌گرفتند، منتسکیو یگانه کسی بود که اعتقاد داشت قدرت و آزادی ملازم یکدیگرند و از نظر مفهومی، آزادی سیاسی در توانستن است نه در خواستن و بنابراین قلمرو سیاسی باید بگونه‌ای تعبیر و تأسیس شود

۳۲. منظور کتاب «روح‌القوانین» است. (مترجم)

۳۳. هیچ قطعه‌ای از نوشته‌های «خداوار منتسکیوی بزرگ» اینقدر در مناظرات مورد استشهاد نبود که این جمله معروف او درباره انگلستان: «همچنین درجهان ملتی وجود دارد که هدف مستقیم قانون‌اساسی آن، آزادی سیاسی است.» (روح‌القوانین، کتاب یازدهم، فصل ۵). برای آگاهی از تأثیر عظیم منتسکیو در انقلاب امریکا، رجوع کنید به:

Paul Merrill Spurlin, *Montesquieu in America, 1769-1801*, Baton Rouge, Louisiana, 1940.

Gilbert Chinard, *The Commonplace Book of Thomas Jefferson*, Baltimore and Paris, 1926.

که قدرت و آزادی با هم تلفیق کردند. اگر در هر مناظره درباره قانون اساسی دائماً از منتسکیو نام برده می‌شد، به سبب همین اعتقادات او بود^{۳۴}. منتسکیو نکته‌ای را تأیید کرد که بنیادگذاران بنا به تجربه‌ای که از مهاجرنشینی اندوخته بودند به درستی آن وقوف داشتند و می‌دانستند که آزادی قدرتی طبیعی است برای انجام یا خودداری از انجام هر آنچه نیت می‌کنیم. وقتی در نخستین مدارکی که از دوران مهاجر-نشینی بیادگار مانده می‌خوانیم که «نمایندگان برگزیده دارای قدرت و اختیار^{۳۵} نصب هستند»، هنوز می‌توانیم ببینیم که چقدر استعمال مترادف دو لفظ مذکور برای این مردمان طبیعی بود^{۳۶}.

همه می‌دانند که در این‌گونه مناظرات هیچ مسأله‌ای بزرگتر از سؤال تفکیک و توازن قوا نبود. تصور تفکیک قوا نه از کشفیات منتسکیو بود و نه، چنانکه اخیراً گفته شده، از نتایج جهان‌بینی مکانیستی نیوتن. این تصور بسیار قدیمی است و در آثار قدما هم در بحث از انواع مختلف حکومت به‌طور ضمنی آمده است. ریشه آن را می‌توان در نوشته‌های ارسطو و پولوبیوس یافت. پولوبیوس شاید نخستین کسی بود که پی‌برده بود قوای مختلف حکومتی باید متقابلاً بر یکدیگر نظارت داشته باشند و میانشان توازن ایجاد شود. چنین می‌نماید که منتسکیو از این سابقه تاریخی آگاهی نداشت و موضع خود را بر اساس آنچه معتقد بود ساخت منحصر به فرد قانون اساسی انگلستان

۳۴. منتسکیو تمیز قائل می‌شود بین «آزادی فلسفی» که عبارت از «اعمال اراده» است و آزادی سیاسی که عبارت از «توانستن (pouvoir) انجام چیزی است که شخص باید بخواهد». (رجوع کنید به «روح‌القوانین»، کتاب یازدهم، فصل ۳ و کتاب دوازدهم، فصل ۲). در مورد دوم تکیه بر کلمه *pouvoir* است. زبان فرانسه کاملاً می‌رساند که در آزادی سیاسی يك عنصر قدرت وجود دارد چون واژه *pouvoir* هم به معنای «قدرت» است و هم به معنای «توانستن».

35. power and liberty

۳۶. رجوع کنید به همان کتاب از Rossiter، صفحه ۲۳۱ و نیز به:

«The Fundamental Orders of Connecticut» of 1639 in *Documents of American History*, ed. Henry Steele Commager, New York, 1949, 5th edition.

است بنا کرده بود. اینکه تعبیر او از این قانون درست بوده یا نادرست حتی در سده هجدهم نیز چندان اهمیت نداشت زیرا کشف منتسکیو در واقع مربوط به طبیعت قدرت بود. این کشف با اینکه امروز فراموش شده است، اما در آن زمان نقیض کلیه تصورات متعارف بود و منبع الهام بانیان جمهوری امریکا قرار گرفت. کشف منتسکیو متضمن اصل از یاد رفته‌ای است که اساس تفکیک قوا را تشکیل می‌دهد و در يك جمله خلاصه می‌شود: «قدرت جلو قدرت را می‌گیرد» - البته باید افزود، بی‌آنکه آن را نابود کند یا ضعف را به‌جای آن بنشانند ۳۷. شك

۳۷. این جمله در «روح‌القوانین»، کتاب یازدهم، فصل ۵ آمده است و به‌صورت کامل چنین است: «برای اینکه کسی نتواند از قدرت سوءاستفاده کند، باید ترتیب امور بطوری باشد که قدرت جلو قدرت را بگیرد.» درنگاه نخست ممکن است این‌گونه بنظر رسد که قدرت قوانین باید جلو قدرت افراد را بگیرد. ولی این نظر گمراه‌کننده است. منتسکیو از قوانین به‌مفهوم معیارها و فرمانهای تحمیلی صحبت نمی‌کند بلکه به‌پیروی از سنت رومیان و همان‌گونه که در کتاب اول، فصل ۱، گفته است، مرادش از قوانین «مناسباتی است که میان [يك عقل اصلی] و موجودات گوناگون یافت می‌شود و میان این موجودات مختلف، بایکدیگر، به سخن دیگر، قانون چیزی است که نسبت برقرار می‌کند، چنانکه قانون دینی انسان را با خدا و قانون بشری آدمیان را با هموعان خویش مرتبط می‌سازد. (رجوع کنید به کتاب بیست و ششم که در آن مطالب نخستین بندهای «روح‌القوانین» بتفصیل مورد بحث قرار گرفته است). بدون قانون الاهی رابطه‌ای میان انسان و خدا وجود نخواهد داشت و بدون قانون بشری، فضای بین آدمیان به بیابانی بیحاصل مبدل خواهد گشت، یا شاید بهتر است بگوئیم، اساساً فضای قیامین (in-between space) از میان خواهد رفت. قدرت در درون همین قلمرو «مناسبات» (rapports) یا «قانونمندی» اعمال می‌شود. عدم تفکیک قوا، نفسی قانونمندی نیست، نفی آزادی است. به‌عقیده منتسکیو، در همان حدود قانون هم می‌توان از قدرت سوءاستفاده کرد. اینکه در کتاب یازدهم، فصل ۴، گفته شده «حتی فصلیت هم به‌حدودی نیاز دارد» از این‌روست که نیاز به‌حد و مرز منبعث از طبیعت قدرت انسانی است نه معلول معارضه بین قانون و قدرت.

نظریه تفکیک قوای منتسکیو با نظریه توازن و نظارت بستگی نزدیک دارد و اغلب آن را ناشی از روح علمی متأثر از کشفیات نیوتن دانسته‌اند که در آن زمان برافکار چیره بود. اما منتسکیو بکلی با روح علوم جدید بیگانه بود. این روح در جیمزهرینگتن و نظریه «توازن مالکیت» او و در هابز وجود داشت و شك نیست که چنین مصطلحات مأخوذ از علوم در آن روزگار حتی از امروز هم دلنشینتر بود چنانکه می‌بینیم جان ادامز آموزه هرینگتن را بدین علت می‌ستاید که «در خطاناپذیری مانند اصل برابری کنش و واکنش در علم مکانیک است.» ←

نیست که خشونت می‌تواند قدرت را نابود کند. این امر در حکومت‌های استبدادی پیش می‌آید که خشونت یک‌تن، قدرت جماعت را نابود می‌کند. لذا این نوع حکومت به عقیده منتسکیو خود از درون نابود می‌شود و می‌میرد زیرا به عوض قدرت، ناتوانی بوجود می‌آورد. اما به‌خلاف آنچه ممکن است تصور کنیم، قانون نمی‌تواند جلو قدرت را بگیرد، یا دست‌کم نمی‌تواند این‌کار را به نحو مؤثر انجام دهد. آنچه در حکومت مشروطه و محدود و قانونی قدرت یک فرمانروا خوانده می‌شود و تحت نظارت قرار دارد، در واقع قدرت نیست، خشونت است - زور چندین برابر شده یکنفر است که قدرت جماعت را به انحصار خود درآورده است. از طرف دیگر، همیشه این خطر وجود دارد که قدرت جماعت، قوانین را براندازد. البته در ستیز میان قانون و قدرت، قانون پندرت ممکن است پیروز شود. با اینهمه، باید فرض را بر این قرار داد که قانون قادر است جلو قدرت را بگیرد و کاربرد آن را تحت نظارت داشته باشد چون این فرض پایه کلیه صور حقیقی حکومت دموکراسی است و بدون آن، دموکراسی به سطح بدترین حکومت جاسرانه و خودسرانه انحطاط خواهد یافت. مشکل اینجاست که با چنین فرضی، محدودیتی که قوانین برای قدرت ایجاد می‌کنند به‌گاهش تأثیر قدرت می‌انجامد. تنها چیزی که می‌تواند هم جلو قدرت را بگیرد و هم در عین حال آن را سالم و دست نخورده نگاهدارد، خود قدرت است. پس اصل تفکیک قوا از یکسو ضمانتی است برای اینکه یک بخش از حکومت قدرت را به انحصار خود درنیاورد و از سوی دیگر عملاً در قلب حکومت

→ لیکن به‌گمان ما چیزی که به‌تأثیر اندیشه‌های منتسکیو افزود، زبان سیاسی و غیرعلمی او بود. بهر تقدیر، زیر نفوذ واضح منتسکیو و متأثر از روحی غیرعلمی و غیر مکانیستی بود که جفرسن اظهار داشت: «حکومتی که ما برای آن جنگیدیم... باید بر پایه اصول آزادی استوار باشد» (که منظور اصول حکومت محدود است) «و قوای حکومتی باید در آن بنحوی میان سازمانهای مختلف حاکم تقسیم و متوازن شده باشد که هیچ کس نتواند از حدودی که قانون برایش معین کرده است فراتر برود بدون آنکه دیگران او را باز دارند و جلو او را بگیرند.» رجوع کنید به:

مکانیسمی ایجاد می‌کند که دائماً قدرت بیشتر تولید شود بی‌آنکه این قدرت بتواند به‌زیان دیگر منابع و مراکز قدرت، رشد و گسترش بیابد. در بحث از طبیعت قدرت است که منتسکیو بینش معروف خود را عرضه می‌کند که حتی فضیلت هم به‌حدودی نیاز دارد و زیاده روی حتی در استفاده از عقل هم مطلوب نیست^{۴۸}. در نظر منتسکیو فضیلت و عقل صرفاً قوه^{۴۹} یا استمدادی ذهنی نیست؛ قدرتی^{۴۰} است که برای محفوظ ماندن و افزایش یافتن باید از همان شرایطی که برای حفظ و افزایش هر قدرت دیگر لازم است پیروی کند. به‌این دلیل بود که منتسکیو می‌خواست حدودی برای عقل و فضیلت معین شود نه به‌این علت که او طالب عقل و فضیلت کمتر بود.

این سوی قضیه را معمولاً نادیده می‌گیریم زیرا تصور می‌کنیم تقسیم قدرت همان تفکیک آن در میان قوای سه‌گانه حکومت است. اما مشکل عمده بنیادگذاران این بود که چگونه از این سیزده جمهوری^{۴۱} که هر یک برای خود «حق حاکمیت^{۴۲}» داشت و به‌موجب قانون تأسیس شده بود، اتحادیه‌ای^{۴۳} بسازند و یک «جمهوری مؤتلف^{۴۴}» بوجود آورند که همان‌طور که در آن زمان به‌تقلید از منتسکیو گفته می‌شد، محاسن سلطنت را در امور خارجه با مزایای جمهوریت در سیاست داخلی جمع کند^{۴۵}. در این تکلیف که انجامش به‌عصده قانون اساسی

۳۸. «روح‌القوانین»، کتاب یازدهم، فصلهای ۴ و ۶.

39. faculty

40. power

۴۱. منظور سیزده ایالتی است که برای کسب استقلال با انگلستان جنگیدند و سپس ایالات متحد آمریکا را بوجود آوردند. شمار این ایالات بعداً بتدریج افزایش یافت تا امروز که به‌پنجاه رسیده است. (مترجم)

42. sovereignty

43. union

44. «confederate republic»

۴۵. جیمز ویلسن (James Wilson) در همین زمینه می‌نویسد: «یک جمهوری فدرال (a Federal Republic) ... قسمی از حکومت است... که همه مزایای یک جمهوری را داراست و در همان حال نیرو و شأنیت حکومت سلطنتی را نیز در روابط خارجی حفظ می‌کند.» (به‌نقل از همان کتاب از Spurlin، صفحه ۲۰۶).

همیلتن دربرابر مخالفان قانون اساسی جدید که باجدیت تمام، ملاحظات منتسکیو را درباره ضرورت کوچک بودن سرزمین برای استقرار حکومت جمهوری ←

ایالات متحد بود، دیگر مسأله مشروطیت به معنای تأمین حقوق مدنی مطرح نبود (هرچند البته منشور حقوق در همان ایام برای تکمیل و به عنوان متمم به آن قانون افزوده شد). مسأله عبارت از این بود که چطور باید نظامی از قوا متضمن اصل نظارت و توازن برپا داشت که قدرت اتحادیه و قدرت ایالت‌های تشکیل دهنده اتحادیه هیچ‌کدام کاستی نگیرد و هیچ‌یک دیگری را نابود نکند.

و چقدر این بخش از تعلیمات منتسکیو در روزهای بنیادگذاری خوب درك شد! بزرگترین مدافع این نظریه جان ادامز بود که اندیشه سیاسی وی سراسر بر محور توازن قوا دور می‌زد. این جمله از اوست که می‌گوید: «باید قدرت در مقابل قدرت، زور در مقابل زور، نیرو در مقابل نیرو، منافع در مقابل منافع، عقل در مقابل عقل، گفتار شیوا در مقابل گفتار شیوا و شور در مقابل شور قرار بگیرد.» این سخن آشکار می‌کند که جان ادامز معتقد بود این تقابل به نابودی قدرت و نیرو و عقل نخواهد انجامید بلکه وسیله‌ای است برای ایجاد قدرت و نیرو و عقل بیشتر^{۴۶}. در مورد جنبه عملی موضوع و برپاداشتن نهادها، بهترین نمونه مدیسن و استدلال او درباره تناسب و توازن قدرت میان حکومت فدرال و حکومت‌های ایالتی است. مدیسن به تصورات رایج راجع به بخش ناپذیری قدرت و اینکه قدرتی که تقسیم شود قدرت کمتری است، باور نداشت^{۴۷}.

→ شاهد می‌آوردند» بتفصیل قطعاتی از «روح القوانین» نقل می‌کند تا نشان دهد که منتسکیو «مفهوم جمهوری مؤتلفه را به عنوان وسیله‌ای برای گسترش حوزه حکومت مردمی و تملیق محاسن سلطنت و مزایای جمهوریت بکار می‌برده است.» رجوع کنید به:

The Federalist, No. 9.

۴۶. همان کتاب از Haraszti ، صفحه ۲۱۹.

۴۷. نمونه این گونه تصورات را در بحث جان تیلر (John Taylor) از اهالی ویرجینیا در مخالفت با جان ادامز می‌توان یافت که می‌گوید: «آقای ادامز تفکیک قوا را با اصل توازن قوا یکسان می‌شمرد. ما این دو اصل را با هم متضاد و متغایر می‌دانیم... اصل تفکیک که ما بدان معتقدیم، با کاهش قدرت، آن را از لعنت به برکت تبدیل می‌کند... آقای ادامز خواستار حکومتی است که در آن نظاماتی برقرار باشد. این مثل آن است که تصور کنیم قدرت نگهبانی خوبی در برابر قدرت است و شیطان در برابر ابلیس... (رجوع کنید به همان کتاب از ←

بنابراین، نتیجه‌ای که گرفت این نبود که قدرت اتحادیه باید از قدرتی تشکیل شود که هراپالت به آن واگذار می‌کند و برای نیرومندتر شدن اتحادیه، بخشهای سازای^{۴۸} آن می‌بایست ضعیفتر گردند. به اعتقاد او، با تأسیس اتحادیه، منشا جدیدی برای قدرت بوجود آمده بود که نیروی آن به هیچ وجه از قدرت ایالات مایه نمی‌گرفت چون اساس آن به زیان ایالات گذاشته نشده بود. مدیسن اصرار می‌ورزید که: «ایالتها نباید قدرت خود را به حکومت مرکزی واگذار کنند؛ قدرت حکومت مرکزی باید افزون شود... و از این قدرت باید برای نظارت بر کاربرد قدرت قابل ملاحظه‌ای که در دست حکومتهای ایالات باقی می‌ماند استفاده کرد»^{۴۹}. بدین ترتیب «اگر [حکومت هراپالت خاص] منحل هم می‌شد، اصل صیانت نفس^{۵۰} ایجاب می‌کرد که حکومت مرکزی دوباره آن را در حوزه خود ابقا کند»^{۵۱}. نوآوری بزرگت امریکا که در درازمدت ثابت شد احتمالاً باید بزرگترین ابداع در زمینه سیاست بشمار رود این بود که حاکمیت را در داخل سازمان سیاسی جامعه از میان برداشت و به این نکته بصیرت حاصل کرد که در قلمرو امور بشری حاکمیت مساوی است با جبر و زور. نقص ائتلافیه^{۵۲} پیشین این بود که در آن پیش‌بینی لازم برای «تقسیم قدرت بین حکومت مرکزی و حکومتهای محلی» انجام نیافته بود و ایالاتی که میانشان بستگی ایجاد شده بود از حکومت مرکزی بیشتر به عنوان یک کارگزار مرکزی استفاده می‌کردند.

→ Carpenter). تیلر را به علت بی‌اعتمادیش به قدرت، غالباً مدافع فلسفه نوع جفرسنی دموکراسی خوانده‌اند. اما حقیقت این است که جفرسن هم مانند ادامز و مدیسن معتقد بود علاج استبداد، توازن قواست نه تقسیم قدرت.

48. Constituent parts

49. Edward S. Corwin, «The Progress of Constitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention,» *American Historical Review*, Vol 30, 1925.

50. self-preservation

51. *The Federalist*, No. 14.

۵۲. the Confederacy برای آگاهی اجمالی از ماهیت این «ائتلافیه» رجوع کنید به توضیحی که پیشتر در همین فصل داده شده است. (مترجم)

تجربه نشان داده بود که در این گونه بستگی، گرایش خطرناک وجود دارد که قدرتهای همبسته به جای آنکه برهم نظارت متقابل داشته باشند، به خنثی کردن یکدیگر پردازند و ضعف بوجود آورند^{۵۲}. آنچه بنیادگذاران را در عمل بیمناک می‌کرد ناتوانی بود نه قدرت و این نظر منتسکیو که در سراسر مباحثات در این زمینه بدان استناد می‌شد و دایر بر آن بود که حکومت جمهوری فقط در سرزمینهای نسبتاً کوچک مؤثر است، بر این هراس می‌افزود. پس، محور مباحثات قابلیت دوام خود حکومت جمهوری بود و همیلتن و مدیسن نظردیگری از منتسکیو را شاهد می‌آوردند که گفته بود می‌توان مشکل کشورهای بزرگ را با ائتلافی از جمهوریهای کوچکتر حل کرد به شرط آنکه این جمهوریها به جای راضی شدن به یک بستگی محض، بتوانند یک سازمان سیاسی جدید یعنی یک جمهوری مؤتلف تشکیل بدهند^{۵۳}.

هدف حقیقی قانون اساسی امریکا ایجاد قدرت بیشتر بود نه محدود کردن آن. غرض این بود که به جبران قدرتی که در اثر جدایی مهاجرنشینها از رژیم پادشاهی انگلیس از دست رفته بود، برای جمهوری تازه‌ای که اقتدار آن می‌بایست در سرزمینی پهناور و روبه گسترش اعمال گردد، یک مرکز قدرت سراسر جدید تأسیس و بر پایه قانون استوار شود. این نظام پیچیده و ظریف تماماً زائیده انقلاب بود و عمداً بدین منظور طراحی شده بود که قدرت بالقوه جمهوری را سالم نگاهدارد و نه تنها در صورت گسترش بیشتر، از خشکیدن سرچشمه‌های متعدد قدرت جلوگیری کند، بلکه با پیوستن اعضای جدید، به قدرت آن

۵۳. به نقل از نامه‌ای به تاریخ ۲۴ اکتبر ۱۷۸۷ از مدیسن به جفرسن. رجوع کنید به:

Max Farrand, *Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven, 1937, Vol. 3, p. 137.

۵۴. در مورد همیلتن، رجوع کنید به:

The Federalist, No. 9.

در مورد مدیسن رجوع کنید به:

The Federalist, No. 43.

بیفزاید ۵۵. بدین‌سان، قانون اساسی امریکا قدرت انقلاب را سرانجام تحکیم کرد و چون آزادی هدف انقلاب بود، به‌گفتهٔ براکتن ۵۶ به‌صورت اساس آزادی درآمد.

قوانین اساسی ناپایدار اروپا در دورهٔ پس‌از جنگ، یا حتی قوانین اساسی سدهٔ نوزدهم، از این اصل الهام می‌گرفت که باید به قدرت به‌طور اعم و به‌قدرت انقلابی مردم بالاخص، بی‌اعتماد بود. قانون اساسی امریکا از اعتماد سرچشمه گرفت، اعتماد به‌اینکه اکنون مبدای برای قدرت کشف شده است که نیروی آن را می‌توان پایهٔ يك اتحاد دائم قرار داد. هرکس باور کند که این‌دو، يك قسم حکومت می‌توانند بوجود آورند، غریب الفاظ را خورده است.

۲

هر قدر هم چنین سوء‌تعبیرها نامطبوع باشد، چون تصادفی نبوده نمی‌توان از آنها چشم پوشید. اگر انقلابها برای بازگشت به وضع گذشته آغاز نمی‌شد و این مشکل که از همه بیشتر خود بازیگران انقلاب را با دشواری روبرو ساخت پیش نمی‌آمد که چه وقت و چرا کوشش برای بازگشت، به رویداد ایستادگی‌ناپذیر انقلاب مبدل گشت، این سوء‌تعبیرها بوقوع نمی‌پیوست. نیت اصلی مردان انقلاب بنیاد کردن اقلیم آزادی‌نبود. آنان می‌خواستند حقوق و آزادیهای

۵۵. جیمز ویلسن ضمن اظهارنظر دربارهٔ مفهوم جمهوری فدرال در آثار منتسکیو صریحاً متذکر می‌شود که: «این جمهوری عبارت است از ادغام جوامع متمایز در يك سازمان جدید که بتوان آن را با افزودن اعضای تازه بزرگتر کرده کیفیتی که بویژه متناسب با اوضاع و احوال امریکاست.» (رجوع کنید به همان کتاب از Spurlin، صفحهٔ ۲۰۶).

۵۶. Henry de Bracton (متوفی به‌سال ۱۲۶۸ میلادی. نام اصلی او چنانکه روی سنگ مزارش هم حک شده Henry of Bratton بود و پس از مرگ به صورت کنونی تغییر یافت). حقوقدان و قاضی انگلیسی. شهرتش مرهون نوشته‌های او در حقوق و بویژه رساله‌ای در باب قوانین انگلستان است که نخستین و بهترین اثر منظم و مدون در این زمینه در قرون وسطا بشمار می‌رود. (مترجم)

ناشی از يك حکومت محدود را باز گردانند. بنابراین هنگامی که سرانجام با تکلیف نهائی انقلاب، یعنی تأسیس جمهوری روبرو شدند، طبیعتاً گرایش پیدا کردند که از آزادی جدیدی که در جریان انقلاب سربرآورده بود برحسب آزادیهای قدیم سخن بگویند.

چیزی بسیار مشابه آنچه ذکر شد دربارهٔ دیگر مفاهیم اساسی انقلاب نیز یعنی قدرت و مرجعیت که باهم بستگی متقابل دارند، صادق است. پیشتر گفتیم که تا وقتی که مرجعیت در سازمان سیاسی جامعه برآستی دست نخورده و سالم مانده، هرگز انقلابی به پیروزی نرسیده و کمتر طغیانی آغاز شده است. بازگشت آزادیهای قدیم همیشه با استقرار مجدد مرجعیت و قدرت از دست رفته همراه بوده است. به علت این کوشش برای بازگردانیدن حقوق گذشته، مفهوم پیشین آزادی همیشه در نحوهٔ تعبیر آزادی تازه تأثیر نیرومند داشته است. همین طور، هر قدر هم مصادر سابق قدرت و مراجع پیشین بشدت محکوم شده باشند، برداشتی که قبلاً از قدرت و مرجعیت وجود داشته، همواره خود بخود قدرت تازه را باز در قالب مفاهیم گذشته برده است ولو این مفاهیم اکنون مصداق قدیمی خود را از دست داده باشند. این پدیدار، یعنی الراتی که خودبخود باقی می ماند، به مورخ حق می دهد که بگوید: «ملت پای خود را جای پای شهریار گذاشت» (کلام میتلند ۵۷) – «البته باید افزود «پس از آنکه شهریار خود پا را جای پای پاپها و اسقفها گذاشت.» همچنین مورخ حق دارد نتیجه بگیرد که به همین دلیل «دولتهای مطلق‌المنان کنونی حتی بی آنکه شهریاری وجود داشته باشد، توانسته‌اند ادعاهائی مطرح کنند نظیر ادعاهای گذشتهٔ کلیسا و مراجع دینی ۵۸.»

از نظر تاریخی، روشنترین و قاطعترین تمایز میان انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه این بود که میراث انقلاب امریکا از حکومت

۵۷. Frederic William Maitland (۱۸۵۰ - ۱۹۰۶). حقوقدان و مورخ انگلیسی. (مترجم)

58. Ernst Kantorowicz, «Mysteries of State: An Absolute Concept and Its Late Medieval Origin,» *Harvard Theological Review*, 1955.

سلطنتی محدود، تشکیل می‌شد حال آنکه انقلاب فرانسه وارث حکومت مطلقه‌ای بود که سوابق آن بظاهر به گذشته‌های دور، به نخستین سده‌های دوران ما و آخرین قرون امپراتوری روم می‌رسید. هیچ چیز طبیعیت‌تر از این نمی‌نماید که جهت و گرایش يك انقلاب از پیش به وسیله حکومتی تعیین گردد که در اثر انقلاب سرنگون شده است و بنابراین هیچ چیز ظاهراً قابل قبول‌تر از این نیست که امر مطلق جدید یعنی «انقلاب مطلق» بر مبنای سلطنت مطلقه‌ای که پیش از انقلاب وجود داشته توجیه شود و سپس این نتیجه حاصل گردد که هر چه حکومت پیشین مطلق‌المنان‌تر باشد، انقلابی که پس از آن می‌آید مطلق‌تر و مستبدتر خواهد بود. شاهد این مدعا انقلاب فرانسه در سده هجدهم و انقلاب اکتبر در قرن کنونی است که آن هم انقلاب فرانسه را نمونه قرار داد. حتی سی‌سی‌س کاری جز این نکرد که حاکمیت ملت را بر سرپری که سلطان از آن بزیر آمده بود بنشانند. با توجه به اینکه از مدت‌ها پیش حاکمیت پادشاه فرانسه دیگر به معنای آزادی از قید پیمانها و تعهدات دوره فئودالیتت تعبیر نمی‌شد و دست‌کم از زمان ژان بون مفهومى جز قدرت مطلقه سلطنت، یعنی «قدرت آزاد از قوانین»^{۵۹} نداشت، چه چیز ممکن بود برای سی‌سی‌س طبیعیت‌تر از این باشد که ملت را بالاتر از قانون قرار دهد؟ و چون شخص پادشاه نه تنها مبدأ هرگونه قدرت در این دنیا بلکه منشأ همه قوانین گیتی نیز محسوب می‌شد، واضح بود که پس از او قانون می‌بایست مساوی با اراده ملت بشمار آید.^{۶۰} مردان انقلاب فرانسه همانقدر در این نکته همدستان بودند که مردان انقلاب امریکا در ضرورت محدود ساختن حکومت اتفاق نظر

59. *potestas legibus soluta*

۶۰. دمقدم بر هر چیز وجود ملت است. ملت سرچشمه همه چیز است. اراده او همیشه قانونی و بلکه عین قانون است... حکومت صرفاً از آن رو که مبتنی بر قانون اساسی است می‌تواند به اعمال قدرت واقعی بپردازد. بعکس، اراده ملی همیشه قانونی است چون به هیچ چیز مگر واقعیت خود نیازمند نیست و خود منشأ هر گونه قانونیت است. به نقل از:

Abbé Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* 2nd edition, 1789, pp. 79, 82 ff.

داشتند. بدین سان می‌بینیم نظریه تفکیک قوای منتسکیو به علت اخذ قرینه از قانون اساسی انگلستان در شمار اصول متمارف اندیشه سیاسی در امریکا قرار گرفته بود حال آنکه «اراده کلی» روسو به سبب آنکه جانشین اراده سلطان مطلق شده بود، نزد احزاب و فرقه‌ها در انقلاب فرانسه به صورت اصل متمارفی درآمد زیرا برحسب این نظریه ملت می‌بایست نه همچون جماعتی مرکب از اعضای مختلف، بلکه مانند یک تن از اراده کلی الهام بگیرد و فرمان ببرد. لب مطلب اینکه به خلاف پادشاه در یک حکومت مشروطه و محدود، سلطان مطلق نماینده حیات ابدی ملت بود و بنابراین شعار «شاه درگذشت، زنده باد شاه» جز این معنایی نداشت که شاه یک شخصیت حقوقی^{۶۱} است که جاودانه زنده است^{۶۲}. فزون براین، چون شاه تجسم یک مبدأ الهی در روی زمین بود، قدرت و قانون در او باهم انطباق می‌یافتند. اراده وی به قدرت و قانون هر دو نشأت می‌داد زیرا این اراده نماینده اراده خداوند بود و این وحدت منشأ، به قانون، قدرت و به قدرت مشروعیت می‌بخشید. وقتی انقلاب فرانسه مردم را جانشین پادشاه ساخت، پیدا بود که از یکسو مطابق نظریات رومیان باستان و هماهنگ با اصول انقلاب امریکا، ایشان را منشأ و مکان هرگونه قدرت می‌داند و از سوی دیگر سرچشمه کلیه قوانین.

در بخت بلند و بیمانند انقلاب امریکا جای هیچ شبهه نیست. این انقلاب در کشوری روی داد که مشکل فقر توده‌ها را به خود ندیده بود و در میان مردمی حادث شد که از حکومت برخویش تجربه‌های وسیع داشتند و از تمارضی برخاسته که با یک «سلطنت محدود» درگرفته بود. در حکومت پادشاه و پارلمان که مهاجرنشینها با آن پیوند گستند، هیچ‌گونه «قدرت آزاد از قوانین» وجود نداشت. بنابراین، تدوین کنندگان قانون اساسی امریکا با اینکه می‌دانستند باید یک منشأ جدید برای قوانین بیابند و نظامی نو برای قدرت بوجود آورند، هرگز بدین

61. corporation

62. Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Theology*, Princeton, 1957, p. 24.

وسوسه تسلیم نشدند که قانون و قدرت را از منبعی واحد استخراج کنند. در نظر آنان گرچه قدرت از آن مردم بود، ولی قانون می‌بایست از قانون اساسی نشأت بگیرد، یعنی از سندی مدون و چیزی پایدار و عینی که هرچند می‌شد از زاویه‌های گوناگون با آن برخورد کرد و تفسیرهای مختلف و متعدد از آن بدست داد و حتی به مقتضای شرایط به تغییر و اصلاح آن پرداخت، ولی با این همه، به‌خلاف اراده، امری ذهنی و وابسته به حالات درونی نبود کما اینکه تاکنون نیز به نسبت نتایج انتخابات و نظر سنجیهای عمومی از واقمیتی ملموستر و ماندگارتر برخوردار بوده است. حتی هنگامی که بعضی کسان زیر تأثیر نظریات اروپائیان درباره حقوق اساسی خواستند دلیل بیاورند که قانون اساسی بالاتر از همه چیز است زیرا در اراده خلق ریشه دارد، دیگران متذکر گشتند که وقتی تصمیمی گرفته شد، سازمان سیاسی جامعه که خود در نتیجه این تصمیم بوجود می‌آید مکلف به پیروی از آن خواهد بود^{۶۲}. همین‌طور، آنانکه می‌گفتند در يك حکومت آزاد، مردم در هر زمان و به هر علت، و حتی بی‌هیچ‌علت و فقط به خاطر اینکه دلشان می‌خواهد، [باید مختار باشند] که شیوه و ماهیت حکومت را تغییر دهند و یا آن را بکلی براندازند و حکومتی دیگر به جای آن اختیار کنند^{۶۳}، در مجلس تنها ماندند. بنابراین، آنچه در فرانسه

۶۳. «اینکه صرفاً به‌علت ریشه‌داشتن قانون اساسی در اراده‌خلق بخواهند بالاترین مقام را متعلق به آن بدانند... از ثمرات بالنسبه اخیر نظریه حقوق اساسی در امریکاست. سابق بر آن، این‌گونه اخصاف بیشتر معلول مضمون و محتوای قوانین اساسی بود تا ثمره چنین ریشه‌های فرضی و اینکه چنین مقامی برای قانون اساسی قائل می‌شدند بدین سبب بود که آنرا تجسم عدالتی دگرگونی‌ناپذیر می‌انگاشتند.» به نقل از:

Edward S. Corwin, «The «Higher Law» Background of American Constitutional Law», *Harvard Law Review*, Vol. 42, 1928, p. 152.

۶۴. با اینکه بنجامین هیچبورن (Benjamin Hitchborn) که این سخن از او نقل شد (همان کتاب از Niles، صفحه ۲۷)، در اینجا لحنی بسیار فرانسوی‌مآب به‌خود گرفته است، اما کلام او هم باز چنین آغاز می‌شود که: «برحسب تعریفی که من در نظر دارم، آزادی مدنی به معنای حکومت قانون نیست... به معنای قدرتی است که در مردم به‌طور عموم وجود دارد.» به عبارت دیگر، هیچبورن هم مانند هر امریکائی دیگر میان قانون و قدرت تمایز قائل می‌شود و می‌داند که در حکومتی

به عنوان مسأله‌ای حقیقتاً سیاسی و حتی فلسفی پیش آمد، در انقلاب امریکا به صورت موضوعی چنان مبتدل و پیش‌پا افتاده مطرح شد که پیش از آنکه کسی بخواهد نظریه‌ای راجع به آن بسازد، از ارزش و اعتبار افتاد. البته کم نبودند اشخاصی که انتظار داشتند «اعلامیه استقلال» «شکلی از حکومت پدید بیاورد که در آن هر فرد، مستقل از ثروتمندان، بتواند هرچه دلش خواست انجام دهد»^{۶۵}، ولی این‌گونه کسان هیچ تأثیر و نفوذی، چه در عمل و چه در عالم نظریات، در انقلاب امریکا پیدا نکردند. مع‌هذا، با این همه بخت بلند، باز هم انقلاب امریکا نتوانست از پردردسرت‌ترین مسأله‌ای که در حکومت‌های انقلابی پیش می‌آید، یعنی مسأله امر مطلق، در امان بماند.

اگر انقلاب امریکا نبود، امکان داشت هرگز پی‌نبریم که مسأله امر مطلق بناچار در انقلابها پدید می‌آید و اساساً در ذات هر رویداد انقلابی نهفته است. اگر بنا بود صرفاً از انقلابهای بزرگ اروپا، یعنی جنگ داخلی انگلستان و انقلاب فرانسه و انقلاب اکتبر در سده‌های هفدهم و هجدهم و بیستم، به‌اخذ قرینه برداریم، ممکن بود زیر تأثیر برخی شواهد تاریخی که جملگی بر رابطه متقابل بین سلطنت مطلقه و دیکتاتوریه‌های خودکامه و برتوالی این دو دلالت دارند، بخواهیم بدین نتیجه برسیم که پیداشدن مسأله امر مطلق در قلمرو سیاسی منحصراً معلول میراث‌های اسفناک و ناشی از ماهیت باطل و عبث سلطنت مطلقه است که امری مطلق را، که در این حالت به صورت شخص پادشاه تجسم پیدا می‌کند، در سازمان سیاسی جامعه می‌نشانند و بعد انقلاب را به این مشکل گرفتار می‌کنند که بیپرده و بفلط می‌کوشد برای این امر مطلق به جستجوی جانشین برود. هر انقلاب، با استثنای انقلاب امریکا، مسبوق به حکومت مطلقه بوده است. با توجه به این امر، ممکن است این وسوسه در دلمان بیدار شود که بپنداریم تابودی یافت حکومت‌های اروپا و از میان رفتن جامعه ملت‌های اروپائی و شمله‌های

→ که منحصراً بر پایه قدرت مردم استوار باشد، دیگر قانون حاکم نیست.

65. Merrill Jensen, «Democracy and The American Revolution,» *Huntington Library Quarterly*, Vol XX, No. 4, 1957.

آتش مهیب انقلاب که با اخگر سوم استفاده‌ها در رژیمهای سابق برپا شد و سرانجام سرامر گیتی را فرا گرفت، معلول واژگون شدن حکومتهای مطلقه بوده است. براین اساس، امروز دیگر چندان مهم نیست که آیا امر مطلق جدیدی که از آغاز انقلاب فرانسه جای سلطان مطلق گذشته را گرفت همان ملت بود که سی‌پس در باره آن بحث می‌کرد یا خود انقلاب که پس از چهارسال سابقه انقلابی، روبسپیر آن را به چنین پایه‌ای رساند. آنچه آخر کار جهان را به آتش کشید آمیزه‌ای بود از هردو، یعنی انقلابهای ملی از یکسو و ملی‌گرائی انقلابی از سوی دیگر یا، به عبارت دیگر، نوعی ملی‌گرائی که به زبان انقلاب سخن می‌گفت و قسمی انقلاب که توده‌ها را با شعارهای ملی برمی‌انگیخت. ولی در هیچ‌کدام از این دو صورت، راه انقلاب امریکا هرگز دوباره پیموده و تکرار نشد: ایجاد قانون اساسی هیچ‌گاه بار دیگر بالاترین و شریفترین عمل انقلابی تلقی نگشت و حکومت مبتنی بر قانون اساسی اگر وجود خارجی هم پیدا کرد، همیشه به وسیله همان جنبش انقلابی که زمام قدرت را به آن سپرد، بعداً بکنار رانده شد. میوه آشنای انقلابهای عصر جدید، مگر آنکه انقلاب به شکست انجامیده و نوعی بازگشت به وضع گذشته جای آن را گرفته باشد، تا امروز دیکتاتوریهایی انقلابی بوده است که به منظور تشدید و پیشبرد جنبش انقلابی طرح‌ریزی شده نه استقرار قانون اساسی که ثمره غائی و غایت هر انقلاب است.

هر قدر هم که این‌گونه تأملات بحق باشد، پایه آن بر مغالطه استوار است زیرا چیزی را مفروض می‌شمرد که چون نیک بنگریم معلوم می‌شود به هیچ‌رو از بدیهیات نیست. حکومت مطلقه در اروپا یا، به بیان دیگر، وجود سلطانی مطلق که قدرت و قانون هردو از اراده او مصدر بگیرند، پدیداری بالنسبه تازه در عمل و عالم نظریات بود. این پدیدار نخستین و چشمگیرترین نتیجه خارج شدن امور از سلك دین و رهائی قدرت عرف از قید مرجعیت کلیسا بود. سلطنت مطلقه بود که همان‌گونه که عموماً و حقاً معتقدند، از یکسو زمینه را برای

ظهور دولتهای تک ملیتی آماده ساخت و از سوی دیگر راه را برای پیدایش يك قلمرو عرفی و دنیوی^{۶۶} برخوردار از شان و شوکت خاص خود، هموار کرد. دولتشهرهای ایتالیا و انقلابهای بعدی هردو به روزگار باستان توجه داشتند. شاید امکان داشت با در نظر گرفتن این مشابَهت، پیش از واقعه از زندگی زودگذر و پرفراز و نشیب آن دولتشهرها پند گرفت و حدود امکانات و سرگشتگیهای را که در قلمرو سیاست در انتظار عصر جدید بود پیش‌بینی کرد. اما می‌دانیم که در تاریخ‌کسی از این پندها نمی‌گیرد و دیده برای چنین پیش‌بینیها نمی‌گشاید. حکومت مطلقه، قرن‌ها این سرگشتگیها را پنهان نگه داشت زیرا به جای اینکه درصدد جلب نظر استصوابی مقامات دینی نسبت به مراجع عرف برآید، به شخص پادشاه یا، به سخن بهتر، نهاد پادشاهی^{۶۷} روی آورد. گرچه انقلابها بعداً بموقع نشان دادند که این راه حل، چاره‌ای کاذب بیش نبود، اما قرن‌ها به همین وسیله اساسیترین مشکل سیاسی همه جوامع عصر جدید، یعنی بی‌ثباتی ژرف ناشی از فقدان يك مرجعیت بنیادین، مخفی نگاه داشته شد.

آسان نبود از دست رفتن استصواب دین را نسبت به قلمرو دنیا و عرف با حاکمیت مطلقه‌ای جبران کرد که چون از منبعی متعالی و ماورای دنیائی سرچشمه نمی‌گرفت، امکان داشت به سطح جبر و خودکامگی انحطاط بیاید. حقیقت این بود که به دلیل اینکه شهریار «پا را جای پای پاپها و اسقفها» گذاشته بود نمی‌توانست زمام اموری را که در حیطه اقتدار پاپ و اسقف بود به کف بگیرد و به زیور قدوسیته آراسته گردد که اختصاص به ایشان داشت. بنا براین، به رغم همه نظریاتی که در باب حاکمیت و حق الاهی پادشاهان ارائه می‌گشت، به عوض آنکه در اصطلاح فلسفه سیاسی در پادشاه به چشم يك جانشین بنگرند، وی را غاصب محسوب می‌داشتند. برای اینکه قلمرو عرف را از قیمومت دین برهانند و به امور وجه دنیوی ببخشند، لازم بود به این مسأله پاسخ دهند که چگونه باید مرجعی جدید بوجود آورد که قلمرو

66. a secular realm

67. institution of kingship

عرف بدون آن نتواند حتی از اهمیت ثانوی پیشین هم که در سایهٔ دین از آن برخوردار بود، بهره‌مند شود. حکومت مطلقه بی‌آنکه مانند انقلابیون بخواهد با در انداختن بنیادی نو مشکل مرجعیت را چاره کند، برای حل مساله به چارچوب نظری مشروعیت متوسل شد که به موجب آن هرگونه سیادت و بویژه سیطرهٔ قانون و قدرت عرف، برای برحق بودن می‌بایست یا منبمی مطلق که خود خارج و بالاتر از این جهان قرار داشت، مرتبط باشد. حتی انقلاب امریکا که به خلاف انقلابهای دیگر، بار میراث يك حکومت مطلقه را بردوش نداشت، ناگزیر می‌بایست در محدودهٔ سنتهایی بوقوع بپیوندد که يك رکن آن را همان واقعه «جسم گردیدن کلمه ۶۸» تشکیل می‌داد، یعنی امری مطلق که به صورت واقعیتی دنیائی در زمان و در تاریخ تحیز پذیرفته بود. به دلیل ماهیت دنیوی این امر مطلق، قابل تصور نبود که بدون گونه‌ای استصواب دینی اصولاً مرجعیتی بتواند وجود داشته باشد و از آنجا که تأسیس مرجعیت جدید می‌بایست در چارچوب انقلاب، پیراسته از هالهٔ پیشینه‌های دیرین و بدون تمسک به رسوم و عادات و سوابق صورت بگیرد، چاره‌ای نبود مگر آنکه انقلاب از خود قوانین هم فراتر برود و باز این مشکل قدیمی را مطرح کند که اساساً منشأ قانون چیست که حقانیت همهٔ قوانین موضوعه باید از آن مصدر بگیرد و منبع قدرت کدام است که مشروعیت کلیه قدرتهای فائقه باید ناشی از آن باشد. معمولاً در بحث در باب خارج شدن امور از ملک دین، تأثیر عظیمی که از دست رفتن استصواب دینی در قلمرو سیاست گذاشت به غفلت سپرده می‌شود زیرا بنظر چنین می‌رسد که تفکیک دین از دولت

۶۸. مراد ظهور عیسی مسیح است با اشاره به کتاب مقدس، انجیل یوحنا، باب اول که با این جمله آغاز می‌شود: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود» و سپس می‌افزاید: «و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد بر از فیض و راستی و جلال او را دیدیم جلالی شایستهٔ پسر یگانهٔ پدر.» واژه‌ای که در فارسی «کلمه» ترجمه می‌شود همان لفظ یونانی Logos است که فزون بر این معنا، به «عقل» و «نطق» هم دلالت می‌کند و در انجیل دال بر «فکر» و «مفهوم» و «بیان اندیشه» است و می‌رساند که عیسی مسیح تجسم خرد و اندیشهٔ الهی و بیانگر فکر خداوند بود. (مترجم)

و رهائی سیاست از قید مذهب که نتیجه جبری ظهور يك قلمرو عرفی و دنیوی بود، آشکارا به زیان دین تمام شد چون از این طریق کلیسا از بیشتر مایملک خود و، از آن مهمتر، از پشتیبانی حکومت عرف محروم گشت. لیکن واقعیت آن است که این امر برای مردود طرف زیان داشت و همان گونه که راجع به رهائی قلمرو عرف از قید دین سخن می رود، می توان حتی با حقیقت بیشتر درباره خلاصی دین از زیر بار توقعات قلمرو عرف صحبت کرد که از هنگام تجزیه امپراتوری روم که کلیسای کاتولیک اجباراً عهده دار مسؤولیتهای سیاسی شده بود، برشانه های کلیسا سنگینی می کرد. به گفته ویلیام لیوینگستون^{۶۹}، «دین حقیقی خواستار پشتیبانی شهریاران این جهان نیست چون در واقع هرگاه ایشان در امور مربوط به آن دخل و تصرف کرده اند، یا رو به ضعف نهاده و یا آلوده شده است»^{۷۰}. دشواریها و سرگشتگیهای متعددی که، چه در عمل و چه در زمینه نظریات، از زمان تفوق امور دنیوی و عرفی گریبانگیر عالم سیاست و قلمرو همگانی گشت و نیز اینکه باخارج شدن امور از سلك دین، حکومتهای مطلقه ظهور کردند و در پی سقوط این حکومتها، عرصه برای وقوع انقلابها آماده گشت و انقلابها نیز به نوبه خود متحیر ماندند که در کجا باید امر مطلقى یافت که بتوان مرجعیت لازم برای قانون و قدرت را از آن استخراج کرد - اینها همه ثابت می کند که سیاست و دولت بمراتب به استصواب دین بیشتر و مبرمتر نیاز داشتند تا دین به پشتیبانی شهریاران.

احتیاج به يك امر مطلق، از راههای مختلف و به صورتهای گوناگون ظهور کرد و چاره های متعدد برای رفع آن اندیشیده شد. کاری که می بایست امر مطلق در عالم سیاست بکند این بود که دور

۶۹. William Livingstone تصور می رود در ضبط این نام اشتباهی روی داده باشد و منظور William Livingston (۹۰ - ۱۷۲۳) دولتمرد و روزنامه نگار آمریکائی باشد که سالها فرماندار ایالت نیوجرسی بود و از رای دادن برای تصویب «اعلامیه استقلال» خودداری کرد و خواستار قدرت بیشتر کلیسا در اداره امور آموزشی و سیاسی بود. (مترجم)

۷۰. همان کتاب از Niles، صفحه ۳۰۷.

فاسدی را که در امر قانونگذاری برای بشر پیش می‌آید بشکنند و در آغاز کارها و بویژه در امر تأسیس و بنیادگذاری، از مصادره به مطلوب جلوگیری کنند. روشن است که قوانینی که بشر وضع می‌کند محتاج منشأ و مبدای موای خود هستند که به آنها قانونیت بدهد و بالاتر از انسان قرار داشته باشد. یکی از عوامل عمده‌ای که مسبب ایجاد سلطنت مطلقه شد همین نیاز به امر مطلق بود.

سی‌یس عقیده داشت «این فرض مضحك است که ملت مقید به همان قانون اساسی و تشریفاتش باشد که وکلا و مأموران خود را مکلف به رعایت آن کرده است»^{۷۱}. این حکم دربارهٔ يك سلطان مطلق هم صادق است که مانند همان ملتی که سی‌یس راجع به آن بحث می‌کند، می‌بایست منشأ هرگونه قانونیت و سرچشمهٔ عدالت و بنابراین مستثنا از قوانین موضوعه باشد. به همین علت بلکستون معتقد بود که «در هر حکومت، باید قدرتی استبدادی در جایی وجود داشته باشد»^{۷۲}، و البته پیداست که چنین قدرتی هنگامی واقماً استبدادی یا خودکامه می‌شود که رابطهٔ آن با قدرتی بالاتر از خودش از دست برود. به اضافه، اینکه بلکستون این قدرت را استبدادی می‌خواند بوضوح نشان می‌دهد که تا چه حد پادشاهان مطلق‌العنان رابطهٔ خویش را نه با آن نظام سیاسی که زیر فرمان ایشان قرار داشت، بلکه با نظام الاهی و همچنین نظام مبتنی بر قانون فطری که پیش از عصر جدید خود آن را گردن می‌نهادند، قطع کرده بودند. سرگشتگی‌هایی که در قلمرو سیاست و عرف پدید آمد چیزی نبود که انقلابها اختراع کرده باشند. با فرارسیدن انقلابها این ضرورت بوجود آمد که قوانین تازه وضع شود و سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه تأسیس گردد. امید به اینکه رسوم و عادات به دلیل خصلت استعلائی^{۷۳} معلول «قدمت بیکران»^{۷۴} خود بتوانند نقش يك «قانون بالاتر» را ایفا کنند یا قول

۷۱. همان نوشته از Sieyès، صفحهٔ ۸۱.

۷۲. به نقل از همان نوشته از Corwin، صفحهٔ ۴۰۷.

73. transcendental

۷۴. همان نوشته از Corwin، صفحهٔ ۱۷۰.

به اینکه به گفته بجات ۷۵ نظام پادشاهی قادر باشد حکومت را با نیروی مذهب استحکام ببخشد و به عبارت دیگر مقام والای پادشاه فی حد ذاته بتواند دایره حکومت را به هاله تقدس بپاراید - اینها همه در ردیف «چاره‌های» گذشته بشمار می‌رفت که اکنون آشکار شده بود حیل‌هایی سطحی و مصلحت‌آمیز بیش نیست. ماهیت مشکوک حکومت که با وقوع انقلابها در عصر جدید از پرده بیرون افتاد، همه‌جا محور مباحثات قرار گرفت و سبب شد که طرفین بحث به دو جناح رادیکالها و محافظه‌کاران ۷۶ منقسم شوند. دسته نخست، واقعیت انقلاب را می‌پذیرفتند بی‌آنکه مسائل آن را درک کنند. گروه دوم به سنت و گذشته مانند حرزی ۷۷ برای دور نگه داشتن آینده در آویخته بودند بی‌آنکه بفهمند انقلاب، خواه یک رویداد تلقی گردد و خواه یک خطر، به هر حال وقتی در صحنه سیاست پدید آمد، ثابت می‌کند که سنت با از دست دادن لنگرگاه و اصل و مبدأ، دیگر به جایی بسته نیست و اکنون سرگردان روی امواج شناور مانده است.

سی‌سی که در زمینه نظری در میان مردان انقلاب فرانسه مانند نداشت، این دور فاسد و مصادره به مطلوب را اولاً با تمیز گذاشتن بین «قدرت مؤسس ۷۸» و «قدرت تأسیس شده ۷۹»، و ثانیاً با قراردادن این «قدرت مؤسس»، یعنی ملت، در یک «وضع طبیعی همیشگی»، از میان برداشت. (این سخن از اوست که: «ملتهای عالم را باید مانند افراد، خارج از بستگیها و پیوندهای اجتماعی... و در وضع طبیعی در نظر آورد.») با این روش، او به زعم خویش دو مسأله را حل کرد: یکی مسأله قدرت جدید یا «قدرت تأسیس شده» که مجلس مؤسسان، یعنی «قدرت مؤسس»، نمی‌توانست ضامن مشروعیت آن باشد چون این مجلس خود می‌بایست مقدم بر تصویب قانون اساسی تشکیل شود و

۷۵. Walter Bagehot (۷۷ - ۱۸۲۶). متفکر سیاسی و اقتصادی انگلیسی، مؤلف کتابی معروف به نام «قانون اساسی انگلستان» و سردبیر مجله اکونومیست از ۱۸۶۰ تا ۱۸۷۷. (مترجم)

76. conservatives

77. fetish

78. pouvoir constituant

79. pouvoir constitué

بنابراین مبتنی بر قانون اساسی نبود و نمی‌توانست باشد؛ دوم مسأله «قانونیت» قوانین تازه که برای کسب اعتبار، به «منشأ و مرجعی عالی» یا «قانونی بالاتر» نیازمند بود. تکیه‌گاه قدرت و قانون، ملت، یا بهتر بگوئیم، اراده ملت بود که خود بیرون و بالاتر از هرگونه حکومت و قانون قرار داشت.^{۸۰} اما سرگذشت قانون اساسی در فرانسه، حتی در دوره انقلاب که قوانین اساسی یکی پس از دیگری می‌آمدند و مصادر قدرت قادر نبودند هیچ یک از قانونها و احکام انقلابی را به اجرا درآورند، شاهد یکنواخت و خسته‌کننده معنائی است که از اول هم می‌بایست بر همه روشن باشد و به کرات نشان داد که آنچه اراده جماعت نام گرفته مطابق تعریف چیزی است دائم‌التغیر و هربنائسی که بر بنیاد آن ساخته شود پایه‌اش بر ریگ روان است، مگر آنکه منظور ایجاد یک کلاه شرعی باشد. هرگاه کسی پیدا می‌شد که حاضر بود بار دیکتاتوری را تحمل کند یا افتخار آن را نصیب خود گرداند، اراده ملی بآسانی مورد دست‌کاری و سوءاستفاده قرار می‌گرفت و همین امر دولتهای تک‌ملیتی را از سقوط و تباهی فوری نجات می‌داد. ناپلئون بناپارت فقط سرسلسله کسانی بود که به نام دولتمردان ملی با تمجید و تحسین ملت به خود اجازه دادند اعلام کنند: «قدرت مؤسس یعنی من.» وحدت اراده امکان داشت دولتهای تک‌ملیتی را برای مدتی کوتاه به آرمان موهوم وحدت نظر برساند، ولی آنچه در دراز مدت به این‌گونه دولتها ثبات می‌بخشید اراده نبود، منافع یا ساخت محکم یک جامعه بود. این منافع - یا باصطلاح سی‌یس *interet du corps* که به اقتضای آن فرد، به‌عنوان فرد نه به‌عنوان یک شهروند، فقط با برخی افراد دیگر متحد می‌شود - هرگز بیانگر اراده نبود، بلکه، بعکس، نمایانگر دنیا یا، به عبارت دقیقتر، بخشهایی از دنیا بود که بعضی گروهها یا طبقات در آن اشتراك منافع داشتند.^{۸۱}

روشن است که راه حل سی‌یس برای مسأله سرگذشتگیهای مولود

۸۰. رجوع کنید به همان نوشته از Sieyès، بویژه از صفحه ۸۳ به بعد.
 ۸۱. رجوع کنید به همان نوشته از سی‌یس، بخش دوم، صفحه ۷ (چاپ چهارم، طبع ۱۷۸۹).

وضع قوانین تازه و تأسیس سازمان سیاسی جدید جامعه، از لحاظ نظری به این نینجامد و نمی‌توانست بینجامد که یک جمهوری تأسیس شود، یعنی اقلیمی که در آن به‌گفته هرینگتن «قوانین مسلط باشند نه افراد»، سی‌سی صرفاً دموکراسی یا حکومت اکثریت را جانشین رژیم پادشاهی یا حکومت فرد ساخت. چون ما معمولاً معنای حکومت اکثریت ۸۲ را تصمیم اکثریت ۸۲ می‌دانیم و این دو را باهم اشتباه می‌کنیم، ادراک این مطلب برایمان دشوار است که در آن مرحله بدوی چنین تغییری از جمهوری به دموکراسی متضمن چه نتایجی بود. اخذ تصمیم به وسیله اکثریت شیوه‌ای است که در هرگونه شورا یا مجمع رایزنی خودبخود از لحاظ اسلوب کار اختیار می‌شود، خواه چنین مجمعی از همه موکلان یا انتخاب‌کنندگان تشکیل گردد و خواه انجمن شهر یا شورای کوچکی باشد مشتمل بر رایزنان برگزیده یک مقام متبوع. رأی اکثریت از ماهیت تصمیم‌گیری جدائی‌ناپذیر است و باستثنای حکومت جابرا، در همه انواع حکومت، از جمله حکومت استبدادی، وجود دارد. این شیوه فقط هنگامی به سطح حکومت اکثریت انحطاط پیدا می‌کند که پس از اخذ تصمیم، اکثریت به تصفیه سیاسی یا جانی اقلیت مخالف پردازد^{۸۴}. بیگمان، تصمیمات را می‌توان بین اراده تلقی کرد و هیچ‌کس تردید ندارد که امروز در شرایط برابری سیاسی، این‌گونه تصمیمها نمودار و نماینده حیات سیاسی دائم‌التغیر

82. majority rule

83. majority decision

۸۴. نمونه‌های این نوع دموکراسی به معنای اصلی حکومت اکثریت بقدری در تاریخ اخیر فراوان است که حتی نیاز نیست به شمارش آن پردازیم. بنابراین شاید همین یادآوری برای خواننده کافی باشد که ادعای عجیب «دموکراسیهای خلقی» پشت پرده آهین دایر بر اینکه دموکراسی راستین در این‌گونه رژیمها وجود دارد نه در حکومت مشروطه و محدود و مبتنی بر قانون اساسی جهان غرب، فقط بر پایه چنین برداشتی از حکومت اکثریت قابل توجیه است. روش جاری در هر تعارض درونی احزاب کمونیست این است که اگر مانند گذشته به تصفیه جانی اقلیت بازنده هم نپردازند، لااقل آنان را از لحاظ سیاسی تصفیه کنند. مهمتر اینکه، پایه مفهوم حکومت تک حزبی بر حکومت اکثریت قرار دارد و معنایش به دست گرفتن قدرت از طریق حزبی است که در هر لحظه معین بتواند دارای اکثریت مطلق شود.

يك ملت هستند. اما نکته اینجاست که در حکومت جمهوری، در چارچوب و برحسب مقررات قانون اساسی است که چنین تصمیماتی اخذ می‌گردد و چرخ حیات سیاسی ملت به‌گردش درمی‌آید. همان‌گونه که يك ساختمان را نمی‌توان مبین ارادهٔ معمار یا تابع ارادهٔ ساکنان آن دانست، جایز نیست مقررات مذکور را مبین ارادهٔ ملی یا تابع ارادهٔ اکثریت بشمار آورد. قدر و اهمیت بزرگی که چه در اروپا و چه در امریکا برای قانون اساسی به‌عنوان سندی مدون قائل می‌شوند بیش از هر چیز گواه هدف اصلی و خصلت دنیائی آن است. به‌هر تقدیر در امریکا نیت آگاهانه و واضح از تدوین قوانین اساسی این بود که تا آنجا که در حد مقدمات بشری است، نگذارند شیوهٔ اخذ تصمیم به‌وسیلهٔ اکثریت به‌سطح «خودکامگی انتخاباتی»^{۸۵} حکومت اکثریت تنزل کند.^{۸۶}

۳

بدبختی بزرگ و سرنوشت‌ساز انقلاب فرانسه این بود که هیچ يك از مجالس مؤسس نتوانست برای وضع قانون حاکم بر آن سرزمین صاحب مرجعیت کافی گردد و همیشه این ایراد حقا وارد بود که مجالس مذکور خود مطابق تعریف مبنائی در قانون اساسی ندارند و بنابراین دارای قدرت تأسیسی نیستند. مردان آن انقلاب هم به‌نوبهٔ خود مرتکب این اشتباه بزرگ می‌شدند که ناسنجیده و خودبخود می‌پنداشتند قانون و قدرت هردو از يك اصل برمی‌خیزند. در عوض، خوشبختی

85. «elective despotism»

۸۶. حتی جفرسن که در حال حاضر دموکرات منشترین فرد در میان بنیادگذاران محسوب می‌شود، مکرر با لحنی رسا دربارهٔ خطرات ناشی از «خودکامگی انتخاباتی» صحبت کرده است. این سخن از اوست که: «یکصد و هفتاد و سه تن خودکامه نیز مسلماً همانقدر مستمر خواهند بود که یک نفر» (به نقل از همان نوشته، همان‌جا) و همیلتن از اول متذکر می‌شد که: «همان اعضائی که بیش از همه سنگ‌جمهوری را به‌سینه می‌زدند با هیاهو از بدیهای دموکراسی داد سخن می‌دادند» (رجوع کنید به همان کتاب از Carpenter، صفحه ۷۷).

بزرگ انقلاب آمریکا از این ناشی می‌گشت که مردم مهاجر پیش از بروز اختلاف با انگلستان، در واحدهائی حاکم بر خود شکل یافته بودند و انقلاب این واحدها را، به‌خلاف پیش‌بینی صاحب‌نظران سده هجدهم، به «وضع طبیعی» نکشانید^{۸۷} و بنابراین هرگز کسی به‌طور جدی در «قدرت مؤسس» افرادی که نخستین قوانین اساسی ایالتها و سپس قانون اساسی ایالات متحد را تدوین کردند، تردید روا نداشت. گفتهٔ مدیسن دربارهٔ قانون اساسی آمریکا که «قدرت کلی آن... کاملاً منبث از قدرتهای تابع آن است»^{۸۸}، در واقع تکرار معنائی بود که قبلاً هنگام تأسیس حکومتهای ایالتی در مهاجرنشینها، تحقق پذیرفته بود. نمایندگان که به‌کنگره‌های ولایتی یا مجامع عمومی برای تدوین قانون اساسی راه یافتند، قدرت خویش را از واحدهائی مانند ناحیه‌ها، بخشها و شهرها بدست آورده بودند و برای اینکه قدرت خودشان محفوظ بماند، می‌بایست منبع آن قدرت، یعنی قدرت واحدهای مذکور را سالم نگه دارند. اگر مجمع فدرال برآن می‌شد که به‌جای ایجاد و بنیاد نهادن یک قدرت جدید فدرال، قدرت ایالتها را ملغی یا محدود کند، بنیادگذاران فوراً باهمان سرگشتیگیهای همتایان فرانسوی خود روبرو می‌گشتند و «قدرت مؤسس» از دستشان می‌رفت. این احتمالاً یکی از عللی بود که حتی مؤمنترین پشتیبانان یک حکومت مرکزی نیرومند هم نمی‌خواستند قدرت حکومتهای ایالتی یکسره حذف شود^{۸۹}.

۸۷. البته در چند مورد پراکنده قطعنامه‌هایی بتصویب رسید مشعر بر اینکه «روش کنگره یکسره مغایر با قانون اساسی است» یا اینکه «وقتی اعلامیهٔ استقلال صادر شد، مهاجرنشینان مطلقاً در وضع طبیعی قرار داشتند» ولی این‌گونه موارد موجب بطلان آنچه گفتیم نیست. برای آگاهی از مضمون قطعنامه‌ها رجوع کنید به همان نوشته از Jensen.

۸۸. به‌نقل از نامه‌ای به‌تاریخ ۲۴ اکتبر ۱۷۸۷ خطاب به جفرسن که قبلاً در همین فصل به آن استناد شد.

۸۹. وینتن سالبرگت بحق اظهار می‌دارد که فدرالیستها «بدون تردید می‌خواستند ایالتها تابع باشند، اما سوای دو مورد، خواهان از بین رفتن آنها نبودند» خود مدیسن هم یکبار گفته بود که همانقدر طالب حفظ حقوق ایالتهاست که خواستار حق محاکمه با حضور منصفه. رجوع کنید به:

نظام فدرال نه فقط تنها شق ممکن در مقابل اصل دولت تک‌ملیتی، بلکه یگانه راه برای پرهیز از گرفتار شدن در دور فاسد «قدرت مؤسس» و «قدرت تأسیس شده» بود.

با اینکه ساکنان دنیای جدید هنوز برحسب مفاهیم رایج در دنیای قدیم می‌اندیشیدند و سخن می‌گفتند و برای تأیید نظریات خود از همان منابعی که در اروپا وجود داشت کسب الهام می‌کردند، اما این واقعیت شگرف که قبل و بعد و همزمان با صدور اعلامیه استقلال، هرسیزده ناحیه مهاجرنشین به تدوین قوانین اساسی مربوط به خویش پرداختند ناگهان نشان داد که مفهوم تازه قدرت و مرجعیت تا چه حد در دنیای نو پرورش یافته و رشد کرده است. نقص اروپا بر—خلاف سرزمینهای مهاجرنشین این بود که در آنجا «شهرهای خودگردان» وجود نداشت. در نظر ناظری که از دریچه چشم یک اروپائی به اوضاع می‌نگریست: «انقلاب امریکا و اعتقاد به حاکمیت مردم، از شهرهای خودگردان شروع شد و بعد ایالتها را فرا گرفت»^{۹۰}. اختیار تدوین قانون اساسی و قدرت تأسیس با کسانی بود که گروههای قانوناً تأسیس شده آنان را به نمایندگی برگزیده بودند. اما با اینکه این اختیار از پائین اعطا شده بود و نمایندگان نیز مانند رومیان قدیم معتقد بودند که قدرت از آن مردم است، فکرشان برمحور یک کلاه

→ Winton U. Solberg, «Introduction,» *The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States*, New York, 1958, pp. CII, 196.

۹۰. township. واحدی کشوری در زمان انقلاب در برخی ایالات امریکا که از حد معینی استقلال در اداره امور مربوط به خود بهره‌مند بود و به اصطلاح امروز در بعضی زمینه‌ها «شخصیت حقوقی» داشت. (مترجم)
۹۱. به نقل از:

A. Tocqueville, *Democracy in America*, New York, 1945, Vol. I, p. 56.

نمودار بسط و تفصیل فوق‌العاده‌ای که از لحاظ تقسیمات در کشور پیدا شده بود این بود که در سال ۱۷۷۶ فقط در ایالت‌های نیوانگلند بیش از ۵۰۰ شهر از این نوع وجود داشت.

شرعی و امر مطلق دور نمی‌زد که بگویند ملت از هر مرجعی بالاتر و آزاد از قید کلیه قوانین است، بلکه برحسب واقعیات عملی می‌اندیشیدند و جماعات سازمان‌یافته‌ای را در نظر داشتند که می‌بایست در اعمال قدرت، تابع قانون و محدود به حدود قانونی باشند. اینکه در امریکا اصرار داشتند جمهوری را از دموکراسی یا حکومت اکثریت فرق بگذارند بدین سبب بود که قدرت و قانون را از بیخ و بن از یکدیگر تفکیک می‌کردند و برای هر یک قائل به منشأ و مشروعیت و محل صدق دیگری بودند.

کاری که انقلاب امریکا کرد این بود که تجربه تازه و مفهوم جدیدی را که در امریکا از قدرت حاصل شده بود به عرصه عمل آورد. مفهوم جدید قدرت، همانند رونق اقتصادی و برابری شرایط، پیش از انقلاب بدست آمده بود، اما، به‌خلاف سعادت اجتماعی و اقتصادی که به هر حال تحت هرگونه حکومت در دنیای نو می‌بایست بالاخره و فوراً نعمت به همراه بیاورد، این مفهوم امکان نداشت بدون تأسیس سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه که مخصوصاً برای حفظ این قدرت طراحی شده باشد، بتواند از دوام و بقائی بهره‌مند گردد. به بیان دیگر، اگر انقلاب صورت وقوع نیافته بود، این مبدأ جدید قدرت همچنان پنهان می‌ماند و اگر به فراموشی هم سپرده نمی‌شد، احتمالاً همچون یکی از غرایب زمان فقط مورد توجه مردم‌شناسان و مورخان محلی قرار می‌گرفت و در اندیشه سیاسی فایده‌ای بر آن مترتب نمی‌گشت.

برای مردان انقلاب امریکا لزوم قدرت از بدیهیات بشمار می‌رفت چون اولاً هر جا در سراسر کشور اصل خودگردانی حکمفرما بود قدرت هم وجود داشت و ثانیاً وجود آن مقدم بر انقلاب و حتی به یک معنا مقدم بر توطئه مهاجران در قاره جدید بود. «میثاق می‌فلاور»^{۹۲}

۹۲. the Mayflower Compact. در ۱۶۲۰، یکصد و دو تن از کسانی که از کلیسای انگلستان جدا شده بودند، برخی از هلند و بعضی از انگلستان به یکدیگر پیوستند و با کشتی «می‌فلاور» از بندر پلیموث رهسپار امریکا گشتند. این عده که به Pilgrims معروفند در اواخر همان سال به ساحل ماساچوستس رسیدند و از آغاز بین خود برای برقرار ساختن اصول آزادی و برابری، میثاقی بستند که

که در کشتی تنظیم شد و با درآمدن مسافران به خشکی به امضا رسید، از موضوع بحث ما خارج است گرچه جالب توجه بود که ببینیم آیا «انفصالیون مهاجر ۹۳» به علت شرایط نامساعد هوا و عدم امکان پیاده شدن در حوزه اختیارات شرکت ویرجینیا ۹۴ که به آنان حق اسکان اعطا کرده بود، تصمیم به «عهد بستن» گرفتند یا لازم دیدند «بایکدیگر مجتمع شوند» زیرا عده‌ای که از لندن به ایشان پیوسته بودند «عناصری نامطلوب» بودند که احتمالاً به اختیارات شرکت ویرجینیا اعتراض داشتند و می‌خواستند از آزادی خود سوء استفاده کنند ۹۵. اما به هر صورت روشن است که آنچه ایشان را بیمناک می‌کرد همان باصطلاح

→ بعداً نیز پیروی از آن را در حکومتی که در مهاجرنشین نو بنیاد ماساچوستس تأسیس کردند بر خود لازم شمردند. (مترجم)

۹۳. pilgrims که قبلاً ضمن توضیح درباره «میناق می‌فلاور» به آنان اشاره کردیم. واژه pilgrim اصلاً در انگلیسی به معنای زائر یا ابن‌السبیل یا کسی است که از اصل و دیار دور افتاده باشد. در فارسی جماعت مورد بحث را «آوارگان» نیز نامیده‌اند، ولی چون این عده به علت اختلافی که با مذهب یون انگلستان پیدا کرده بودند، خود تصمیم به انفصال از مذهب رسمی آن کشور و ترک اروپا گرفتند، واژه «آواره» چندان مناسب نمی‌نمود و به این سبب همان عنوان اصلی «انفصالیون» (Separatists) را برای ایشان مرجح شمردیم. (مترجم)

۹۴. Virginia Company. شرکتی که در ویرجینیا نیز مانند دیگر نواحی مهاجرنشین در آمریکا با اجازه مخصوص پادشاه انگلستان و کسب امتیازات ویژه، ظاهراً برای گسترش بازرگانی و باطناً برای بسط نفوذ امپراتوری بریتانیا، تشکیل شد و اداره مرکزی آن در لندن بود. شرکت در ۱۶۰۶ عده‌ای را به ویرجینیا فرستاد تا از یکسو در توسعه بازرگانی و کشاورزی بکوشند و از سوی دیگر از نفوذ اسپانیا جلوگیری کنند. با بالا گرفتن کار مهاجران و پیوستن گروه‌های دیگر به آنان و ورود بردگان سیاهپوست به آمریکا، شرکت در ۱۶۲۱ اقدام به نصب فرماندار و تأسیس شورای حکمرانی و تشکیل مجلس قانونگذاری کرد، ولی چنانکه سیاست بریتانیا بود، دولت انگلستان بزودی در ۱۶۲۴ امتیاز شرکت مذکور را ملغی ساخت و مهاجرنشین ویرجینیا را مستقیماً زیر نظارت خود درآورد. (مترجم)

۹۵. نظریه طرفدار هوای نامساعد که به عقیده من خالی از کنایه هم نیست در مآخذ زیر آمده است:

«Massachusetts» in *Encyclopaedia Britannica*, 11th edition, Vol. 17.

برای آگاهی از نظریه دیگری که در این باب مطرح شده است و محتملتر می‌نماید رجوع کنید به مقدمه‌ای که به «میناق می‌فلاور» در همان کتاب از Commager نوشته شده است.

«وضع طبیعی» و بر ناپیموده بی‌حدود و ثغور و خودسری نامحدود افراد بود که قانونی در برابر خود نمی‌شناختند. شکفتی در این نیست که چنین ترمسی وجود داشت زیرا هرانسان متمدنی که به سرعت تصمیم بگیرد جهان متمدن را ترك بگوید و بتنهائی در راهی گام بگذارد، حق دارد ترس به دل راه دهد. واقعیت برآستی شگرف در سراسر دامستان این است که ترس آشکار این افراد از یکدیگر همراه با اعتمادی آشکار بود که به قدرت خویش داشتند برای اینکه بتوانند باهم متفق شوند و پیکر مدنی و سیاسی جامعه را شکل بخشند. و این در حالی بود که هیچ چیز مگر پیمانی که با شاهد گرفتن خدا با یکدیگر بسته بودند انسجام این جامعه را تضمین نمی‌کرد، جامعه‌ای که می‌بایست دارای قدرت کافی برای تدوین و وضع و تصویب قوانین و تنظیم قوای حکومت باشد و هیچ‌کس قدرتی را که برای تشکیل جامعه به آن نیاز داشتند نداده و تأیید نکرده بود و این قدرت هنوز متکی به هیچ‌گونه قوه قهریه نبود. این عمل بسرعت به صورت رویه و سابقه درآمد. هنگامی که کمتر از بیست سال بعد عده‌ای از مهاجران ساکن ماساچوستس به که‌نه‌تیکات کوچ کردند، بلافاصله در آن سرزمین ناگشوده و ناپیموده دست به تدوین «نظامات اساسی ۹۶» و «میثاق کوچ-نشینی» مخصوص به خود زدند. بنابراین، وقتی سرانجام، «فرمان همایونی ۹۷» برای اقدام کوچ‌نشینها در مهاجرنشین که‌نه‌تیکات صادر شد، تنها کاری که کرد این بود که نظام حکومتی موجود را مورد تصویب و تأیید قرار دهد. به عبارت دیگر، «فرمان همایونی»، نظامات اساسی سال ۱۶۲۹ را در ۱۶۶۲ برسمیت شناخت و امکان داد که همین فرمان کم‌وبیش بدون تغییر در ۱۷۷۶ به‌عنوان «قانون اساسی

۹۶. مراد Fundamental Orders of Connecticut است که در واقع باید نخستین قانون اساسی بدون در امریکای شمالی محسوب گردد و در ۱۴ ژانویه ۱۶۳۹ به تصویب اهالی که‌نه‌تیکات رسید. این قانون که در آن پیش‌بینیهای لازم برای تشکیل یک مجمع عمومی و محاکم دادگستری و انتخاب فرماندار بعمل آمده بود، با صدور فرمان ۱۶۶۲ نسخ شد. (مترجم)

۹۷. Royal Charter. منظور فرمانی است که از طرف پادشاه انگلیس صادر شد و به آن اشاره کردیم. (مترجم)

ایالت [که نه تیکات] منحصرأ بنا به اجازه مردم این ایالت و مستقل از همه پادشاهان و شهریاران» بتصویب برسد.

چون در دوره مهاجرنشینی از دیرباز میثاقها بدون ذکری از پادشاه بسته می‌شد، با وقوع انقلاب چنین می‌نمود که اکنون دیگر هیچ مانعی برای استفاده از قدرت عقد میثاق و تدوین قانون اساسی بجا نمانده است. ویژگی مهاجرنشینهای امریکای شمالی و فرق اساسی آنها با دیگر مستعمرات این بود که مهاجران انگلیسی از اول جوامع سیاسی و مدنی تشکیل دادند. این جوامع، اگر درست بسنجیم، صورت حکومت نداشتند و مستلزم تقسیم مردم به دو گروه فرمانروایان و فرمانبرداران نبودند. بهترین دلیل این مدعا آن است که همین مردم، به رغم تشکیل چنین جوامعی، یکصد و پنجاه سال همچنان اتباع حکومت انگلستان باقی ماندند. جوامع مذکور را باید در واقع «انجمنهای سیاسی» دانست. اهمیت این گونه «انجمنها» از نظر آینده در تشکیل نوعی قلمرو سیاسی بود که از قدرت بهره داشت و از حقوق لازم برخوردار بود بی‌آنکه حق حاکمیت داشته باشد یا مدعی چنین حقی بشود^{۹۸}. بزرگترین نوآوری انقلابی، کشف اصل حکومت فدرال به وسیله مدیسن بود که تأسیس جمهوری در کشوری پهناور را امکان پذیر ساخت. پایه این کشف بعضاً بر تجربه استوار بود و نیز اطلاع دقیق از جوامع سیاسی مورد بحث که به سبب ساخت درونی و آمادگی اعضا، از پیش زمینه لازم را برای نشوونمای دائمی و بهم پیوستگی افزایش یافته قدرتهای مختلف فراهم می‌ساختند بی‌آنکه توسعه طلبی یا کشورگشایی را اساس کار قرار دهند. اصل فدرال، به معنای اتحاد جوامع یا واحدهائی مجزا بود که مستقل از یکدیگر تشکیل یافته بودند. این اصل و همچنین مفهوم «ائتلاف»، به معنای بهم پیوستگی یا *cosociation*، هر دو از کشفیات آغاز روزگار مهاجرنشینی بود. حتی

۹۸. فرق مهم بین ایالاتی که حق حاکمیت داشتند و ایالتهایی که می‌بایست صرفاً «انجمنهای سیاسی» بشمار بروند، در یکی از نطقهای مدیسن در مجلس مؤسسان فدرال روشن شده است. رجوع کنید به همان کتاب از Solberg، صفحه ۲۱۸۹ یادداشت ۸.

نام «ایالات متحد آمریکا» از «ائتلافیه نیوانگلند» مصدر گرفت که بنا بود «مهاجرنشینهای متحد نیوانگلند» خوانده شود^{۱۰۱}. منتسکیو سخنی کوتاه گفته و گذشته بود مشعر بر اینکه حکومت جمهوری در صورتی برای سرزمینهای پهناور و روبه‌گسترش مناسب است که بر اصل فدرال مبتنی باشد. آنچه مدیسن را برآن داشت تا به‌شرح و بسط و تأیید این کلام منتسکیو پردازد تجربه‌هایی بود که ذکر شد نه ملاحظات نظری^{۱۰۲}.

۹۹. *New England Confederation*. منظور ائتلافی است که در سال ۱۶۴۳ میان پنج مهاجرنشین مین، نیوهامپشر، ورمانت، ردآیلند و که‌نتیکات برای یاری و پشتیبانی متقابل صورت گرفت. (مترجم)

100. *United Colonies of New England*

۱۰۱. رجوع کنید به «نظامات اساسی ۱۶۳۹ که‌نتیکات» و «ائتلافیه ۱۶۴۳ نیوانگلند» در همان کتاب از Commager
۱۰۲. بنجامین رایت، بویژه در مقاله مهمی که زیر عنوان «منشأ تفکیک قوا در آمریکا» نوشته، همین بحث را پیش کشیده است. (رجوع کنید به:

Benjamin F. Wright, «The Origins of the Separation of Powers in America,» *Economica*, May 1933.)

رایت معتقد است که «تدوین کنندگان نخستین قوانین اساسی در آمریکا فقط به این علت زیر تأثیر نظریه تفکیک قوا واقع شدند که تجربه‌های خودشان... مؤید حکمت آن نظریه بود.» نظر رایت اکنون مورد تأیید دیگران هم قرار گرفته است ولی ۶۰ یا ۷۰ سال پیش برای محققان آمریکائی جای تردید وجود نداشت که انقلاب آمریکا و تأسیس ایالات متحد نتیجه تداوم مستقل تاریخ آن کشور بوده است. از هنگامی که برایس (James Bryce) کوشش برای تدوین قوانین اساسی در آمریکا را با فرمانهای ربط داد که از طرف پادشاه برای تأسیس نخستین نواحی مهاجرنشین صادر شده بود، رسم بر این قرار گرفت که مهاجر-نشینها را جوامع سیاسی تابعی بدانند متفرع از شرکتهای بازرگانی و با قدرتی ناشی از اختیاراتی که به‌موجب امتیازنامه‌ها و فرمانهای خاص به آنها تفویض شده بود، و بعد بر این پایه، توجیهی برای تدوین قوانین اساسی و وضع سایر قوانین بدست دهند. (رجوع کنید به:

William C. Morey, «The First State Constitution,» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, September 1893, Vol. IV.

و نیز مقاله‌ای دیگر از همین نویسنده که قبلاً بدان اشاره شد.)
این نگرش امروز دیگر چندان متداول نیست. در عوض تأثیر اروپا، خواه از ناحیه بریتانیا و خواه فرانسه، بیشتر پذیرفته شده است. این تغییر نظر از علل گوناگون ←

جان دیکینسن یکبار اتفاقاً اظهار داشته بود که «تجربه باید راهنمای ما باشد؛ عقل ممکن است گمراهان کند»^{۱۰۲}، شاید انگیزه این سخن نوهی آگاهی مبهم از زمینه نظری آزمایشی بود که به دست مردم امریکا صورت پذیرفت - زمینه‌ای که نه‌مانندی می‌توان برای آن یافت و نه هرگز به بیان آمده و بسط و تفصیل پیدا کرده بود. با اینکه گفته شده «امریکا بیش از آن به مفهوم پیمان اجتماعی^{۱۰۴} مدیون است که قابل اندازه‌گیری باشد»^{۱۰۵}، اما باید توجه داشت که کسانی که «این مفهوم را در عمل آوردند» مردان انقلاب امریکا نبودند، مهاجران صدر دوره مهاجرنشینی بودند که به‌هیچ‌رو در عالم نظریات دست نداشتند. لاک در قطعه‌ای معروف می‌گوید: «سبدا و مؤسس واقعی جامعه سیاسی و مدنی، مردمنده که با رضایت و قبول^{۱۰۶}، آزادانه می‌توانند به اکثریت آرا در امور توافق کنند و بایکدیگر متحد شوند و چنین جامعه‌ای تشکیل دهند.» لاک این عمل را منشأ هرگونه حکومت قانونی در دنیا

→ سرچشمه می‌گیرد. یکی از آنها تأثیر نیرومند تاریخ سیر اندیشه‌هاست که توجه را به جای رویدادهای سیاسی به پیشینه‌های فکری جلب می‌کند. علت دیگر ترك موضع انزواطلبی گذشته است. البته این ملاحظات همه به‌جای خود جالب توجه است ولی به‌بحث ما ربط زیادی ندارد. چیزی که می‌خواهم گوشزد کنم این است که تکیه بر اهمیت فرمانهای همایونی و امتیازنامه شرکتها به‌بهای غفلت از قراردادها و میثاقهای منمقد میان خود مهاجران تمام شده که بسیار بدیتر و جالب توجه‌تر است. به‌نظر من حق کاملاً با جنسن است که می‌گوید: «مسأله اساسی در مهاجرنشینی‌های نیوانگلند در قرن هفدهم این بود که... در کجا باید به‌دنبال منشأ مرجعیت برای تأسیس حکومت رفت. به‌عقیده انگلیسیها، وجود حکومت در مهاجرنشینیها مشروط به صدور اجازه از طرف مقام سلطنت بود. به‌نظر مخالفان در نیوانگلند، مردم می‌توانستند از طریق عهد بستن و عقد میثاق و تدوین قانون اساسی برای خود حکومت معتبر تشکیل دهند. کسانی که میثاق می‌فلاور و نظامات اساسی که نه‌تیکات را نوشتند بر پایه همین فرض عمل کردند... فرضی که اساس اعلامیه استقلال است. بخشی از این اعلامیه چنان انشاء شده که گوئی ۱۳۲ سال بعد از قلم ویلیام راجرز (William Rogers) تراویده است.» (رجوع کنید به همان نوشته از Jensen که قبلاً بدان استناد شد.)^{۱۰۳}. به‌نقل از همان کتاب از Solberg، صحنه XCII.

104. social contract

۱۰۵. همان کتاب از Rossiter، صحنه ۱۳۳.

106. consent

می‌داند. ولی اینطور بنظر می‌رسد که تأثیر وقایع و رویدادهای امریکا در او بیشتر و قاطعتر بوده است تا تأثیر رسالات وی دربارهٔ حکومت ۱۰۷ در بنیادگذاران امریکا ۱۰۸. دلیل این امر (اگر اصلاً برای چنین امور دلیلی وجود داشته باشد) آن است که لاک، به پیروی از اصحاب نظریهٔ پیمان اجتماعی، معنای این «ميثاق اصلی» ۱۰۹ را واگذاری حقوق و اختیارات فردی به حکومت یا جامعه می‌داند - یعنی نه پیمانی متقابل، بلکه قرارداد یا عقده‌ای که به موجب آن شخص در عوض تأمین جانی و مالی، اختیارات خویش را به مرجعی بالاتر واگذار می‌کند و می‌پذیرد و رضایت می‌دهد که آن مرجع بر او حاکم باشد ۱۱۰.

پیش از آنکه جلوتر برویم، یادآوری می‌کنیم که نظریه پردازان سدهٔ هفدهم دو قسم پیمان اجتماعی تشخیص می‌دادند. یکی آنکه به عقیدهٔ ایشان میان افراد بسته می‌شد و جامعه را بوجود می‌آورد؛ دوم آنکه مطابق فرض بین مردم و فرمانروا منعقد می‌گشت و موجود حکومت مشروع بود ۱۱۱. این دوگونه پیمان در هیچ چیز مگر همان اسم گمراه

۱۰۷. منظور دو رسالهٔ معروف لاک دربارهٔ حکومت مدنی است. منتخباتی از دومین رساله به وسیلهٔ آقای دکتر محمود صناعی به فارسی ترجمه و در مجلدی زیر عنوان «آزادی فردی و قدرت دولت» (انتشارات سخن، ۱۳۳۸) به چاپ رسیده است. (مترجم)

۱۰۸. منحصر بفرد بودن ميثاق می‌فلاور بارها در این دوره از تاریخ امریکا مورد تأکید قرار گرفته است. مثلاً جیمز ویلسن در نطقی در ۱۹۲۰ متذکر می‌گردد که این سند چیزی است که در میان ملت‌های آن سوی آتلانتیک مانند آن را نمی‌توان یافت، یعنی ميثاق اصلی يك جامعه که به محض ورود به این بخش از کرهٔ زمین [منعقد شده است]. حتی امروز هم هنوز مورخی مانند ویلیام رابرتسون (William Robertson) که خود اهل اسکاتلند است، یادآور می‌شود که «چنین منظره‌ای... نادر است که بتوان جامعه‌ای را در نخستین لحظات تکوین آن مشاهده کرد.» رجوع کنید به:

W.F. Craven, *The Legend of the Founding Fathers*, New York, 1956, pp. 57, 64.

109. «original compact»

۱۱۰. رجوع کنید به رسالهٔ دوم لاک، بخش ۱۳۱.

۱۱۱. این قسم پیمان که برای اطاعت و فرمانبرداری از کسی بسته می‌شود، نظیر «بیعت» است. (مترجم)

کننده مشترك نبودند. فرق قاطعی که میانشان وجود داشت از اوایل کار به اهمال سپرده شد زیرا نظریه پردازان بیش از هر چیز به یافتن نظریه‌ای جامع و مانع علاقه داشتند که کلیه صور مختلف مناسبات همگانی اعم از سیاسی و اجتماعی و همه اقسام تمهیدات و تکالیف را در بر بگیرد. در نتیجه، دو شق پیمان اجتماعی، که چنانکه خواهیم دید بایکدیگر مانع‌الجمع^{۱۱۲} هستند، در اثر ابهامی که در این مفهوم وجود داشت، همچون دو جنبه مختلف يك پیمان لحاظ می‌شدند. اما از حیث نظری، هیچ‌کدام از این دو پیمان چیزی نبود مگر کلاهی شرعی برای تبیین مناسبات موجود در میان اعضای جامعه یا روابط بین جامعه و دستگاه حاکم. با اینکه سابقه این‌گونه فرضهای مجمول و کلاههای شرعی به روزگاران دیرین می‌رسد، اما پیش از اقدام مردم بریتانیا به مهاجرنشینی، هیچ مورد دیگری نمی‌توان یافت که در آن چنین فرصتی برای آزمودن اعتبار عملی این امر بدست آمده باشد. تفاوت‌های عمده‌ای که بین این دو قسم پیمان اجتماعی وجود دارد اجمالا بدین شرح است. پیمان دوجانبه‌ای که به موجب آن مردم به هم می‌پیوندند و خویشان را به یکدیگر ملتزم می‌کنند تا بدان وسیله موفق به تشکیل جامعه گردند، مبتنی بر معامله متقابل^{۱۱۳} و مشروط به برابری طرفین و متضمن قول یا وعده‌ای^{۱۱۴} است که در نتیجه آن «جامعه» (یا *cosociation* به مفهوم قدیم رومی *societas*، یعنی «پیوند^{۱۱۵}) بوجود می‌آید. این پیوند، بر اساس «قولپائی» که آزادانه و صادقانه داده شده است، در میان نیروهای فردی کسانی که با هم شریک شده‌اند بستگی ایجاد می‌کند و بنیانی برای قدرت پدید می‌آورد^{۱۱۶}. اما در آن قسم پیمان اجتماعی که بین جامعه و فرمانروا بسته می‌شود^{۱۱۷}، سروکار ما با عملی فرضی و بدوی است که هر يك از اعضای جامعه انجام داده است تا به موجب آن از نیرو و قدرت و اختیار فردی خود به

112. mutually exclusive

113. reciprocity

114. promise

115. alliance

۱۱۶. رجوع کنید به «قرارداد سال ۱۶۲۹ کیمبریج» در همان کتاب از Commager.

۱۱۷. یا با اصطلاح ما مردم با حاکم بیعت می‌کنند. (مترجم)

منظور تشکیل حکومت صرف نظر کند. در این حالت، فرد نه فقط قدرت جدیدی بیش از گذشته بدست نمی‌آورد، و نه تنها با قول، تعهد و التزامی به‌گردن نمی‌گیرد، بلکه از قدرتی هم که داشته صرف نظر می‌کند و صرفاً راضی می‌شود و می‌پذیرد که تابع حکومت باشد - حکومتی که قدرت آن از جمع نیروهای فرد فرد مردم متقوم می‌گردد و قدرتی که برای خیر ادعائی عموم به انحصار حکومت درمی‌آید. واضح است که فرد همانقدر که در نتیجه نظام مبتنی بر قول متقابل کسب قدرت می‌کند، در اثر قبول اینکه قدرت منحصر به حکمران باشد، قدرت خود را از دست می‌دهد. کسانی که عهد می‌بندند و با یکدیگر مجتمع می‌شوند، به‌علت معامله متقابلی که باید بینشان وجود داشته باشد، از انزوا^{۱۱۸} بیرون می‌آیند. ولی در حالت دیگری که بحث کردیم، بعکس منزوی می‌شوند.

رضایت و قبول، به‌وسیله هرکس منفرداً و در حالی که خداوند را حاضر و ناظر می‌گیرد اعلام می‌گردد، اما قول متقابل باید مطابق تعریف با حضور یکدیگر داده شود و بنابراین علی‌الاصول به ضمانت اجرائی دینی^{۱۱۹} وابسته نیست. سازمان سیاسی جامعه که در اثر عهد و پیوند بوجود آید سرچشمه قدرت هر فرد می‌شود. خارج از این قلمرو سیاسی متشکل، فرد فاقد قدرت است. ولی حکومتی که با رضایت و قبول مردم تأسیس گردد قدرت را به‌خود منحصر می‌کند و اتباع حکومت تا هنگامی که مصمم نشده‌اند قدرت اولیه خویش را برای تغییر حکومت و گماردن دیگری بر مسند حکمرانی پس بگیرند، از لحاظ سیاسی قدرتی نخواهند داشت.

به دیگر سخن، پیمان متقابلی که بر پایه قول افراد تأسیس قدرت می‌کند اصل جمهوریت و اصل فدرال هر دو را در بر دارد. به موجب اصل نخست، قدرت از آن مردم است و «متابعت متقابل» خلق از یکدیگر، حکمرانی را به‌صورت امری محال درمی‌آورد زیرا «اگر

118. isolation

119. religious sanction

مردم همه فرمانروا باشند، چه کسی فرمانبردار خواهد بود؟^{۱۲۰}، مطابق اصل قدرال، که همان‌گونه که هرینگتن «ناکجاآباد» خود را «اقلیمی فزونی پذیر» نام داد^{۱۲۱}، می‌توان آن را اصل ناظر بر چنین اقلیمی خواند، جوامع سیاسی متشکل می‌توانند به هم پیوندند و متحد گردند بی‌آنکه هویت خود را از دست بدهند. از سوی دیگر، روشن است که آن قسم پیمان اجتماعی که ایجاب می‌کند فرد از قدرت خویش به نفع حکومت صرف‌نظر کند و قبول اطاعت نماید، اصل فرمانروائی مطلق و اصل ملیت هر دو را در بر می‌گیرد. اصل اول به معنای حصر

۱۲۰. باین کلام، جان کاتن (John Cotton) کشیش پیرایشگر و «شیخ نیوانگلند» در نیمه اول سده هفدهم در مقام اعتراض به دموکراسی برآمد، حکومتی که به عقیده او «نه در شان کلیسا بود و نه زیننده کشور». من نه تنها در این موضع بلکه در آنچه بدنبال خواهد آمد نیز کوشیده‌ام حتی‌الامکان از بحث در رابطه مسلک پیرایشگری (Puritanism) با نهادهای سیاسی امریکا بپرهیزم. تمایزی که راسیتر (Rossiter) «بین پیرایشگران و پیرایشگری، یعنی میان خودکامگان جلیل شهرهای باستن و سولم (Salem) از یکسو و شیوه زندگی و طرز فکر انقلابی آنان از سوی دیگر» قائل می‌شود به عقیده من تمایزی معتبر است. (رجوع کنید به همان کتاب از او، صفحه ۹۱). شیوه زندگی و طرز فکر مذکور از طرفی بیانگر این اعتقاد بود که حتی در حکومت پادشاهی، حاکمیت به خداوند برمی‌گردد، و از طرف دیگر نشان می‌دهد که اصحاب این نظر دچار وسواس میثاق و پیمان بوده‌اند. دشواری اینجاست که این دو عقیده منافی یکدیگرند. تصور میثاق مستلزم این است که قبلاً حاکمیت و حکمرانی وجود نداشته باشد. اما قول به اینکه خدا حاکمیت را برای خود محفوظ می‌دارد و از تفویض آن به قدرتمندانی زمین امتناع می‌کند بدین می‌انجامد که همان‌گونه که کاتن بحق نتیجه گرفت «حکومت دینی یا خداسالاری (Theocracy) تاسیس شود... که بهترین شکل حکومت است.» ولی به هر صورت، هیچ‌یک از این نهضت‌های مطلقاً دینی، از جمله جنبش «بیداری بزرگ» (Great Awakening)، هرگز در اندیشه و کردار مردان انقلاب امریکا اثری نگذاشت.

۱۲۱. اشاره‌ای است به کتاب Oceana اثر جیمز هرینگتن که در سال ۱۶۵۶ منتشر شد و نویسنده در آن به پیروی از کسانی که در عالم مجاز «ناکجا آباد» (utopia) می‌ساختند و آرمانهای خویش را در چنین قالبی بیان می‌کردند به بحث در زمینه سیاست پرداخته است. این کتاب در متفکران سیاسی امریکا تأثیر عمیق داشت. (مترجم)

مطلق قدرت است تا به گفته هابز «همه هیبت به دل گیرند» (و بد نیست بیفزائیم که این اصل را می توان به قدرت الاهی نیز تعبیر کرد زیرا فقط خدا همه توان یا قدیر ۱۲۲ است). اصل دوم مستلزم آن است که ملت جملگی يك نماینده داشته باشند و حکومت تجسم اراده همگان تلقی گردد.

لاك یکبار گفت: «همه دنیا در آغاز مانند امریکا بود». در عمل نیز امریکا قاعدتاً می بایست مثال خوبی از آغاز جامعه و تأسیس حکومت به دست اصحاب نظریه پیمان اجتماعی داده باشد که معتقد بودند اگر فرض نشود که چنین شرایطی، ولو موهوم و ساختگی، در ابتدا وجود داشته، نمی توان واقمیت های سیاسی موجود را توجیه یا تبیین کرد. نکته دیگر، این امر واقع است که ناگهان در نخستین قرون عصر جدید، همزمان و پس از عقد اولین میثاقها و ایجاد پیوستگیها و ائتلافها در مهاجرنشینهای امریکا، نظریه های بسیار متنوعی شروع به ظهور کردند که پایه همه بر پیمان اجتماعی استوار بود. اما اشکال اینجاست که در این نظریه های پرداخته در دنیای قدیم هرگز از واقمیت های موجود در دنیای نو ذکری به میان نمی آید. چیزی هم نیست که نشان دهد مهاجران مجنوب حکمت این گونه تعالیم شدند و بدین اشتیاق دنیای قدیم را پشت سر گذاشتند که سرزمینی نو برای آزمودن و بکار بستن نظریه پیمان اجتماعی بیابند. اشتیاق به آزمایش و اعتقاد به نوآوری و ایمان به يك «نظام جدید زمانه» بکلی از ذهن مهاجران بدور بود و فقط در ذهن مردانی که یکصد و پنجاه سال بعد انقلاب به دست ایشان برپا شد به طور واضح بدان برمی خوریم. اگر بتوان عاملی را نام برد که در اوایل تاریخ امریکا تأثیری از لحاظ فکری در بستن میثاقها و قراردادهای آنها اتکای پیرایشگران به کتاب عهد عتیق و خاصه کشف مجدد مفهوم میثاق بنی اسرائیل بود که به نظر آنان «کلیه مناسبات بین آدمیان و نیز روابط انسان و خدا را تبیین می کرد»، مطابق نظریه پیرایشگران،

آنچه کلیسا را در ابتدا بوجود آورد قبول آن به وسیله مؤمنان بود. ممکن است اعتقاد مذکور مستقیماً به نظریه لزوم رضایت و قبول مردم در امر حکمرانی انجامیده باشد^{۱۲۳}، ولی نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که منشأ سازمان سیاسی و مدنی جامعه قولی است که مردم یعنی عناصر سازای جامعه، متقابلاً به یکدیگر می‌دهند. برطبق برداشت پیرایشگران، میثاقی که در کتاب مقدس از آن یاد شده میثاقی بود بین خدا و بنی‌اسرائیل که به موجب آن خدا شریعت را نازل کرد و بنی‌اسرائیل قبول کردند که آن را حراست کنند و پاس دارند. اما این میثاق به هیچ‌رو مستلزم وجود یک جامعه سیاسی نبود که در آن میان فرمانروا و فرمانبردار برابری برقرار باشد و در واقع اصل حکمرانی مصداق خود را از دست بدهد^{۱۲۴}.

از نظریات و تأملات می‌گذریم و به خود اسناد و مدارک می‌پردازیم که با زبانی چنان ساده و بی‌تکلف و اغلب خام نگاشته شده است. فوراً پی‌می‌بریم که چیزی که با آن مواجهیم نظریه یا منت نیست، رویدادی است در بالاترین حد عظمت و حائز بیشترین اهمیت برای آینده که به مقتضای زمان و اوضاع و احوال صورت بسته است و مع‌هذا دقت و احتیاط و فکر و سنجش در آن بکمال مشاهده می‌شود. در میثاق می‌فلاور آمده است که: «ما رسماً و متقابلاً در حضور خداوند و یکدیگر عهد می‌بندیم و باهم در جامعه‌ای مدنی و سیاسی

۱۲۳. همان کتاب از Rossiter، همان جا.

۱۲۴. مثال عالی تصور پیرایشگران از میثاق، در موعظه زیر آمده است که جان وینثروپ (John Winthrop) پیش از رسیدن به آمریکا در کشتی آربلا (Arbella) ایراد کرد: «چنین است امری که بین ما و خداوند وجود دارد. ما با او عهد بسته‌ایم و از او نیابت داریم. خدا به ما رخصت تدوین قوانین خودمان را اعطا کرده است و ما اعلام کرده‌ایم به این کارها برای فلان هدف همت بگذاریم و سپس از او برکت طلبیده‌ایم. اکنون اگر خداوند از راه مرحمت این ندا را بشنود و با آرامش ما را به جایی که می‌خواهیم برساند، آنگاه بر این عهد صحه گذارده و نیابتی را که به ما داده به مهر صواب آراسته است. به نقل از:

Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge, Mass., 1954, p. 477.

مجتمع می‌شویم... و به‌موجب این [میثاق] عندالاقضاء قوانین و احکام و مقررات و اساسنامه‌هایی را که شایسته و مناسب خیر عموم در این مهاجرنشین تشخیص داده شود بر مبنای عدل و برابری وضع و تدوین و تصویب می‌کنیم و نسبت به آن متعهد به متابعت و مطابقت می‌گردیم.» «دشواریها و دلسردیهائی که به‌اغلب احتمال می‌بایست بر اجرای این امر سایه بگسترانند» مهاجران را بر آن داشت که چنین میثاقی ببندند. پیداست که مهاجران حتی پیش از آنکه به‌گشتی بنشینند بدرستی تشخیص داده بودند که «انجام این مهم، قائم به اعتماد مشترکی است که ما به‌درست پیمانی و ثبات عزم یکدیگر داریم بطوری که هیچ‌یک از ما بدون اطمینان از بقیه، تن بدین مخاطره نمی‌داد.» تنها چیزی که سبب شد این مردان گرفتار وسواس عهد و میثاق گردند و در هر فرصت با یکدیگر پیمان ببندند و به‌هم بپیوندند، روشن بینی ساده آنان بود نسبت به اساس هرگونه کوشش مشترک و نیاز به تشویق و تشجیع خود و دیگران که در این اقدام می‌خواستند به‌ایشان بپیوندند^{۱۲۵}. اگر این افراد عمیقاً و به‌قدر کافی ذهن خویش را متوجه کشف دستور^{۱۲۶} و نحو^{۱۲۷} پیچیده زبان سیاست نمی‌ساختمند که قواعد آن حاکم بر ظهور و زوال قدرت بشری است، سلسله اعمال و وقایعی که شاید تصادفاً در جریان آن به‌چنین کشفی نائل شدند، به‌هلاکتشان می‌انجامید. این اعمال و وقایع معلول هیچ‌گونه نظریه کلامی^{۱۲۸} یا سیاسی یا فلسفی نبود بلکه صرفاً از تصمیم خود مهاجران مایه می‌گرفت که عزم کردند دنیای قدیم را ترک گویند و در راهی مستقل گام بردارند. دستور و نحو زبان سیاست در تاریخ تمدن غرب تازگی نداشت؛ ولی باید به‌اعماق تاریخ برگشت تا به‌کاری بدین قدر و اهمیت در قلمرو سیاسی و به‌زبانی به‌این اصالت و اعتبار و چنین

۱۲۵. به‌نقل از قرارداد سال ۱۶۲۹ کیمبریج که پیش‌نویس آن پیش از حرکت به‌امریکا به‌وسیله اعضای برجسته شرکت خلیج ماساچوستس (Massachusetts Bay Company) تهیه شد. رجوع کنید به همان کتاب از Commager.

126. grammar

127. syntax

128. theological

پیراسته از اصطلاحات قراردادی و ضوابط قالبی، در گنجینه عظیم مدارک گذشته برخوردار - گذشته‌ای که به هر تقدیر مهاجران کوچکترین اطلاعی از آن نداشتند^{۱۲۹}. آنچه این مردان به کشف آن کامیاب شدند نظریه پیمان اجتماعی به هیچ‌کدام از دو صورت آن نبود، چند حقیقت اولیه و اساسی بود که شالوده نظریه مذکور بر آن استوار است.

برای مقصود ما به‌طور اعم و بالاخص از نظر کوششمان برای تعیین خصلت ذاتی روح انقلابی، شاید ارزش داشته باشد در اینجا اندکی درنگ کنیم تا بلکه ماحصل تجربه‌های پیش از دوران انقلاب و مهاجرنشینی را، ولو از باب امتحان، با بسط و تفصیل بیشتر به زبان پرپیچ و خمتر متفکران سیاسی درآوریم. پس می‌گوئیم تجربه خاصی که در امریکا حاصل شد به‌مردان انقلاب چنین آموخت که عمل، هرچند به‌انگیزه‌های مختلف و بتنهائی از افراد صادر شود، هنگامی به نتیجه می‌رسد که به‌صورت کوشش مشترک درآید. در چنین کوشش، انگیزه‌های فردی اشخاص، حتی «عناصر نامطلوب»، دیگر نباید مطرح باشد تا نیاز به تجانس تبار و سابقه که اصل قاطع در دولتهای تک‌ملیتی است، از میان برخیزد. کوشش مشترک، تفاوت تبار و اصالت را عملاً به‌برابری مبدل می‌کند. نکته دیگر ریشه واقع‌بینی شگفت‌انگیز پدران بنیادگذار درباره طبیعت آدمی است. در انقلاب فرانسه اعتقاد براین بود که خوبی و نیکنهادی انسان منحصر به‌هنگامی است که او خارج از جامعه بشری و در یک وضع اصلی^{۱۳۰} موهوم بسر ببرد. پدران بنیادگذار به‌این داوری که در واقع از معتقدات عصر روشنگری بود اعتنائی نداشتند و با واقع‌بینی و حتی بدبینی به‌آن می‌نگریستند چون می‌دانستند که آدمیان منفرداً هرکه باشند، با پیوستن به یکدیگر

۱۲۹. شباهتی که از نظر بیان در سند معروف *Bund der Waldstätte* مربوط به سال ۱۲۹۱ میلادی کشور سوئیس مشاهده می‌شود، ظاهری و گمراه‌کننده است چون هیچ‌گونه جامعه مدنی و سیاسی و نهادها و قوانین تازه در نتیجه این قولهای متقابل بوجود نیامد.

می‌توانند جامعه‌ای تشکیل دهند که، ولو مرکب از «گناهکاران»، ضرورتاً لازم نیست جنبه «گناهکار» طبیعت بشری را انمکاس دهد. بنابراین، همان وضع اجتماعی^{۱۳۱} که به عقیده انقلابیون فرانسه ریشه هرگونه شر و تباهی در انسان بود، در نظر ایشان تنها راه معقول زندگی و طریق نجات از بدی و بدکاری بشمار می‌رفت. افراد می‌توانستند با گام نهادن در این طریق بتنهائی حتی در این جهان و بدون نیاز به یاری الاهی، به‌رستگاری دست یابند. اعتقاد به کمال‌پذیری آدمی که در آن روزگار رایج بود و هنگامی که از نظرگاه امریکائی به قالب بیان درآمد آنهمه مورد سوءتعبیر واقع شد، اتفاقاً از همین جا سرچشمه می‌گرفت. این فلسفه در امریکا تداول عام داشت تا اینکه در سده نوزدهم قربانی تصورات روسوئی شد. پیش از آن، ایمان امریکائیان به هیچ‌وجه در گرو نوعی اعتماد نیمه‌دینی به طبیعت آدمی نبود بلکه بعکس در این فکر ریشه داشت که از راه پیوندهای مشترک و پیمانهای متقابل، طبیعت فردی انسان را می‌توان به‌حدودی مقید کرد. امید به انسان مبتنی بر این امر واقع بود که آدمیان تك تك ساکن زمین نیستند بلکه با هم زندگی می‌کنند و دنیائی مشترک بین‌خود تشکیل می‌دهند و همین کیفیت «اینجهانی» در انسان است که مردمان را از دامپهائی که طبیعت خودشان بر سر راهشان می‌گسترده برکنار نگاه می‌دارد. بنابراین، مشاهده می‌کنیم که قویترین برهانی که جان ادامز در رد سلطهٔ مجسمی واحد بر یک کشور می‌آورد این است که این‌گونه مجمع در معرض همهٔ رذیلتها و حماقتها و ضعفهائی است که فرد را تهدید می‌کند^{۱۳۲}.

این امر بستگی نزدیک دارد با ماهیت قدرت بشری. نیرو، موهبتی است شخصی و مثل دارائی، خصوصی است. قدرت فقط هنگامی ایجاد می‌شود و وجودش مشروط به این است که افراد برای اینکه دست به اقدامی بزنند به هم پیوندند و وقتی به هر دلیل پراکنده شدند و

131. social state

132. *Thoughts on Government* (1776), *Works*, Boston, 1851, IV, 195.

یکدیگر را ترك کردند، قدرت نیز از میان می‌رود. پس قدرت تنها بدین وسیله به‌هستی ادامه می‌دهد که مردمان به یکدیگر پیوندند و قول بدهند و باهم جمع شوند و عهد ببندند. افرادی که بتوانند قدرتی را که برای عمل یا اقدامی در میانشان بوجود آمده است همچنان سالم نگاه دارند، در جریان بنیادگذاری و شکل‌دادن به بنائی استوار وارد می‌شوند که باصطلاح مقری باشد برای قدرت بهم پیوسته آنان. در قوه انسان برای قول دادن و برسر پیمان ایستادن، عنصری موجود است از استعداد و ظرفیت او برای جهانسازی. همان‌گونه که قول و قرار با آینده سروکار دارد و در اقیانوسی از بی‌ثباتی و متلاطم از امواج امور پیش‌بینی‌ناپذیر جزیره‌ای از ثبات فراهم می‌آورد، قوه آدمی برای شکل‌دادن و بنیادگذاری و جهانسازی نیز آنقدرها برای خود ما و عمر ما نیست که برای جانشینان و پسینیان ۱۲۲ ما. توان عمل تنها قوه‌ای است در انسان که به‌تعدد نیاز دارد. این است دستور زبان عمل. قدرت تنها صفت بشری است که محل صدق آن فضای خاکی و ناسوتی بین انسانهاست که ایشان را متقابلا با یکدیگر مرتبط می‌کند. چنین است نحو قدرت. به برکت استعداد آدمی برای پیمان بستن و وفای به عهد که شاید بالاترین قوه بشر در قلمرو میاست باشد، دستور زبان عمل و نحو قدرت در کار بنیادگذاری دست به‌دست هم می‌دهند.

به عبارت دیگر، آنچه در دوره مهاجرنشینی و پیش از انقلاب در امریکا انجام شد و در هیچ بخش دیگر جهان اعم از کشورهای دنیای قدیم و سایر مهاجرنشینها بوقوع نپیوست، این بود که عمل، به‌انمقاد یاتشکل قدرت انجامید و موجودیت قدرت از راه قول و میثاق حفظ شد. تأثیر این قدرت که زائیده عمل بود و به‌وسیله عهد و پیمان نگه‌داری می‌شد، هنگامی جلب توجه کرد که قدرتهای بزرگ همه با شگفتی دیدند که، به‌رغم اختلافات عدیده، مهاجرنشینها، یعنی همان شهرهای خودگردان و ولایات و بخشها و بلاد، در جنگ با انگلستان پیروز گشتند. اما این پیروزی فقط برای دنیای قدیم شگفت‌انگیز

بود. مهاجران یکصد و پنجاه سال بود که در میان خود میثاق می بستند و در سرزمینی می زیستند که سراپا، از ولایات و ایالات تا شهرها و ناحیه‌ها و شهرستانها و دهکده و بخشها، اجزای آن در عین بستگی به یکدیگر، هر یک جداگانه قانوناً تشکیل یافته بود و در حد خود کشوری بشمار می رفت با نمایندگانی که «پاران و همسایگان مشفق آزادانه و با رضایت برگزیده بودند ۱۲۴». هر جزء از طرحی «فزون‌ی پذیر» بهره می برد زیرا پایه اش بر پیمان متقابل بین کسانی قرار داشت که علاوه بر «همخانگی ۱۲۵»، وقتی «در یک کشور با هم پیوند یافتند»، نه تنها به فکر «جانشینان» خویش بلکه در اندیشه «هر که در آینده [به ایشان] پیوند ۱۲۶» نیز بودند. مردانی که با اتکا به نیروی بی وقفه این سنت، «بریتانیا را وداع گفتند»، از اول امکاناتی را که در پیش بود می شناختند و می دانستند هنگامی که مردمان «متقابلاً با جان و مال و شرف مقدس خود با یکدیگر پیمان ببندند»، می توانند قدرتی عظیم بیافرینند ۱۲۷.

۱۲۴. این عبارت از موافقتنامه کوچ نشینی پراویدنس (Providence) گرفته شده که بر پایه آن در ۱۶۴۰ شهر پراویدنس تأسیس گشت (رجوع کنید به همان کتاب از Commager) و خاصه به این علت جالب توجه است که اولاً برای نخستین بار به اصل انتخاب نماینده اشاره می کند و ثانیاً می گوید کسانی که «بدین ترتیب امین» شناخته شدند، «پس از مشاورات و ملاحظات بسیار درباره دولت خودمان و دولتهای خارج از حیث نحوه حکومت» پذیرفتند که هیچ شکل حکومت چندان «درخور وضع ما نیست که حکومت به شیوه داوری [Arbitration]».

135. cohabiting

۱۲۶. به نقل از نظامات اساسی سال ۱۶۳۹ که نه تیکات (رجوع کنید به همان کتاب از Commager) که برایش آن را «قدیمترین قانون اساسی برآستی سیاسی در آمریکا» خوانده است. رجوع کنید به:

James Bryce, *The American Commonwealth* (1891), New York, 1950, Vol. I, p. 414.

۱۲۷. عبارت «وداع با بریتانیا» در سندی به نام «دستورهای شهر مالدن (Malden) در ایالت ماساچوستس، برای تدوین اعلامیه استقلال» آمده است. (رجوع کنید به همان کتاب از Commager). عبارات تنیدی که در انشاء این دستورها بکار رفته است «با تحقیر، هر گونه ارتباط با مملکت بردگان» را رد می کند و نشان ←

چنین بود تجربه‌ای که راهنمای مردان انقلاب قرار گرفت و نه تنها به ایشان، بلکه به مردمی که به این مردان تفویض اختیار کرده و آنان را «امین» دانسته بودند نیز آموخت که چگونه به تاسیس نهادهای همگانی پردازند. از این حیث تجربه مذکور در هیچ جای عالم مانند نداشت؛ اما هنگامی که به تمقل یا، بهتر بگوئیم، استدلال این مردان می‌رسیم، دیگر این کیفیت را صادق نمی‌بینیم و معلوم می‌شود دیکینسن حق داشت اندیشناک باشد که مبدا عقل گمراهان کند. عقل آنان، در صورت و معنا، در قالب عصر روشنگری شکل گرفته بود که در آن روزگار هردو کرانه اقیانوس اطلس را دربر می‌گرفت. مقولات بحث همان بود که در فرانسه و انگلستان بکار می‌رفت و حتی درباره اختلاف نظرها هنوز بیش و کم در چارچوب مفاهیمی گفتگو می‌شد که همه در آن شریک بودند. بدین‌سان می‌بینیم در «اعلامیه استقلال» جفرسن از یکسو از رضایت و قبول مردم سخن می‌گوید که

→ می‌دهد که حق با توك ويل بود که منشأ انقلاب امریکا را روح حکمفرما در شهرهای خودگردان می‌داند. نکته جالب توجه دیگر، اظهارات جفرسن است که می‌گوید: «اگر کشمکشهای آن روز را بتوان کشمکش اصولی میان طرفداران حکومت جمهوری و هواخواهان رژیم سلطنت دانست» در آن صورت باید گفت عقاید مردم در گرایش به جمهوری سرانجام اختلاف نظر بین دولتمردان را حل و فصل کرد. این بیان نشان می‌دهد که احساس جمهوری‌خواهی چقدر در همه ایالتها نیرومند بود. (رجوع کنید به:

The Anas, 4 February 1818. The Complete Jefferson, ed. Saul Padover, New York, 1943, p. 1206 ff.)

احساس مذکور ناشی از تجربه بیمانندی بود که فقط در امریکا روی داده بود. در نوشته‌های جان آدامز می‌توان دید که این احساس حتی پیش از انقلاب چقدر قوی بوده است. در سلسله مقالاتی که آدامز در سال ۱۷۷۴ در نشریه *Boston Gazette* نگاشت چنین آمده است: «مردم کوچ‌نشین پلیموث (Plymouth) به معنای صحیح نیاگان ما بودند. آنان برای زمینی که متصرف شدند نه فرمانی در دست داشتند و نه امتیازنامه‌ای. مقام سلطنت و پارلمان انگلستان هیچ گونه اختیار و اجازه‌ای برای تاسیس حکومت به ایشان نداده بود. از سرخپوستان زمین خریدند و بر پایه اصول ساده طبیعت از خودشان در آن حکومتی برپا کردند... و بر مبنای پیمان اصلی بین افراد مستقل به اعمال کلیه قوای حکومتی، اعم از مقننه و مجریه و قضائیه، ادامه دادند.» رجوع کنید به:

Novanglus, Works, Vol. IV, p. 110.

قدرت حقه حکومتها باید از آن منبث باشد و از سوی دیگر اعلامیه را با ذکر اصل پیمان متقابل پایان می‌برد و نه خود متوجه است و نه دیگران که بین «قبول» و «قول متقابل» که هر کدام ناظر بر یک قسم پیمان اجتماعی است، تفاوتی ساده و ابتدائی وجود دارد. از زمانی که پس از عصر پریکلس ۱۳۸ مردان عمل و مردان اندیشه راه خویش را از یکدیگر جدا کردند و تفکر در راه رهائی از قید واقعیت و آزاد شدن از بند فعلیت و تجربت سیاسی افتاد، این گونه فقدان دقت و روشن بینی در عالم مفاهیم مربوط به واقعیات و تجربیات موجود، طوق لعنتی به گردن تاریخ غرب بوده است. از آغاز عصر جدید، مردم و انقلابیون زمانه امیدوار بوده‌اند که این شکاف ترمیم شود. یکی از عللی که این امید تاکنون برآورده نشده است و به گفته توكویل حتی دنیای نوهم نتوانست علم جدیدی برای سیاست بوجود آورد، نیرو و انعطاف‌پذیری عظیم سنت فکری ماست که در برابر هر واژگونی و دگرذیسی ارزشها و به رغم همه کوششهای متفکران سده نوزدهم برای سست و نابود کردن این ارزشها، همچنان ایستاده و پایدار مانده است.

به هر تقدیر، در مورد امریکا مهاجران دریافته بودند که بنیاد کشورشان با فرمانهای همایونی و امتیازنامه شرکتها گذاشته نشده است و چنین فرمانها برای این صادر شده که به نظامی که آنان خود تاسیس کرده‌اند صعه بگذارند و ظاهر قانونی بدهد. مهاجران خویشان را «تابع قوانینی می‌دانستند که در بدو اسکان اختیار کرده بودند و نیز قوانینی که از آن هنگام به وسیله مجالس قانونگذاری خودشان وضع شده بود» و ادعا داشتند آزادیهایی که از آن برخوردار هستند «با قوانین اساسی خودشان و همچنین با اجازه عقد میثاق از طرف مقام سلطنت تنفیذ شده است ۱۳۹». راست است که نظریه پردازان

۱۳۸. Periclean Age. دوره زرین هنر و فرهنگ و سیاست در آتن که از حدود سال ۴۶۰ قبل از میلاد با حکمرانی پریکلس (Pericles) آغاز شد و نزدیک به ۳۰ سال دوام داشت. (مترجم)

۱۳۹. به نقل از قطعنامه مورخ ۲۴ ژوئیه ۱۷۷۴ که به وسیله جفرسن نگاشته و از طرف بخش البی مارل (Albemarle) در ایالت ویرجینیا صادر شد. «فرمان همایونی» ←

مهاجر درباره قانون اساسی بریتانیا و حقوق مردم انگلستان و حتی قوانین طبیعت مطالب بسیار می‌نوشتند و این فرض را قبول داشتند که حکومت در سرزمینهای مهاجرنشین باید ناشی از فرمان و اجازهای باشد که از سوی بریتانیا صادر می‌شود^{۱۴۰}. اما نکته اصلی در این نظریات، تعبیر یا سوءتعبیر قانون اساسی بریتانیا بود به‌عنوان قانونی بنیادین^{۱۴۱} که حتی می‌توانست قدرت قانونگذاری پارلمان را نیز محدود کند. قانون اساسی بریتانیا در پرتو میثاقها و قراردادهای بسته شده در امریکا تفسیر می‌شد. چنین میثاقها در امریکا به‌منزله قانون بنیادین بود و حجت تلقی می‌شد. حتی بالاترین قوه تقنینیه نیز اجازه نداشت «بی‌آنکه تیشه به ریشه خود بزند... از حدود آن پا فراتر نهد». به‌سبب اعتقاد راسخ بدین‌گونه میثاقها و پیمانها بود که امریکائیان به‌قانون اساسی بریتانیا و به‌حقوق ناشی از قانون مذکور استناد می‌کردند و اصرار داشتند که «ملاحظات مربوط به حقوق اعطا شده به‌موجب فرمانهای همایونی» باید حذف گردد. واکنون دیگر حتی چندان مهم نبود که مردم امریکا بخواهند به پیروی از روش مرسوم زمان این ادعا را «حقی دگرگونی‌ناپذیر و طبیعی» جلوه دهند زیرا به‌رحال معتقد شده بودند که این حق به‌مثابه «قانونی بنیادین است و ربطی به‌قانون اساسی بریتانیا ندارد^{۱۴۲}».

→ تقریباً از باب خالی نبودن عریضه افزوده شده است و عبارت عجیب «اجازه عقد میثاق» که از خواندن آن احساس می‌شود تناقضی لفظی پیش آمده است، آشکارا نشان می‌دهد که فرض اصلی جفرسن میثاق است نه فرمان و اجازه (رجوع کنید به همان کتاب از Commager). پافشاری بر میثاق به‌عوض فرمان همایونی و امتیازنامه شرکتی، پی‌آمد انقلاب نبود. نزدیک به دهسال پیش از صدور «اعلامیه استقلال»، بنجامین فرانکلین نوشت: «پارلمان در کار اسکان مهاجران به‌هیچ‌وجه دست نداشت و حتی تا سالها بعد که آنان استقرار پیدا کردند، هیچ توجهی به این امر نشان نمی‌داد.» رجوع کنید به همان کتاب از Craven، صفحه ۴۴.

۱۴۰. همان کتاب از Jensen.

141. fundamental law

۱۴۲. به‌نقل از بخشنامه ایالت ماساچوستس به‌قلم سموئل آدامز (Samuel Adams) در اعتراض به قانون مورخ ۱۱ فوریه ۱۷۶۸ تاونزند (Townshend). کامجر معتقد است که چنین نوشته‌ها خطاب به دولت بریتانیا یکی از نخستین صورتهای اصلی «قانون بنیادین» در قانون اساسی انگلستان است.

با اینکه پادشاه خاصی که مهاجران با او طرف بودند سوءاستفاده از قدرت را به هیچ وجه از حد تحمل نگذرانده بود، اما تجربه درس دیگری راجع به ماهیت قدرت بشری داده بود که براساس آن مهاجران بدین نتیجه رسیدند که حکومت پادشاهی در خور بردگان است «و جمهوری... تنها حکومتی است که ما استقرار آن را در آمریکا خواهیم زیرا هرگز نمی‌توانیم راضی به اطاعت از هیچ پادشاه دیگری باشیم مگر آن سلطان که به علت دانائی و خرد و نیکی و راستی نامتناهی، هیچ کس بجز او لایق قدرت نامحدود نیست ۱۴۲.» با اینهمه، نظریه پردازان مهاجر همچنان به مناقشات طولانی در باب مزایا و مضار شکلهای گوناگون حکومت سرگرم بودند غافل از اینکه اصلاً جائی برای انتخاب باقی نمانده است. سرانجام هم به جای نظریات و معلومات، تجربه، یعنی «خرد وحدت یافته امریکای شمالی...» که نزد عامه فراهم آمده بود ۱۴۴، به مردان انقلاب آموخت که معنای واقعی این اصل رومی چیست که می‌گوید: قدرت از آن مردم است ۱۴۵. ولی، علاوه بر این، ایشان می‌دانستند که اصل «قدرت از آن مردم است» تنها در صورتی می‌تواند الهام بخش حکومت قرار گیرد که اصل دیگر «مرجعیت در سنات ۱۴۶» به آن اضافه شود تا حکومت بر قدرت و مرجعیت هر دو اشمال داشته باشد. فرمانهای همایونی و وفاداری و علاقه مهاجران به پادشاه و پارلمان انگلستان این خدمت را به مردم امریکا کرده بود که قدرتش را به وقار مرجعیت بیاراید. بنابراین، پس از آنکه منشأ این مرجعیت از سازمان سیاسی جامعه مهاجرنشین در دنیای نو جدا شد، مسأله عمده‌ای که پیش آمد بنیاد نهادن مرجعیت بود نه تأسیس قدرت.

۱۴۳. به نقل از «دستورهای شهر مالدن» که قبلاً به آن اشاره شد.
 ۱۴۴. به نقل از «دستورهای ایالت ویرجینیا» به تاریخ اول اوت ۱۷۷۴ (همان کتاب از Commager).

۱۴۵. اصل لاتین: *potestas in populo*.

۱۴۶. اصل لاتین: *auctoritas in senatu*.



بنیاد دوم: نظام جدید زمانه

نظام بزرگ دورانها از نومثولد می‌شود. - ویرژیل

۱

قدرت نه با مرجعیت یکی است و نه با خشونت. سخنی را که پیش از این به‌اشاره درباره‌ی تمایز میان قدرت و خشونت گفتیم باید اکنون دوباره بیاد بیاوریم. مناسبت این تمایزات بویژه هنگامی آشکار می‌شود که توجه کنیم با اینکه مردان انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه هر دو در يك اعتقاد شریک بودند، اما این اعتقاد برای هر يك از دو دسته نتایجی مختلف ببارآورد و این اختلاف بس بزرگ و مصیبت‌بار بود. اعتقاد مشترك عبارت از این بود که قدرت مشروع باید از مردم منشأ بگیرد، ولی موافقت در این باب فقط ظاهری بود. در فرانسه مردم، یعنی *le peuple* به‌مفهومی که این واژه در انقلاب آن کشور بکار می‌رفت، سازمان نیافته و بر مبنای قانون شکل پیدا نکرده بودند؛ هر نهاد یا گروه «قانوناً متشکلی» هم که در دنیای قدیم وجود داشت، مانند «دیتها»^۱ و پارلمانها و جمعیتها و «طبقه‌ها»^۲، بر پایه‌ی امتیازات خاص

۱. *diets*. غرض مجالسی است مرکب از نمایندگان «طبقات» مختلف (*estates*) که در برخی کشورهای اروپائی وجود داشت و دارای قوه‌ی مشورتی یا قانونگذاری محدود بود. (مترجم)

۲. منظور *estates* است که قبلاً درباره‌ی ماهیت آن توضیح داده‌ایم نه *class* به معنایی که در سده‌های نوزدهم و بیستم متداول شد. (مترجم)

و نسب و شغل و حرفه استوار بود و به نمایندگی از سوی صاحبان منافع معین تشکیل می‌شد و انجام امور مملکتی یا همگانی را به پادشاه واگذار می‌کرد که بنا به فرض می‌بایست با «خودکامگی روشن‌بینانه»^۴، همچون «شخصی منورالفکر بتنهائی در مقابل منافع خصوصی متعدد بایستد و عمل کند»^۴. پس استنباط براین قرار گرفت که در رژیم «سلطنت محدود»، چنین گروه‌ها و نهادها حق دارند شکایت و تظلم کنند و در صورت لزوم از ابراز قبول سر باز بزنند. اما هیچ‌یک از پارلمان‌های اروپا مجلس قانونگذاری نبود و اعضا حداکثر فقط حق داشتند «آری» یا «نه» بگویند بی‌آنکه ابتکار یا حق عمل با آنان باشد. شعار معروف انقلاب امریکا که «بدون انتخاب نماینده، از مالیات‌خبری نیست» هنوز از دایره سلطنت محدود برمی‌خاست که اصل بنیادین آن قبول و رضایت اتباع سلطنت بود. امروز درك قوه عظیم این اصل برای ما دشوار است زیرا بستگی نزدیک مالکیت و آزادی را دیگر از مفروضات نمی‌شماریم. ولی در سده‌های هفدهم و هجدهم و نوزدهم وظیفه اولیه قوانین حفظ و تأمین مالکیت بود نه تضمین آزادیهای فردی و آنچه آزادی را ضمانت می‌کرد مالکیت بود نه قانون. تا پیش از قرن بیستم، مردم هنوز بدون تأمین شخصی مستقیماً در معرض فشار دولت و جامعه قرار نگرفته بودند. فقط وقتی مردمی ظهور کردند که از آزادی بهره‌می‌بردند بی‌آنکه برای حراست آزادیهایشان صاحب مال باشند، وجود قوانینی لزوم پیدا کرد که به جای حفظ مایملک، مستقیماً خود شخص و آزادیهای فردی او را ایمن نگه دارد. اما در کشورهای انگلیسی زبان در سده هجدهم، هنوز فرقی بین آزادی و مالکیت نبود و هرکه از مالکیت حرف می‌زد، از آزادی سخن گفته بود و هرکس که حق مالکیت خویش را پس می‌گرفت یا از آن دفاع می‌کرد، برای آزادی

3. enlightened despotism

۴. از سخنان پی‌یترو وری (Pietro Verri) در مقام اشاره به استبداد روشن‌بینانه ملکه ماری‌ترز و ژوزف دوم در اتریش. رجوع کنید به:

Robert Palmer, *The Age of Democratic Revolution*, Princeton, 1959, p. 105.

جنگیده بود. چشمگیرترین مشابهتی که بین انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه وجود داشت، همین کوشش در راه پس گرفتن «آزادیهای» قدیم بود.

ماهیت ویژه گروه‌هایی که به موجب قانون در امریکا تشکل پیدا کرده بودند سبب شد که پیامد اختلاف امریکائیمها با حکومت انگلستان با نتیجه تعارض بین پادشاه و پارلمان در فرانسه فرق داشته باشد. قطع رابطه پادشاه و پارلمان، ملت فرانسه را به «وضع طبیعی» کشانید چون خود بخود ساخت سیاسی کشور از هم پاشید و علقه‌های میان مردم که مبتنی بر امتیازات متعلق به هر رده و «طبقه» در اجتماع بود، از هم گسیخت. در هیچ‌یک از بخشهای دنیای قدیم نهادها و گروههای قانوناً متشکل به معنای صحیح وجود نداشت. ایجاد چنین گروهها ثمره ضرورتها و نیز هوش و ابتکار اروپائینی بود که نه تنها به منظور تشکیل یک سرزمین مهاجرنشین در قاره‌ای جدید، بلکه به قصد تأسیس یک نظام تازه جهانی تصمیم به ترک دنیای قدیم گرفته بودند. تعارض مهاجرنشینها با پادشاه و پارلمان انگلستان به این انجامید که فرمانهایی که به مهاجران اعطا گشته بود و امتیازاتی که به علت انگلیسی‌بودنشان به ایشان تعلق می‌گرفت باطل گردد. به بیان دیگر، حکمرانان پیشین از کشور بیرون رانده شدند اما مجلسهای قانونگذاری به جای خود باقی ماندند. مردم با اینکه از وفاداری نسبت به پادشاه انگلستان دست کشید بودند، ولی به هیچ‌رو از میثاقها و قراردادهای و قولهای متقابلی که با یکدیگر داشتند دست نکشیدند.^۵

۵. می‌دانم که در این نکته با آقای پامر (Palmer) که اندکی پیش مطالبی از کتاب او نقل شد، هم عقیده نیستم. با آنکه خود را بسیار مرهون نوشته‌های آقای پامر می‌دانم و با «تر» اصلی او مبنی بر وجود تمدنی به نام «تمدن اتلانتیک» موافقم (همان کتاب، صفحه ۴)، اما به نظر من وقتی آقای پامر می‌گوید «این نام شاید در سده هجدهم به واقعیت نزدیکتر بود تا در قرن بیستم»، خود متوجه نیست که یکی از علل این امر نتایج مختلفی است که بر انقلابهای اروپا و امریکا مترتب بوده است و این اختلاف نتیجه، ناشی از فرق اساسی است که در مورد «گروههای قانوناً متشکل» در آن دو قاره موجود بود. گروههایی مانند «طبقات» و پارلمانها و نظامهای برخوردار از حقوق و امتیازات خاص که پیش از انقلاب در اروپا وجود ←

هنگامی که مردان انقلاب فرانسه می‌گفتند قدرت یکسره از آن مردم است، مقصودشان از قدرت، يك نیروی قاهر «طبیعی» بود که سرچشمه و منشأ آن خارج از قلمرو میاسی قرار داشت - نیروئی که با خشونت تمام در انقلاب بکار افتاد و مانند گردباد همه نهادهای رژیم سابق را درهم پیچید، نیروئی که بالاتر از انسان تصور می‌شد و در آن به‌دیده برآمد خشونت متراکم جماعتی بیرون از هر قید و بند و فارغ از هر قسم سازمان سیاسی می‌نگریستند. با مشاهده انقلاب فرانسه و مردمی که به‌وضع طبیعی کشانیده شده بودند جای شبیه نماند که نیروی متکثر جماعت می‌تواند زیر فشار بدبختی با چنان خشونت بی‌یورش درآید که قدرت مهار شده هیچ نهادی را یارای ایستادگی در برابر آن نباشد. نکته دیگری که در اثر این تجربه‌ها معلوم شد این بود که، به‌خلاف همه نظریه‌ها، این‌گونه تکاثر هرگز زاینده قدرت نیست و نیرو و خشونت که زاینده کیفیات مربوط به مراحل پیش از مدنیت و سیاست باشد، عقیم و بی‌ثمر است. مردان انقلاب فرانسه بی‌آنکه بدانند چگونه میان خشونت و قدرت تمیز بگذارند، با اعتقاد به اینکه همه قدرتها باید از مردم مایه بگیرد، دروازه‌های قلمرو سیاست را به روی این نیروی طبیعی و ماقبل مدنی و سیاسی جماعت گشودند و خود نیز مانند پادشاه و قدرتهای پیشین در برابر آن از پای درآمدند. اما مردان انقلاب امریکا قدرت را درست به معنای عکس خشونت طبیعی و ماقبل مدنی و سیاسی می‌گرفتند. ایشان معتقد بودند قدرت فقط هنگامی و جایی پا به‌هستی می‌گذارد که مردم گردهم بیایند و با قول و عهد و پیمان متقابل بین خود بستگی و التزام ایجاد کنند چون تنها قدرت مشروع آن است که بر پایه موافقت متبادل استوار باشد و قدرت شاهان و شهریان و اشراف به‌علت اینکه دارای چنین کیفیتی نیست

→ داشتند با وقوع انقلاب فرانسه درهم پیچیده شدند، اما انقلاب امریکا این‌گونه گروههای مربوط به دوره مهاجرنشینی را با اصطلاح «رهائی» بخشید. این تفاوت بقدری قاطع است که به‌عقیده من اطلاق نام واحد «گروههای قانوناً متشکل» به شهرهای خودگردان و مجامع مهاجرنشینی در امریکا و به‌نهادهای فتودالی برخوردار از امتیازات و آزادیهای خاص در اروپا، گمراه کننده است.

و حداکثر بر رضایت و قبول مبتنی است، باید ناسره و غصبی بشمار آید. این مردان بخوبی می‌دانستند چه چیز مسبب توفیقشان گشته است و چرا ملت‌های دیگر درست در همان جا شکست خورده‌اند. به‌گفته‌ی جان ادامز «اعتماد به یکدیگر و اتکا به مردم عادی بود که ایالات متحد را قادر ساخت انقلاب را بسر آورد^۶». سرچشمه‌ی این اعتماد، ایده‌نولوژی مشترک نبود، پیمان‌های متقابل بود که ضمناً اساس «انجمن‌ها» را نیز بوجود آورد - یعنی اجتماع و گردهمایی مردم برای هدف‌های سیاسی خاص. گفتن این نکته غم‌انگیز است ولی متأسفانه حقیقتی در آن نهفته است که «اعتماد به یکدیگر»، یعنی اصل هماهنگی در عمل، در بخش‌های دیگر جهان فقط به منظور توطئه و در میان توطئه‌گران وجود داشته است.

مردمی که با قول به یکدیگر پیوسته بودند و در حیطه‌ی نهادهای مبتنی بر میثاق زندگی می‌کردند، به قدرتی نشأت دادند که برای «بسر-آوردن انقلاب» کافی بود بی‌آنکه به خشونت بیکران توده‌ها مجال تاختن دهد. اما این قدرت به‌هیچ‌رو برای بنیاد نهادن اتحادی دائمی، یعنی استقرار مرجعیتی جدید، کفایت نمی‌کرد. نه میثاق و نه قولی که میثاق باید بر آن استوار شود، هیچ‌یک برای حصول اطمینان از دوام اتحاد بسنده نیست و حال و کار بشر را از قوام و ثباتی بهره‌مند نمی‌سازد که به یاری آن آدمیان بتوانند دنیائی پایدارتر از عمر زودگذر خویش برای اسلافشان پی‌افکنند. افتخار مردان انقلاب این بود که در جمهوری‌هایی که بنا می‌کردند حکومت از آن قانون بود نه متعلق به افراد؛ ولی مشکل، مسأله‌ی مرجعیت بود که می‌بایست مصدر حقانیت قوانین موضوعه باشد و اکنون در لباس «قانون بالاتر» ظهور کرده بود. شك نیست که موجودیت قوانین از قدرت مردم و قدرت نمایندگان آنها در مجالس قانونگذاری مایه می‌گیرد؛ اما این و کلا نمی‌توانند در عین حال نماینده‌ی منبعی بالاتر نیز باشند که قوانین موضوعه باید از آن منبع سرچشمه بگیرند

۶. به نقل از همان کتاب از Palmer، صفحه ۳۲۲.

تا بتوان گفت که برای همه، امم از اکثریت و اقلیت و نسل حاضر و نسلهای آینده، قوانینی معتبرند. نیاز به يك امر مطلق در امریکا و فرانسه در نتیجه کوشش برای یافتن چنین منبعی پدید آمد - منبعی که شمول عام داشته باشد و نسلهای آینده نیز آن را قانونی بالاتر تلقی کنند و به همه قانونهایی که به دست بشر وضع شود اعتبار ببخشند. تنها علت اینکه مردان انقلاب امریکا به سبب این نیاز دچار ژاژخائیهایی مردان انقلاب فرانسه و روبسپیر نشدند این بود که بروشنی و بی ابهام تشخیص دادند که باید فرق گذاشت بین منشأ قدرت که در پائین و در میان مردمان است و منبع قانون که در بالا و در دایره‌ای زبرین و متعالی است.

در انقلاب فرانسه، رسانیدن مردم به مقام خدائی تالی نظری و اجتناب ناپذیر این قضیه بود که خواستند قدرت و قانون را از يك منبع استخراج کنند. سلطنت مطلقه مدعی بود که بر «حقوق الاهی»^۸ استوار است و حکومت عرف را همانند حکومت الاهی تصویر می‌کرد که در آن خداوند قدیر و حکیم که اراده اش عین قانون است برای سراسر کائنات قانون وضع می‌کند. مفهوم اراده کلی که روسو و روبسپیر بدان اعتقاد داشتند در حقیقت همان مشیت الاهی است که فقط لازم است بخواهد یا اراده کند تا قانونی بوجود بیاید. از نظر تاریخی، بین انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه هیچ فرقی بزرگتر از این نبود که در فرانسه انقلابیون به اتفاق معتقد بودند «قانون نمایانگر اراده کلی است» (ماده ششم «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» سال ۱۷۸۹)، سخنی که هیچ‌جا در «اعلامیه استقلال» و «قانون اساسی ایالات متحد» نمی‌توان بدان برخورد. اما همان‌گونه که پیش از این دیدیم، در عمل معلوم شد منبع قوانین حتی مردم و «اراده کلی» ایشان هم نیست، خود فرایند انقلاب است که بیرحمانه و اتصالاً قوانین تازه یعنی مقررات و احکام جدیدی بیرون می‌دهد که به مجرد صدور، به وسیله «قانون بالاتر انقلاب» که خود زاینده این قوانین بوده است، نسخ و لگدکوب

می‌شوند. به قول کندرسه که پس از چهل سال تجربه انقلابی، لب مطلب را بیان می‌کرد: «قانون انقلابی قانونی است که هدفش حفظ انقلاب و تسریع و تنظیم جریان آن باشد».^۹ با اینکه کندرسه در عین حال امیدوار بود که قانون انقلابی بتواند با افزایش شتاب انقلاب، عاقبت روزی را بیاورد که انقلاب «تکمیل» شده باشد و حتی «بالاخره به آن پایان بدهد»، ولی این امیدی عبث بود. خواه در عمل و خواه از لحاظ نظری، فقط يك ضد حرکت یا جنبش ضد انقلابی است که می‌تواند فرایند انقلاب را که خود به‌صورت قانون درآمده است، متوقف کند.

«مسألة بزرگ در سیاست که من آن را به‌مسألة «تربیع دایره»^{۱۰} در هندسه تشبیه می‌کنم... [این است که] چگونه می‌توان حکومتی یافت که قانون را بالاتر از انسان قرار دهد».^{۱۱} مسأله‌ای که در اینجا روسو با آن روبروست به‌دور فاسد سی‌یس شباهت نزدیک دارد، بدین معنا که عده‌ای جمع می‌شوند که با تدوین قانون اساسی حکومتی جدید درست کنند در حالی که خودشان جایی در قانون اساسی ندارند و برای کاری که به‌انجام آن همت گمارده‌اند دارای جواز قانونی نیستند. البته این دور فاسد در مورد وضع قوانین معمولی مصداق ندارد و فقط به‌هنگام تدوین قانون بنیادین یا قانون اساسی پیش می‌آید که باید منزلت «قانون بالاتر» را داشته باشد و کلیه قوانین دیگر نهایتاً از آن مصدر بگیرند. این همان مسأله‌ای است که به‌صورت نیاز به‌امر مطلق پدید آمد و مردان انقلاب امریکا و فرانسه هر دو خود را با آن روبرو دیدند. مشکل در این بود که، باز به‌قول روسو، برای

9. A.N. de Condorcet, «Sur le sens du mot révolutionnaire» (1793), Oeuvres, 1847-9, Vol. XII.

^{۱۰} squaring the circle. اصطلاحاً برای عنوان کردن مسأله‌ای قدیمی در هندسه بکار می‌رود که بخواهند با در نظر گرفتن دایره‌ای با مساحت معین، فقط به‌کمک خط‌کش و پرگار مربعی بسازند متساوی‌السطح با آن دایره، که البته محال است. (مترجم)

^{۱۱} به نقل از نامه‌ای از روسو به مارکی دومیرابو، به‌تاریخ ۲۶ ژوئیه ۱۷۶۷.

اینکه قانون بالاتر از انسان قرار بگیرد و بدین ترتیب اعتبار قوانین موضوعه بشر مسجل شود، «بهخدایان نیاز خواهد بود»^{۱۲}.

نیاز بهخدایان برای پیکر سیاسی جمهوری در جریان انقلاب فرانسه و در نتیجه تلاش مذبحخانه روبسپیر پدید آمد که می‌کوشید کیشی تازه برای پرستش وجودی برتر و متعالی تأسیس کند. هنگام طرح این پیشنهاد بهوسیله روبسپیر چنین می‌نمود که وظیفه اصلی این کیش متوقف کردن سیر جنون‌آسای انقلاب است که لگام گسیخته و دیوانه‌وار همه چیز را به نابودی می‌کشد. اما این جشنواره بزرگ نتوانست در این مهم کامیاب شود، جشنواره‌ای که چون تدوین و استقرار قانون اساسی از توان انقلاب بیرون بود، می‌بایست جای آن قانون را بگیرد ولی از اول بیمقدار و محکوم به شکست شد. خدای تازه حتی آنقدر قدرت نداشت که الهام‌بخش عفو عمومی شود و اگر بخشایش نشان نمی‌دهد، دست‌کم تخفیفی در مجازات‌ها قائل گردد. قضیه بقدری مضحک بود که کسانی که در نخستین مراسم تشریف به کیش جدید شرکت می‌کردند نیز مانند نسل‌های بعد متوجه مطلب بودند زیرا حتی در آن هنگام هم حتماً می‌دیدند که خدای فلاسفه که قبلاً آنهمه هدف تحقیر لوتر و پاسکال واقع شده بود عاقبت تصمیم گرفته است در لباس دلگسیر و وارد معرکه گردد و خود را بنمایاند. کیش روبسپیر مؤید این نکته است که انقلاب‌های عصر جدید به‌رغم زبان و اصطلاحی که از خداشناسی عقلی به‌عاریت گرفته و گاه بگام بکار برده‌اند، و با اینکه فروشکستن ایمان مذهبی را شرط قرار نمی‌دهند، اما تحقیقاً خواهان از میان رفتن ارتباط میان مذهب و سیاستند. حتی روبسپیر هم که همه می‌دانستند قادر به‌درک جنبه‌های ظریف و طنزآمیز قضایا نیست، اگر مستاصل نشده بود و چنین احتیاج مبرمی احساس نمی‌کرد، امکان داشت زیربار این مضحکه نرود زیرا او فقط نیازمند وجودی برتر و متعالی نبود و این اصطلاح را هم خود وضع نکرده بود بلکه، همان‌گونه که می‌گفت، به‌مقننی لایزال و جاوید و به «تمسک

بلاانقطاع به عدالت» احتیاج داشت^{۱۳}. روبسپیر به مرجعی متمالی و همیشه حاضر نیازمند بود که با اراده کلی ملت یا انقلاب همانند و منطبق نباشد تا بدین‌سان حاکمیت ملت از حاکمیتی مطلق (یا به قول بلکستون «قدرتی خودکامه») مایه بگیرد و جاودانگی، یا دست‌کم دوام و ثبات جمهوری، به وسیله خلود مطلق تضمین گردد و عدالت از مرجعی مطلق ناشی شود و به قوانین جامعه جدید مشروعیت ببخشد.

انقلاب امریکا ثابت کرد که از این سه نیاز، احتیاج به مقننی لایزال و جاوید از همه شدیدتر است. در انقلاب فرانسه هم دیده شد که این نیاز، گرفتار جبر شرایط تاریخی خاص ملت فرانسه نیست. خندیدن به آن دلگسیر بکلی از یاد می‌رود وقتی می‌بینیم جان ادامز هم با همان تصورات، منهای مضحکه و مسخره، خواستار پرستش وجودی برتر و متمالی است و او را «مقنن بزرگ کائنات^{۱۴}» نام می‌دهد یا بخاطر می‌آوریم که جفرسن با چه سنگینی و طمأنینه‌ای در «اعلامیه استقلال» به «قوانین طبیعت و خدای طبیعت» ملتجی می‌شود. نیاز به مبدائی الاهی^{۱۵} و استصواب از منبعی متمالی در قلمرو سیاست و اینکه این نیاز در انقلاب یعنی به‌هنگام تأسیس سازمان سیاسی جدید جامعه بیش از هر زمان احساس شود، همه این امور قبلاً به وسیله پیشگامان نظریه انقلاب به‌استثنای منتسکیو، بوضوح پیش‌بینی شده بود. مثلاً لاک اعتقاد راسخ داشت که «خداوند [در انسان] مبدائی برای عمل [تعبیه کرده است]» (تا آدمیان بتوانند بی‌آنکه به ذات باری متصل شوند، فقط به ندای درونی وجدان خداداد خویش گوش دهند). ولی حتی او هم بر این نظر بود که تنها «توسل به‌خدا» می‌تواند به کسانی که

۱۳. همان کتاب از Thompson، صفحه ۴۸۹.

۱۴. به نقل از مقدمه «گزارش درباره قانون اساسی یا شکل حکومت ماساچوستس» (سال ۱۷۷۹). رجوع کنید به «مجموعه آثار»، جلد چهارم. مقصود قاضی داگلاس (Douglas) هم همین بود که نوشت «ما مردمی مذهبی هستیم که نهادهایمان با فرض وجودی متمالی تأسیس شده است». به نقل از:

Edward S. Corwin, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton, 1958, p. 193.

15. divine principle

از «وضع طبیعی» بیرون می‌آیند و می‌خواهند قانونی بنیادین برای جامعه وضع کنند، یاری بدهند^{۱۶}. بنابراین، خواه در عمل و خواه در عالم نظریات، ناگزیر به این واقعیت خارق‌اجماع برمی‌خوریم که انقلابها و شرایط بحرانی واضطراری انقلاب بود که موجب می‌شد مردان «روشن‌بین» سده هجدهم در همان حال که برای رهانیدن قلمرو عرف از زیر نفوذ کلیسا و جدا کردن سیاست و دین می‌کوشیدند، خواستار استصواب دینی نیز بشوند.

برای اینکه ماهیت مسأله نیاز به امر مطلق را دقیقتر بفهمیم باید متذکر شویم که این موضوع هرگز سبب حیرت و سرگشتگی یونانیان و رومیان باستان نبود. جان ادامز حتی پیش از وقوع انقلاب آمریکا معتقد به وجود حقوقی بود «مقدم بر هرگونه حکومت... و ناشی از مقنن بزرگ کائنات» و بعد هم او بود که اصرار داشت قانون طبیعی یا فطری باید همیشه ملحوظ و محفوظ باشد زیرا می‌گفت «ممکن است پیش از آنکه خود متوجه باشیم پارلمان [انگلستان] ما را به توسل به آن وادارد^{۱۷}». اما جالب توجه اینکه حتی ادامز هم بخطا می‌پنداشت که «ملل باستانی عموماً فقط خداوند را قادر به وضع قوانین برای آدمیان می‌دانستند^{۱۸}» در صورتیکه نه *nomos*^{۱۹} یونانی و نه *lex*^{۲۰} رومی هیچ‌یک منشأ الهی نداشت و برای قانونگذاری در یونان و روم نیازی به کسب الهام از خدا نبود^{۲۱}. مفهوم قانون الهی

۱۶. جان لاک، «رساله اول درباره حکومت»، بخش ۸۶؛ «رساله دوم درباره حکومت»، بخش ۲۵.

17. *Dissertation on Canon and Feudal Law*

18. *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America, 1778, Works, Vol. IV, p. 291.*

۱۹. واژه یونانی به معنای قانون یا آداب و رسوم. لفظ عربی «ناموس» از همین ماده است. (مترجم)

۲۰. واژه لاتین به معنای قانون. (مترجم)

۲۱. به این جهت در روزگار باستان بالاترین ستایش درباره یک قانونگذار این بود که بگویند قوانینش چنان خوب تنظیم شده که دشوار می‌توان باور کرد که کار یکی از خدایان نبوده است. چنین چیزی معمولاً راجع به لوکورگوس (Lycurgus) گفته می‌شد. (رجوع کنید مخصوصاً به پولوبیوس، بهره ششم، —

مستلزم آن است که مقنن بیرون و بالاتر از دایره قوانینی باشد که خود وضع می‌کند در حالی که در روزگار باستان این از نشانه‌های حکام جبار بود نه از ویژگی‌های خدایان که قوانینی را به مردم تحمیل کنند و خود مکلف به رعایت آن قوانین نباشند^{۲۲}. باید افزود که در یونان قانونگذار از خارج جامعه می‌آمد و امکان داشت بیگانه‌ای باشد که از سرزمینی دیگر دعوت می‌شود؛ ولی این صرفاً بدان معنا بود که وضع قانون امری است ماقبل مدنی و سیاسی و مقدم بر وجود polis یا دولت‌شهر، همان‌گونه که مثلاً کشیدن دیوار به‌دور شهر مقدم بر بنای شهر است. کسی که در یونان قانون وضع می‌کرد خارج از سازمان سیاسی جامعه قرار داشت اما نه خود را بالاتر از آن می‌گرفت و نه کسی او را خدا می‌انگاشت. صرف‌نظر از ریشه لغوی، معنای واژه

→ بخش ۲ - ۴۸). منشأ خطای ادامز احتمالاً پلوتارخس بود (Plutarch) که حکایت می‌کند در معبد دلفوی یا دلفی (Delphi) به لوکورگوس اطمینان داده شد «قانون اساسی که می‌خواهد استقرار دهد از همه [قوانین] در جهان بهتر است.» به‌موجب روایت پلوتارخس، سولون (Solon) هم پیامی غیبی و حاکی از تشویق از آپولون (Apollo) دریافت کرد. البته ادامز نوشته پلوتارخس را با دید مسیحی خوانده بود زیرا در متن اثر چیزی نیست که بر مبنای آن بتوان نتیجه گرفت که سولون یا لوکورگوس از خدا الهام می‌گرفته است. حقیقت مطلب را بهتر از جان ادامز، مدیسن کشف کرده بود که می‌گوید: «در کلیه موارد در عهد باستان که حکومتی برپایه مشورت و رضایت تأسیس گشته و گزارشی از آن رسیده است، این کار به‌دست شهروندی خردمند و درست‌کردار انجام یافته است نه به‌وسیله جمعی از افراد.» رجوع کنید به:

The Federalist, No. 38.

این گفته لااقل در مورد یونان باستان صحت دارد، اما محل تردید است که سبب اینکه «یونانیان... حزم و احتیاط را کنار گذاشتند و سرنوشت خویش را به‌دست یک نفر سپردند» این بود «که ترس از نفاق... بر آگاهی از خیانت یا بی‌کفایتی فرد می‌چربید» (همان کتاب). واقعیت این است که در یونان قانونگذاری در ردیف حقوق و تکالیف شهروند بشمار نمی‌رفت و وضع قانون امری ماقبل مدنی و سیاسی محسوب می‌شد.

۲۲. در بحث در همین معناست که سیسرون می‌گوید:

Nec leges imponit populo quibus ipse non pareat.

یعنی: «کسی نمی‌تواند قوانینی به مردم تحمیل کند که خود از آن اطاعت نمی‌کند.» به‌نقل از:

De Re Publica, I, 52.

nomos هنگامی تکمیل می‌شود که در تقابل با لفظ phusis یعنی چیزهای طبیعی قرار بگیرد و ماهیت «مصنوع»^{۲۳} و قراردادی قوانین ساخته بشر را بیان کند. گرچه این واژه در طی قرون متمادی تمدن یونان معانی گوناگون به خود گرفت اما هرگز «دلالت مکانی»^{۲۴} اصلی از آن حذف نشد یعنی «مفهوم گستره یا اقلیمی که قدرتی مشروع با حد و رسم معین در آن بر مرحله اجرا درآید»^{۲۵}. پیداست که ارتباط دادن nomos با «قانونی بالاتر» بکلی بی‌معناست. حتی قوانین موضوع بحث افلاطون هم از چنین «قانون بالاتر» مایه نمی‌گیرد که بگوئیم موجب سودمندی و مقوم قانونیت و اعتبار آنها می‌شود^{۲۶}. تنها جایی که در تاریخ انقلابها و بنیادگذاریهای عصر جدید اثری می‌توان از نقش و مقام این‌گونه مقنن یافت که به‌سازمان سیاسی جامعه مربوط شود ظاهراً پیشنهاد معروف روبسپیر است که در آن می‌گوید: «اعضای مجلس مؤسس رسماً متعهد گردند که کار بنای معبد آزادی را که شالوده آن را ریخته‌اند به دیگران واگذارند و با بزرگواری، عدم صلاحیت خویش را برای شرکت در انتخابات بعدی اعلام دارند.» مآخذ پیشنهاد روبسپیر همیشه در عصر جدید مجهول بوده است و «مورخان هر قسم انگیزه و غرضی را برای آن عنوان کرده‌اند»^{۲۷}.

23. «artificial» 24. «spatial significance»

25. F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, (1912), Torchbooks edition, ch. I, p. 30.

۲۶. بحث در جزئیات ما را از مطلب دور خواهد کرد. ظاهر قضیه این است که سخن مشهور افلاطون در رساله «نوامیس» (*The Laws*) مشتمل بر آنکه «یک خدا میزان همه چیز است» احتمالاً دلالت بر «قانونی بالاتر» از قوانین موضوعه بشر دارد. این نظر به عقیده من خطاست، دلیلش هم فقط این نیست که «میزان» یا «معیار» (به یونانی *metron*) با قانون فرق دارد. هدف راستین قوانین برای افلاطون پیش از آنکه جلوگیری از پیدادگری باشد اصلاح و ارتقا شهروندان است. میزان منجش خوبی و بدی قوانین سودمندی آنهاست: هرچه شهروندان را از گذشته بهتر کند قانون خوبی است، هرچه آنان را مانند گذشته نگهدارد بی‌تفاوت و حتی زائد است و هرچه ایشان را بدتر کند، بد است.

۲۷. برای اطلاع بیشتر از این «فکر غیرعادی» روبسپیر رجوع کنید به:

Le Défenseur de la Constitution (1792), No. 11: *Oeuvres complètes*, ed. G. Laurent, 1939, Vol. IV, p. 333.

به‌رغم اختلاف کلی با *nomos* یونانیان، در قوانین روم هم نیازی به هیچ مرجع و مصدر متعالی نبود. وضع قوانین نیز مثل هرفعالیت عمده سیاسی دیگر به‌چیزی جز این احتیاج نداشت که، مطابق قواعد دینی روم، خدایان فقط سری به تصدیق در برابر آن بجنبانند. در نزد رومیان، به‌خلاف تصویری که مردم یونان از *nomos* داشتند، *lex* مقارن با تأسیس شهر روم بوجود نیامده بود و قانونگذاری بر مدنیت و سیاست تقدم زمانی نداشت. معنای اصلی کلمه *lex* «بسنگی نزدیک» یا نسبت و رابطه است، یعنی چیزی که دو چیز یا دو کس را که شرایط و احوال برونی به‌هم نزدیک کرده است، به‌یکدیگر مرتبط و متصل می‌کند. بنابراین، وجود خلق، به‌مفهوم یگانگی قومی و قبیله‌ای و ارگانیک، مستقل از وجود قوانین بود. برطبق روایت ویرژیل ۲۸، اهل ایتالیا «امت کیوان یا زحل بودند»^{۲۹} که برای پایبندی به‌عدالت به هیچ قانون نیاز نداشتند چون خود درستکار و عادل بودند و از رسوم خدایان قدیم پیروی می‌کردند.^{۳۰} احتیاج به «قوانین» فقط هنگامی احساس شد که آینیاس و هم‌زمان او از شهر ترویا به‌ایتالیا آمدند و میان مهاجمان و بومیان جنگ درگرفت. این قوانین صرفاً وسیله استقرار صلح نبود. دو دسته مردم کاملاً مختلف که در میدان جنگ به‌نقطه‌ای واحد رسیده بودند، اکنون از راه این قوانین، یعنی از طریق عقد و پیمان، با یکدیگر متحد و همپیمان می‌شدند. رومیان

— جمله آخر درباره مورخان از همان کتاب Thompson، صفحه ۱۳۴ نقل شده است.

۲۸. Publius Vergilius Maro (یا مطابق ضبط فرانسوی که در فارسی رایجتر است: ویرژیل) شاعر نام‌آور رومی (۱۹ - ۷۱ قبل از میلاد). آثار او که جمله‌ای به‌زبان لاتین نوشته شده عبارت است از «سرودهای شبانی» (*Eclogues*)، «سرود - های رومستانی» (*Georgics*) و از همه مهمتر منظومه بزرگ *Aeneid* که در آن به‌سبک هر سرگذشت آینیاس (*Aeneas*) جنگاور نامدار ترویا از آوارگی و عشق او به‌ملکه کارتاژ تا ورودش به‌ایتالیا و بنیادگذاری روم نقل شده است. (مترجم)

29. Saturn

30. *Aeneid*, Book VII, Modern Library Edition, p. 206.

شکست دشمن و استقرار صلح را پایان جنگ نمی‌دانستند. جنگ هنگامی در نظر آنان به‌طور رضایت‌بخش پایان می‌یافت که دشمنان پیشین به دوستان و متحدان و همپیمانان (socii) روم مبدل‌گردند. هدف روم این نبود که همه دنیا را به‌زیر قدرت و سیطره (imperium) خود درآورد؛ غرض این بود که بستگی‌هایی که روم ایجاد می‌کرد سرانجام همه کشورهای جهان را دربر بگیرد. این آرزو در شمار احلام شاعرانه نبود. خود مردم روم، یا همان *populus Romanus*، وجود خویش را مرهون مشارکتی^{۳۱} می‌دانستند که در نتیجه جنگ ایجاد شده بود، یعنی اتحاد میان نجبا و عوام که نزاعشان از طریق قانون معروف به «الواح دوازده‌گانه^{۳۲}» پایان گرفته بود. ولی رومیان این کهنترین و پرافتخارترین سند تاریخ کشورشان را هم ملهم از خدایان نمی‌دانستند و می‌گفتند در بدو امر هیأتی از روم برای بررسی نظام‌های قانون-گذاری به یونان اعزام شده بود^{۳۳}. بنابراین، جمهوری روم بنای کار خود را بر اتحاد دائم بین نجبا و عوام گذاشت و از *leges*^{۳۴} عمده به عنوان وسیله‌ای استفاده می‌کرد برای عقد معاهدات و حکمراندن بر ولایات و جوامعی که با روم متحد شده بودند و مجموعاً گروه همپیمانان و متحدان (socii) روم را تشکیل می‌دادند و اعضای ائتلافیه یا اتحادیه روم (*societas Romana*) محسوب می‌گشتند.

پیش از این متذکر شدیم که در میان نظریه‌پردازان قبل از انقلاب فقط منتسکیو بود که لزومی برای وارد کردن امری مطلق، یعنی قدرتی خدائی یا خودکامه، در قلمرو سیاست نمی‌دید. در نخستین فصل کتاب «روح القوانین»، او قانون را نسبت یا رابطه‌ای (*rapport*) تعریف می‌کند که میان موجودات مختلف برقرار است. تا جایی که من

31. partnership

۳۲. Law of the Twelve Tables. منظور قوانینی است که بر دوازده لوح چوبین حک یا نکاشته شده بود و قدیمترین قوانین رومی بشمار می‌رفت و در زبان لاتین به آن *Lex XII Tabularum* می‌گفتند. (مترجم)

33. Livy, III, 31. 8.

۳۴. جمع *lex*، به معنای «قوانین». (مترجم)

اطلاع دارم وی تنها کسی است که واژه «قانون» را به مفهوم قدیمی و کاملاً رومی آن بکار می‌برد. البته منتسکیو فرض را بر این می‌گذارد که عالم دارای «آفریدگار و نگهداری» است و از «وضع طبیعی» و قوانین فطری یا طبیعی سخن می‌گوید؛ اما به عقیده او، مناسباتی که بین خالق و مخلوق یا در میان آدمیان در وضع طبیعی برقرار است صرفاً به معنای *regles* یا قواعدی است که طرز اداره دنیا را تعیین می‌کند و بدون آن اساساً دنیائی نمی‌تواند موجود باشد^{۳۵}. در نظر منتسکیو قوانین طبیعی و قوانین دینی هیچ‌یک به معنای «قانون بالاتر» نیست. قوانین مذکور فقط روابطی است که بین اقلیمهای گوناگون هستی وجود دارد و حافظ آنهاست. او هم مانند رومیان قانون را چیزی می‌داند که بین دو امر مختلف نسبت برقرار می‌کند و بنابراین خود مطابق تعریف نسبی است. بدین سبب منتسکیو نیازی به منشأ و مرجعی مطلق نمی‌بیند و به خود اجازه می‌دهد که «روح قانون» را بدون طرح مسأله پردردسر اعتبار مطلق قوانین تشریح کند.

مقصود از این یادآوریها و تأملات تاریخی رسانیدن این نکته است که مسأله یافتن امری مطلق که بتواند به قوانین موضوعه و ساخته بشر اعتبار بدهد، بعضاً از حکومتهای مطلقه به ارث رسیده بود. این حکومتها نیز به نوبه خویش وارث قرنهای درازی بودند که در طی آن، قلمرو عرف جز با استصواب از کلیسا نمی‌توانست پای بگیرد و بنابراین قوانین عرفی صرفاً جلوه دنیوی قانونی تلقی می‌شدند که خداوند معین کرده بود. اما این تنها یک بخش از داستان است. مهمتر و مؤثرتر اینکه کلمه «قانون» در قرون مورد بحث معنایی بکلی متفاوت پیدا کرد. به رغم تأثیر عظیم نظام قضائی و قانونگذاری روم در تکوین و رشد

۳۵. «روح القوانين»، کتاب اول، فصلهای ۱ تا ۳، همچنین کتاب بیست و هشتم، فصل ۱. به موجب قانون اساسی، نه تنها «قوانین ایالات متحد» بلکه «کلیه معاهداتی که... به وسیله ایالات متحد بسته شود نیز جزء بالاترین قانون کشور محسوب خواهد شد». این نشان می‌دهد که تا چه حد مفهوم قانون در آمریکا متأثر از مفهوم *lex* در روم است و از تجربه‌ای که در نتیجه نخستین میناقها و قراردادهای حاصل گشت تأثیر پذیرفته است.

نظامات حقوقی قرون وسطا و عصر جدید، قانون کم‌کم با احکام‌الاهی یکسان قرار گرفت و به‌ندائی از جانب خدا تعبیر شد که بشر را از ارتکاب به‌برخی امور نهی می‌کند. ولی مسلماً امکان‌پذیر نبود که این‌گونه احکام یا فرمانها بدون ضمانت اجرائی دینی بتواند الزام‌آور باشد. قانونی که به‌چنین فرمانی تعبیرشود و مردمان اطاعت از آن را صرف‌نظر از هرگونه رضایت و قبول و موافقت متقابلی که از سوی آنان بیان گردد برخویش فرض بدانند، نیازمند منبعی متعالی برای کسب اعتبار است که فراسوی قدرت بشر قرار داشته باشد.

البته غرض این نیست که بگوئیم آنچه سابقاً *ius publicum* خوانده می‌شد و بعداً «قانون اساسی» نام گرفت یا آنچه به *ius privatum* معروف بود و سپس در میان ما به «قانون مدنی» موسوم گشت، دارای ویژگیهای احکام‌الاهی است. اما مردم غرب جوهر قانون و حتی قوانین گرفته شده از مآخذ رومی را برتصویری انطباق دادند و، به‌رغم استفاده از مصطلحات حقوقی روم در تفسیر قضائی، از الگوئی یاری جستند که به‌روم ارتباطی نداشت بلکه از سنت یهود مصدر می‌گرفت و در احکام دهگانه موسی متجلی بود. در سده‌های هفدهم و هجدهم، قانون طبیعی جای الوهیت را گرفت. این مقام سابقاً به‌خدای یهود تعلق داشت که چون صانع عالم بود مقنن کائنات نیز محسوب می‌شد. بعد عیسی مسیح که نماینده‌ی مرئی و تجسم مادی خدا در زمین بود براین مقام ایستاد و سپس جانشینان وی یعنی پاپها و اسقفهای روم و پادشاهانی که پس از ایشان آمدند و مرجعیت خویش را از او کسب می‌کردند جای وی را گرفتند تا عاقبت پروتستانها سر به‌طغیان برداشتند و دوباره به‌قوانین و میثاقهای قوم یهود و شخص مسیح روی آوردند. با همه این احوال، هیچ تغییری در الگوئی که ذکر کردیم حاصل نشد. اشکال قانون طبیعی در این بود که مبدع و منبعی نداشت. قانون طبیعت را فقط می‌توان نیروئی تلقی کرد مستقل از کیفیات شخصی و بالاتر از بشر که قطع نظر از هرگونه فعل و ترک فعل از سوی آدمی، به‌هرصورت بر او فائق است. پس می‌بایست برای اینکه

«قانون طبیعت» منشأ اعتبار قوانین ساخته بشر باشد، عبارت «خدای طبیعت» را هم مانند جفرمن به آن افزود چون در این صورت دیگر مهم نبود که، با توجه به جو زمان، خداوند از طریق ندای وجدان آفریدگان خویش را مورد خطاب قرار دهد و به نور عقل منورشان کند یا به وسیله وحی و کتاب مقدس احکام خویش را به ایشان آشکار نماید. اما مطلب همیشه این بود که قانون طبیعت هم برای آنکه لازم‌الاتباع باشد، به استصواب الاهی نیاز داشت^{۳۶}.

بزودی معلوم شد که تأمین ضمانت اجرائی دینی برای قوانین بشری به بسیاری چیزها بیش از نظریه «قانون بالاتر» نیازمند است و حتی اعتقاد به «مقننی لایزال» و پرستش «وجودی متعالی» هم برای این منظور کافی نیست. می‌بایست به «حیات اخروی برای دریافت کیفر و پاداش» ایمان ورزید که «یگانه بنیاد راستین نظامات اخلاقی است»^{۳۷}. این امر هم در مورد انقلاب فرانسه صادق بود و هم انقلاب امریکا. در فرانسه، مردم یا ملت جای شهریار مطلق‌العنان را گرفتند و روبسپیر تنها کاری که انجام داد «پشت و رو کردن نظام قدیم» بود^{۳۸}. (برای این منظور، تصور خلود روح و «تمسک بلاانقطاع به عدالت» ضرورت داشت^{۳۹} چون تنها بدین وسیله ممکن بود به حکمران جدید دهانه زد و این فرمانروای مطلق را که خویشان را آزاد از قید قوانین موضوعه خود می‌انگاشت، از

۳۶. در روم باستان، قانون طبیعی به هیچ رو «قانون بالاتر» محسوب نمی‌شد؛ بعکس، حقوق‌دانان رومی «معتقد بودند که قانون طبیعی پائینتر از قوانین جاری است نه عالتر از آنها» به نقل از:

Ernst Levy, «Natural Law in the Roman Period,» *Proceedings of the Natural Law Institute of Notre Dame*, Vol. II, 1948.

۳۷. رجوع کنید به پیش‌نویسی که جان آدامز برای قانون اساسی ایالت ماساچوستس تهیه کرده بود (همان کتاب).

۳۸. همان کتاب از Thompson، صفحه ۹۷.

۳۹. «تصور وجود متعالی و خلود روح به منزله تمسک بلاانقطاع به عدالت است و بنابراین تصویری اجتماعی و جمهوری خواهانه است.» به نقل از نطق هفتم مه ۱۷۹۴ روبسپیر در کنوانسیون. رجوع کنید به «مجموعه آثار» ویراسته Lapponraye، جلد سوم، صفحه ۶۲۳.

ارتکاب به جنایت بازداشت. از نظر قوانین عمومی، انتساب جرم به ملت هم مانند سلاطین مطلقه پیشین غیرممکن بود زیرا ملت جانشین خدا در زمین محسوب می‌شد؛ ولی چون از طرف دیگر ملت نیز مثل همان سلاطین در عمل شدیداً در معرض ارتکاب اعمال ناروا قرار داشت، می‌بایست مجازاتی برایش معین شود که به‌گفته براکتین «هیچ‌کس را الا خدای منتقم یارای دادن آن نباشد.» در امریکا، عبارت «حیات اخروی برای دریافت کیفر و پاداش» صریحاً در کلیه قوانین اساسی ایالتی ذکر شده است گرچه در «اعلامیه استقلال» یا قانون اساسی کشور امریکا اثری از آن بچشم نمی‌خورد. البته از این مقدمه نباید نتیجه گرفت که تدوین‌کنندگان قوانین اساسی ایالتی به «روشن‌بینی» جفرسن و مدیسن نبودند. گذشته از هرگونه تأثیر که مسلك پیرایشگری ممکن است در خوی و منش امریکائی گذاشته باشد، باید در نظر داشت که مردان انقلاب و بنیادگذاران جمهوری امریکا متعلق به عصر روشنگری و جملگی مؤمن به خداشناسی عقلی بودند. اینکه می‌بینیم به‌رغم ناسازگاری اعتقاد به آخرت با خداشناسی عقلی، باز هم ایشان به حیات اخروی روی می‌آوردند به‌سبب تعصبات و التهاجات مذهبی نبود، به‌دلیل فایده مسلم ایمان به آخرت برای کشورداری بود و خطرات سیاسی عظیمی که تصور می‌رفت قلمرو عرفی را تهدید می‌کند. برای ما که اینهمه شاهد جنایات سیاسی در مقیاس بیسابقه و به دست کسانی بوده‌ایم که خویشتن را از قید هرگونه اعتقاد به «آخرت» آزاد می‌دیده‌اند و هیچ ترسی از «خدای منتقم^{۴۰}» نداشته‌اند، ظاهراً نباید محلی برای مناقشه با عقل سیاسی بنیادگذاران جمهوری امریکا باقی باشد. عقل سیاسی بود نه ایمان مذهبی که باعث شد جان‌آدامز این جمله‌های شگفت‌انگیز و پیامبرگونه را بنویسد که «آیا امکان دارد حکومت ملتها به دست افرادی بیفتد که منادی غم‌انگیزترین مرامند و به مردم می‌آموزند که آدمیان همچون کرم شب‌فروزند و سایه هیچ پدری بر سرشان نیست؟ آیا راه جلب احترام به شرافت انسانی این است؟

یا این راهی است برای اینکه آدمکشی را مثل شکار يك پرنده بی‌اهمیت جلوه دهند و قتل عام قبیله روهیلا^{۴۱} را مانند بلمیدن کرم‌سپایی که روی يك تکه پنیر لانه کرده‌اند، بی‌ضرر قلمداد نمایند؟^{۴۲} به دلیل تجربه‌هایی که ما در این زمینه کسب کرده‌ایم، شاید اکنون وقت آن رسیده باشد که در عقیده جاری نسبت به روبسپیر تجدید نظر کنیم و دیگر نگوئیم مخالفت او با الحاد به سبب شیوع این مسلک در میان اشراف بود و به سخن او باور بیاوریم که می‌گفت فهم این نکته برایش دشوار است که چگونه يك قانونگذار می‌تواند ملحد باشد و وجود خدا را انکار کند در حالی که ضرورتاً باید متکی به «احساس مذهبی» باشد، احساسی که تصور تضمین و تصویب دستورهای اخلاقی را به وسیله قدرتی بالاتر از بشر در روح انسان مرتسم سازد^{۴۳}.

و سرانجام به نکته‌ای می‌رسیم که شاید از نظر آینده جمهوری آمریکا بالاترین اهمیت را داشته باشد و آن جمله‌ای است که علاوه بر عبارت «خدای طبیعت»، در مقدمه «اعلامیه استقلال» می‌آید و مربوط است به همان منشأ متعالی قوانین و سازمان سیاسی جدید جامعه. کلمات مورد بحث هم با اعتقاد بنیادگذاران جمهوری به خداشناسی عقلی هماهنگ است و هم با وضع کلی فکری در عصر روشنگری در سده هجدهم. در این جمله معروف جفرسن می‌نویسد: «ما معتقدیم که این حقایق بدیهی^{۴۴} است^{۴۵}» او با این کلمات اساس توافق بین

۴۱. Rohilla. قبیله‌ای در ایالت اوتار پرادش در هندوستان که محل زندگی افراد آن شامل نواحی مرادآباد و شاه جهانپور و رامپور است. (مترجم)
۴۲. به نقل از:

Discourses on Davila, Works, Vol. VI, p. 281.

در نطقی که بالاتر جمله‌ای از آن نقل شد، روبسپیر تقریباً با همین لحن می‌گوید: «چه سودی می‌بری از اینکه بشر را متقاعد کنی نیروئی کور و بیخرد بر سر نوشتش حاکم است که جنایت و فضیلت را به يك چوب می‌راند؟»
۴۳. همان نوشته از Robespierre، همان جا.

44. self-evident

۴۵. بقیه جمله چنین است: «... که جمیع آدمیان برابر آفریده شده‌اند و آفریدگار به آنان بعضی حقوق انفکاک‌ناپذیر اعطا کرده است و از آن جمله است حق حیات، حق آزادی و حق طلب خوشبختی... الخ». (مترجم).

انقلابیون را که توافقی ضرورتاً نسبی است زیرا هرکس به نسبت خود توافق می‌کند، با حقیقتی مطلق می‌آمیزد که محتاج موافقت نیست چون به علت بداهت، بدون احتجاج و برهان برای عقل الزام‌آور است. این حقایق بدیهی یا خود آشکارند و بدین سبب باید آنها را مقدم بر استدلال یا ماقبل تمقلی^{۴۶} شمرد؛ یعنی چون محصول تمقل نیستند بلکه عقل از آنها صورت می‌بندد^{۴۷} و این خاصیت بداهت آنها را فراسوی بحث و بازنمود^{۴۸} قرار می‌دهد، بنابراین به یک معنا باید گفت همانند قدرت خودکامه شخص را ملزم می‌کنند و همانقدر علی‌الاطلاق صادقند که وحی در ادیان یا اصول متعارفه در ریاضیات. به گفته جفرسن، این امور عبارت از آن‌گونه «گمانها و معتقدات آدمیان است که به اداره ایشان وابستگی ندارد بلکه اجباراً و بی‌اختیار از شواهد عرضه شده نزد عقل نتیجه می‌گردد»^{۴۹}.

شگفت‌آور نیست اگر عصر روشنگری به ماهیت الزام‌آور حقایق بدیهی توجه حاصل کرده باشد. نمونه مثالی این‌گونه حقایق از زمان افلاطون تاکنون قضایائی بوده است که در ریاضیات با آن روبرو هستیم. لومرسیه دولا ریویر^{۵۰} حق داشت که نوشت: «اقلیدس حقیقتاً حاکمی خودکامه است و حقایق هندسی که از او به ما رسیده قوانینی است به حقیقت استبدادی. استبداد قانونی این قوانین با خودکامگی شخص مقنن یکی است و عبارت است از نیروی ایستادگی‌ناپذیر قضایای بدیهی^{۵۱}». این فکر تازگی نداشت. متجاوز از یکصد سال پیش، گروتیوس^{۵۲} نوشته بود: «حتی خدا هم نمی‌تواند سبب گردد که دو

46. pre-rational 47. they inform reason 48. disclosure

۴۹. به نقل از پیش‌نویس مقدمه‌ای که جفرسن بر «قانون آزادی دینی» برای ایالت ویرجینیا نوشت.

۵۰. Le Mercier de la Rivière. متفکر فیزیوکرات فرانسوی در سده هجدهم که در زمینه نظریه اقتصادی laissez-faire دارای تألیفات متعدد است. (مترجم)
51. Mercier de la Rivière, *L'Order naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), I, Ch. XXIV.

۵۲. Hugo Grotius (۱۶۴۵ - ۱۵۸۳). حقوقدان و دولتمرد هلندی که در زمینه‌های مختلف حقوقی دارای آثار ارزنده است و نظریاتش بعدها از ارکان حقوق بین‌الملل قرار گرفت. (مترجم)

جفرسن پاسخ می‌دهد: «جمهوریهای اولیه نواحی و جمهوریهای بخشها و جمهوریهای ایالات و جمهوری ایالات متحد همه به درجات اقتدار دارند و همه از اساس قانونی برخوردارند و همه از اختیارات تفویض شده بهره می‌برند و همه بر نظامی متضمن توازن و نظارت متقابل استوارند.» فقط در يك مورد جفرسن به طرز شگفت‌انگیزی ساکت است و آن مسأله وظایف جمهوریهای اولیه است. او گاهی متذکر می‌گشت که «یکی از محاسن بخش‌بندی ناحیه‌ای» ایجاد شیوه‌ای بهتر از مکانیسم حکومت انتخابی برای وحدت بخشیدن به صدای مردم است. اما اعتقاد اصلی وی این بود که «با يك هدف آغاز کنید، خود [نواحی] بزودی نشان خواهند داد که برای کدام مقاصد دیگر نیز بهترین وسیله‌اند».^{۸۷}

ابهامی که در بیان هدف نهفته به هیچ‌رو معلول فکر ناروشن نیست بلکه شاید از هر جنبه دیگر پیشنهاد جفرسن بهتر این معنا را برساند که اندیشه‌ای که بعداً به ذهن وی رسید بیش از آنکه ناظر بر اصلاح و تکمیل نهادهای موجود باشد در واقع به نوع جدیدی حکومت نظر دارد. اگر فرض کنیم که هدف نهائی انقلاب استقرار آزادی و تشکیل فضای لازم برای ظهور آزادی بود، باید بپذیریم که هدف واقعی جمهوری کشور نیز می‌بایست تأسیس چنین جمهوریهای اولیه در ناحیه‌ها باشد، یعنی تنها فضای ملموسی که همه بتوانند در آن از آزادی بهره ببرند. بزرگترین مقصودی که امکان داشت در امور داخلی برای جمهوری در نظر گرفت فراهم ساختن و حفظ این‌گونه فضاها برای مردم بود. صرف نظر از اینکه جفرسن به این مطلب آگاهی داشت یا نه، نظام ناحیه‌ای بر این فرض مبتنی بود که هیچ‌کس بی‌آنکه حصه‌ای از خوشبختی همگانی ببرد خوشبخت نیست و هیچ‌کس بدون اینکه به تجربه دریابد آزادی همگانی چیست آزاد نخواهد بود و هیچ‌کس خوشبخت یا آزاد نیست مگر آنکه در قدرت همگانی سهیم و شریک باشد.

۸۷. جمله‌هایی که نقل شد از نامه‌ای است به تاریخ ۲ فوریه ۱۸۱۶ به جوزف کیبل و دو نامه به سموئل کرشوال که قبلاً بدانها استناد شد.

۴

داستانی که هنوز باید نقل کرد و در یاد نگه داشت داستانی شگرف و غم‌انگیز است اما داستان انقلاب نیست - داستانی که مورخ بخواهد رشته آن را از میان وقایع تاریخ سده نوزدهم اروپا بگذراند ۸۸ یا منشأ آن را در قرون وسطا جستجو کند. توك ویل معتقد بود که هیچ مانعی نتوانسته در طول قرن‌ها در برابر پیشروی انقلاب ایستادگی کند. مارکس تجربه‌ای را که فقط برای چند نسل حاصل شده بود به همه تعمیم داد و انقلاب را «لکوموتیو سراسر تاریخ» نامید ۸۹. من شك ندارم که انقلاب ترجیح مخفی تاریخ قرون گذشته بوده است اما در صحت تعمیم قضایا به وسیله توك ویل و مارکس شك دارم، خاصه اعتقاد آنان به اینکه انقلاب برآمد نیروئی ایستادگی ناپذیر بوده نه پیامدکارها و رویدادهای معین و مشخص. چیزی که ظاهراً شبیه و عقیده و سلیقه در آن راه ندارد این است که هیچ مورخی نخواهد توانست داستان قرن حاضر را بدون گذراندن «رشته انقلاب» از میان رویدادهای آن باز بگوید. اما چون آخر حکایت در افق مه‌آلود آینده پنهان است، هنوز نمی‌توان آن را نقل کرد.

مصادق دیگر آنچه گفته شد جنبه خاصی از انقلابهاست که باید اکنون به آن پردازیم. منظور از این جنبه شکل جدیدی از حکومت است که شباهت عجیبی به نظام ناحیه‌ای جفرسن داشت و مرتباً در هر انقلاب بر پایه الگوی انجمنهای انقلابی و شوراهای شهری فرانسه از نو تکرار می‌شد. این امر بخصوص از آن جهت جالب توجه است که بزرگترین

88. George Soule, *The Coming American Revolution*, New York, 1934, p. 53.

۸۹. سخن توك ویل به نقل از «دموکراسی در امریکا»، مقدمه مؤلف. در مورد مارکس، رجوع کنید به:

Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1840-50*. (1850), Berlin, 1951, p. 124.

دوتا مساوی با چهار نشود.» (گذشته از نتایجی که امکان داشت در علم کلام و فلسفه از این سخن گرفت، گروتیوس با قول به اینکه حتی قدرت خدا هم محدود است می‌خواست اراده حاکمه شهریان مطلق‌المنانی را محدود کند که ادعا داشتند قدرت مطلقه الهی را در روی زمین تجسم می‌دهند. این نکته نزد متفکران سیاسی سده هفدهم حائز اهمیت نظری و عملی بسیار بود زیرا نشان می‌داد که قدرت الهی، قدرت «احد^{۵۳}» است و فقط امکان دارد همچون نیروئی فوق بشری در این دنیا نمایان شود، یعنی نیروئی که به‌مدد خشونتگری نکالر می‌یابد و ایستادگی ناپذیر می‌شود. اما از نظر بحث ما، نکته مهم این است که فقط قوانین ریاضی ایستادگی ناپذیر و بنابراین قادر به محدود ساختن قدرت فرمانروایان خودکامه دانسته می‌شد.) مغالطه‌ای که در این موضوع نهفته در این است که از یکسو کیفیت الزام‌آور قضایای بدیهی با تعقل صحیح، یعنی با *dictamen rationis* یا دستور حقیقی عقل، برابر تلقی می‌گردد و از سوی دیگر ماهیت «قوانین» ریاضی با ماهیت قوانین جامعه یکسان انگاشته می‌شود و اعتقاد بر این قرار می‌گیرد که قوانین جامعه می‌تواند از قوانین ریاضی الهام بگیرد. یقیناً جفرسن از این امر ولو به‌طور ناروشن آگاه بود زیرا در غیر این صورت به‌جای آنکه بنویسد «ما معتقدیم که این حقایق بدیهی است» می‌نوشت «این حقایق بدیهی است»، یعنی این حقایق دارای قدرتی است ایستادگی ناپذیر که عقل را ملزم به تصدیق می‌کند درست مانند يك قدرت خودکامه که ایستادگی در برابر آن امکان‌پذیر نیست؛ به‌عبارت دیگر، ما این حقایق را برقرار نمی‌کنیم، این حقایق ما را برقرار نگه می‌دارند و به‌هیچ توافقی یا قراردادی هم نیازمند نیستند. جفرسن خوب می‌دانست که گزاره‌ای مانند «جمیع آدمیان برابر آفریده شده‌اند» امکان ندارد مثل گزاره «دو دوتا چهارتاست» قدرتی داشته باشد که الزاماً کسی ناگزیر به تصدیق آن شود زیرا قضیه اول، قضیه‌ای است که عقل به آن حکم می‌کند و در نتیجه تعقل حاصل شده است

و احتیاج به موافقت دارد مگر آنکه فرض کنیم عقل انسان چنان به وسیله خدا صورت بسته است که برخی حقایق را اصولاً بدیهی می‌داند، در حالی که قضیه دوم در ساخت مادی مغز انسان ریشه دارد و به این جهت ایستادگی ناپذیر است.

اگر بنا باشد برای فهم سازمان سیاسی جمهوری امریکا صرفاً «اعلامیه استقلال» و قانون اساسی ایالات متحد را مآخذ قرار بدهیم، تنها منشأ مشروعیت قانون اساسی را، نه فقط به عنوان مدرک تأسیس حکومت جدید بلکه به عنوان قانون حاکم بر کشور، می‌بایست مقدمه «اعلامیه استقلال» بدانیم. در متن قانون اساسی امریکا و در متمم آن که به «منشور حقوق» معروف است، هیچ‌جا به این‌گونه مرجع نهائی اشاره نشده است. ممکن است حجیت حقایق بدیهی ضعیفتر از مرجعیت «خدای منتقم» باشد ولی نشانه‌های اینکه چنین حقایقی از منبع الاهی سرچشمه می‌گیرند، کاملاً هویدا است. بدین سبب جفرسن در نخستین پیش‌نویس «اعلامیه استقلال» این حقایق را «مقدس و انکارناپذیر» معرفی می‌کند. عقلی که به وسیله جفرسن به مرتبه «قانون بالاتر» ارتقا داده شده و می‌بایست نه تنها به قانون اساسی جدید کشور بلکه به قانون اخلاقی قدیم هم اعتبار ببخشد، عقل به مفهوم عادی نبود؛ عقلی بود که خداوند به آن صورت بخشیده بود و در آن عصر به «نور خرد» موسوم بود و حقایق ناشی از آن، وجدان آدمی را منور می‌کرد و او را پذیرای ندای درون یعنی صدای خدا می‌ساخت و در برابر امر و نهی وجدان اخلاقی لبیک می‌گفت.

۲

مسأله امر مطلق بر حسب الگوئی در تاریخ ظاهر شد که بیگمان می‌توان به آن از نظرگاههای گوناگون نگریست. در مورد اروپا یا دنیای قدیم به تداوم سنتی اشاره کردیم که مستقیماً به واپسین قرنهای امپراتوری روم و نخستین سده‌های مسیحیت باز می‌گشت. پس از

«جسم گردیدن کلمه ۵۶» نخست جانشینان و نایبان هیسی یعنی اسقفها و پاپها نماینده امر مطلق الاهی در زمین شدند و سپس نوبت پادشاهان رسید که ادها می‌کردند حکمرانی به موجب حقوق الاهی از آن ایشان است تا آنکه سرانجام جای سلطنت مطلقه را حاکمیت مطلقه ملت گرفت. برای کسانی که به‌دنیای جدید مهاجرت کردند عبور از اقیانوس اطلس کافی نبود که این سنت را پشت سرگذارند؛ آنان هنگامی از این بار خلاص شدند که زیر فشار اوضاع و هراسان از بر ناپیموده قاره جدید و بیمناک از تاریکی پیمایش‌ناپذیر قلب آدمی، تشکل یافتند و سازمانهای مدنی و سیاسی برای جامعه تأسیس کردند و خویشتن را به یکدیگر ملتزم ساختند و بدین‌سان در میانه تاریخ غرب، آغازی نو بوجود آوردند. امروز وقتی از نظرگاه تاریخ می‌نگریم، متوجه می‌شویم که پیامدهای خوب و بد خلاصی از این بار چه بود و چگونه این امر امریکا را از چارچوب يك دولت تك مليتی بدور راند و وحدت تمدن اتلانتیک را برای بیش از يك قرن برهم زد و ایالات متحد را در بری فاقد پیشینه تاریخی محصور و از عظمت فرهنگی اروپا محروم ساخت. اما از طرف دیگر امریکا از شر اینکه امر مطلق در لباس مبدل ملت یعنی نازیبنده‌ترین و خطرناکترین کسوت ممکن در قلمرو سیاست ظاهر شود، محفوظ ماند. بهای خلاصی از این بار، یعنی بهای انزوا و بهای انقطاع مردم از اصل و ریشه‌هایی که در دنیای قدیم داشتند، شاید چندان گران نمی‌بود اگر این استخلاص میاسی با رهائی از بند مفاهیم و چارچوب فکری سنت غرب همراه می‌گشت. اما چنین نشد و رشد سیاسی بیمانند دنیای جدید هرگز با تکوین اندیشه‌های نو قرین نگشت. هیچ‌یک از نهادها و سازمانهای قانونی امریکا از میر تحولی حکومت مطلقه سرچشمه نمی‌گرفت، مع‌هذا هیچ راهی هم برای پرهیز از مسأله امر مطلق موجود نبود زیرا امکان نداشت این مسأله را از مفهوم موروثی قانون تفکیک کرد. تا وقتی اعتقاد براین بود که قانون

۵۶. رجوع کنید به توضیحاتی که ذیل صفحه ۲۲۸ درباره این مفهوم داده شده است. (مترجم)

عرف هم مانند قانون شرع ذاتاً از امر و نهی متقوم می‌شود، برای تنفیذ آن چاره نبود مگر آنکه به‌جای طبیعت به‌خدای طبیعت و به‌جای عقل به‌عقل ربوبی متمسک شد.

در امریکا چنین چیزی فقط در زمینه نظریات پیش‌آمد. مردان انقلاب امریکا در چارچوب سنت فکری و مفاهیم قدیم اروپائی مقید ماندند و نتوانستند تجربه‌ی عظیم و نیرومند دوره‌ی مهاجرنشینی را که با بسته شدن پیمانهای متقابل بین مردم صورت پذیرفته بود در عالم نظریات بسط و تفصیل بدهند و حاضر نشدند اصل رابطه میان خوشبختی و عمل را بپذیرند. (البته برحسب مورد این رابطه مورد تصدیق قرار می‌گرفت چنانکه مثلاً جان‌آدامز می‌گفت: «لذت ما در عمل است نه در سکون.» ولی این قاعده به‌عنوان اصل پذیرفته نبود.) در جهان امروز فشار تجددطلبان جایی برای دین در سیاست نگذاشته‌است. اگر سنتی که بدان اشاره شد همان‌گونه که در ذهن نظریه‌پردازان امریکا مؤثر افتاد عملاً سرنوشت سیاسی آن کشور را هم تعیین می‌کرد، شاید اقتدار سازمان‌سیاسی جدید جامعه‌ی امریکا به‌علت همان‌عنصر تجددطلبی تاکنون راه زوال در پیش گرفته بود کمااینکه در همه‌ی انقلابهای عصر جدید شاهد این امر بوده‌ایم. اما واقعیت این است که چنین نشد و آنچه انقلاب امریکا را از این سرنوشت رهانید همان نفس عمل بنیادگذاری بود نه «خدای طبیعت» و حقایق بدیهی.

غالباً بدین نکته توجه حاصل شده است که مردان انقلابها از رومیان باستان الهام می‌گرفتند و در اعمال خود از ایشان پیروی می‌کردند. این امر فقط در مورد انقلاب فرانسه صادق نیست که عاملان آن از خود استمدادی فوق‌العاده برای جنبه‌های نمایشی قضایا نشان می‌دادند. راست است که امریکائیان شاید کمتر خویشتن را در قالب نمونه‌های عظمت روزگار باستان می‌دیدند (هرچند تامس پین را نباید از یاد برد که معتقد بود «امریکا همان آتن است منتها به‌مقیاس بزرگتر»؛ لیکن همین امریکائیان در فضایل به‌مردم یونان و روم تشبه می‌جستند. فریاد سن‌ژوست که «جهان از زمان رومیان خالی

بوده و فقط خاطره آنان دنیا را پر می‌کرده است و این تنها نوید آزادی درآینده است، در حقیقت طنین کلام جان ادامز بود که می‌گفت: «قانون اساسی روم به‌شریفترین ملت و به بزرگترین قدرتی که تاکنون وجود داشته شکل بخشید.» حتی پیش از تاس پین، جیمز ویلسن پیشگویی می‌کرد که: «شکوه امریکا اگر از شکوه یونان پیشی بگیرد، دست کم با آن برابری خواهد کرد»^{۵۵}. پیش از این متذکر شدیم که چقدر این علاقه نسبت به روزگار باستان عجیب و با عمر جدید ناساز بود و چقدر برخلاف انتظار بود که مردان انقلابها به گذشته‌ای روی بیاورند که قبلا به‌وسیله دانشمندان و فیلسوفان سده هفدهم محکوم شده بود. اما وقتی توجه می‌کنیم که حتی در قرن هفدهم میلتن^{۵۶} و هرینگتن با چه اشتیاقی به استقبال دیکتاتوری کوتاه کرامول رفتند و آن را یادآور «دانائی و تدبیر عهد باستان» خواندند و در نخستین نیمه سده هجدهم منتسکیو با چه دقت خطاناپذیری دوباره متوجه رومیان گشت، بدین نتیجه می‌رسیم که اگر سرمشقهای روزگار باستان همچنان در اعصار بعد فروزان نمانده بود، هیچ‌یک از مردان انقلاب در دو کرانه اقیانوس اطلس شهامت دستزدن به چنین کار بیسابقه‌ای را نمی‌داشت. از نظر تاریخی اینطور می‌نماید که کوشش برای احیای مآثر باستانی در روزگار رنسانس که با آغاز عصر جدید بناگاه متوقف شده بود ناگهان دوباره عمر از سر گرفت. هر چند چنانکه ماکیاولی پیش‌بینی می‌کرد، ظهور دولتهای تک‌ملیتی دولت‌شهرهای بی‌دوام ایتالیا را محکوم به نابودی کرد، اما شور و حرارتی که برای حکومت جمهوری در این دولت‌شهرها پدید آمد فقط چند

۵۵. سخنان تاس پین و جان ادامز و جیمز ویلسن به‌تقریب از مآخذ زیر نقل شده است:

Thomas Paine, *The Rights of Man*, Part II; John Adams, *A Defense of the Constitution of Government of the United States* (1778), *Works*, Vol. IV, p. 439; James Wilson in W.F. Craven, *The Legend of the Founding Fathers*, New York, 1956, p. 64.

۵۶. John Milton (۷۴ - ۱۶۰۸). شاعر بزرگ انگلیسی سراینده حماسه «بهشت از دست رفته». (مترجم)

گاهی غنوده ماند و در این مدت ملت‌های اروپا زیر قیومت شه‌ریاران مطلق‌المنان و خودکامگان روشن‌بین فرصتی برای رشد و نمو بدست آوردند.

سبب اینکه مردان انقلاب‌ها برای کسب الهام و رهنمود به روزگارباستان رو می‌آوردند مسلماً دل‌تنگی برای سنت‌های گذشته نبود. هرگونه محافظه‌کاری راستین همیشه آمیخته به رمانتیسم بوده است. محافظه‌کاری رمانتیک بعد از انقلاب‌ها آمد و بالاخص نتیجه‌ای بود که برشکست انقلاب در اروپا مترتب شد. این قسم محافظه‌کاری به‌جای عهدباستان به قرون وسطا توجه داشت و از آن رو شان و شوکت این دوره را بالا می‌برد که در طی آن اقلیم عرف و سیاست در پرتو شکوه و عظمت کلیسا قرار داشت و قلمرو همگانی به‌نوری عاریتی منور بود. اما مردان انقلاب‌ها به‌خود می‌بالیدند که روشن‌بین و در تفکر از قید سنت آزادند و چون هنوز پا سرگشتگی‌های نهفته در چنین وضعی آشنائی نداشتند، به مرحله‌ای نرسیده بودند که بخواهند چنانکه بعداً در فضای فکری اوایل سده نوزدهم معمول شد، به‌داشتن احساسات زودیاب و بازاری دربارۀ گذشته‌ها و سنت‌ها تظاهر کنند. بعد جدیدی که این مردان در عهد باستان کشف کردند در سنت‌هایی که به‌ایشان رسیده بود یافت نمی‌شد، خواه سنن مربوط به آداب و رسوم و نهادها و خواه سنت فکری غرب. کشف این بعد تازه سبب اقبال آنها به روزگارباستان شد. آنچه بین آنان و سرآغاز تاریخ غرب بستگی ایجاد می‌کرد سنت نبود، تجربه‌هایی بود که خود بدست آورده بودند و برای تأیید آن به نمونه و سابقه نیاز داشتند. جالب توجه اینکه با وجود همه سخن‌پردازی‌ها دربارۀ بزرگی و جلال آتن و یونان، بازهم این مردان بزرگترین نمونه و سابقه را جمهوری روم و تاریخ پر افتخار آن سرزمین می‌دانستند.

برای اینکه بفهمیم مردان انقلاب‌ها به دنبال چه درمسا و سوابقی در تاریخ روم می‌گشتند باید واقعیت دیگری را بیاد بیاوریم که گرچه غالباً مورد توجه بوده ولی فقط در جمهوری امریکا سهم مؤثری

داشته است. بسیاری مورخان، بویژه در قرن بیستم، از این امر ناراحت بوده‌اند که چرا قانون اساسی امریکا که به قول جان کوینسی ادامز^{۵۷} «از حلقوم ضرورتی بیرون کشیده شد که ملتی سرکش بدان دچار بود» بلافاصله به گفته وودرو ویلسن^{۵۸} موضوع پرستش «کورکورانه و بی‌تمیز» قرار گرفت^{۵۹}. ممکن است کسی بخواهد سخن بجات را درباره حکومت انگلستان که قبلاً نقل شد با اندک تغییر در این مورد هم بکار ببرد و بگوید قانون اساسی امریکا حکومت آن کشور را به نیروی دیانت استحکام بخشید. ولی باید متوجه بود که نیروئی که مردم امریکا را به قانون اساسی پیوند می‌داد دین مسیح و ایمان به خدا نبود یا چیزی مانند اطاعت قوم یهود از آفریدگاری که او را مقنن بزرگ کائنات می‌شمردند. بفرض هم که بخواهیم برخورد امریکائیان را نسبت به انقلاب امریکا و قانون اساسی آن کشور برخوردی «دینی» بدانیم، باید واژه «دین» را به مفهوم رومی آن در نظر بگیریم. در این صورت همانطور که *pietas*^{۶۰} در روم عبارت بود از احساس بستگی با آغاز تاریخ آن مرزمین و با تأسیس شهر جاودانی روم، تقوای^{۶۱} مردم امریکا نیز باید به معنای پیوستگی با اصل و منشأ، یا به قول رومیان *religare*^{۶۲}، تعبیر گردد. خطای تاریخی مردان انقلاب امریکا هم مانند مردان انقلاب فرانسه این بود که می‌پنداشتند برای بازیافتن حقوق و آزادیهای گذشته باید اوضاع

۵۷. John Quincy Adams (۱۸۴۸ - ۱۷۶۷). پسر جان ادامز و ششمین رئیس جمهور امریکا. (مترجم)

۵۸. Thomas Woodrow Wilson (۱۹۲۴ - ۱۸۵۶). استاد حقوق سیاسی و رئیس دانشگاه معظم پرینستن و بیست و هشتمین رئیس جمهوری امریکا. (مترجم)

۵۹. سخنان جان کوینسی ادامز و وودرو ویلسن از نوشته زیر نقل شده است:
E.S. Corwin, «The «Higher Law» Background of American Constitutional Law,» *Harvard Law Review*, Vol. 42, 1928.

۶۰. واژه لاتین به معنای تقوا. (مترجم)

61. piety

۶۲. واژه لاتین به معنای تحت لفظی فرستادن، تمهید، ارجاع کردن که در اینجا توسماً به مفهوم بازگشت یا رجوع به اصل بکار رفته است. (مترجم)

به عقب برگردد و به «دوران قدیم» برسد؛ اما از نظر سیاسی در این اعتقاد محق بودند که ثبات و اقتدار سازمان سیاسی جامعه باید از نقطه آغاز آن سرچشمه بگیرد. اشکال فقط در این بود که نقطه آغاز در نظر آنان حتماً می‌بایست واقعه‌ای در گذشته‌های دور باشد. وودرو ویلسن خود توجه نداشت ولی علت اینکه پرستش قانون اساسی امریکا را «کورکورانه» معرفی می‌کرد این بود که منشأ قانون مذکور در هاله قدمت نهان نبود. با اینهمه، شاید نبوغ سیاسی مردم امریکا و بخت بیدار جمهوری آن کشور را بشود در همین پرستش کورکورانه دانست، یعنی چنین استعدادی فوق‌العاده برای اینکه با دیدگان دیروز بتوان به قرنهای آینده نگریست.

حتی پیش از آنکه قانون اساسی امریکا به مرحله اجرا درآید پرستش آن شروع شده بود. این واقعت نه تنها کامیابیهایی بزرگ برای بنیادگذاران جمهوری به ارمغان آورد بلکه سبب شد که انقلاب امریکا درست در همانجا که همه انقلابهای دیگر طعم شکست را چشیده بودند به پیروزی برسد و سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه بوجود آورد که در قرنهای آینده از گزند حادثات مصون بماند. فرقی که از این لحاظ بین انقلاب امریکا و انقلابهای دیگر وجود دارد بسیار بزرگ است. علت ثبات نظام سیاسی آن کشور نه اعتقاد به مقنن لایزال بود، نه امید به کیفر و پاداش اخروی و نه بداهت حقایق یاد شده در مقدمه «اعلامیه استقلال» - حقایقی که بداهتشان به هیچ رو مسلم نیست. جمهوری امریکا پایدار ماند زیرا نفس عمل بنیادگذاری، مرجعیت ایجاد می‌کند. این مرجعیت فرق دارد با امر مطلق که انقلابیون جستجو می‌کردند و می‌خواستند از آن به عنوان منشأ اعتبار قوانین و سرچشمه مشروعیت حکومت استفاده کنند. کسانی که وظیفه خطیر بنیادگذاری را برعهده داشتند به منظور آماده شدن برای انجام این مهم، به تاریخ روم و نهادهای سیاسی رومیان روی آوردند و نخستین چیزی که خود بخود به ذهنشان متبادر شد درسها و نمونه‌های بجامانده از آن تمدن و فرهنگ بود.

در روم، مرجعیت از قوانین متقوم نمی‌شد و اعتبار قوانین هم از مرجعی بالاتر مصدر نمی‌گرفت. مرجعیت متعلق به نهادی سیاسی به نام سنا بود. همان‌گونه که گفتیم:

Potestas in populo, auctoritas in senatu.

اینکه در امریکا از دو مجلس، نام مجلس بالاتر را به تقلید از رومیان سنا گذاشتند بسیار جالب توجه است، بویژه از این جهت که سنای امریکا تقریباً هیچ وجه تشابهی با سنای روم یا حتی سنای ونیز ندارد. این نامگذاری بخوبی نشان می‌دهد که کسانی که خویشان را با روح «دانائی و تدبیر عهد باستان» انطباق داده بودند چقدر کلمه سنا را عزیز می‌داشتند. در میان «نوآوریهای متعددی که در صحنه امریکا پدید آمد» (جمله مدیسن)، مهمترین و مسلماً چشمگیرترین نوآوری عبارت بود از انتقال مرجعیت از سنا به قوه قضائیه. با این وصف، باز هم وفاداری تا این حد به روح روم باستان حفظ شد که نهادی مشخص و بکلی مجزا از دو قوه مقننه و اجرائیه و بخصوص به منظور حفظ مرجعیت، تأسیس کنند. با استعمال نادرست لفظ «سنا» یا، به عبارت بهتر، با خودداری از تفویض مرجعیت به سنا که شمه‌ای است از قوه مقننه، پدران بنیادگذار نشان دادند که تمایز میان قدرت و مرجعیت را که رومیان بدان قائل بودند بسیار خوب می‌فهمند. علت اینکه همیلتن اصرار می‌ورزید «شان و شوکت اقتدار ملی باید از طریق دادگاهها بظهور برسد»^{۶۳} این بود که اگر بخواهیم نیرو را میزان قرار بدهیم، قوه قضائیه «نه صاحب زور است و نه اراده و فقط به داشتن قوه داورى ممتاز می‌شود... [و بنابراین] در میان قوای ثلاثه باید ضعیفترین قوه بشمار رود»^{۶۴}. به عبارت دیگر، چون قوه قضائیه مرجعیت دارد، قدرت درخور آن نیست همان‌طور که چون قوه مقننه صاحب قدرت است، مناسب نیست که به سنا مرجعیت داده شود. مدیسن معتقد بود که نظارت قضائی «خدمت بیسابقه امریکا به علم حکومت است» لیکن حتی برای این امر هم می‌توان نظیری در روزگار باستان

63. *The Federalist*, No. 16.

64. *The Federalist*, No. 78.

پیدا کرد زیرا این همان کاری است که «محتسبان^{۶۵}» رومی انجام می‌دادند. هنوز «در سالهای ۱۷۸۲ و ۱۷۸۴ در پنسلوانیا... بر شورای محتسبان^{۶۶} بود که... تحقیق کند که آیا از قانون اساسی تخلف شده است و آیا قوای مقننه و اجرائیه به حق یکدیگر تجاوز کرده‌اند یا نه^{۶۷}». اما نکته اینجاست که وقتی نتیجه این آزمایش خطیر و جدید در قانون اساسی امریکا گنجانیده شد، ویژگیهای قدیم را از دست داد: یعنی هم آن نام را از آن برداشتند، هم قدرت «محتسبان» رومی را از آن سلب کردند و هم ترتیب انجام این وظیفه برحسب نوبت از آن حذف گشت. دیوان عالی امریکا^{۶۸} فاقد قدرت است ولسی قضات آن مادام‌العمر در این سمت هستند و همین امر نمایانگر مرجعیت راستین آن است. دیوان عالی اتصالاً بنوعی مشغول تدوین قانون اساسی است و به‌گفته وودرو ویلسن «قسمی مجلس مؤسسان است که بسی‌وقفه تشکیل جلسه می‌دهد^{۶۹}».

فرقی که در امریکا بین مرجعیت و قدرت و نهادهای مربوط به هر یک گذاشته شده بوضوح دارای برخی خصایص رومی است، اما معنای مرجعیت در امریکا بکلی چیز دیگری است. در روم، مرجعیت به‌شیوه سیاسی و از طریق دادن پیشنهاد و اظهارنظر عمل می‌کرد؛ در امریکا مرجعیت به‌شیوه حقوقی و از طریق تعبیر و تفسیر عمل می‌کند. مرجعیت دیوان عالی امریکا متکی و مستند به قانون اساسی است در حالی که سنای روم دارای مرجعیت بود زیرا *patres*، یعنی پدران

۶۵. *Censors*. در دوره جمهوری در روم باستان همیشه دو تن به سمت *censor* (تلفظ به لاتین «کنسور») منصوب می‌شدند که مهمترین وظایفشان عبارت بود اولاً از سرشماری و احتساب دارائی افراد به منظور ممیزی بدهی مالیاتی آنها و ثانیاً نظارت بر رفتار خصوصی و اجتماعی شهروندان و جلوگیری از تخلفات اخلاقی از طریق اعمال بعضی مجازاتها (واژه‌های کنونی *census* (سرشماری) و *censor* (سانسورچی) از همین ماده است). با توجه به وظایف مذکور، ما کلمه «محتسب» را برای ترجمه این اصطلاح مناسب دیدیم و بکار بردیم. (مترجم)

66. Council of Censors

67. *The Federalist*, No. 50.

68. the Supreme Court

۶۹. به نقل از همان کتاب از *Ullmann*، صفحه ۳.

جمهوری روم که سنا را تشکیل می‌دادند، نمایندگان نیاکان آن سرزمین و تجسم روح آنان بشمار می‌رفتند. مرجعیت نیاکان نیز از این سرچشمه می‌گرفت که بنیاد سیاسی جامعه بدست ایشان افکنده شده بود و مردم آنها را «پدران بنیادگذار» روم می‌شمردند. وجود مناتورها نمایانگر حضور بنیادگذاران روم و روح بنیادگذاری بود - یعنی روحی که در آغاز ۷۰ وجود داشت، روح *principium* ۷۱ و نیز روح *principle* ۷۲، روح همان *res gestae* ۷۲ که تاریخ مردم روم را ساخته بود. کلمه *auctoritas* ۷۴ از فعل *augere* مصدر می‌گرفت به معنای «افزودن» و مدلول آن به زنده بودن روح بنیادگذاری و وابستگی داشت. افزایش و گسترش پایه‌های گذاشته شده به وسیله نیاکان تنها در صورت زنده ماندن آن روح امکان‌پذیر بود. تداوم این افزایش و گسترش و اقتداری که می‌بایست در اثر آن بوجود آید، تنها بر مبنای سنت صورت امکان می‌پذیرفت، یعنی به این شرط که اصولی که در آغاز استوار شده بود سلسله مراتب را بپیماید و از سلف به خلف برسد. کسی در روم صاحب مرجعیت و اقتدار بود که جای خود را در زنجیره اخلاف از دست ندهد. حفظ پیوند و بیاد آوردن نیاکان و نگه داشتن سررشته برابر بود با آنچه رومیان از لفظ *pietas* اراده می‌کردند - یعنی «دیانت» و حفظ پیوستگی با اصل خویشتن. بنابراین، بالاترین فضیلت انسانی در روم بنیاد نهادن دولتی جدید یا حفظ و گسترش دولت‌های بود که دیگران تأسیس کرده بودند نه قانونگذاری یا حکمرانی (هرچند البته وضع قوانین هم به جای خود خالی از اهمیت نبود). به قول سیسرون ۷۵:

70. beginning

۷۱. واژه لاتین به معنای «آغاز» و «منشأ». (مترجم)
۷۲. واژه انگلیسی به معنای «اصل» و «مبدأ» که جمع آن را «اصول» و «مبادی» می‌گوئیم همچون در علوم. (مترجم)
۷۳. اصطلاح لاتین به معنای «کامیابها» یا «کارهای بزرگ» و برجسته. (مترجم)
۷۴. مصدر لاتین واژه انگلیسی *authority* که ما در این کتاب به تناسب متن مرجعیت و مرجع و اقتدار ترجمه کرده‌ایم. (مترجم)
۷۵. همان نوشته از Cicero، فصل اول، بهره‌های ۷ و ۱۲. [معنای جمله لاتین بزودی در متن روشن خواهد شد. (مترجم)]

Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas.

آنچه روم را در سراسر تاریخ آن استوار نگاه می‌داشت جمع شدن مرجعیت و سنت و دیانت بود که همه از عمل بنیادگذاری سرچشمه می‌گرفت. علت اینکه کاتو ۷۶ می‌گفت *constitutio rei publicae* یا تأسیس کشور «کار یک نفر یا یک زمان» نیست همین تلقی *auctoritas* به معنای افزایش و گسترش بنیادها بود. به برکت *auctoritas*، تداوم و تغییر با یکدیگر پیوند می‌یافتند. در سراسر تاریخ روم، صرف‌نظر از نتایج خوب یا بدی که بر این امر مترتب شد، تغییر همیشه صرفاً به معنای افزایش و گسترش مآثر گذشته بود. در چشم رومیان، تسخیر ایتالیا و بنای امپراتوری روم از این جهت بحق و مشروع بود که به شهر روم گسترش داد و بین سرزمینهای اشغال شده و مردم آن شهر پیوندی بوجود آورد.

اینکه بنیادگذاری و افزایش و نگهداری متقابلاً به یکدیگر وابسته‌اند شاید مهمترین نتیجه‌ای باشد که مردان انقلاب امریکا بدان رسیدند. نتیجه مذکور در اثر تفکر و تعمق حاصل نشد بلکه معلول آن بود که این مردان با آثار کلاسیک قدما بزرگ شده و در مکتب روم پرورش یافته بودند. از ثمرات این مکتب یکی همان «اقلیم فزونی‌پذیر» هرینگتن بود که می‌توان گفت در واقع فرقی با جمهوری روم نداشت و دیگری گفته‌ی زیر از ماکیاوولی که تقریباً تکرار همان کلام بزرگ سیسرون است که اندکی پیش به لاتین نقل شد: «مقام هیچ‌کس با اعمالش مثل کسانی بالا نمی‌رود که کشورها را با قوانین و نهادهای جدید اصلاح می‌کنند... پس از خدایان، گزیده‌ترین ثنایا نشان چنین

۷۶. Marcus Porcius Cato (۱۴۹ - ۲۳۴ قبل از میلاد). معروف به کاتوی بزرگتر، دولتمرد رومی که با تجمل و نوآوری و اسراف مخالفت می‌ورزید و در سیاست خارجی خواستار نابودی کارتاژ بود. (مترجم)

مردانی می‌شود.^{۷۷} در قرن هجدهم، مشکل فوری مردان انقلاب امریکا در سیاست عملی که سرگشتگیهای نظری و حقوقی مربوط به مسأله امر مطلق را حتی بفرنجنتر می‌کرد این بود که چگونه باید اتحاد میان ایالات را به صورت اتحادی دائمی^{۷۸} درآورد و بنیادی را که افکنده شده ماندگار ساخت و به سازمان سیاسی جدید جامعه مشروعیت داد. هیوم یکبار گفته بود «عقیده صحیح» هرگز بجز از روزگار باستان نیامده است؛ در نظر مردان انقلاب هم راه حل ساده همه این معضلات در روم باستان یافت می‌شد. در تصور رومیان از مرجعیت، این معنا به طور مستتر وجود داشت که عمل بنیادگذاری قهراً ثبات و ماندگاری به همراه می‌آورد و مرجعیت زائیده افزایش و گسترش است. مرجعیت هرگونه نوآوری و دگرگونی را به بنیادی که نهاده شده پیوند می‌دهد و بدین شیوه شالوده امور را وسعت می‌بخشد. مثلاً، متمم قانون اساسی امریکا، بنیاد اصلی جمهوری آن کشور را افزایش و گسترش می‌دهد؛ قانون اساسی هم بدین سبب مرجعیت دارد که فزونی‌پذیر است و می‌توان آن را اصلاح و تکمیل کرد. اینکه افزایش و گسترش سبب گردد که بنیادگذاری و نگهداری با هم قرین شوند و، به سخن دیگر، بستگی متقابلی وجود داشته باشد میان عمل «انقلابی» شروع به کاری نو و حفظ این چیز تازه و نگهداری آن در روزگاران آینده - این تصورات همه از روح روم باستان سرچشمه می‌گیرد و به صورتهای گوناگون در هر صفحه از تاریخ آن سرزمین نمایان است. بهترین شاهد این معنا، خود فعل لاتین *condere* یعنی بنیادگذاری است که از نام یکی از خدایان قدیم موسوم به *Conditor* مصدر می‌گیرد. وظیفه اصلی خدای مذکور این بود که کشتزارها را محافظت کند تا مزروع بارور شود و به خرمن برسد. به عبارت دیگر، این خدا هم بنیادگذار بود و

77. N. Machiavelli, «Discourse on Reforming the Government of Florence,» *The Prince and Other Works*, Chicago, 1941.

۷۸. علت عمده علاقه پرشور نویسندگان قرون هفدهم و هجدهم به اسپارت نگرانی آنان درباره ثبات حکومت جمهوری بود. در آن عصر گمان می‌رفت که اسپارت حتی از روم هم عمری درازتر داشته است.

هم نگهدار.

تفسیر ما از پیروزی انقلاب امریکا با تکیه بر روحی بعمل آمد که از روم باستان به میراث رسیده بود. گواه اینکه این تفسیر خودسرانه و بدلخواه صورت نگرفته این واقعیت است که تنها ما نبوده‌ایم که مردان انقلاب امریکا را پدران بنیادگذار نامیده‌ایم بلکه خود آنان نیز به همین عنوان از خویش یاد می‌کرده‌اند. این موضوع اخیراً برای بعضی باعث این تصور ناگوار شده که مردان انقلاب خیال می‌کرده‌اند جانشینان و اخلافشان در دانائی و فضیلت به پای آنان نخواهند رسید^{۷۹}. ولی هرکس حتی اجمالاً با طرز فکر مردم آن روزگار آشنا باشد می‌داند که چقدر بعید بوده که این مردان دستخوش چنین تکبر و نخوتی شده باشند. حقیقت امر بسیار ساده‌تر است: مردان انقلاب خود را بنیادگذار می‌دانستند زیرا با قصد و آگاهی به تقلید از رومیان و پیروی از روح آن سرزمین باستانی پرداخته بودند. وقتی مدیسن از «جانشینانی» سخن می‌گوید که بر آنها «فرض خواهد بود» طرح بزرگی را که نیاکانشان در انداخته‌اند «بهبود ببخشند و دائمی سازند» مقصودش اشاره به «حرمتی [است] که زمان برای هر چیز ایجاد می‌کند و بدون آن حتی خردمندانترین و آزادترین حکومت نیز فاقد ثبات لازم خواهد بود»^{۸۰}. شك نیست که بنیادگذاران امریکا پیش از آنکه مردم ایشان را بدین عنوان بشناسند به کسوت maiores یا «اعاظم» رومی در آمده بودند. ولی این مردان چون می‌دانستند کار بنیادگذاری به دست آنان انجام یافته است و در نتیجه اگر بنا باشد به پیروزی برسند در آینده باید نیاکان سرزمین خود محسوب گردند مدعی این عنوان شدند نه به داعیه نخوت و تکبر. خردمندی و فضیلت مطرح نبود؛ مهم فقط نفس عمل بنیادگذاری بود که در واقعیت آن بحث و تردید راه نداشت. بنیادگذاران امریکا می‌دانستند که چه کرده‌اند و آنقدر با تاریخ

79. Martin Diamond, «Democracy and the Federalist: A Reconsideration of the Framers' Intent,» *American Political Science Review*, March 1959.

80. *the Federalist*, Nos. 14 and 49.

آشنائی داشتند که از اینکه «در زمانی زندگی می‌کنند که بزرگترین قانونگذاران عهد باستان آرزویش را داشتند»^{۸۱} سپاسگزار باشند. قبلاً گفتیم که واژه constitution دارای دو معناست. یکی به قول تامس پین عمل تأسیس است که «مقدم بر حکمرانی» است و با این عمل مردمان سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه تأسیس می‌کنند. این معنا هنوز هم تداول دارد ولی معنای متداولتر نتیجه عمل مذکور یعنی سند و نوشته‌ای است به نام قانون اساسی. اکنون اگر دوباره توجه خود را به «پرستش کورکورانه و بی‌تمیز» مردم امریکا نسبت به constitution آن سرزمین معطوف کنیم، شاید پی ببریم که این پرستش چقدر همیشه آمیخته به ابهام بوده است زیرا موضوع پرستش را هم می‌توان عمل تأسیس دانست و هم خود قانون اساسی. به‌رغم بیش از یکصد سال کندوکاو و تنقید و تدقیق دربارهٔ قانون اساسی و حقایقی که به نظر بنیادگذاران در بداهتشان تردید روا نبود، هنوز هم پرستش constitution به قوت خود باقی است. از این واقعیت عجیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که شاید تذکار این واقعه که مردمی با قصد و آگاهی به تأسیس سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه همت گماشتند موجب شده که قانون اساسی، یعنی سندی که در اثر این واقعه بوجود آمد، در هاله‌ای از هیبت و حرمت قرار بگیرد و آن واقعه و این سند هر دو از گزند زمان و دست‌اندازی حوادث محفوظ بمانند. همچنین شاید بتوان به این نتیجه رسید که تا هنگامی که در بحث از مسائل مرتبط با قانون اساسی، واقعه مذکور، یعنی آن عمل آغازین، از یادها محو نشده است، مرجعیت و اقتدار جمهوری پابرجا خواهد بود.

اینکه مردان انقلاب امریکا خویشتن را «بنیادگذار» می‌دانستند حاکی از آگاهی آنان بدین نکته است که آنچه نهایتاً به مرجعیت در سازمان سیاسی جدید جامعه نشأت می‌دهد خود عمل بنیادگذاری است نه مقننی جاوید یا حقایق بدیهی و سایر امور متعالی و مساورای

81. John Adams, *Thoughts on Government* (1776), *Works*, Vol. IV, p. 200.

دنیائی. از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که برای شکستن دور فاسدی که همه آغازها به دام آن گرفتارند بیپوده است که کسی بخواهد به دنبال امر مطلق بگردد زیرا امر مطلق مطلوب در همان عمل آغازیدن مستتر است. این نکته همیشه معلوم بوده ولی به این دلیل ساده در قالب مفاهیم بسط و تفصیل نیافته است که پیش از عصر انقلابها، مسأله نقطه آغاز همیشه در پرده راز نهفته و موضوع حدس و گمان بود. بنیادی که اکنون در روز روشن و منظر عام نهاده می‌شد، قبلاً هزاران سال موضوع افسانه‌های بنیادگذاری بود، افسانه‌هایی آفریده تخیل آدمی که بشر بتواند به یاری آن به گذشته‌هایی که حافظه را هرگز بدان راه نبود، دست پیدا کند. گذشته از واقعیت و حقیقت این‌گونه افسانه‌ها، اهمیت قضیه در این است که نشان می‌دهد چگونه ذهن انسان برای حل مسأله نقطه آغاز، یعنی واقعه‌ای تازه و نامرتبط با گذشته که ناگهان توالی تاریخ را می‌شکند و در پیوستار زمان داخل می‌شود، به گوشش پرداخته است.

مردان انقلاب تنها با دو فقره از افسانه‌های بنیادگذاری آشنائی کامل داشتند: یکی داستان خروج قوم بنی‌اسرائیل از مصر که در تورات آمده است و دیگری داستان آوارگی آیینیاس که از شهر به آتش کشیده ترزیا گریخت. هر دو افسانه، داستان رهایی است: یکی رهایی از بردگی و دیگری گریز از نابودی؛ و در هر دو، محور حکایت وعده آزادی و تسخیر سرزمین موعود است یا چنانکه ویرژیل در آغاز منظومه بزرگ خویش برای خبردادن از مضمون داستان می‌گوید، *dum conderet urbem*، بنیاد نهادن شهری نو. مناسبت مطلب با مسأله انقلاب در درس بزرگی است که از این حکایت می‌توان آموخت بدین معنا که در هر دو داستان براین نکته تأکید شده که بین پایان نظام قدیم و آغاز نظام جدید باید فترت و فاصله‌ای وجود داشته باشد و از این نظر چندان مهم نیست که این دوره با آوارگی و پریشانی قوم بنی‌اسرائیل در بیابانها پر شود یا با ماجراها و خطراتی که پیش از درآمدن به ساحل ایتالیا بر آیینیاس رسید. پندی که در هر دو افسانه

نهفته این است که نه آزادی خودبخود از رهائی نتیجه می‌شود و نه آغاز نو خودبخود از پس پایان دوران قدیم خواهد آمد. در نظر مردانی که انقلاب به دست آنان برپا شد، انقلاب دقیقاً چنین فاصله‌ای میان پایان و آغاز بود، بین «دیگر نه» و «هنوز نه»، فاصله میان آنچه دیگر نیست و آنچه هنوز نیامده است. چنین دوره‌های گذر از بندگی به آزادی سخت خاطر این مردان را مجذوب می‌کرد زیرا راویان افسانه‌ها همگی در این نکته همدستان بودند که رهبران بزرگ درست در این‌گونه فاصله‌ها که در دیمومت یا دیرند تاریخ ایجاد شده در صحنه پدید آمده‌اند.^{۸۲} معمولاً، زمان همچون جریانی پیوسته و بی‌وقفه اعتبار می‌شود؛ اما به مجرد آنکه تفکر درباره‌ی زمان از مسیر این‌گونه برداشتها انحراف پذیرفت، این قبیل وقفه‌های زمانی در ذهن شروع به عرض-انداز می‌کنند و هرگاه که مسأله نقطه‌ی آغاز مورد توجه قرار بگیرد، چنین دوره‌های فترت موضوع تغیل و تأمل واقع می‌گردند. هنگامی که انقلاب بوقوع پیوست، چیزی که تا آن روز فقط در دایره‌ی تأملات و از خلال افسانه‌ها معلوم بود برای نخستین بار صورت واقع پیدا کرد. در عین حال چنین بنظر می‌رسید که اگر کسی درصدد تعیین تاریخ وقوع انقلاب برآید دست بکاری محال زده است چون در حقیقت خواسته بعد زمانی شکافی را که در خود زمان پدید آمده است برحسب قواعد

۸۲. «میلتن به رهبران بزرگ معتقد بود که از سوی خدا فرستاده و مأمور شده باشند... و مثل سامسون [شمشون] مردمان را از بندگی و جور برهاند یا چون بروتوس (Brutus) آزادی را بنیاد نهند یا مانند خودش معلمانی بزرگ باشند، نه مدیران قدرتمندی که در دولتی مستقر و منتظم بکار مشغولند. در نظر میلتن، رهبران بزرگ در مراحل گذر از بندگی به آزادی بر صحنه‌ی تاریخ ظاهر می‌شوند و نقش خود را ایفا می‌کنند.» (رجوع کنید به:

Zera S. Fink, *The Classical Republicans*, Evanston, 1945, p. 105.)

این امر در مورد مهاجران نیز صادق است. «واقعیت اساسی زندگی [برای مهاجران] این بود که خود را با بنی اسرائیل بسنجند. تصور می‌کردند وقتی سر به بیابان می‌گذارند، در قالب داستان «خروج» [در تورات] زندگی می‌کنند.» (رجوع کنید به:

Daniel J. Boorstin, *The Americans*, New York, 1958, p. 19.)

گاه‌شناسی یا، به عبارت دیگر، مطابق با دیمومت تاریخ تعیین کند^{۸۲}. یکی از لوازم ذاتی مسأله آغاز کیفیت اعتباری^{۸۴} آن است. نقطه آغاز حلقه‌ای است در زنجیره محکم علت و معلول. در این زنجیره هر معلول بلافاصله به علتی برای معلولی دیگر مبدل می‌شود. بنابراین، نقطه آغاز دیگر به جایی بند نیست و نمی‌توان گفت از کجا و چه هنگام آمده است. فقط برای يك لحظه، یعنی در آغاز، ممکن است بنظر برسد که آغازگر، توالی زمانی را بهم زده است و کسانی که در قضیه دست دارند خارج از ترتیب و پیوستگی زمان قرار گرفته‌اند. مسأله نقطه آغاز نخستین بار در ضمن تفکر و تأمل درباره منشأ عالم پدید آمد. راهی که قوم یهود برای حل مسأله یافت بر این فرض مبتنی بود که همان‌طور که سازنده از شیشی که می‌سازد جداست، خداوند هم که کائنات را آفریده خارج از عالم مخلوق قرار دارد. بدین ترتیب مسأله

۸۳. ممکن است بعضی بخواهند از آنچه در امریکا پیش آمد به‌عنوان برهانی برای اثبات این‌گونه حقایق افسانه‌ای استفاده کنند و دوره مهاجرنشینی را مرحله گذر از بندگی به آزادی و همان فترت بین ترك انگلستان و استقرار آزادی در دنیای جدید تلقی کنند. چیزی که این وسوسه را قویتر می‌کند مشابهت نزدیکی است که با روایات افسانه‌ای احساس می‌شود زیرا در امریکا هم واقعه جدید و بنیاد نو بظاهر در نتیجه اقدامات خارق‌العاده کسانی بوجود آمد که جلای وطن کرده بودند. در سرودهای ویرژیل نیز مانند داستانهای تورات بر این نکته تأکید شده است که: «پس از آنکه مشیت خدایان بر سرنگون ساختن... قوم بیگناه پریاموس قرار گرفت و ایلیم سقوط کرد... نشانه‌هایی ایزدی ظاهر شد که ما را به ترك میهن و غربت گزینی در برهوتی دور دست سوق داد.» به نقل از:

Aeneid, III, 1-12.

آنچه از ویرژیل در اینجا و جاهای دیگر آمده از ترجمه انگلیسی زیر نقل شده است:

Virgil, Works, tr. J.W. Mackail, Modern Library edition.

اما دلایل من بر نادرستی چنین برداشتی از تاریخ امریکا روشن است. دوره مهاجرنشینی را به هیچ رو نمی‌توان فترتی در تاریخ امریکا دانست. مهاجران انگلیسی، صرف‌نظر از عللی که به‌خاطر آن خانه و کاشانه خود را ترك گفته بودند، هنگامی که به امریکا رسیدند هیچ اشکالی ندیدند که دوباره حکومت انگلستان را گردن بنهند. آنان از میهن دست‌نشته بودند و تا آخرین لحظه به‌خویش می‌بالیدند که اتباع دولت بریتانیا هستند.

نقطه آغاز با قائل شدن به وجود آغازگری حل می‌شود که آغاز هستی خود وی محل سؤال نیست چون او «از ازل تا ابد»^{۸۵} وجود دارد. ازلیت و ابدیت امر مطلق است که در مورد زمان وجود دارد و از آنجا که شروع کائنات به این امر مطلق ازلی برمی‌گردد، دیگر نمی‌توان نقطه آغاز را اعتباری شمرد بلکه باید گفت در چیزی ریشه دارد که گرچه فراسوی قوه استدلال بشر است ولی از خود دارای دلیل و وجه عقلی^{۸۶} است. واقعیت شگفت‌انگیز آن است که در همان لحظه که مردان انقلاب مجبور به عمل شدند، به تلاش برای یافتن امر مطلق نیز پرداختند. این واقعیت ممکن است بعضاً معلول عادات فکری مردم غرب باشد که هر آغاز نو را نیازمند امری مطلق می‌دانند که به نقطه آغاز نشأت بدهد و آن را «تبیین» کند.

ولی هر قدر هم این سنت عبرانی - عیسوی در واکنش‌های فکری غیرارادی مردان انقلابها تأثیر گذاشته باشد، باز در این نکته تردید نیست که وقتی این مردان در حین عمل بنیادگذاری با سرگشتگیهای ناشی از مسأله نقطه آغاز دست و پنجه نرم می‌کردند، برای اینکه راه خود را بیابند به کتاب مقدس رو نمی‌آوردند که به آنها بگوید «در ابتدا خدا آسمانها و زمین را آفرید»^{۸۷} بلکه به داناتی و تدبیر عهد باستان متوسل می‌شدند و به حکمت سیاسی آن روزگار و بالاخص به روم باستان تمسک می‌جستند. تصادفی نیست که در احیای اندیشه‌های عهد باستان و در کوشش بزرگی که برای بازگرداندن حیات سیاسی آن عصر انجام یافت، از یونانیان غفلت شد و امور مربوط به آنان مورد سوءتعبیر قرار گرفت و صرفاً پند رومیان بکار گرفته شد. محور تاریخ روم، اندیشه بنیادگذاری است. هیچ‌یک از مفاهیم بزرگ سیاسی از قبیل مرجعیت و سنت و دیانت و قانون و مانند آن که از رومیان به میراث رسیده قابل فهم نیست مگر با توجه به کار بزرگی که در آغاز تاریخ روم صورت گرفت، یعنی واقعیت *urbs condita* یا تأسیس شهر جاودانی روم. بهترین شاهد راهی که رومیان برای حل مشکل نقطه آغاز یافته

85. «from eternity to eternity» . 86. rationale

۸۷. کتاب مقدس، کتاب عهد عتیق، سفر پیدایش، باب اول. (مترجم)

بودند تقاضای مشهور میسرون از اسکی‌پیو ۸۸ است. میسرون از اسکی‌پیو می‌خواهد که در مقام *dictator rei publicae constituendae* قرار بگیرد و برای لحظهٔ سرنوشت‌ساز تأسیس یا، به عبارت بهتر، تأسیس مجدد قلمرو همگانی (یعنی جمهوری به معنای اصیل آن) *یک دیکتاتور* ۸۹ برقرار کند. ۹۰. این راه‌حل منبع الهام روبسپیر در اعلام «خودکامگی آزادی» بود. اگر لزومی پیدا شده بود، روبسپیر می‌توانست برای توجیه رژیم دیکتاتورمآبانه‌ای که به خاطر تأسیس آزادی مستقر ساخت به ماکیاولی استناد کند که گفته بود: «بنیادگذاری یک جمهوری جدید یا اصلاح کامل نهادهای قدیمی جمهوری موجود باید فقط به دست یک نفر انجام شود» ۹۱ و برای تکمیل استدلال از جیمز هرینگتن شاهد بیاورد که ضمن اشاره به «قدما و مرید دانشمندان ماکیاولی» که به عقیدهٔ او

۸۸. اسکی‌پیو (*Scipio*) نام یکی از خانواده‌های اشرافی روم بود که چند تن از اعضای آن، مقامات برجسته در تاریخ آن سرزمین احراز کردند. از این افراد هیچ‌یک معاصر میسرون نبود که بتواند واقعاً طرف خطاب او واقع شود. چنانکه از قرائن پیداست منظور نویسنده در اینجا شخصی است به نام *Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus* معروف به اسکی‌پیوی کمتر که از حدود ۱۸۵ تا ۱۲۹ قبل از میلاد مرزیست و با خانوادهٔ اسکی‌پیو همخون نبود؛ فقط چون نوهٔ *Scipio Africanus* سردار بزرگ رومی او را به پسر پی پذیرفته بود وی این نام را بر خود گذاشت. اما اسکی‌پیوی مورد نظر ما نیز به مقامات بلند رسید و یکی از سرداران بزرگ روم شد و در سال ۱۴۶ قبل از میلاد ارتش کارتاژ را به طور قطعی در افریقا شکست داد. اسکی‌پیو علاوه بر احراز مراتب کشوری و لشکری مردی فرهنگ‌پرور و رجلی سانس بود و به این جهت میسرون در یکی از آثار خود به نام *De Re Publica* او را شخصیت اول رساله قرار داده است و اشارهٔ بانو آرنه هم به گفتگوهائی است که در این نوشته انجام می‌گیرد. (مترجم)

89. dictatorship

۹۰. رجوع کنید به:

De Re Publica, VI, 12.

همچنین به:

Viktor Poeschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, 1936.

91. *Discourses upon the First Decade of T. Livius...*, I, 9.

«تنها سیاستمدار اعصار بعدی است ۹۲» می‌نویسد «مقنن [یعنی از نظر هرینگتن همان بنیادگذار] باید يك تن باشد و... حکومت باید تماماً در يك وهله ایجاد شود... بدین منظور، يك قانونگذار دانا حق دارد قدرت حاکمیت را در دست بگیرد. هیچ انسان عاقلی استفاده از وسایل فوق‌العاده‌ای را که ممکن است در چنین حالتی لازم شود نکوهیده نخواهد شمرد زیرا هدف چیزی نیست مگر تأسیس يك کشور منظم و مرتب ۹۳.» اما نکته اینجاست که اگر غرض تأسیس کشوری بکلی جدید و بدون هیچ‌گونه پیشینه و پیوستگی با گذشته بود، تقرب جستن به روح رومیان باستان و به‌کار گرفتن اندرز هرینگتن برای «زیر و رو کردن اسناد و مدارک متضمن دانائی و تدبیر عهد باستان» نمی‌توانست چیزی عاید مردان انقلابها کند ۹۴. در مضمومی که رومیان از بنیادگذاری در ذهن داشتند این معنا مستتر بود که نه فقط همه دگرگونیهای بزرگ و قاطع سیاسی در تاریخ روم به‌منزله بازسازی یعنی اصلاح نهادهای قدیم و بازگشت به‌عمل اصلی بنیادگذاری بوده است، بلکه حتی خود این عمل

92. *The Commonwealth of Oceana* (1656), Liberal Arts edition, p. 43.

۹۳. همان کتاب، صفحه ۱۱۰.

۹۴. همان کتاب، صفحه ۱۱۱. برای آگاهی از تأثیر ماکیاولی در هرینگتن و نیز تأثیر متفکران روزگار باستان در تفکر انگلیسیها در قرن هفدهم، رجوع کنید به مطالعه باارزش Zera Fink که قبلاً به آن استناد شد. بدبختانه نظیر این مطالعه برای ارزیابی دقیق تأثیر فیلسوفان و مورخان عهد باستان در نظام حکومتی امریکا تاکنون صورت نگرفته است. (در مورد لزوم انجام این مطالعه، رجوع کنید به:

Gilbert Chinard, «Polybius and the American Constitution,» *Journal of the History of Ideas*, Vol. I, 1940.)

علت اینکه کسی به این بررسی نپرداخته ظاهراً عدم علاقه کنونی به پژوهش در شکل‌های مختلف حکومت است حال آنکه این موضوع شدیداً خاطر پدران بنیادگذار را مشغول می‌کرد. اگر به‌جای کوشش بیفایده برای تفسیر تاریخ امریکا برحسب تجارب اجتماعی و اقتصادی اروپائیان، چنین مطالعه‌ای انجام می‌گرفت، روشن می‌شد که «آزمایشی که در امریکا بعمل آمد صرفاً دارای ارزش محلی نبود بلکه در واقع نقطه اوجی بود و اگر کسی آن را بفهمد متوجه خواهد شد که بیشتر شکل‌های امروزی حکومت بنحوی با اندیشه‌ها و تجارب مردم روزگار باستان مرتبط است.»

بدوی نیز باید نوعی تأسیس دوباره و ایجاد مجدد و بازگردانی بشمار رود. به گفته ویرژیل، بنیادگذاری روم تأسیس مجدد ترویا و خود روم يك ترویای دوم بود. حتی ماکیاولی معتقد بود که تأسیس قلمرو عرفی و اینجهانی تازه مورد نظر وی در واقع اصلاح بنیادین همان «نهاد قدیمی» خواهد بود که البته علت این اعتقاد را شاید بتوان ایتالیائی بودن او و فاصله زمانی کمتر با تاریخ روم دانست. و باز میلتن را می بینیم که سالهای دراز پس از ماکیاولی، هنوز در این رؤیاست که روم از نو ساخته شود نه آنکه رومی نو بنیاد گردد. اما وقتی به هرینگتن می رسیم، دیگر این معنا را صادق نمی یابیم، بهترین دلیل این مدعا هم صورتهای تخیلی و استعارات بکلی متفاوتی است که او وارد بحث می کند که یکسره با روم باستان بیگانه است. فی المثل می بینیم در حالی که مشغول دفاع از به کار بستن «وسایل فوق العاده ای» است که برای تأسیس دولتی مطابق میل گرامول ضروری است، ناگهان می گوید: «هیچ کس کتاب یا ساختمانی را سراغ ندارد که به حد کمال برسد ولی بیش از يك نویسنده یا يك معمار داشته باشد. ساختن يك کشور هم بر همین وجه است» ۹۵. به عبارت دیگر، هرینگتن در اینجا وسایل اعمال خشونت را وارد بحث می کند، وسایلی که هر وقت هدف ساختن چیزی باشد استفاده از آنها واقماً هم عادی و ضروری است زیرا چیزی که ساخته می شود از هیچ بوجود نمی آید بلکه باید مصالحی در آن بکار برود و ضرورتاً باید با این مصالح بخشونت رفتار کرد تا شکل بگیرند و در نتیجه شیء مصنوع پدید بیاید. نه دیکتاتورهای که در روم به هنگام وضع فوق العاده اختیارات فوق العاده بدست می آوردند بدین معنا صانع و سازنده بودند و نه شهروندانی که دیکتاتور برای فرمان راندن بر آنان از این اختیارات فوق العاده استفاده می کرد مصالح انسانی بشمار می رفتند که از آنها چیزی «ساخته» شود. البته هرینگتن آن روز در موضعی نبود که بتواند به خطرات عظیمی که بر ایجاد «ناکجاآباد» یا «مدینه فاضله» او مترتب می شد پی ببرد و نمی توانست از پیش بداند

که روزی روبسپیر هنگامی که فکر کند در موضع معماری است که باید با مصالح انسانی خانه‌ای جدید یعنی يك جمهوری نو برای همان انسانها بسازد، چگونه از این وسایل فوق‌العاده خشونتگری فایده خواهد برد. همین‌قدر باید گفت که همزمان با پدید آمدن این نقطه آغاز جدید، دوباره همان جنایت افسانه‌ای و آغازینی که انسان غرب سرگذشت خویش را با آن شروع کرده ۹۶ بود در صحنه سیاست اروپا پدیدار گشت. گوئی دوباره قرار بر این شده بود که برادری از برادرکشی و انسانیت از ددخوئی سرچشمه بگیرد - با این تفاوت که برخلاف رؤیائی که آدمی همیشه در سر پرورانیده بود و بعکس مفاهیمی که بعداً ظهور کرد، این بار خشونت چیزی نو و پایدار نژائید بلکه چنان همه چیز را در «سیل خروشان انقلاب» غرقه کرد که نه از آغاز نشان ماند و نه از آغازگران.

شاید به علت رابطه‌ای که ذاتاً میان کیفیت اعتباری هرگونه نقطه آغاز از یکسو و از سوی دیگر استعداد آدمی برای بزهکاری موجود است رومیان تصمیم گرفتند نسب خویش را به جای رومولوس که رموس را کشته بود به آینیاس برسانند و کسی را نیای نژاد رومی بدانند (*Romanae stirpis origo*) که به گفته ویرژیل ۹۷، ایلوم ۹۸ و بتهای خانگی ۹۹ مغلوب آن را به ایتالیا آورده بود ۱۰۰:

۹۶. مقصود کشته شدن رموس به دست رومولوس است. (مترجم)

۹۷. رجوع کنید به:

Aeneid, XII, 166 and I, 68.

اویدیوس (*Ovidius*) نیز درباره منشأ ترویائی روم با همین لحن صحبت می‌کند:

Cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros.

(آینیاس ترویا را به خاک ایتالیا می‌آورد.) رجوع کنید به:

Fasti, IV, 251.

۹۸. *Ilium* نام دیگر شهر ترویا. (مترجم)

۹۹. *Penates* (از ریشه لاتین *penus* به معنای پستو یا انبار). بتها یا خدایان خانگی در روم که رومیان عقیده داشتند از اجاق و ارزاق خانواده نگهداری می‌کنند. هر خانواده‌ای برای خود يك *Penates* داشت و آن را در پستو یا انبار خواربار خانه می‌گذاشت و در مواقع خاص مانند تولد و عروسی و بازگشت از سفر قدری نان و عسل و شراب و عود نثار آن می‌کرد. دولت هم از جهت آنکه ←

Ilium in Italiam Portans victosque Penates.

البته این کار بدون خشونت و جنگ انجام نپذیرفته بود چون وقتی آینیاس به ایتالیا رسید میان او و مردم بومی آن سرزمین جنگ درگرفت. ولی به عقیده ویرژیل این جنگ برای جبران جنگ ترویا لازم بود. ترویا دیگر باره در خاک ایتالیا قد برافراشت و زندگی از سر گرفت: *illic fas regna resurgere Troiae* و بدین سان آنانکه از دست یونانیان و از خشم آخیلئوس بجا مانده بودند نجات یافتند و دودمان هکتور (*gens Hectorae*) که بر طبق روایت هم از جهان برافتاده بود، احیا شد^{۱۰۲}. اما برای تحقق این امر جنگ ترویا می‌بایست یک بار

→ نمایندهٔ جمیع ملت و خانواده‌ها محسوب می‌شد دارای *Penates* همگانی بود و به افتخار آنها گهگاه آئینهای عمومی برپا می‌داشت. در سنت است که آینیاس *Penates* را از ترویا به ایتالیا آورد. (مترجم)

۱۰۰. «رومیان خویشان را از دودمان آینیاس می‌دانستند نه از نسل رومولوس و بنیهای خانگی آنها (*penates*) از لاورینیوم (*Lavinium*) منشأ می‌گرفت نه از روم... از قرن سوم قبل از میلاد اشاره به اصل ترویائی رومیان در میان سیاستمداران آن سرزمین مرسوم شده بود.» بحث مبسوط دربارهٔ این موضوع در نوشتهٔ زیر آمده است:

St. Weinstock, «*Penates*,» in Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums*.

101. *Aeneid*, I, 273; I, 206; III, 86-7.

۱۰۲. با اینکه خوانندگان یقیناً با حماسهٔ «ایلیاد» اثر جاودان منسوب به هم آشنا هستند ولی چون در این بند فراوان به اشخاص و رویدادهای این داستان اشاره شده است، شاید برای یادآوری توضیحی کوتاه دربارهٔ جنگ ترویا و جنگ دیگر موضوع رزم‌نامهٔ بزرگ ویرژیل بیفایده نباشد. پاریس (*Paris*) پسر پریاموس (*Priamos*) شاه ترویا، هلن همسر منلائوس (*Menelaos*) یکی از خاوندان یونان را می‌رباید و با خود به ترویا می‌برد. یونانیان (یا به گفتهٔ هم «آخائیسها») از این توهین خشم می‌گیرند و به سرکردگی آگاممنون (*Agamemnon*) شاه شاهان یونان به جنگ ترویا می‌روند. محاصرهٔ شهر دهسال به درازا می‌کشد تا عاقبت با حيله‌ای که یونانیان بکار می‌برند و جمعی از جنگاوران را در درون اسبی چوبین به داخل شهر می‌فرستند، دروازه‌های ترویا به روی مهاجمان گشوده می‌شود. یونانیان پیروز می‌شوند و شهر را تاراج می‌کنند. برجسته‌ترین رویداد داستان خشم آخیلئوس (*Achilles*) یا آشیل، دلیرترین و تیزباترین و زیباترین پهلوان در صف یونانیان است. آگاممنون، کنیزک دلبندهٔ آخیلئوس را که از غنائم جنگ به‌وی رسیده بود از او می‌گیرد. آخیلئوس قهر می‌کند و از

دیگر تکرار شود و این دفعه وقایع در جهت عکس آنکه در شعر هم آمده بود ترتیب یابد. ویرژیل این مقصود را در منظومه بزرگ خود به نحو اکمل به انجام می‌برد: باز مردی را می‌بینیم که مانند آخی‌لئوس خشمی آرامش‌ناپذیر بر او چیره است؛ تورنوس را مشاهده می‌کنیم که در شناساندن خویش می‌گوید: «خواهی گفت که اینجا هم باز يك پریاموس يك آخی‌لئوس دیگر در برابر خود یافت^{۱۰۲}؛ و به دومین پاریس برمی‌خوریم که «باز همچون آتش، برجهای ترویا را که از نو به جهان آمده‌اند شعله‌ور خواهد ساخت^{۱۰۳}». اینیاس به هکتوری دیگر مبدل می‌گردد و در کانون همه کیرودارها باز زنی دیده می‌شود که سرچشمه سراسر آن بدبختیهاست - باز هم يك زن، اما این بار لاوینیا به جای هلن. و پس از آنکه ویرژیل همه شخصیت‌های دیرین را گرد هم آورد، طرح داستان هم را معکوس می‌کند: این بار آخی‌لئوس است که در قالب تورنوس از برابر هکتور که اینک به شکل اینیاس ظاهر شده

→ جنگ کنار می‌کشد. از آن پس کار بر یونانیان دشوار می‌گردد، اما هنگامی که هکتور (Hector) سردار لشکریان ترویا و پسر بزرگ پریاموس، پاتروکلوس (Patroklos) یار دیرین آخی‌لئوس را در پیکار به هلاکت می‌رساند، آخی‌لئوس به خونخواهی دوست از دست رفته‌اش به جنگ بازمی‌گردد. پیاده با اینیاس پهلوان ترویا می‌جنگد و نزدیک به پیروزی است که یکی از خدایان اینیاس را از مهلکه می‌رهاند. سپس با هکتور نبرد می‌کند و به مدد خدایان او را می‌کشد و جنگ را پیروزمندانه پایان می‌برد هر چند خود نیز مطابق روایت نویسندگان دیگر بعداً با تیری که پاریس به پاشنه پایش می‌زند سرانجام می‌میرد. در داستان هم، اینیاس پس از هکتور بزرگترین گرد ترویا و محبوب خدایان است. اما آنچه بعد از شکست ترویا به او می‌رسد، در حماسه بزرگ ویرژیل به نام *Aeneid* نقل شده است. اینیاس پدر سالخورده خود را بر دوش می‌کشد، دست پسر خردسالش را می‌گیرد و به سوی دریاها می‌رود. پس از حوادث بسیار، از جمله دلباختگی به دیدو (Dido) ملکه کارتاژ و خودکشی این بانو، دوباره از آفریقا به کشتی می‌نشینند و هفت سال بعد به ساحل ایتالیا می‌رسند. در آنجا لائینوس (Latinus) شاه لاتیوم (Latium) به گرمی از او پذیرائی می‌کند و دخترش لاوینیا (Lavinia) را به نامزدی به او می‌دهد. اما تورنوس (Turnus) شاه روتولی (Rutuli) که خواستگار لاوینیا بوده از این کار خشمگین می‌شود و به جنگ لائینوس می‌رود و داستان ویرژیل با کشته شدن تورنوس به دست اینیاس پایان می‌رسد. (مترجم)

103. *Aeneid*, IX, 742.104. *Aeneid*, VII, 321-2.

می‌گریزد؛ لائینیا، نوعروس است نه مانند هلن زنی زناکار؛ و بالاخره پایان جنگ پیروزی يك طرف و نابودی و بردگی و انهدام کامل برای طرف دیگر نیست بلکه «هر دو ملت، بی‌آنکه مغلوب شده باشند، به تساوی قانون را گردن می‌نهند و برای همیشه همعهد می‌شوند»^{۱۰۵} و چنانکه آینیاس پیش از نبرد اعلام کرده بود، با هم آغاز به زندگی می‌کنند.

در اینجا کاری نداریم که چگونه ویرژیل وجود صفت معروف *clementia*^{۱۰۶} را در رومیان ثابت می‌کند و در وصف آن می‌گوید:
Parcere subiectis et debellare superbos.

و وارد این بحث نمی‌شویم که ریشه این صفت برداشتی بود که رومیان از جنگ داشتند و پایان کارزار را پیروزی یا شکست نمی‌دانستند بلکه معتقد بودند سرنوشت جنگ هنگامی روشن می‌شود که طرفین متخاصم با یکدیگر شريك و همپیمان و متحد بشوند (*socii*) و این مقصود حاصل نخواهد گشت مگر از راه رابطه جدیدی که در طی نبرد ایجاد می‌شود و به میانجی *lex* یا قانون روم تحکیم می‌یابد. روم بر پایه قانون و براساس پیمان میان دو قوم متفاوت و متخاصم بنیاد یافت و دارای رسالتی شد که «گیتی را سراسر به زیر قوانین درآورد» (*totum sub leges mitteret orbem*). نبوغ سیاسی رومیان درست در نهادن اصولی بود که در افسانه بنیادگذاری روم بدان برمی‌خوریم و این معنا نه تنها از روایت ویرژیل بلکه از نگرش رومیان

۱۰۵. *Aeneid*, XII, 189. شایان توجه است که ببینیم ویرژیل تا چه حد به معکوس کردن قضایا در داستان هم ادامه می‌دهد. مثلاً در «اودیسه» صحنه‌ای است که اودوسئوس به داستان زندگی خودش و مرارت‌هایی که کشیده از زبان کسی که او را نمی‌شناسد گوش می‌دهد و برای نخستین بار اشك از چشمانش جاری می‌شود. در *Aeneid*، آینیاس شخصاً سرگذشت خویش را باز می‌گوید ولی به جای اینکه بگرید، انتظار دارد دیگران از سر همدردی شروع به گریستن کنند. ناگفته پیداست که برخلاف موارد دیگر که ویرژیل داستان هم را معکوس کرده، این بار وارونه ساختن قضیه بی‌معناست و معنای رویداد اصلی را از میان می‌برد بی‌آنکه چیزی هموزن آن به جایش بگذارد و همین موضوع بیشتر جلب توجه می‌کند.

۱۰۶. واژه لاتین به معنای بخشایش و مدارا. (مترجم)

به خودشان نیز هویدا است.

اما مهمتر از همه، توجه به این نکته است که رومیان حتی تأسیس روم را هم آغازی مطلقاً تازه نمی‌دانستند بلکه در آن به دیده تجدید حیات ترویا و تأسیس دوباره دولت‌شهری می‌نگریستند که سابقاً وجود داشته و رشته عمرش هرگز کاملاً قطع نشده است. کافی است شعر سیاسی بزرگ دیگر ویرژیل، یعنی «چهارمین سرود شبانی»^{۱۰۷} او را بیاد بیاوریم تا متوجه شویم که این تعبیر چقدر در نگرش رومیان نسبت به خودشان دارای اهمیت بوده است. در این سرود، مصرعی است بدین مضمون:

Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.

همة مترجمان معتبر مصرع بالا را بدین صورت به زبانهای امروزی برگردانده‌اند: «نظام بزرگ دورانها از نو متولد می‌شود.» اما اگر مصداق این معنا را دوران سلطنت قیصر اوگوستوس^{۱۰۸} بدانیم، دیگر نمی‌توان «نظام دورانها» را همان «نظام جدید زمانه» به معنای «آغازی مطلقاً تازه»^{۱۰۹} در امریکا دانست. ویرژیل اینجا در اقلیم

107. the Fourth Eclogue

۱۰۸. Gaius Julius Caesar Octavianus, Augustus Caesar. (۶۳ قبل از میلاد تا ۱۴ میلادی). نخستین امپراتور روم که آن کشور را به اوج عظمت رسانید. (مترجم)

۱۰۹. «چهارمین سرود شبانی» ویرژیل همیشه بیان آرزوی رستگاری دینی تلقی شده است. ادوارد نوردن در بردسی محققانه خود ضمن شرح و تفسیر جزء به جزء ابیات ویرژیل، نوشته بوست را به‌انتظار رستگاری از طریق آغازی مطلقاً تازه تعبیر می‌کند (صفحه ۲۲۸) و آن را بیان همان فکر منتها با عباراتی دیگر می‌داند (صفحه ۴۷). (رجوع کنید به:

Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee*, 1924. W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1913.)

با اینکه در این متن ترجمه و تفسیر نوردن را مآخذ قرار داده‌ام، اما درباره قدر و اهمیت دینی این سرود شك دارم. برای آگاهی از بحث تازه‌تری که در این باب بعمل آمده است رجوع کنید به:

Günther Jachmann, «Die Vierte Ekloge Vergils,» *Annali della Scuola Normale-Superiore di Pisa*, Vol. XXI, 1952.

همچنین رجوع کنید به:

Karl Kerényi, *Vergil und Hölderlin*, Zurich, 1957.

سیاست از همان چیزی سخن می‌گوید که در «سرودهای روستائی»^{۱۱۰} به‌مناسبتی دیگر از آن همچون «نخستین سپیده‌دم جهان آینده»^{۱۱۱} صحبت می‌کند. نظام یاد شده در «چهارمین سرود شبانی» بدین سبب بزرگ است که به‌آغازی در گذشته برمی‌گردد و از آن الهام می‌گیرد. در مصرع بعد بصراحت آمده است: که «اکنون دوشیزه بازمی‌آید و پادشاهی کیوان برمی‌گردد.» از این سخن چنین برمی‌آید که کودکی که منظومه به‌مناسبت زایش وی سروده شده است به‌هیچ‌رو یک منجی الاهی یا *theos soter* نیست که از اقلیمی متعالی و ماورای دنیائی فرود آمده باشد، بلکه طفلی از نسل آدمی است که در جریان بی‌وقفه تاریخ زائیده می‌شود. پسرک «باید افتخاراتی را که نصیب قهرمانان شده و کارهایی را که به‌دمت پدر انجام یافته» بیاموزد (*heroum laudes et facta parentis*) تا بتواند وقتی بزرگ شد مانند همه پسران رومی «بر جهانی که به برکت فضایل ثیاکانش در آرامش بسر می‌برد فرمان براند.» شعر ویرژیل سرودی در ستایش میلاد است، ترانه‌ای در شکر بر تولد یک کودک و اعلام برخاستن نسلی نو (*nova progenies*)، اما این به هیچ وجه به معنای ظهور یک کودک الاهی و منجی ایزدی نیست، بلکه، بعکس، ماهیت خدائی نفس ولادت را می‌رساند و این معنا را بیان می‌کند که رستگاری بالقوه جهان در گرو زایش و تجدید زندگی همیشگی بنی‌آدم است.

علت آنکه سخن از شعر ویرژیل را به درازا کشاندم این بود که به‌نظر من این شاعر واپسین قرن پیش از میلاد مسیح با سبک خاص خود همان معنائی را پرورانده است که فیلسوف عیسوی آوگوستینوس در قالب مفاهیم دینی و به لسان مسیحی در سده پنجم میلادی بیان کرده و گفته است: «برای اینکه آغازی وجود داشته باشد، انسان آفریده شده»^{۱۱۲} (*Initium ergo ut esset, creatus est homo*). این همان معناست که سرانجام در جریان انقلابهای عصر جدید بر همگان

110. *Georgica*111. *Georgica*, II, 323 ff.: *Prima crescentis origine mundi*.112. *De Civitate*, XII, 20.

روشن شد. رومیان بر این باور بودند که هرگونه بنیادگذاری در حقیقت به معنای تجدید بنا و بازسازی است. اما اندیشه مهمتری که به‌رغم تفاوت با تصور رومیان باز هم به‌گونه‌ای با آن ارتباط دارد این است که آدمی برای پدید آوردن سرآغازهای نو مجهز است زیرا خود سرآغازی نو بشمار می‌رود و بنابراین آغازگر است. به‌عبارت دیگر، استمداد و ظرفیت آغازگری از این مایه می‌گیرد که آدمیان باید زاده شوند تا در جهان پدید بیایند. آنچه رومیان را بر آن داشت که در روزهای زوال امپراتوری کیش طفل را زودتر و آسانتر از دیگر چیزها در فرهنگهای غریب زیر سلطه روم بپذیرند شیوع کیشهای بیگانه از قبیل پرستش ایسیس^{۱۱۳} یا رواج اعتقادات فرقه‌های گوناگون عیسوی نبود^{۱۱۴}. بعکس، چون رومیان خود نیز قائل به مبدائی برای سیاست و مدنیت کشورشان بودند و این نقطه آغاز را تأسیس شهر رم می‌دانستند، از این‌رو به ادیانی که محور ایمان را میلاد کودکی منجی قرار داده بودند اقبال می‌کردند. آنچه رومیان را مجذوب می‌کرد غرابت این ادیان نبود، تشابه و بستگی بین زایش و تأسیس بود و اینکه اندیشه‌ای آشنا در لباسی غریب بظهور می‌رسید.

به هر تقدیر، وقتی مردان انقلاب آمریکا بر آن شدند که شعر ویرژیل را دگرگون کنند و به جای آنکه بگویند «نظام بزرگ دورانها از نو متولد می‌شود»، «نظام جدید زمانه» را نوید دهند، در واقع اذعان کردند که موضوع تأسیس «روم از نو» منتفی است و اکنون مسأله بنیادگذاری يك «روم نو» مطرح است. بدین ترتیب، رشته‌ای که سیاست مغرب زمین را به تأسیس شهرجاودانی رم و از آنجا به وقایع ماقبل تاریخی یونان و ترویا می‌پیوست قطع شد بی‌آنکه حتی امکان

۱۱۳. Isis در مصر قدیم، الاهیة زمین و ماه و خواهر و همسر اوزیریس (Osiris) پرستش ایسیس در مصر و حوزه مدیترانه سخت رایج بود و در صدر مسیحیت پیروان بسیار داشت. (مترجم)

۱۱۴. نوردن می‌نویسد: «با رواج پرستش ایسیس در بخشهای بزرگی از دنیای یونانی و رومی، کیش طفل بیش از هر چیز دیگر ناشی از فرهنگهای بیگانه معروفیت و محبوبیت یافت.» (همان کتاب، صفحه ۷۳).

تجدید آن موجود باشد. تا پیش از فرو شکستن نظام استعماری اروپا و پیدایش ملت‌های جدید در قرن کنونی، انقلاب امریکا ازین لحاظ همانند نداشت که نه تنها سازمان سیاسی جدیدی را بنیاد نهاد بلکه به منزله سرآغاز تاریخ يك ملت بود. صرف نظر از تألیری که تجربه‌های دوران مهاجرنشینی و تاریخ پیش از آن روزگار ممکن است در جریان انقلاب و شکل‌گیری نهادهای عمومی امریکا گذاشته باشد، امر واقع این است که تاریخ این کشور به عنوان وجودی مستقل یا انقلاب و تأسیس جمهوری آغاز می‌شود. مردان انقلاب امریکا اصرار داشتند که کاری که بدان همت گماشته‌اند باید نوآوری مطلق باشد. بنابراین بناچار در موضعی گرفتار شدند که برای رهائی از آن به هیچ رو نمی‌توانستند از سوابق تاریخی و روایات افسانه‌ای یاری بگیرند. با این وصف، شاید پس از خواندن «چهارمین سرود شبانی» ویرژیل بدین نتیجه رسیدند که برای خلاصی از سرگشتگیهای ناشی از آغاز کار چاره‌ای موجود است که بدون توسل به امر مطلق می‌تواند دور فاسد سرآغازها را بشکند. چیزی که عمل آغازگری را در برابر خاصیت اعتباری خود آن حفظ می‌کند اصلی است که در نفس عمل مذکور نهفته و از آن تفکیک‌ناپذیر است. به عبارت دقیقتر، دو مفهوم «آغاز» (principium) و «اصل» (principle) نه تنها مرتبط بلکه با هم قرینند. امر مطلق‌ی که باید نقطه آغاز را استواری ببخشد و از خاصیت اعتباری خودش محفوظ نگه دارد اصلی است که همزمان با آغاز کار پدیدار می‌شود. شیوه‌ای که آغازگر در شروع به هر اقدام بکار می‌برد قاعده عمل را برای کسانی که به منظور مشارکت و رسیدن به هدف به او پیوسته‌اند معین می‌کند. این اصل، اللهم بخش کلیه اعمال بعدی است و تا هنگامی که عمل ادامه بیابد، نصب‌العین قرار دارد. فقط زبان انگلیسی نیست که مفهوم principle را از ریشه لاتین principium می‌گیرد و بدین ترتیب در قلمرو امور بشری که مطابق تعریف قلمرو نسبت است راهی برای حل مسأله امر مطلق پیش می‌گذارد، مسأله‌ای که در غیر این صورت باید لاینحل بماند. در زبان

یونانی هم همین‌طور است. لفظ یونانی arche هم به معنای آغاز است و هم به معنای اصل. هیچ شاعر و فیلسوف بعدی باطن این اشتراک لفظی را زیباتر و موجزتر از افلاطون بیان نکرده است که در اواخر عمر نوشت ۱۱۵:

arche gar kai theos en anthropis idrumene sozei panta.

و ما برای اینکه اصل معنا را بدست دهیم، باید گفته او را به‌طور آزاد این‌گونه ترجمه کنیم: «آغاز چون اصل خویش را دربر دارد، يك خداست که تا زمانی که در میان آدمیان بسر می‌برد و مادام که به ایشان در کردار الهام می‌بخشد، همه چیز را حفظ می‌کند.» همین احساس قرن‌ها بعد پولوبیوس را وادار کرد که بنویسد: «آغاز نه تنها نیمی از کار است بلکه تا انتهای آن را هم دربر می‌گیرد» ۱۱۶. و سرانجام، همین‌گونه معرفت به یکی بودن «آغاز» و «اصل» بود که جامعه آمریکا را برآن داشت که «برای تبیین صفت ممیزه خویش و به‌دست آوردن نشانه‌ای از آنچه آینده ممکن است دربر داشته باشد به منشأ خود نگاه کند» ۱۱۷. و هرینگتن را بی‌آنکه اطلاعی از نوشته‌های آوگوستینوس یا تصویری از سخن افلاطون حاصل کرده باشد بدین نتیجه رسانید که «همان‌طور که هیچ‌کس نمی‌تواند دولتی را به‌من نشان بدهد که راست بدنیا آمده و بعد کج شده باشد، هیچ‌کس نمی‌تواند دولتی را نشان دهد که کج بدنیا آمده و بعد راست شده باشد» ۱۱۸.

115. *The Laws*, book VI, 775.

۱۱۶. Polybius, V, 32. 1. «آغاز بیش از نیمی از کار است» از منتهای قدیمی است و ارسطو هم در «اخلاق نیکوماخس» (*Nicomachean Ethics*) (ب ۱۱۹۸) آن را نقل می‌کند.

۱۱۷. همان نوشته از Craven، صفحه ۱.

۱۱۸. رجوع کنید به:

Oceana, edition Liljegren, Lund and Heidelberg, 1924, p. 168.

«دل مشغولی هرینگتن درباره اتحاد يك دولت دائمی، اغلب به تصورات افلاطون شباهت پیدا می‌کند، بویژه به اندیشه‌هایی که در رساله نوامیس (*The Laws*) افلاطون بیان شده است. «تأثیر این رساله در هرینگتن به درستی معلوم نیست.» (همان نوشته از Zera Fink، صفحه ۶۳).

هر قدر هم که چنین معرفت‌ها و بینش‌ها ارزشمند باشند، اهمیت‌شان از لحاظ سیاسی فقط هنگامی آشکار می‌شود که در نظر بگیریم چه تضاد فاحشی است بین آنها و تصورات رایج درباره لزوم خشونت برای هرگونه بنیادگذاری و گمان اینکه خشونت در کلیه انقلاب‌ها اجتناب‌ناپذیر است. به این جهت، داستان انقلاب آمریکا در این زمینه فراموش نشدنی است و پندی که از آن می‌توان آموخت بی‌همانند است. انقلاب آمریکا انقلابی نبود که ناگهان درگرفته باشد بلکه به دست مردانی بوجود آمد که به‌رأی یکدیگر احترام می‌گذاشتند و با هم پیمان بسته بودند. بنیاد کار با قدرت بهم پیوسته جمع نهاده شد نه به نیروی فردی یک معمار. اصلی که در سالهای سرنوشت‌ساز بنیادگذاری آشکار شد اصل عهد و پیمان و مشاوره بود و خود واقعه انقلاب همان‌گونه که همیلتن گفته بود به قطع و یقین نشان داد که انسانها «واقعا می‌توانند... براساس تأمل و گزینش، حکومت خوب تأسیس کنند و تا ابد تقدیرشان این نیست که برای پیا کردن تشکیلات سیاسی جامعه به تصادف و زور وابسته باشند.»

۶

سنت انقلابی و گنجینه برباد رفته آن

میراث ما بدون وصیت رسیده است. — رنه شار

۱

واقعه‌ای که پیوندهای میان دنیای نو و کشورهای دنیای قدیم را از هم گسست، انقلاب فرانسه بود. به نظر کسانی که در عصر انقلاب فرانسه می‌زیستند، بدون درس بزرگی که انقلاب امریکا در آن سوی اقیانوس اطلس داده بود، انقلاب فرانسه شاید هرگز بوقوع نمی‌پیوست. حلقه‌های نیرومند روحی و سیاسی بین امریکا و اروپا که در سراسر سده‌های هفدهم و هجدهم استوار مانده بود در اثر مسیر پربلائی که انقلاب فرانسه در پیش گرفت و در نتیجه سرنگونی رژیم جمهوری در آن کشور نابود شد نه به علت وقوع انقلاب. نوشته‌کننده زیر عنوان «تأثیر انقلاب امریکا در اروپا» که سه سال پیش از سقوط باستیل انتشار یافت نشانه آغاز تمدن اتلانتیک نبود؛ علامت پایان آن بود ولو به طور موقت. اکنون که در اواسط سده بیستم آشکارا دیده می‌شود که برای تمدن غرب جز وحدت، امکان دیگری برای بقا نیست، شاید بتوان امید بست که شکاف ایجاد شده در اواخر قرن هجدهم رو به ترمیم بگذارد. یکی از نشانه‌های اینکه امید مزبور چندان هم ناسوجه

1. A.N. Condorcet, *Influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe* (1786), *Oeuvres*, Paris, 1847-9.

و نابجا نیست این واقعیت است که از بعد از جنگ جهانی دوم و برای نخستین بار از اوایل قرن نوزدهم، مورخان باز جهان غرب را مجموعاً در نظر می‌گیرند.

صرف نظر از اینکه آینده ممکن است چه به همراه بیاورد، دور شدن دو قاره از یکدیگر از زمان انقلابهای سده هجدهم واقعتی بسیار مهم و دارای عواقبی بس خطیر بوده است. بیشتر در همین دوره بود که دنیای نو ارزش و اهمیت سیاسی خود را در چشم افراد لایه‌های مقدم اروپا از دست داد. امریکا به جای آنکه مانند گذشته مامن آزادگان بشمار رود، فقط به صورت سرزمین موعود تهیدستان درآمد. اتصاف مادیگری و ابتدال به امریکائیان و نگرشی که طبقات بالاتر جامعه اروپا بر پایه این طرز فکر به دنیای نو پیدا کردند بیگمان از تبختر اجتماعی و جلوه‌فروشی فرهنگی طبقه متوسط و نواخته اروپا مایه می‌گرفت. بنابراین، چنین شیوه تلقی فی‌نفسه چندان قابل اعتنا نبود. آنچه اهمیت داشت این بود که حتی پیروان سنت انقلابی اروپا در قرن نوزدهم نیز فقط علاقه‌ای سطحی و گذرا به انقلاب امریکا و تکوین جمهوری در آن کشور نشان می‌دادند. در سده هجدهم «فیلسوفان» فرانسه از مدتها پیش از وقوع انقلاب امریکا، تفکر سیاسی خویش را با رویدادها و نهادهای دنیای نو همساز کرده بودند؛ اما در قرنهای نوزدهم و بیستم فکر انقلابی و سیاسی در راهی پیش رفته است که گوئی هرگز انقلابی در امریکا حادث نشده و هیچ تصور و تجربه شایان توجهی در قلمرو سیاست و حکومت در آن کشور بدست نیامده است.

در دوران اخیر یکی از عادی‌ترین وقایع در حیات سیاسی تقریباً همه کشورها و قاره‌ها وقوع انقلاب بوده است. ولی کوتاهی ایالات متحد از اینکه انقلاب امریکا را در سنت انقلابی بگنجانند مانند تیری که به‌سینه تیرانداز برگردد، تأثیرش به سیاست خارجی خود امریکا برگشته است و این کشور باید اکنون نه تنها بهای سنگین بی‌اطلاعی جهانیان را از این واقعه بپردازد بلکه کفاره بدهد که خود نیز این انقلاب را به فراموشی سپرده است. شاهد ناگوار این مطلب انقلابیون

قاره آمریکا هستند که گوئی تاریخ انقلاب فرانسه و روسیه و چین را از بر کرده‌اند اما هرگز به‌گوششان نخورده که در آمریکا هم انقلابی بوقوع پیوسته است. متناظر با واقعت بی‌اطلاعی جهانیان، واقعت نسیان در خود امریکاست. در این کشور فراموش شده است که ایالات متحد در اثر انقلاب متولد شد و نظام جمهوری آمریکا زائیده عملی سنجیده و مبتنی بر قصد و هشیاری یعنی بنیادگذاری آزادی بود نه ناشی از «ضرورت تاریخی» و رشد ارگانیک. علت عمده ترسی که در آمریکا از انقلاب وجود دارد همین فراموشی است که ضمناً به جهانیان نیز نشان می‌دهد که در محدود ساختن تفکر انقلابی خویش به‌چارچوب انقلاب فرانسه به‌خطا نرفته‌اند. از دوران جنگ به‌بعد، سیاست خارجی آمریکا پیوسته در تلاش مذبوحانه برای حفظ وضع موجود بوده و هرگز از بیم انقلاب خلاص نشده و این هراس همیشه بر آن چیره بوده است. از این‌رو، از قدرت و اعتبار آمریکا برای حمایت از رژیمهای فاسد و کهنه‌ای استفاده و سوءاستفاده شده است که در کشورهای خود نیز هدف کینه و تحقیر مردم بوده‌اند.

از یاد بردن انقلاب و فهم نکردن حقایق بالا در لحظاتی بیشتر آشکار بوده که محاجه خصمانه بین آمریکا و شوروی به‌بحث برسر اصول رسیده است. وقتی به‌ما گفتند مرادمان از آزادی، سرمایه‌داری آزاد و آزادی سرمایه‌گذاری است، هیچ کار نکردیم که این دروغ شاخدار را رد کنیم. حتی بسیاری اوقات چنان عمل کردیم که گوئی منتقدیم در تمارضات میان کشورهای «انقلابی» شرق و غرب دعوا فقط برسر ثروت و وفور نعمت بوده است. به‌تاکید گفته‌ایم که ثروت و رفاه اقتصادی ثمره آزادی است حال آنکه می‌بایست از همه بهتر بدانیم که این قسم «خوشبختی» نعمتی بود که آمریکا در روزگار پیش از انقلاب هم عرضه می‌کرد. موجد این «خوشبختی»، وفور مواهب طبیعی همراه با «حکومت ملایم» بود نه آزادی سیاسی و «ابتکار» لگام گسیخته و بی‌بندوبار فردی در نظام سرمایه‌داری که در هر جای دیگر به‌علت فقدان منابع طبیعی به‌بدبختی و فقر توده‌گیر انجامیده است. سرمایه‌داری آزاد فقط در آمریکا در شمار نعمات بوده است. تازه در

اینجا هم در سنجش با آزادیهای سیاسی مانند آزادی بیان و آزادی اجتماعات و آزادی پیوستن به دسته‌ها و احزاب، آزادی سرمایه‌گذاری باید آزادی کوچکتری محسوب گردد. شاید روزی معلوم شود که رشد اقتصادی مساوی با خیر و برکت نیست، شر و لعنت است و به‌رحال در هیچ وضعی نه امکان دارد به‌آزادی بیانجامد و نه پرهانی است بر اثبات وجود آزادی. رقابت بین امریکا و روسیه برای بالا بردن سطح زندگی و سفر به‌کره ماه واكتشافات علمی همه به‌جای خود بسیار جالب توجه است و پیامد آن را می‌توان دلیلی بر نیرو و استقامت و استمداد دو ملت و ارزش آداب و رسوم اجتماعی آنان دانست. تنها يك سؤال است که نتیجه این رقابت هرگز نخواهد توانست با قاطمیت به آن پاسخ دهد و آن اینکه کدام شکل حکومت بهتر است: حکومت جبر و زور یا جمهوری مبتنی بر آزادی؟ بنابراین، در مقابل کوششی که کمونیستها به‌خرج می‌دهند تا در تولید کالاهای مصرفی و رشد اقتصادی به‌پای کشورهای غربی برسند و بلکه از آنها هم پیشی بگیرند، می‌بایست با تکیه بر سنت انقلاب امریکا واکنش نشان داد. باید ابراز خوشوقتی کرد که افقهای تازه به‌روی اتحاد شوروی و اعمار آن گشوده می‌شود و خاطر آسوده داشت که لااقل برای غلبه بر فقر جهانی می‌توان به‌توافق رسید و سپس به‌حریف یادآور شد که عدم مشابهت بین نظام اقتصادی دو کشور مایه اختلاف نیست بلکه آنچه ممکن است به‌مخاصمه بیانجامد تعارض میان آزادی و زور است، یعنی ستیز نهادهای مبتنی بر آزادی با صورتهای گوناگون سلطه‌گری اعم از دیکتاتوری تک‌حزبی لنین یا یکه‌تازی رژیم استالین یا استبداد روشن‌بینانه خروشچف که جملگی را باید پیامدهای شکست يك انقلاب دانست.

سرانجام باید به‌این حقیقت غم‌انگیز توجه کرد که بیشتر وقایعی که انقلاب نام گرفته‌اند نه‌تنها از ایجاد «اساس آزادی» بلکه از تضمین حقوق و آزادیهای مدنی و تأمین نعمت «حکومت محدود» بر پایه قانون اساسی نیز عاجز بوده‌اند. فراموش نکنیم که شکاف بین حکومت زور و حکومت محدود و مبتنی بر قانون نه‌تنها مساوی بلکه شاید بیش از

فاصله میان حکومت محدود و آزادی است. ولی صرف‌نظر از اهمیت این نکات، نباید از یاد برد که داشتن حقوق مدنی با داشتن آزادیهای سیاسی یکسان نیست. وجود حقوق مدنی مقدمه تأسیس حکومت‌متمدن است ولی به‌هیچ‌رو نباید به‌معنای جوهر یک جمهوری آزاد تلقی گردد. آزادی سیاسی به‌طور کلی بدان معناست که افراد حق داشته باشند «در حکومت مشارکت کنند» و اگر این مفهوم سلب شود، چیزی از آن باقی نخواهد ماند.



پیامد بی‌اطلاعی و نسیان، آشکار و ساده و ابتدائی است؛ اما فرایندهائی که در تاریخ سبب این ناآگاهی و فراموشی شده، چنین نیست. اخیراً به‌شیوه‌ای محکم و گاهی حتی خردپسند استدلال شده که یکی از ویژگیهای «طرز فکر امریکائی» بی‌اعتنائی به فلسفه است. سپس برپایه این مقدمه چنین نتیجه گرفته شده که انقلاب امریکا صرفاً از تجربه‌های «عملی» دوره مهاجرنشینی نشأت گرفت نه از علم بااصطلاح «کتابی» و آنچه جمهوری امریکا را بوجود آورد تجربه‌های مذکور بود و بس. این مدعا که به‌وسیله دانیل بورستین مطرح شده خالی از ارزش هم نیست زیرا دست‌کم به‌اهمیت تأثیر تجربه‌های دوره مهاجرنشینی در هموار کردن راه انقلاب توجه کافی مبذول می‌کند. اما از اینکه بگذریم، صحت آن با تحقیق بیشتر محل تردید قرار می‌گیرد.^۲ شك نیست که در پدران بنیادگذار نوعی سردباوری و بی-

۲. مقتضی شواهدی که برای اثبات مخالفت مردان انقلاب امریکا با تأملات نظری محض می‌توان ذکر کرد گفته‌هایی است که از آنان در مخالفت با فلسفه و فلاسفه گذشته بجا مانده است. علاوه بر جفرسن که تصور می‌کرد قادر به رد کردن «یاوه‌سرایهای افلاطون» است، جان آدامز هم شکوه داشت که هیچ فیلسوفی از زمان افلاطون «طبیعت انسان را آن‌طور که هست اساس کار قرار نداده است.» (رجوع کنید به همان کتاب از Haraszti، صفحه ۲۵۸). اما در واقع این نه حاکی از ضدیت با نظریات است و نه مختص «طرز فکر امریکائی» از هنگامی که مردان علم و مردان عمل راه خود را از یکدیگر جدا کردند، یا به‌عبارت دیگر از زمان مرگ سقراط، این ستیزه بین فلسفه و سیاست وجود داشته و مانند طوق لعنت هم به گردن فن‌کشورداری و هم به گردن فلسفه غرب سنگینی می‌کرده است بطوری که حتی فلسفه سیاسی هم نتوانسته بر آن سرپوش بگذارد. البته این تعارض دیرین فقط در قلمرو امور عرفی و این‌جهانی مصداق ←

اعتمادی نسبت به کلی‌گوئیهای فلسفی وجود داشت که باید آن را ناشی از میراث فکری و فرهنگی انگلیسی آنان دانست. ولی حتی نگاهی گذرا به نوشته‌هایشان نشان خواهد داد که در احاطه بر «دانائی و تدبیر عهد باستان و عصر جدید» به هیچ وجه از همگنانشان در اروپا دست‌کمی نداشتند و بیش از آنان متمایل بودند که برای پیدا کردن راه خود در عالم عمل، به کتابها مراجعه کنند. این کتابها درست همان کتبی بود که در آن ایام در روند اندیشه اروپائیان تأثیر می‌گذاشت. حتی پیش از انقلاب، بسیاری از امریکائیان معنای «مشارکت در حکومت» را به تجربه دریافته بودند حال آنکه ادیبان اروپا هنوز می‌بایست در جستجوی این معنا ناکجا آبادها میسازند یا اسناد و مدارک عهد باستان را زیرورو کنند. البته محتوای مطلب در هر دو حال بسیار به هم شباهت داشت، ولی در یک مورد بفعلیت رسید و در دیگری همچنان در عالم آرزو و رؤیا باقی ماند. بهر تقدیر از تصدیق این واقعیت بسیار مهم سیاسی گزیری نیست که کمابیش در یک لحظه در تاریخ در هر دو کرانه اقیانوس اطلس، حکومت پادشاهی سرنگون شد و حکومت جمهوری جای آن را گرفت.

جای تردید نیست که چارچوب جمهوری امریکا به یاری علم مأخوذ از کتب و با استفاده از مفاهیم کلی در تفکر، آن هم تفکری بسیار قوی و عالی، برپا شد. اما در این حقیقت هم نمی‌توان شك کرد که علاقه به نظریات سیاسی تقریباً بلافاصله پس از انجام ایسن تکلیف پایان رسید^۴. همان‌طور که قبلاً گفتم، به عقیده من عدم علاقه

→ داشته است. در قرون درازی که دین بر سیاست چیره بود کمتر اثری از آن بچشم می‌خورد. بنابراین، با تولد یا تولد مجدد قلمرو سیاست، یا به سخن دیگر، در جریان انقلابهای عصر جدید، طبیعتاً این تعارض هم اهمیت بیشتری پیدا کرد. در مورد ادعای بورستین، رجوع کنید به:

Daniel J. Boorstin, *The Genius of American Politics*, Chicago, 1953.

و از آن بهتر، به نوشته زیر:

D.J. Boorstin, *The Americans: The Colonial Experience*, New York, 1958.

۳. به قول کارپنتر: «چیزی به نام فلسفه سیاسی امریکا وجود ندارد... از فلسفه سیاسی به هنگام تکمیل نهادها استفاده شد.» (همان کتاب از Carpenter که در فصل چهارم به آن استناد شد، صفحه ۱۶۴).

فاصله میان حکومت محدود و آزادی است. ولی صرف‌نظر از اهمیت این نکات، نباید از یاد برد که داشتن حقوق مدنی با داشتن آزادیهای سیاسی یکسان نیست. وجود حقوق مدنی مقدمه تأسیس حکومت‌متمدن است ولی به‌هیچ‌رو نباید به‌معنای جوهر یک جمهوری آزاد تلقی گردد. آزادی سیاسی به‌طور کلی بدان معناست که افراد حق داشته باشند در حکومت مشارکت کنند و اگر این مفهوم سلب شود، چیزی از آن باقی نخواهد ماند.



پیامد بی‌اطلاعی و نسیان، آشکار و ساده و ابتدائی است؛ اما فرایندهائی که در تاریخ سبب این ناآگاهی و فراموشی شده، چنین نیست. اخیراً به‌شیوه‌ای محکم و گاهی حتی خردپسند استدلال شده که یکی از ویژگیهای «طرز فکر امریکائی» بی‌اعتنائی به فلسفه است. سپس برپایه این مقدمه چنین نتیجه گرفته شده که انقلاب امریکا صرفاً از تجربه‌های «عملی» دوره مهاجرنشینی نشأت گرفت نه از علم با‌اصطلاح «کتابی» و آنچه جمهوری امریکا را بوجود آورد تجربه‌های مذکور بود و بس. این مدعا که به‌وسیله دانیل بورمتین مطرح شده خالی از ارزش هم نیست زیرا دست‌کم به‌اهمیت تأثیر تجربه‌های دوره مهاجرنشینی در هموار کردن راه انقلاب توجه کافی مبذول می‌کند. اما از اینکه بگذریم، صحت آن با تحقیق بیشتر محل تردید قرار می‌گیرد.^۲ شك نیست که در پدران بنیادگذار نوعی سردبلاوری و بی-

۲. مقننترین شواهدی که برای اثبات مخالفت مردان انقلاب امریکا با تأملات نظری محض می‌توان ذکر کرد گفته‌هایی است که از آنان در مخالفت با فلسفه و فلاسفه گذشته بجا مانده است. علاوه بر جفرسن که تصور می‌کرد قادر به رد کردن «یاوه‌سرائیهای افلاطون» است، جان آدامز هم شکوه داشت که هیچ فیلسوفی از زمان افلاطون «طبیعت انسان را آن‌طور که هست اساس کار قرار نداده است.» (رجوع کنید به همان کتاب از Haraszi، صفحه ۲۵۸). اما در واقع این نه حاکی از ضدیت با نظریات است و نه مختص «طرز فکر امریکائی» از هنگامی که مردان علم و مردان عمل راه خود را از یکدیگر جدا کردند، یا به‌عبارت دیگر از زمان مرگ سقراط، این ستیزه بین فلسفه و سیاست وجود داشته و مانند طوق لعنت هم به گردن فن‌کشورداری و هم به گردن فلسفه غرب سنگینی می‌کرده است بطوری که حتی فلسفه سیاسی هم نتوانسته بر آن سرپوش بگذارد. البته این تعارض دیرین فقط در قلمرو امور عرفی و این‌جهانی مصداق ←

اعتمادی نسبت به کلی‌گوئیهای فلسفی وجود داشت که باید آن را ناشی از میراث فکری و فرهنگی انگلیسی آنان دانست. ولی حتی نگاهی گذرا به نوشته‌هایشان نشان خواهد داد که در احاطه بر «دانائی و تدبیر عهد باستان و عصر جدید» به هیچ‌وجه از همگنانشان در اروپا دست‌کمی نداشتند و بیش از آنان متمایل بودند که برای پیدا کردن راه خود در عالم عمل، به کتابها مراجعه کنند. این کتابها درست همان کتبی بود که در آن ایام در روند اندیشه اروپائیان تأثیر می‌گذاشت. حتی پیش از انقلاب، بسیاری از امریکائیان معنای «مشارکت در حکومت» را به تجربه دریافته بودند حال‌آنکه ادیبان اروپا هنوز می‌بایست در جستجوی این معنا ناکجاآبادها میسازند یا اسناد و مدارک عهد باستان را زیرورو کنند. البته محتوای مطلب در هردو حال بسیار به هم شباهت داشت، ولی در یک مورد بفعلیت رسید و در دیگری همچنان در عالم آرزو و رؤیا باقی ماند. به هر تقدیر از تصدیق این واقعیت بسیار مهم سیاسی‌گزیری نیست که کمابیش در یک لحظه در تاریخ در هردو کرانه اقیانوس اطلس، حکومت پادشاهی سرنگون شد و حکومت جمهوری جای آن را گرفت.

جای تردید نیست که چارچوب جمهوری امریکا به یاری علم ماخوذ از کتب و با استفاده از مفاهیم کلی در تفکر، آن هم تفکری بسیار قوی و عالی، برپا شد. اما در این حقیقت هم نمی‌توان شك کرد که علاقه به نظریات سیاسی تقریباً بلافاصله پس از انجام این تکلیف پایان رسید^۲. همان‌طور که قبلاً گفتم، به عقیده من عدم علاقه

→ داشته است. در قرون درازی که دین بر سیاست چیره بود کمتر اثری از آن بچشم می‌خورد. بنابراین، با تولد یا تولد مجدد قلمرو سیاست، یا به سخن دیگر، در جریان انقلابهای عصر جدید، طبیعتاً این تعارض هم اهمیت بیشتری پیدا کرد. در مورد ادعای بورستین، رجوع کنید به:

Daniel J. Boorstin, *The Genius of American Politics*, Chicago, 1953.

و از آن بهتر، به نوشته زیر:

D.J. Boorstin, *The Americans: The Colonial Experience*, New York, 1958.

۳. به قول کارپنتر: «چیزی به نام فلسفه سیاسی امریکا وجود ندارد... از فلسفه سیاسی به هنگام تکمیل نهادها استفاده شد.» (همان کتاب از Carpenter که در فصل چهارم به آن استناد شد، صفحه ۱۶۴).

به جنبه‌های صرفاً نظری مسائل سیاسی خصلت ویژه تاریخ امریکا نبوده و فقط سبب شده است که انقلاب امریکا در صحنه سیاست جهان سترون و بی‌حاصل بماند. و باز متقدم که به رغم فرجام مصیبت‌بار انقلاب فرانسه، آنچه به کامیابی آن در سراسر جهان یاری کرده بذل عنایت وافر در تفکر انتزاعی و ابراز علاقه نظری متفکران و فیلسوفان اروپائی نسبت به انقلاب مذکور بوده است. نسیانی که بر امریکامستولی شده معلول شکست اندیشه در دوران پس از انقلاب است^۴. اگر تصدیق کنیم که تفکر با تذکار آغاز می‌شود، باید بپذیریم که هیچ خاطره‌ای محفوظ و استوار نمی‌ماند مگر آنکه چکیده آن در چارچوبی از مفاهیم کلی جای بگیرد که بتواند در آن چارچوب بیشتر به کار بیفتد. تجربه‌ها و داستانها از حادثات و رویدادها مایه می‌گیرند و از آنچه آدمیان کرده‌اند و کشیده‌اند. این تجربه‌ها و داستانها در خویشاکی اقوال و افعال پیروان روزانه گم می‌شوند مگر آنکه به وسیله مردم به تکرار نقل‌گردند و موضوع گفتگو قرار بگیرند. آنچه احوال و امور بشر را در برابر

۴. ساده‌ترین راه پیدا کردن ریشه این نسیان، تحلیل روشهای تاریخ‌نگاری در امریکای دوران بعد از انقلاب است. راست است که پس از انقلاب ... توجه از پیرایشگران (Puritans) به انفصالیون مهاجر (Pilgrims) معطوف شد و کلیه فضایی که قبلاً به پدران پیرایشگر نسبت داده می‌شد به انفصالیون که قابل قبولتر می‌نمودند منتسب گشت. (رجوع کنید به همان کتاب از Craven که در فصل چهارم بدان اشاره کردیم، صفحه ۸۲). اما بعداً تغییری در این امر پیدا شد و آن دسته از تاریخ‌نگاران امریکا که بکلی زیر نفوذ مفاهیم اروپائی و بویژه مارکسیستی نبودند و وجود انقلاب امریکا را انکار نمی‌کردند، مانند روزگار پیش از انقلاب دوباره به تأثیر قاطع مسلک پیرایشگری در سیاست و اخلاق توجه یافتند. گذشته از مزایا و معایب این روش، ادامه آن ممکن است بعضاً معلول این باشد که به تفکیک از انفصالیون و مردان انقلاب امریکا، پیرایشگران عمیقاً به تاریخ خود توجه داشتند و بر این باور بودند که حتی اگر شکست بخورند، تا هنگامی که گذشته را بیاد بیاورند، روح خاص خود را از دست نخواهند داد. فی‌المثل، یکی از ایشان به نام کاتن می‌ذر می‌نویسد: «اگر اصول اولیه و شیوه‌های نخستینی که میهن من بر آن بنیاد یافت از دست برود، میهنم نیز از دست رفته است. راه جلوگیری از این امر آن است که شرح وقایعی که با بنیادگذاری و تأسیس این کشور همراه بوده و رویدادهائی که تاکنون به حفظ آن کمک کرده است با بی‌غرضی و بی‌طرفی به اسلاف ما برسد.» (به نقل از:

Cotton Mather, *Magnalia* (1694). Book II, 8-9).

بیهودگی ذاتی خود آن حفظ می‌کند همین گفتگوی بی‌پایان است. لیکن این گفتگو هم عبث و بیهوده خواهد بود مگر اینکه برخی مفاهیم و بعضی علائم راهنما بتوانند از آن میان سر برآورند تا بیاد آوردن موضوع را در آینده امکان‌پذیر سازند. در نتیجه بیزاری امریکائیان از تفکر انتزاعی و مفاهیم کلی، از زمان توکویل تا قرن حاضر تاریخ امریکا، برحسب نظریاتی که از تجربه دیگران آب می‌خورد تعبیر و تفسیر شده است. در قرن کنونی گرایش اسفانگیز به ظهور رسیده که در بازیافتن معنای تاریخ این کشور به هر شیوه بی‌مغز و هرگونه دغلاکاری که به برکت از هم پاشیدگی بافت اجتماعی و سیاسی اروپا در دوره بعد از جنگ جهانی اول شان فکری پیدا کرده است تسلیم شوند و آن را بزرگ جلوه دهند. بزرگ‌نمایی و گاهی تحریف شگفت‌انگیز مهملاتی که بویژه در روانشناسی و علوم اجتماعی زیر عنوان علم به‌خورد مردم می‌دهند ممکن است ناشی از آن باشد که این‌گونه نظریات با عبور از اقیانوس اطلس واقعیت خود را از دست می‌دهند و از قید عقل سلیم بیرون می‌آیند. البته دلیل دیگری هم شاید وجود داشته باشد که چرا امریکا به این آسانی پذیرای اندیشه‌های غریب و تصورات مضحک شده است. ذهن انسان اگر بنا باشد به‌کارکرد خود ادامه دهد، به مفاهیم کلی نیاز دارد و بنابراین هر وقت ببیند در بالا-ترین وظیفه‌ای که باید انجام دهد یعنی ادراک جامع واقعیت و جهت‌یابی در برابر آن در معرض خطر قرار گرفته است، هرچیز را می‌پذیرد.

روح انقلابی در اثر شکست اندیشه و فراموشی گذشته از دست رفت. صرف‌نظر از انگیزه‌های شخصی و هدفهای عملی، روح انقلابی

۵. اینکه چگونه نشانه‌ها و یادگارها از میان گفتگوهای پایان‌ناپذیر سر برمی‌آورند و نه به‌صورت مفاهیم کلی، بلکه به‌شکل جمله‌های کوتاه و کلمات قصار برای یادآوری آیندگان برجای می‌مانند، بهتر از هر جا در نوشته‌های ویلیام فاکنر (William Faulkner) مشهود است. در فاکنر، روش کار رنگ سیاسی دارد نه مضمون نوشته. بسیاری خواسته‌اند از فاکنر تقلید کنند، اما تا آنجا که من دیده‌ام، وی تنها نویسنده‌ای است که توانسته این شیوه را به طرز مؤثر بکار بگیرد.

عبارت از همان اصولی بود که در اروپا و امریکا به مردان انقلابها الهام بخشید. اما باید تصدیق کرد که سنت انقلاب فرانسه نیز با اینکه تنها سنت انقلابی است که اثری پرآن مترتب شده، به هیچ رو نتوانسته بهتر از تفکر لیبرال و دموکراتیک و ضد انقلابی امریکا حافظ این اصول باشد.^۶ در بحثی که قبلاً داشتیم، به پیروی از مصطلحات سیاسی سده هجدهم، به این اصول، آزادی همگانی و خوشبختی همگانی و روح معطوف به همگان نام دادیم. با فراموش شدن روح انقلابی، آنچه در امریکا از این اصول بجاماند آزادیهای مدنی بود و رفاه فردی برای بیشترین عده و همچنین افکار همومی به عنوان بزرگترین نیروی حاکم بر جامعه‌ای دموکراتیک و تساوی طلب. این دگردیی دقیقاً متناظر است با تجاوز و تهاجم به قلمرو همگانی و امور مملکتی و به مثابه تبدیل اصول سیاسی به ارزشهای اجتماعی است. ولی حتی همین دگردیی هم در کشورهایی که تحت تأثیر انقلاب فرانسه بودند، صورت امکان نپذیرفت. انقلابگران این گونه کشورها در مکتب انقلاب فرانسه به این نتیجه رسیدند که اصول الهام بخش قدیم به وسیله نیروهای برنده و برهنه فقر و نیاز منسوخ شده است و در تکمیل آموزش مذکور براین باور استوار گشتند که انقلاب می بایست ماهیت این اصول را آشکار کند و نشان دهد که چنین مبادی تلی از زباله بیش نیست. چون جامعه این اصول را به انحصار خود درآورده و تحریف کرده و به «ارزشهای اجتماعی» مبدل ساخته بود، بنابراین محکوم کردن آنها به عنوان «تل زباله» حتی آسانتر هم شده بود. فشار «مسأله اجتماعی» و شبح توده‌های عظیم تهیدستان که از راه انقلاب می بایست به‌رهائی برسند چنان بر ذهن انقلابگران چیره

۶. هرگاه در امریکا تفکر سیاسی در قبال اندیشه‌ها و آرمانهای انقلابی احساس تعهد کرده، یا به دنبال‌روی از گرایشهای انقلابی اروپا پرداخته که نمره انقلاب فرانسه است و یا به تمایلات هرج و مرج طلبانه دچار شده است. (داستانی که در فصل سوم از قول جان آدامز در مورد قانون شکنیهای برخی از افراد نقل شد نمونه این گونه تمایلات است). همانطور که قبلاً گفتیم، چنین قانون شکنیها ماهیت ضدانقلابی داشت و مردان انقلاب را هدف قرار میداد. در بحث فعلی، هم از آن گرایشها و هم از این تمایلات صرف نظر می‌کنیم.

شده و امان از آنان بریده بود که بدون استثنا همواره به خشنترین رویدادهای انقلاب فرانسه استناد می‌کردند و در عین هراس امیدوار بودند که سرانجام خشونت برفقر غلبه کند. البته این طریقی بود که فقط از فرط بیچارگی و درماندگی کسی می‌توانست به آن متمسک شود. بزرگترین و روشنترین درس انقلاب فرانسه این است که استفاده از اخافه و ارعاب برای دست یافتن به خوشبختی، هرانقلاب را سرانجام به ناپودی می‌کشاند. اما اگر انقلابگران این پند را می‌پذیرفتند، ناگزیر می‌بایست به این حقیقت نیز اعتراف کنند که تا هنگامی که توده‌ها زیر بار بینوائی و مسکنت کمر خم کرده‌اند، هیچ انقلابی به نتیجه نمی‌رسد و هیچ بنیاد جدیدی برای سازمان سیاسی جامعه نمی‌توان نهاد.

انقلابگران قرنهای نوزدهم و بیستم، برخلاف اسلافشان در سده هجدهم، مردمی بی‌امید و کارد به‌استخوان رسیده بودند. از این‌رو، انقلاب بیشتر کسانی را به‌خود جلب کرد که چون غریق به‌هر خار و خاشاک متشبث می‌شدند و از هیچ اقدامی روی‌گردان نبودند یا به‌قول مدیسن «نوعی مردم بدبخت... که در روزگار آرامش و تحت یک حکومت منظم به‌سطحی پائینتر از بقیه مردم نزول می‌کنند ولی در صحنه توفان‌زده خشونت و اغتشاش به‌حالت انسان در می‌آیند و به‌هردسته که بپیوندند نیروی آن را بر دیگر گروهها برتری می‌بخشند».^۷ گفته‌ی مدیسن راست است اما برای تعمیم آن به انقلابهای اروپا باید افزود که این آمیزه مردم بدبخت و عناصر پست جامعه هنگامی دوباره «به‌حالت انسان درآمدند» و بپاخواستند که پس از فاجعه انقلاب فرانسه بهترین عناصر جامعه دیدند احتمالی برای موفقیت آنان نیست ولی در عین حال از آرمان انقلاب نیز نمی‌توانستند دست بردارند. از یکسو دل‌نمودگی و همدردی و حس عدالتخواهی آسوده‌رهایشان نمی‌کرد و از سوی دیگر «لذت خود را در عمل می‌دیدند نه در سکون». توكویل معتقد بود «در امریکا عقاید و احساسات مردم از دموکراسی مایه می

گیرد؛ در اروپا عقاید و احساسات ما هنوز از انقلاب برمی‌خیزد^۸. این گفته هنوز هم در قرن کنونی صادق است. اما چون این عقاید و احساسات نماینده روح انقلابی نبود، هرگز نتوانست حافظ آن روح باشد و با اینکه زائیده انقلاب فرانسه بود، روح اصلی آن، یعنی اصول آزادی همگانی و خوشبختی همگانی و روح معطوف به همگان را که از اول منبع الهام عاملان و بازیگران انقلاب بود، خفه کرد.

روح انقلابی را ما با اتکا صرف به مصطلحاتی که پیش از وقوع انقلابها وضع شده بود تعریف کردیم. به‌طور انتزاعی و سطحی ظاهراً آسان می‌توان تشخیص داد که دشواری عمده چنین تعریفی در کجاست. بزرگترین رویداد در هر انقلاب عمل بنیادگذاری است. بنابراین، روح انقلابی حاوی دو عنصر است که این عناصر به‌نظر ما با هم مخالف و حتی متناقض هستند. از یکسو، عمل بنیادگذاری است و ایجاد شکل جدیدی از حکومت که با نگرانی شدید درباره ثبات و ماندگاری بنای جدید توأم است. از سوی دیگر، به‌کسانی که به‌این امر خطیر مشغولند احساسی دست می‌دهد از شادی و آگاهی به توانائی انسان برای آغازگری. چنین احساسی همیشه به‌هنگام هست شدن چیزی نو و شروع راهی جدید بوجود می‌آید. اینکه دو عنصر مذکور، یعنی نگرانی درباره ثبات و روح آغازگری، در اندیشه سیاسی با هم تضاد پیدا کرده‌اند و اولی حمل بر محافظه‌کاری شده و دومی را لیبرالیسم پیشرو به‌انحصار خود درآورده است، شاید یکی از نشانه‌های شکست ما باشد. بزرگترین خطری که امروز برای فهم مسائل سیاسی و بحث صحیح درباره این مسائل وجود دارد واکنشهای غیرارادی است. پیروی از ایده‌تولوژیهای پیش ساخته که همه پس از انقلابها به‌هرصنعتی رسیده‌اند، موجد چنین واکنشها بوده است. واژگان سیاسی ما یا از روم و یونان و یا از انقلابهای سده هجدهم ریشه می‌گیرد. مصطلحات سیاسی جدید همه منشأ انقلابی دارد و ظاهراً دارای این ویژگی است که همیشه در آن زوجی از تضاد بکار می‌رود مانند چپ

۸. «دموکراسی در امریکا»، جلد دوم، صفحه ۲۵۶.

و راست، ارتجاعی و پیشرو، محافظه‌کاری و لیبرالیسم. این مشتم نمونه‌ای از خروار است ولی برای اینکه ببینیم با ظهور انقلابها چقدر ریشه این عادت فکری محکم شد بهترین راه آن است که ملاحظه کنیم چگونه برخی الفاظ قدیم مانند دموکراسی و آریستوکراسی معانی جدید پیدا کرد. تصور تضاد بین دموکراتها و آریستوکراتها پیش از وقوع انقلابها وجود نداشت. بیگمان برای یافتن ریشه و نهایتاً توجیه این تضاد باید به سوابق انقلابی رجوع کرد ولی مطلب اینجاست که در جریان عمل بنیادگذاری این‌گونه مفاهیم مانعة‌الجمع نبودند بلکه هرکدام جنبه معینی از رویدادی خاص را نشان می‌داد. فقط پس از پیروزی یا شکست و به‌رحال پایان انقلابها بود که هر یک از دو مفهوم به‌راه خود رفت، در قالب يك ایده‌نولوژی خاص سخت و جامد شد و با مفهوم دیگر در تضاد آمد.

در کوشش برای بازیافتن روح انقلابی باید تا حدی کوشید مفاهیمی را که در واژگان ما برحسب تناقض و تضاد عرضه می‌شوند در فکر با هم تلفیق کرد. برای حصول این مقصود بهتر است بار دیگر به همان روح معطوف به‌همگان توجه کنیم که چنانکه دیده شد پیش از انقلابها نیز وجود داشت و نخستین لمره آن در عالم نظریات در نوشته‌های هرینگتن و منتسکیو پدید آمد نه در آثار لاک و روسو. راست است که روح انقلابی با انقلابها به‌جهان آمد. اما همزمان با آغاز عصر جدید نیز کوششهای گرانقدری در زمینه اندیشه سیاسی انجام پذیرفته بود تا مردم را برای رویدادی که عظمت راستین آن را هنوز بدرستی نمی‌توانستند پیش‌بینی کنند، آماده سازد. باید به این کوششها نیز نظر افکند. جالب توجه است که این روح عصر جدید از اول مشتغل به مسأله ثبات و دوام يك قلمرو عرفی و صرفاً اینجهانی بود و نمود سیاسی آن سخت با آنچه در عالم فلسفه و حتی هنر در آن عصر بیان می‌شد و بیش از هر چیز به‌ابداع و نوآوری توجه داشت، در تناقض بود. به‌سخن دیگر، روح عصر جدید هنگامی پا به‌عرصه هستی گذاشت که مردم از تغییرات همیشگی منجر به‌ظهور و سقوط امپراتوریا ناخرسند شده بودند و به‌سبب آگاهی به‌نوآوریهای که

در آن زمان صورت می‌گرفت، درصدد ایجاد دنیائی باقی و دگرگونی-
ناپذیر برآمده بودند.

علت استقبال متفکران سیاسی از حکومت جمهوری در عصر
پیش از انقلاب، نوید دوام بیشتر این نوع حکومت بود نه خصلت
تساوی‌طلب آن - خصلتی که از سده نوزدهم دموکراسی را مساوی با
جمهوری انگاشته و با این معادله سردرگم، موجب گمراهی همه شده
است. این ملاحظه همچنین تبیین می‌کند که چرا در سده‌های هفدهم و
هجدهم اسپارت و ونیز آنهمه مورد احترام بودند در صورتی که حتی
با اطلاعات تاریخی محدودی که در آن روزگار از این دو جمهوری
وجود داشت هیچ حسنی در آنها دیده نمی‌شد الا اینکه تصور می‌رفت
با ثبات‌ترین و ماندگارترین حکومت تاریخ را داشته‌اند. همین‌طور
است تمایل شگفت‌انگیز مردان انقلابها به استعمال لفظ «سنا» و
گذاشتن این نام بر نهادهائی که هیچ وجه مشترکی با سنای روم و حتی
ونیز نداشتند. دل بستگی به این واژه فقط بدان سبب بود که با کاربرد
آن ثبات مبتنی بر اقتدار به ذهن القا می‌شد.^۹ حتی در استدلالات معروف
پدران بنیادگذار در رد دموکراسی ذکری از خصلت تساوی‌طلب آن
به‌میان نیامده است. فقط به این نکته اشاره شده که تاریخ عهد باستان
و نظریات متفکران آن روزگار ماهیت «پرتلاطم» و بی‌ثباتی دموکراسی
را ثابت کرده است و حکومت‌های دموکراتیک «به‌طور کلی عمری کوتاه
و مرگی پر آشوب و دردناک داشته‌اند»^{۱۰} و تلون مزاج اتباع چنین
حکومتها و فقدان روح معطوف به همگان در آنان و استمدادشان برای
پیروی از عقاید عامه و هیجانات توده‌گیر به اثبات رسیده است.
بنابراین، «تنها چیزی که بتواند جلو بی‌تدبیری و نادانی دموکراسی

۹. از قدیم نظریه‌ای وجود داشت دایر بر اینکه حکومت مختلط می‌تواند دور
یا چرخه دگرگونیها را باز ایستاند. افتخار ونیز این بود که این نظریه را ثابت
کرده است. اعتقاد به مدینه‌ای بالقوه جاویدان چنان راسخ بود که ونیز در روزگار
انحطاط و زوال هم نمونه بقا و جاودانگی معرفی می‌شد.

10. *The Federalist*, No. 10.

را بگیرد، دولتی دائمی است^{۱۱}»

در سده هجدهم، دموکراسی هنوز به صورت ایده‌تولوژی یا نشانه برتری طبقاتی درنیامده بود و فقط یکی از شکلهای گوناگون حکومت بشمار می‌رفت. دموکراسی بدان سبب مورد رغبت و عنایت نبود که تصور می‌رفت عقاید عامه را به جای روح مردمی بر امور حاکم می‌کند. علامت این کجروی، اتفاق نظر شهروندان در حکومت دموکراسی معرفی می‌شد چرا که «وقتی افراد با دوراندیشی و آهستگی و آزادی عقلشان را برای سنجش مسائل مختلف و متمایز بکار می‌اندازند، ناگزیر در مورد برخی از این مسائل عقاید گوناگون پیدا می‌کنند. اما هنگامی که شور و هیجان مشترکی بر همه غالب شد، عقاید همه یکسان می‌شود، البته اگر بتوان چنین چیزی را عقیده نام داد^{۱۲}». این جملات از چند جهت جالب توجه است. ضمناً باید تذکر داد که سادگی آن ظاهری و فریبنده و ناشی از تضادی است که در عصر روشنگری به‌طور مصنوعی بین عقل و هیجانات برقرار کرده بودند. اگر چه این تضاد چندان «روشن‌بینانه» نیست و موضوع بسیار مهم توانائیهای آدمی را روشن نمی‌کند، اما در عوض دارای این حسن بزرگ است که از کنار مسأله اراده می‌گذرد و در این مفهوم باریک و دشوار که مایه خطرناکترین سوءتصورات در عصر جدید بوده است، وارد نمی‌شود^{۱۳}. ولی این

۱۱. این سخن از همیلتن است. به نقل از:

Jonathan Elliot, *Debates of the State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, 1861, Vol. I, p. 422.

12. *The Federalist*, No. 50.

۱۳. البته در سخنرانیها و نوشته‌های پدران بنیادگذار کلمه «اراده» آمده است. اما در مقایسه با عقل و شور و قدرت، اهمیت قوه اراده در اندیشه و بیان آنها بالنسبه کمتر است. جالب اینکه همیلتن که پیش از دیگران این واژه را بکار می‌برد، از «اراده ثابت و دائم» سخن می‌گوید. این عبارت خود دچار تناقض لفظی است ولی مقصود همیلتن نهادی است که «قادر به ایستادگی در برابر جریانات عمومی باشد». (رجوع کنید به «مجموعه آثار» او، جلد دوم، صفحه ۴۱۵). پیداست که مراد وی ثبات و دوام است و لفظ «اراده» را به معنای دقیق استعمال نمی‌کند زیرا هیچ چیز ثبات‌تر از اراده و ثبات‌تر از آن در استقرار ثبات نیست. در همان زمان و در اوضاع مشابه، نویسندگان فرانسوی عبارت «وحدت اراده» را بکار می‌بردند. ولی امریکائیان درست‌می‌خواستند از بروز چنین وحدتی جلوگیری کنند.

مطلب فعلا ربطی به موضوع بحث ندارد. مهمتر از نظر ما اشاره جملات مذکور به عدم مطابقت اتفاق نظر عامه با آزادی عقیده است. حقیقت این است که وقتی عقاید جملگی یکسان شد، دیگر اساساً حصول عقیده مستقل امکان پذیر نیست. در جایی که بدون استفاده از عقاید دیگران هیچ کس نتواند از خود عقیده‌ای پیدا کند، سلطه عقاید عامه حتی عقیده عده کمی را هم که قادر به خودداری از مشارکت در نظر سایرین هستند با خطر مواجه می‌کند. این یکی از علل منفی‌گرایی بی‌حاصل و شگفت‌انگیز کسانی است که زیر بار استبداد عمومی نمی‌روند. مهمترین و تنها علت اینکه در این‌گونه اوضاع صدای اقلیت به‌سستی می‌گراید و کیفیت خردپسند خود را از دست می‌دهد قدرت چیره‌گر اکثریت نیست؛ وحدت نظر عامه در مخالفان هم اتفاق نظر برمی‌انگیزد و استقلال رأی را در هر دو جنبه نابود می‌کند. سبب اینکه پدران بنیادگذار حکومت مبتنی بر عقاید عامه را با حکومت جبر و زور یکسان می‌دانستند، همین بود. این‌گونه دموکراسی در نظر ایشان چیزی نبود بجز نوعی جدید از استبداد و خودکامگی. بیم از ناپایداری حکومتی عاری از روح مردمی و مغلوب هیجانات عمومی بیشتر آنان را از دموکراسی روی گردان می‌کرد تا ترس از تفرقه و بی‌بندوباری.

تهادی که از ابتدا برای جلوگیری از دموکراسی به‌معنای سلطه عقاید عمومی طرح ریزی شد، مجلس سنا بود. برخلاف نظارت به‌وسیله قوه قضائیه که در آن هنگام هم «خدمت بیمانند امریکا به‌علم حکومت ۱۴» تلقی می‌شد، جنبه مبتکرانه و منحصر به‌فرد سنای امریکا تاکنون بخوبی درک نشده است زیرا از یکسو چنانکه گفتیم خود این اسم چندان مناسب نیست و از سوی دیگر هر مجلس بالاتر خود بخود با مجلس لرها در انگلستان یکسان پنداشته می‌شود. زوال سیاسی مجلس لرها که نتیجه قهری افزایش برابری اجتماعی در یکصد سال اخیر بوده خود دلیل بر آن است که در کشوری فاقد آریستوکراسی موروثی و دارای نظام جمهوری و مصر در «منع مطلق اعطای عناوین و القاب

اشرافی^{۱۵}» چنین نهادی بی‌معناست. مجلس پائینتر نماینده «تعدد منافع» بود؛ مجلس بالاتر می‌بایست نماینده «عقاید» باشد که شالوده هر قسم حکومت است^{۱۶}. چیزی که بنیادگذاران را به فکر تأسیس مجلس بالاتر انداخت معرفت به تأثیر عقاید در حکومت بود نه تقلید از نظام حکومتی انگلستان. در این محاسبه، تعدد منافع و تنوع عقاید هر دو به‌عنوان ویژگیهای «حکومت آزاد» بحساب آمده است. در دموکراسی، «عده‌ای قلیل از شهروندان... جمع می‌شوند و شخصاً حکومت را اداره می‌کنند.» در جمهوری، مردم و کلائی انتخاب می‌کنند تا نماینده تعدد و تنوع منافع و عقایدشان باشند. برای مردان انقلاب سودمندی حکومت انتخابی صرفاً در این خلاصه نمی‌شد که حکمرانی بر سرزمینی پهناور با جمعیتی کثیر را امکان‌پذیر می‌کرد. غرض از محدود ساختن نمایندگان به عده‌ای کوچک و برگزیده از شهروندان این بود که هیأت مذکور عقاید و منافع را از شوائب بپیرایند و از «سردرگمی و تشتتی که در جماعات پدید می‌آید جلوگیری کنند.»

عقاید و منافع دو پدیدار سیاسی کاملاً مختلفند. از لحاظ سیاسی، منافع فقط هنگامی اهمیت دارند که منافع گروه باشند. برای تزکیه منافع گروهی کافی است آنرا بنحوی عرضه کرد که کیفیت خاص و جزئی آن در هیچ وضعی پوشیده نماند، حتی در اوضاعی که منافع یک گروه همان منافع اکثریت باشد. اما عقیده هرگز از آن گروه نیست و به افراد تعلق دارد، افرادی که «با دوراندیشی و آهستگی و آزادی عقلشان را بکار می‌اندازند.» هیچ جماعتی، اعم از اینکه شامل بخشی از جامعه باشد یا سراسر آن را در بر بگیرد، هرگز دارای این

۱۵. تنها مورد مشابهی که برای سنای آمریکا می‌توان ذکر کرد شورای پادشاهی است، با این تفاوت که وظیفه شورای مذکور مشاوره و راهنمایی بود نه صرفاً اظهار نظر. در نظام حکومتی آمریکا بصورتی که قانون اساسی شالوده آن را ریخته است، نیاز به چنین راهنمایی و مشاوره، افزون بر اظهار نظر، بسیار چشمگیر است، شاهد آن هم مشاورانی است که روزولت و کندی برای خود برگزیدند.

۱۶. در مورد «تعدد منافع» رجوع کنید به:

The Federalist, No. 51.

در مورد اهمیت «عقاید» رجوع کنید به همان کتاب، نوشته شماره ۴۹.

توان نیست که عقیده‌ای نزدش صورت ببندد. عقیده وقتی حاصل می‌شود که افراد آزادانه بایکدیگر تبادل نظر کنند و بتوانند آرایشان را به محضر عام بیاورند. منتها همین نظریات هم به علت تنوع بی‌پایان، نیازمند آن است که پالوده و بعد عرضه شود. وظیفه اختصاصی سنا در اصل همین بود که مانند صافی، کلیه نظریات عامه را از خود عبور دهد^{۱۷}. ولی با اینکه عقیده برای افراد صورت می‌بندد، هیچ‌کس خواه از سلك فیلسوفان خردمند باشد و خواه مطابق نظر عصر روشنگری فقط از عقلی سهم ببرد که خداوند به همه عطا کرده است، هرگز یارای آن را ندارد که بتنهائی کلیه عقاید را از سرند عقل بگذرانند و نظریات ناشی از سلیقه و هوس شخصی را جدا کند و نظری پیراسته و مزکا به مردم عرضه بدارد. «عقل انسان هم مانند خود او وقتی تنها بماند کم‌رو و محتاط است و به‌همان نسبت که با شمار بیشتری [از مردم] پیوند بیابد، محکمتر و مطمئنتر می‌شود»^{۱۸}. عقیده هنگامی صورت می‌بندد و به امتحان می‌رسد که در جریان تبادل نظر به محك آرای دیگران بخورد. بنابراین، اختلاف عقیده فقط به واسطه گذر از صافی عده‌ای که به‌همین منظور برگزیده شده باشند، حل می‌شود. این عده خودبخود دانا و خردمند نیستند ولی هدف مشترکشان دانائی و خرد است، خردی که باید به‌رغم خطاپذیری و ضعف انسانی حاصل گردد.

از نظر تاریخی، اهمیت خاص عقاید مردم برای حکومت و اهمیت کلی آن در قلمرو سیاست، در جریان انقلابها کشف شد. البته جای شگفتی نیست زیرا این واقعیت که اقتدار نهایتاً باید از عقاید عامه نشأت بگیرد وقتی به البات می‌رسد که ناگهان و برخلاف انتظار، مردم از فرمانهای حکومت سر بیچند و این به انقلاب بینجامد: بیگمان در چنین لحظه‌ای که شاید حساسترین لحظه تاریخ باشد، در به روی انواع مردم‌فریبان گشوده می‌شود. ولی آیا همین مردم‌فریبی انقلابی

۱۷. مطالب این بنده عمده بر پایه نوشته زیر است:

The Federalist, No. 10.

۱۸. همان کتاب، نوشته شماره ۴۹.

گواه این معنا نیست که پایه هر رژیم، اعم از قدیم و جدید، ضرورتاً باید بر عقاید و افکار استوار باشد؟ قدرت فردی آدمی نه فقط مانند عقل انسان «وقتی تنها بماند کم‌رو و محتاط است»، بلکه تا به دیگران متکی نشود نمی‌تواند اصلاً وجود خارجی پیدا کند. حتی پر قدرت‌ترین پادشاهان و بیش‌رترین جباران هم وقتی ببینند هیچ‌کس مطیعشان نیست و با اطاعت از ایشان پشتیبانی نمی‌کند، بیچاره و درمانده می‌شوند زیرا در عالم سیاست اطاعت مساوی است با پشتیبانی. اهمیت عقاید عامه هم در انقلاب فرانسه کشف شد و هم در انقلاب آمریکا، ولی فقط در انقلاب اخیر معلوم گشت که چگونه باید در درون جمهوری، نهادی پایدار برای شکل دادن به افکار عمومی بنا کرد و این خود نشانه دیگری از مرتبه والای انقلاب آمریکا در آفرینندگی سیاسی است. اینکه اگر چنین کاری انجام نگرفته بود قضیه چه صورتی پیدا می‌کرد، از مسیری که انقلاب فرانسه و انقلاب‌های بعدی در پیش گرفتند پیداست. در کلیه این موارد، هرج و مرجی که در اثر نبود صافی و وسیله‌ای برای پالایش عقاید از نظرهای ناپیراسته بوجود آمد بناچار به صورت انواع احساسات متعارض تبلور یافت و همچنان حل نشده برجا ماند تا عاقبت «مردی نیرومند» پیدا شد و همه عقاید را به قالب «وحدت نظر» برد. اتفاق نظری که بدین سان حاصل شد به مثابه مرگ هرگونه عقیده و نظر بود. البته راهی که عملاً پیش پای مردم نهاده شد همه‌پرسی بود که در واقع به منزله سیطره لگام‌گسیخته افکار عمومی است. همان‌گونه که تفوق عقاید عامه به معنای مرگ عقیده فردی است. همه‌پرسی هم مساوی با سلب حق اظهار نظر و نظارت بر حکومت است.

مانند دادگاه‌های عالی آمریکا که مسؤولیت اعمال نظارت قضائی با آنهاست، سنای آن کشور هم نهادی بی‌همتا و ثمره ابداع و نوجوئی است. در تأسیس این دو نهاد دائمی که یکی نمایانگر افکار و عقاید مردم و دیگری ناظر به قوه داورى و هر دو از دستاوردهای انقلاب است، پدران بنیادگذار از چارچوب مفاهیمی که از دوران پیش از

انقلاب به‌ایشان رسیده بود بالاتر رفتند و نگذاشتند میدان در برابر افقهای گسترده‌تری که انقلاب به رویشان گشوده بود خالی بماند. سه مفهومی که تفکر پیش از انقلاب به‌گرد آن دور می‌زد و بمد هم کانون بحثهای انقلابی شد، عبارت بود از قدرت و هیجان و عقل. قدرت حکومت می‌بایست هیجان ناشی از منافع اجتماعی را کنترل کند و عقل فردی، بر قدرت حکومت ناظر باشد. عقیده و قوه داورى هر دو در اینجا از جمله توانائیهای عقلی است که به‌رغم اهمیت وافر در عالم سیاست، تا آن زمان در اندیشه سیاسی و فلسفی یکسره به غفلت سپرده شده بود. البته آنچه توجه مردان انقلاب را به اهمیت این دو قوه جلب کرد علاقه به مسائل نظری و فلسفی نبود. پارمنیدس^{۱۹} و سپس افلاطون سهمگین‌ترین ضربه‌ها را به شهرت و اعتبار «عقیده ۲۰» وارد کردند بطوری که از آن روزگار تاکنون «عقیده» ضد «حقیقت» تلقی شده است. مردان انقلاب هم مسلماً نمی‌کوشیدند مرتبت و منزلت عقیده را دوباره در سلسله مراتب قوای عقلی آدمی تحکیم کنند. این حکم در مورد قوه داورى^{۲۱} هم صادق است که برای پی بردن به ماهیت و گستره شکفت‌انگیز آن در قلمرو امور بشر باید به فلسفه کانت رجوع کرد. چیزی که مردان انقلاب را بر آن داشت تا از تنگنای چارچوب دیرین مفاهیمی که در اختیار داشتند بالاتر بروند این بود که می‌خواستند ثبات آنچه را آفریده‌اند تأمین سازند و همه عوامل حیات سیاسی را در «نهادی پایدار» تثبیت کنند.



در انقلابها آشکار شد که غایت آرزوهای مردم عصر جدید به قلمرو عرفی در این جهان انتقال یافته است. بهترین نمودار این معنا

۱۹. Parmenides (۵۱۴ قبل از میلاد). فیلسوف بزرگ یونانی از نحله الثائی که در افکار سقراط و افلاطون تأثیر بسیار عمیق گذاشت. در مآخذ اسلامی از او به نام برمانیدس یاد شده است. (مترجم)

۲۰. Opinion که در فارسی «ظن» هم ترجمه شده و در نوشته‌های افلاطون بحث مبسوطی به آن اختصاص یافته است. (مترجم)

همین نگرانی همه‌گیر دربارهٔ بقا و پایداری امور در این دنیا و علاقه به «دولتی دائمی» بود که مهاجران اصرار داشتند باید برای «پسینیان ۲۲» پا برجا و ایمن بماند. این خواستها را نباید با حسرت بورژواها در روزگاران بعد برای تأمین آتیۀ فرزندان و نواده‌هایشان مشتبه ساخت. اساس چنین خواستها طلب «مدینه‌ای جاوید» در روی زمین بود باضافه این اعتقاد که «کشوری که درست سامان بیابد امکان دارد به هر علت داخلی عمری به‌درازی خود دنیا پیدا کند یا جاودان شود»^{۲۲}. اعتقاد مذکور چنان با اصول تعالیم دین مسیح مباینت داشت و با روح دینی دوره بین پایان عهد باستان و آغاز عصر جدید از بیخ و بن بیگانه بود که برای یافتن چیزی نظیر آن باید به‌روزگار سیسرون بازگردیم. البته پولس رسول بود که نوشت «مزد گناه موت است»^{۲۴}. ولی این کلام طنینی است از آنچه سیسرون به‌عنوان قانون حاکم بر جوامع بیان کرده است. پولس فقط آن را به‌افراد بشر تممیم داده است. عین گفتهٔ سیسرون چنین است^{۲۵}:

Civitatibus autem mors ipsa poena est, quae videtur a poena singulos vindicare; debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit.

یعنی: «سازمان سیاسی جامعه باید بنحوی تأسیس شود که جاودان باشد زیرا کیفر بزهکاری جوامع مرگ است، همان مرگی که ظاهراً کیفر را برای افراد منتفی می‌کند.» مهمترین ویژگی سیاسی دوران صدر مسیحیت معکوس شدن این نگرش قدیم نسبت به دنیا و آدمی بود. به سخن دیگر، به‌جای اینکه بگویند انسان فانی در جهانی باقی یا دست‌کم بالقوه باقی قرار گرفته است، این‌طور فکر می‌کردند که آدمی حیات باقی دارد و در جهانی دائم‌التغیر که عاقبتش نیستی است زندگی

22. posterity

23. Harrington, *Oceana*, ed. Liljegren, Heidelberg, 1924, pp. 185-6.

۲۴. کتاب عهد جدید (انجیل مقدس)، رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ششم (۲۳). (مترجم)

25. *De Re Publica*, III, 23.

می‌کند. از سوی دیگر، مهمترین ویژگی عصر جدید بازگشت به عهد باستان بود تا برای توجهی که به آینده عالم مخلوق بشر پیدا شده بود پیشینه‌ای بیابند. همیشه برای اینکه بسنجیم مردمان تا کجا به دنیا روی آورده‌اند، بهترین راه این است که ببینیم در ذهن افراد نگرانی در باب آینده گیتی چقدر بر دل مشغولی درباره آخرت غلبه و اولویت یافته است. از این رو، وقتی مشاهده می‌کنیم که حتی مردم بسیار مذهبی طالب حکومتی هستند که آزادشان بگذارد تا خود رستگاری شخصی خویش را تأمین سازند و فزون بر آن، میل دارند «حکومتی... بیشتر موافق شأن طبیعی آدمی... تأسیس کنند و چنین حکومتی را باوسایل حفظ و حراست ابدی آن به پسینیان خود انتقال دهند»^{۲۶}، این امر را می‌توانیم نشانه چیرگی وجه دنیوی زندگی تلقی کنیم. به هر تقدیر، این انگیزه‌ای بود که جان ادامز به پیرایشگران نسبت می‌داد. صحت موضوع را می‌توان از اینجا سنجد که پیرایشگران به‌خلاف گذشته، مهاجران ساده معرفی نمی‌شدند بلکه «پدران مهاجر» لقب یافته بودند - یعنی کسانی که سرزمینهای مهاجرنشین را بنیاد کرده بودند و ادعا و خواستهایشان معطوف به همین دنیای فانی بود نه متوجه آخرت.

آنچه در مورد اندیشه سیاسی در دوران پیش از انقلابها در عصر جدید و بنیادگذاران سرزمینهای مهاجرنشین صادق بود در مورد انقلابها و پدران بنیادگذار جمهوری حتی بیشتر مصداق داشت. جان ادامز علم جدید سیاست را علم «الاهی» نامید زیرا معتقد بود موضوع آن نهادهائی است که «نسلها دوام می‌آورند». انگیزه این تسمیه دل مشغولی عصر جدید نسبت به مسأله تأسیس «دولتی دائمی» بود که در نوشته‌های هرینگتن شواهد آن را فراوان می‌توان یافت^{۲۷}.

26. John Adams, *Dissertation on Canon and Feudal Law*.

۲۷. توجه به بقا و دوام سازمان سیاسی جامعه، در اندیشه سیاسی سده هفدهم نیز تأثیر داشت. این موضوع در بررسی مهم زرا فینک که در این بحث خود را مدیون او می‌دانم، مورد تحقیق قرار گرفته است. اهمیت پژوهش فینک در این است که نشان می‌دهد چگونه این دل مشغولی حتی از توجه محض به مسأله تأمین ثبات نیز که شاهد آن جنگهای داخلی و کشمکشهای مذهبی است، فزاینده و بالاتر ←

به همین سان، توجه خاص عصر جدید به سیاست که شاهد آن انقلاب‌های این عصر است، در شمار روبسپیر که «مرکز آغاز زندگی جاودانی» است برای لحظه‌ای کوتاه و شکوهمند حد و رسم پیدا کرد. این همان اشتغال خاطر به بقا و ثبات است که می‌بینیم در حدی نه‌چندان رفیع ولی تحقیقاً همانقدر پرمعنا و بااهمیت در سراسر مناظرات و مباحثات مربوط به قانون اساسی امریکا ادامه می‌یابد. در يك قطب همیلتن ایستاده است و می‌گوید قوانین اساسی «بالضرورة باید دائمی باشند و مقدور نیست که هر تغییر ممکن را از پیش در محاسبه گنجانید».^{۲۸} در قطب دیگر جفرسن است که گرچه به همان اندازه خواهان «پایه‌ای استوار برای کشوری پا برجا و منظم» است، اما اعتقاد راسخ دارد که «هیچ چیز دگرگونی ناپذیر نیست مگر حقوق ذاتی و سلب نشدنی و تفکیک ناپذیر بشر» زیرا این حقوق عطیه آفریدگار است نه ساخته آدمی.^{۲۹} ملاحظه می‌کنیم که بحث برسر مسأله توزیع و توازن قدرت که محور مناظرات درباره قانون اساسی است هنوز بعضاً در چارچوب همان تصور کهن راجع به حکومتی مختلط و مرکب از عناصر گوناگون حکومت سلطنتی و حکومت اشراف و حکومت مردم صورت می‌گیرد، حکومتی که قادر باشد سرانجام دور ابدی دگرگونی و ظهور و سقوط امپراتوریها را از چرخش باز ایستاند و مدینه‌ای جاوید تأسیس کند. عارف و عامی در این قول همداستانند که دو نهاد مطلقاً جدید مجلس سنا و دیوان عالی در عین حال محافظه‌کارترین عناصر در سازمان سیاسی جمهوری امریکا هستند. در صحت این قول شبهه نیست. مسأله فقط این است که آیا چیزی که ثبات بوجود آورد و پاسخگوی نیاز به دوام و بقا قرار گرفت، برای حفظ روحی که در جریان انقلاب تجلی پیدا کرد نیز کافی بود؟ پاسخ آشکارا منفی است.

→ می‌رود. رجوع کنید به:

Zera Fink, *The Classical Republicans*, Evanston, 1945.

۲۸. همان کتاب از Elliot، جلد دوم، صفحه ۳۶۴.

۳۹. مجموعه آثار جفرسن، ویراسته Padover، از صفحه ۲۹۵ به بعد.

۲

در تفکر بعد از انقلاب، روح انقلابی فراموش شد و کوششی برای فهم آن در چارچوب مفاهیم کلی صورت نگرفت. اما خود انقلاب هم نهادی برای حفظ این روح بوجود نیاورده بود. انقلابی که به فاجعه و حکومت وحشت نمی‌انجامید، با تأسیس جمهوری پایان یافته تلقی می‌شد. (عقیده مردان انقلاب بر این بود که جمهوری «تنها شکل حکومت است که تا ابد آشکار و پنهان با حقوق نوع بشر سر جنگ ندارد»^{۳۰}) اما بزودی معلوم شد که صفاتی که در بنای جمهوری مؤثر بودند بعداً در آن جایی ندارند. این امر معلول سهو و غفلت نبود که بگوئیم کسانی که به آن خوبی می‌دانستند چگونه قدرت کشور و آزادی شهروندان را تأمین کنند و زمینه‌های لازم را برای بیان عقاید و به کار افتادن داورى فراهم آورند و حافظ منافع و حقوق مردم باشند چیزی را که بیش از همه عزیز می‌داشتند، یعنی نیروی عمل و حق نوجوئی و آغازگری را صرفاً از یاد بردند. مسلماً غرض سلب این حق از جانشینان و آیندگان نبود؛ مسأله این بود که نمی‌خواستند کاری را که خود انجام داده بودند نفی کنند (گرچه جفرسن که بیش از هرکس نگران این مشکل بود، حتی تا این حد هم پیش رفت). مسأله چندان پیچیده نبود، فقط همین که به صورت قضیه‌ای در منطق درمی‌آمد، لاینحل می‌نمود. صورت مسأله چنین بود: اگر هدف و غایت انقلاب بنیادگذاری باشد، روح انقلابی باید روحی تلقی شود نه صرفاً مشتاق آغازگری و نوجوئی بلکه متوجه آغازیدن چیزی پایدار و دائمی. بنابراین ایجاد نهادی ماندگار برای حفظ آن روح و تشویق آن به کارهای تازه‌تر نقض غرض است. بدبختانه از این قضیه ظاهراً چنین نتیجه می‌شود که خطر هیچ‌چیز برای دستاوردهای انقلاب بزرگتر و

۳۰. به نقل از نامه مورخ ۱۱ مارس ۱۷۹۵ جفرسن به ویلیام هانتز (William Hunter).

شدیدتر از روحی نیست که آن کامیابیهما را به ارمغان آورد. پس آیا بهائی که باید در ازای ایجاد شالوده جدید پرداخت، آزادی است؟ آن هم آزادی به فحیمترین صورت آن یعنی آزادی عمل؟ خلاصه، مشکل این است که آزادی همگانی و خوشبختی همگانی که بدون عطف نظر به آن اصلاً انقلابی ممکن نبود برپا شود، آیا باید در انحصار نسل بنیادگذاران باقی ماند؟ عجز از پاسخ گفتن به این پرسش نه تنها روبسپیر را حیرت زده کرده و سبب شد آن نظریات مفشوش و ناشی از درماندگی را در تفکیک حکومت انقلابی از حکومت قانون بیاورد، بلکه متفکران انقلابی دیگر را نیز از آن زمان تاکنون عاجز و حیران کرده است.

این عیب که ظاهراً پرهیزناپذیر می نمود، توجه هیچ کس را مانند جفرسن با آن روشن بینی و دل پر شور جلب نکرد. او گهگاه و بعضی اوقات با خشونت، به ضدیت با قانون اساسی امریکا برمی خاست و بویژه با کسانی سر مخالفت برمی داشت که «با احترامی ناشی از زهد فروشی به قوانین اساسی می نگردند و [این قوانین] را تابوت عهد^{۳۱} می پندارند که دست زدن به آن گناه است^{۳۲}». جفرسن سخت از این بی عدالتی دل آزرده بود که چرا باید فقط نسل خود وی قادر باشند «روزگار را از نو شروع کنند». برای او هم مانند تامس پین، این نه تنها «نخوت و خودبینی [بود] که کسی بخواهد از آن سوی گور باز هم [فرمان براند]»، بلکه «مضحک ترین و گستاخانه ترین نوع حکومت جبر و زور» بشمار می رفت^{۳۳}. جفرسن معتقد بود «ما هنوز قانون اساسی خود را بدان پایه از کمال نرسانده ایم که آن را دگرگونی ناپذیر تلقی کنیم»؛ اما فوراً از بیم اینکه مبادا چنین پایه از کمال دستیاب شود، افزود «ولی آیا می توان [این قانون] را دگرگونی ناپذیر ساخت؟ فکر

31. Ark of the Covenant

۳۲. به نقل از نامه مورخ ۱۲ ژوئیه ۱۸۱۶ جفرسن به سموئل کرشوال (Samuel Kercheval).

۳۳. دو جمله ای که به صورت نقل قول آمد به ترتیب از دو نوشته تامس پین به نام «عقل سلیم» (Common Sense) و «حقوق بشر» (Rights of Man) است.

نمی‌کنم» چرا که «هیچ چیز دگرگونی‌ناپذیر نیست مگر حقوق ذاتی و سلب نشدن انسان». یکی از این‌گونه حقوق به عقیده او، حق شوریدن و انقلاب کردن بود.^{۳۴} هنگامی که در پاریس خبر شورش شیز ۲۵ به جفرسن رسید، به هیچ‌وجه نگران نشد. گرچه او اذعان داشت که انگیزه این شورش «نادانی است»، اما با این وصف با شور و شوق از آن استقبال کرد و گفت «خدانکند هرگز بیست‌سال بر ما بگذرد و چنین شورشی نداشته باشیم». نفس این واقعیت که مردم بپا خاسته بودند و دست‌بم‌بم می‌زدند برای او کفایت می‌کرد صرف‌نظر از اینکه حق با آنان بود یا نه، زیرا «درخت آزادی گهگاه باید با خون میهن‌پرستان و جباران آبیاری شود. این خون به‌منزله کود طبیعی آن‌درخت است».^{۳۵} این چند جمله که دو سال پیش از انقلاب فرانسه نوشته شده در آثار بعدی جفرسن بی‌نظیر است.^{۳۶} از همین جملات می‌توان به مفالطه‌ای که بعداً در تفکر مردان انقلاب راجع به مسأله عمل‌پدید آمد، پی‌برد. تجربه‌های مردان انقلاب اجازه نمی‌داد که جز تخریب

۳۴. به‌نقل از نامه معروف ۵ ژوئن ۱۸۲۴ جفرسن به سرگرد جان کارت‌رایت (John Cartwright).

۳۵. Shays's Rebellion مقصود شورشی است که در ۱۷۸۶ به‌وسیله کشاورزان ایالت ماساچوستس به سرکردگی شخصی به‌نام دانیل شیز صورت گرفت. علت طغیان، رکود اقتصادی و مالیاتهای سنگین و عدم استطاعت کشاورزان برای بازپرداخت دیونشان بود. سرانجام کار به زدوخوردهای مسلحانه کشید و شیز و پیروانش در ۱۷۸۷ سرکوب شدند. در اثر این شورش، بسیاری در امریکا به این فکر افتادند که ائتلاف موجود بین ایالتها کافی نیست و باید حکومت مرکزی نیرومندتری جانشین آن گردد. (مترجم)

۳۶. این جمله که اغلب از جفرسن نقل می‌شود در یکی از نامه‌های او آمده است که در ۱۳ نوامبر ۱۷۸۷ از پاریس به سرهنگ ویلیام استیونس اسمیت (William Stephens Smith) نوشته شده است.

۳۷. در سالهای بعد که جفرسن طریق «نظام ناحیه‌ای» را اختیار کرد و اظهار می‌داشت این نظام از هر چیز «به قلب من نزدیکتر است»، بسیار بیشتر درباره ضرورت هولناک قیام مردم سخن می‌گفت. (رجوع کنید بویژه به نامه‌ای که در ۵ سپتامبر ۱۸۱۶ به سموئل کرسوال نوشته است). البته این به معنای تأکید بر جنبه دیگری از همان موضوع بود. ابدأ موجه نیست که کسی بخواهد این امر را معلول دگرگونی حال او در روزگار پیری بداند. جفرسن نظام ناحیه‌ای را تنها شق ممکن در برابر ضرورت قیام مردم می‌دانست.

و بازسازی تصور دیگری از عمل سیاسی داشته باشند. با آزادی و خوشبختی همگانی خواه در جهان رؤیا و خواه در عالم واقع، آشنا بودند، اما انقلاب چنان در آنان تأثیر گذاشته بود که نمی‌توانستند تصور کنند ممکن است قومی بدون آنکه نخست برای رهایی از زور و ستم تلاش کرده باشد، بتواند بنای آزادی را در جامعه استوار سازد و احساس کند که آزادی چیست. اگر برداشت مثبتی هم از آزادی بالاتر از تصور رهایی از چنگت جباران و خلاصی از قید ضرورت داشتند، این برداشت باز هم برمی‌گشت به عمل بنیادگذاری و تدوین قانون اساسی. جفرسن از فاجعه انقلاب فرانسه پند گرفته بود که اگر تلاش برای رهایی با خشونت همراه باشد، کوشش در راه ایجاد فضائی امن برای آزادی با نامرادی روبرو خواهد شد. به این جهت او از موضع پیشین خود دست برداشت که به موجب آن هرگونه عمل سیاسی به معنای طقیانگری و ویرانگری است و به این فکر عدول کرد که غرض از عمل ممکن است بنیادگذاری مجدد و سازندگی باشد. از این رو پیشنهاد کرد که در قانون اساسی امریکا پیش‌بینی لازم برای «تجدید نظر به فواصل معین» بعمل آید که این فاصله‌ها تقریباً معادل بود با عمر هر نسل. در توجیه این پیشنهاد جفرسن می‌گوید هر نسل «حق دارد حکومتی برگزیند که معتقد است بیش از هر نوع حکومت دیگر به سعادتش کمک خواهد کرد.» این توجیه عجیبتر از آن است که بجد گرفته شود بویژه با توجه به اینکه مطابق آمار مرگت و میر در آن زمان، هر نوزده سال «اکثریتی جدید» بوجود می‌آمد. باضافه، بعید می‌نماید که جفرسن بخواهد برای نسلهای آینده حق تأسیس حکومتی غیر از حکومت جمهوری را قائل شود. مقصود او این نبود که شکل حکومت تغییر کند یا «تا آخر زمان هر نسل در قانون اساسی اصلاحات ادواری انجام دهد»؛ آنچه ذهن او را مشغول می‌داشت این بود که راهی پیدا شود برای اینکه عقاید همه مردم «منصفانه و به‌طور جامع و با سلم و آرامش بیان شود و مورد بحث واقع گردد و عقل مشترك جامعه درباره آن تصمیم بگیرد» و برای رسیدن به این هدف هر نسل «حق

داشته باشد نمایندگانی به يك مجمع عام بفرستد^{۳۸}. به سخن دیگر، منظور او تکرار دقیق و کامل همان عملی بود که ابتدا در جریان انقلاب واقع شده بود. گرچه جفرسن در نوشته‌های قدیمتر خود این عمل را همان عمل رهائی توأم با خشونتگری معرفی می‌کرد که قبل و بعد از صدور «اعلامیه استقلال» صورت گرفته بود، اما با گذشت ایام فکرش بیشتر متوجه مسأله تدوین قانون اساسی و تأسیس حکومت جدید گشت یعنی فعالیت‌هایی که فی‌حد ذاته فضای لازم را برای آزادی بوجود می‌آورند.

فقط سرگشتگی مفرط و بیم از بروز بلایا و مصائب تبیین می‌کند که چرا جفرسن که آنقدر به عقل سلیم خود می‌بالید و معروف بود که همیشه جنبه عملی امور را مورد توجه قرار می‌دهد چنین طرح‌هایی را برای تکرار انقلاب پیشنهاد کرده است. این طرح‌ها حتی اگر به ملایمترین وجه همه اجرا شود و جز جلوگیری از «دور پایان‌ناپذیر ستمگری و شورش و اصلاح» هدف دیگری نداشته باشد، باز غیر از این اثری نخواهد داشت که هر چند وقت يك بار سازمان سیاسی جامعه را مختل کند یا عمل بنیادگذاری را به سطح کارهای عادی و جاری تنزل دهد. در صورت اخیر حتی یاد چیزی که جفرسن آرزو داشت «تا پایان روزگار» محفوظ بماند در خاطره‌ها نخواهد ماند. اینکه جفرسن در سراسر عمر دراز خود همیشه شیفته این‌گونه اندیشه‌های غیر عملی بود هلتی دیگر داشت. او پی برده بود که با اینکه مردم امریکا در اثر انقلاب به آزادی دست یافته‌اند، اما انقلاب‌فضائی برای بکار افتادن این آزادی فراهم نیاورده است. امکان «بیان عقاید و بحث و اخذ تصمیم» که به مفهوم مثبت همان فعالیت‌های ناشی از آزادی است، فقط به نمایندگان مردم داده شده بود نه به خود مردم. فاخرترین دستاوردهای انقلاب، یعنی حکومت ایالتی و دولت فدرال، به سبب وسعت اختیاراتی که داشتند، اهمیت سیاسی گردهمائیهای مردم را

۳۸. مأخذ آنچه در این موضع و در بند آینده گفته شده نامه مورخ ۱۲ ژوئیه ۱۸۱۶ جفرسن به سموئل کرشوال است.

در شهرهای خودگران تحت‌الشعاع قرار داده بودند تا بدانجا که آنچه امرسن^{۳۹} «واحدسازای جمهوری» و «مکتب مردم» در امور سیاسی می‌خواند با خطر نابودی روبرو شده بود^{۴۰}. با توجه به این امر چنین می‌بایست نتیجه گرفت که در جمهوری امریکا امکان استفاده از آزادی همگانی و تمتع از خوشبختی همگانی حتی از ایام مهاجرنشینی و سلطه انگلستان هم کمتر شده بود. لوئیس مامفورد^{۴۱} اخیراً به این نکته اشاره کرده است که اهمیت سیاسی شهرهای خودگردان هرگز به وسیله بنیادگذاران جمهوری درک نشد و نادیده گرفتن آنها در قانون اساسی امریکا و قوانین اساسی ایالتی «سهوی بود که در جریانات سیاسی بعد از انقلاب آثار غم‌انگیز بجا گذاشت.» تنها کسی از بنیادگذاران که این تراژدی را بوضوح از پیش احساس کرد جفرسن بود زیرا از هیچ‌چیز بیش از این نمی‌ترسید که مبادا «مفهوم انتزاعی دموکراسی در عمل فاقد ارگانهای مشخص و ملموس شود^{۴۲}».

می‌توان درک کرد که چرا بنیادگذاران، شهرهای خودگران و گردهم‌آئیهای مردم این‌گونه شهرها را در قانون اساسی امریکا بحساب نیاوردند و نتوانستند راهی برای حفظ آنها منتها بصورتی دیگر پیدا کنند. آنچه بیش از هر چیز توجه ایشان را جلب می‌کرد مسأله پیچیده نمایندگی بود. اهمیت این مسأله نزد بنیادگذاران به پایه‌ای رسیده بود که جمهوری را حکومت به وسیله نمایندگان مردم تعریف می‌کردند تا وجه تمایزی با دموکراسی داشته باشد. البته واضح بود که دموکراسی مستقیم امکان‌پذیر نیست، کمترین دلیلش هم اینکه همان‌گونه که جان سلدن^{۴۳} بیش از یک صد سال پیش در تشریح علت عمده پیدایش پارلمان گفته بود، «اتاق برای همه گنجایش ندارد.» حتی

۳۹. Ralph Waldo Emerson (۸۲ - ۱۸۰۳). فیلسوف امریکائی. (مترجم)

40. R.W. Emerson, *Journal* (1853), Boston, 1909-14.

۴۱. Lewis Mumford (متولد ۱۸۹۵). نویسنده و مورخ امریکائی. (مترجم)

42. Lewis Mumford, *The City in History*, New York, 1961, pp. 328 ff.

۴۳. John Selden (۱۶۵۴ - ۱۵۸۴). حقوقدان انگلیسی. (مترجم)

در فیلادلفیا ۴۴ بحث در باره اصل انتخاب نماینده هنوز بر همین محور دور می‌زد. غرض از انتخاب نماینده ایجاد نظامی بود که جانشین اقدام سیاسی مستقیم به وسیله خود مردم بشود. نمایندگان منتخب مردم وظیفه داشتند فقط مطابق دستوری که از برگزینندگان خود می‌گیرند عمل کنند نه بر طبق نظریاتی که ممکن بود در جریان امر برایشان حاصل شود^{۴۵}. اما، به تفکیک از نمایندگان منتخب دوران مهاجرنشینی، بنیادگذاران خود پیش از همه دریافتند که این نظریه چقدر از واقعیت به دور است. مثلاً جیمز ویلسن در ایام تشکیل مجمع ملی نوشت: «در مورد احساسات مردم، برای من دشوار است که بدانم دقیقاً این احساسات چیست» و مدیسن اظهار اطمینان می‌کرد که «هیچ‌یک از اعضای مجمع نمی‌داند عقاید موکلانش در این هنگام چگونه است تا چه رسد به اینکه بداند اگر آنان هم همین اطلاعات را در دست داشتند، چه فکر می‌کردند^{۴۶}». این ملاحظات سبب می‌شد که

۴۴. Philadelphia. در سراسر سالهای انقلاب، فیلادلفیا مرکز استقلال‌طلبان بود و در حقیقت پایتخت سرزمینهای مهاجرنشینی بشمار می‌رفت. کنوانسیون ملی سال ۱۷۸۷ که قانون اساسی آمریکا را تدوین کرد، در این شهر برگزار شد. (مترجم)

۴۵. کارپنتر (همان کتاب، صفحه‌های ۷ - ۴۳) فرق بین دو نظریه‌ای را که در آن ایام در انگلستان و در مهاجرنشینهای آمریکا راجع به مسأله نمایندگی وجود داشت، یادآوری می‌کند. در انگلستان زیر تأثیر آرای کسانی مانند سیدنی (Algernon Sidney) و برک «این فکر قوت گرفته بود که وقتی نمایندگان با رأی مردم انتخاب شدند و به مجلس عوام آمدند، دیگر نباید به موکلان خود وابسته باشند». اما در آمریکا «یکی از خصایص نظریات اهالی مهاجرنشین درباره انتخاب نماینده این بود که مردم حق دارند در موارد گوناگون به نمایندگان خود دستور بدهند». در تأیید این نظر، کارپنتر از یکی از مدارک آن زمان در ایالت پنسیلوانیا مطلبی بدین شرح نقل می‌کند: «حق صدور دستور صرفاً از آن موکلان است و نمایندگان مکلفند [چنین دستورها را] به منزله فرمان اربابان خود تلقی کنند. این اختیار به [نمایندگان] داده نشده که در رد یا قبول [دستورها] به صلاحدید خود عمل کنند».

۴۶. به نقل از همان نوشته از کارپنتر، صفحه‌های ۴ - ۹۳. امروز هم برای نمایندگان اطلاع از عقیده و احساس موکلان آسانتر از آن روز نیست. «مرد سیاسی هرگز نمی‌داند موکلانش از او چه می‌خواهند. برای آگاهی از خواسته‌هایی که مردم از حکومت دارند باید اتصالاً نظرسنجی کرد و برای سیاستمدار چنین کاری مقدور نیست.» سیاستمدار حتی قویاً احساس تردید می‌کند که اساساً ←

بنیادگذاران گفته‌های کسی مانند بنجامین راش را ولو با اکراه به‌سمع قبول بشنوند. اصل جدید و خطرناکی که راش پیشنهاد می‌کرد این بود که «گرچه قدرت تماماً منبث از مردم است، ولی فقط در روزهای انتخابات متعلق به آنهاست و بعد از آن به حکمرانان تعلق می‌گیرد».^{۴۷} جملاتی که نقل شد به‌اجمال نشان می‌دهد که مسأله نمایندگی که یکی از حساسترین و پردردسرتترین مشکلات سیاسی بعد از انقلابهاست، مستلزم اخذ تصمیم درباره‌ی شان و حیثیت خود قلمرو سیاسی است. قضیه از قدیم دو صورت داشته است: یا گفته‌اند انتخاب نماینده برای این است که مردم خود مستقیماً دست به اقدام سیاسی زنند و یا معتقد بوده‌اند که انتخاب نماینده به‌معنای حکومت نمایندگان است بر مردم با نظارت خود مردم. وقتی قضیه به‌این شکل بیان می‌شود، به‌صورت «قیاس ذوالوجهین»^{۴۸} درمی‌آید که قابل‌حل نیست. حتی اگر نمایندگان منتخب چنان مقید به‌دستور موکلان باشند که صرفاً به‌منظور اجرای خواست و اراده‌ی ایشان دور هم جمع شوند، باز هم با خود آنهاست که خویشتن را مشتی «پادو» بدانند ولی با ظاهری آراسته‌تر یا جمعی کارشناس که مانند وکلای دادگستری تخصصشان را برای حفظ منافع و مصالح موکل بکار می‌اندازند. در هر دو صورت فرض بر این است که کار موکلان فوریت‌تر و مهم‌تر از کار خود وکیل است و او عامل یا کارگزار مردمی است که به‌هر دلیل نمی‌توانند یا نمی‌خواهند به‌امور عام یا همگانی شخصاً رسیدگی کنند. حال اگر وجه دیگر قضیه را در نظر بگیریم و نمایندگان را برای مدتی محدود حاکم بر مردم بدانیم نمایندگی را باید بدین‌معنا تلقی کنیم که رأی‌دهندگان از اختیار خود به‌طور ارادی صرف‌نظر می‌کنند و گفته‌ی قدیمی «قدرت یکسره از آن

→ خواستی به‌این صورت وجود داشته باشد زیرا «معتقد است کامیابی در انتخابات از برآوردن خواستهائی که خود وی [در رأی دهندگان] ایجاد کرده سرچشمه می‌گیرد». رجوع کنید به:

C.W. Cassinelli, *The Politics of Freedom: An Analysis of the Modern Democratic State*, Seattle, 1961, pp. 41 & 45-6.

۴۷. همان کتاب از کارپنتر، صفحه ۱۰۳.

مردم است» فقط در روز انتخابات صادق است. (البته اگر وضع به گونه‌ای باشد که نمایندگان به نوبت حکومت را در دست بگیرند، موضوع حکومت منتخب اصولاً منتفی است). از دو وجهی که برای قضیه در نظر گرفته شد اگر حالت اول مصداق داشته باشد، حکومت صرفاً به سطح اداره کارها و رسیدگی به امور انحطاط می‌یابد و قلمرو همگانی ناپدید می‌شود و برای اینکه کسی دیده شود و ببینند که عمل می‌کند (یا به قول جان آدامز *spectemur agendo*) فضائی نخواهد بود و جایی برای بحث و تصمیم و به‌گفته جفرسن «مشارکت در حکومت» باقی نخواهد ماند. سیاست منحصر به اموری می‌شود که کارشناسان باید به حکم ضرورت درباره آن تصمیم بگیرند نه مطالبی که باید در معرض برخورد عقاید و آرا و گزینش حقیقی واقع گردد. و اگر وجه دوم صادق باشد که تا اندازه‌ای به واقعیت هم نزدیکتر است، باز همان تبعیض قدیمی بین متبوع و تابع یا فرمانروایان و فرمانبرداران که انقلاب به قصد از میان بردن آن برپا شده بود، عرض‌اندام خواهد کرد. باز حق حضور در قلمرو همگانی از مردم سلب می‌شود و دوباره امور حکومتی در شمار امتیازات و حق ویژه عده‌ای انگشت‌شمار قرار می‌گیرد، عده‌ای که حق به کار گرفتن قریحه سیاسی یا به قول جفرسن «ملکات فاضله»^{۴۹} را به خود منحصر می‌دانند. در نتیجه، مردم یا دچار «دل‌مردگی و بی‌اعتنائی می‌شوند که برای آزادی همگانی به منزله مرحله پیش از مرگ است» یا باید در برابر هرگونه حکومتی که انتخاب کرده‌اند «روح مقاومت را در خود نگه‌دارند» زیرا تنها قدرتی که در دستشان می‌ماند «قدرت احتیاطی انقلاب» خواهد بود.^{۵۰}

49. virtuous dispositions

۵۰. این عقیده را جفرسن بیشتر در نامه‌های خود بیان کرده است. در این زمینه بویژه رجوع کنید به نامه مورخ ۱۳ سپتامبر ۱۷۸۷ به سرهنگ اسمیت که بالاتر به آن اشاره کردیم. در نامه دیگری که جفرسن در ۳ اوت ۱۷۷۱ به رابرت اسکپ‌ویت (Robert Skipwith) نوشته است نظر خود را در باب «کاربرد ملکات فاضله» و «عواطف اخلاقی» تشریح می‌کند. به نظر او چنین کاری در واقع همان استفاده از قوه تخیل است و بنابراین از عهده شاعران بهتر از مورخان برمی‌آید. مثلاً «قتل خیالی دانکن (Duncan) به دست مکبث (Macbeth) در نمایشنامه» ←

یکی از شیوه‌های حکومتی که بنیادگذاران بسیار ارج می‌نهادند و در توضیح و تشریح آن اهتمام می‌کردند این بود که شهروندان بنوبت مسؤلیت اداره امور کشور را برعهده بگیرند. اما این شیوه هم دردی را درمان نمی‌کرد؛ تنها فایده‌اش این بود که نگذارد هیأت حاکمه گروهی جدا از دیگران با منافع خاص خود تشکیل دهند و الا به هیچ‌رو برای همگان یا حتی اکثر مردم فرصتی برای مشارکت در حکومت ولو به‌طور موقت فراهم نمی‌کرد. البته عدم مشارکت عامه در اداره امور عیب بزرگی است زیرا فرق حکومت جمهوری با حکومت پادشاهی یا اشرافی درست در همین است که همه بالسویه حق داشته باشند به قلمرو همگانی یا سیاسی وارد شوند. اما چیزی که شاید بنیادگذاران را دلخوش می‌کرد این بود که انقلاب راه قلمرو همگانی را لااقل به روی کسانی که به «ملکات فاضله» و کسب امتیاز تمایل داشتند و حاضر بودند به مخاطرات کار سیاسی تن در دهند، می‌گشود. مع ذلك جفرسن باز هم راضی نبود و نمی‌توانست آرامش خاطری از این رهگذر کسب کند. او از «خودکامگی انتخابی ۵۱» می‌هراسید که به نظرش حتی از جبر و زوری که مردم در برابر آن قیام کرده بودند نیز بدتر بود. «اگر مردم ما نسبت به امور همگانی بی‌توجهی کنند، من و شما و کنگره و مجلس و قضات و فرمانداران همه به یک مشت گرگ مبدل خواهیم شد ۵۲». راست است که تحولات تاریخی در ایالات متحد مؤید ترس جفرسن نبوده ولی این امر منحصرأ مرهون «دانش

→ شکسپیر همانند قتل واقعی هنری چهارم (Henry IV)، در ما سبب احساس‌انزجار از خبث نفس و شرارت می‌شود. «قلمرو تخیل آدمی [به‌وسیله شاعران] به روی ما باز می‌شود»، قلمروی که اگر فقط به وقایع زندگی محدود می‌شد نمی‌توانست به حد کافی رویدادها و اعمال فراموش نشدنی عرضه کند و در نتیجه تاریخ «کمتر درسی به ما می‌داد. با خواندن نمایشنامه «شاه‌لی‌یر» (King Lear) احساس مسؤلیت و وظیفه فرزندی بهتر مرگوز ذهن یک پسر یا دختر می‌شود تا با مطالعه همه کتابهای خشکی که تاکنون در باب علم اخلاق و الاهیات نوشته شده است.»

51. elective despotism

۵۲. به نقل از نامه‌ای به تاریخ ۱۶ ژانویه ۱۷۸۷ به سرهنگ ادوارد کرینگتن (Edward Carrington).

سیاسی، بنیادگذاران بوده است که در دولتی که تأسیس کردند با تفکیک قوا و از طریق ایجاد توازن و نظارت متقابل، مانع سوءاستفاده از قدرت شدند. چیزی که امریکا را از خطرات موردنظر جفرسن رها نید مکانیسم دستگاه حکومتی بود. اما این مکانیسم نتوانست مردم را از دلمردگی و بی‌توجهی به‌امور همگانی برهاند زیرا در قانون اساسی امریکا فقط برای نمایندگان مردم فضای سیاسی پیش‌بینی شده بود نه برای خود مردم.

ممکن است عجیب بنظر برسد که از میان مردان انقلاب امریکا تنها جفرسن از خود پرسیده بود که چگونه می‌توان پس از پایان انقلاب بازهم روح انقلابی را حفظ کرد. این عدم التفات را نمی‌توان با قول به انقلابی نبودن این مردان تبیین کرد. بعکس، اشکال در این بود که روح انقلابی چون در دوره مهاجرنشینی تکوین و پرورش یافته بود، از مفروضات شمرده می‌شد. چون مردم با خاطر آسوده نهادهائی را که سابقاً خاستگاه انقلاب بود در اختیار داشتند، توجه نمی‌کردند که در قانون اساسی منشأ اصلی قدرت عامه و خوشبختی همگانی بحساب نیامده و شالوده قانونی جدیدی برای آن ایجاد نشده است. به‌سبب قدر عظیم قانون اساسی و اهمیت تجربه‌های حاصل در جریان بنیادگذاری سازمان سیاسی جدید جامعه، شهرهای خودگردان که سرچشمه هرگونه فعالیت سیاسی در کشور بشمار می‌رفتند با بحساب نیامدن در قانون، به‌نیستی محکوم شدند. شاید این مطلب خارق اجماع بنظر برسد ولی حقیقت این است که در امریکا روح انقلابی بر اثر انقلاب پژمرد و از میان رفت و بزرگترین دستاورد مردم آن کشور، یعنی قانون اساسی امریکا، سرانجام فخیمترین ارمغان انقلاب را از دستشان بیرون آورد.

برای اینکه مطالب‌مذکور را دقیقتر بفهمیم و حکمت خارق‌الماده جفرسن را بهتر بسنجیم، باید بار دیگر انقلاب فرانسه را که درست عکس این جریان در آن واقع شد مورد توجه قرار بدهیم. آنچه برای مردم امریکا در شمار تجربه‌های پیش از انقلاب بود و بنابراین نیازی

نداشت که بر پایه شالوده‌ای جدید قانوناً و رسماً بحساب گرفته شود، در فرانسه به گونه‌ای نامنتظر و خودانگیخته از خود انقلاب نتیجه شد. منشأ بخشهای چهل و هشتگانه معروف کمون پاریس این بود که هیچ گروه خلقی قانوناً متشکلی وجود نداشت که نمایندگان انتخاب کند و به مجلس بفرستد. بخشهای مذکور فوراً به صورت نهادهای خودگردان تشکل یافتند و به جای انتخاب و اعزام نماینده به مجلس ملی، مبادرت به تشکیل شورای انقلاب شهری یا کمون پاریس کردند که نقشی بسیار قاطع و حساس در انقلاب ایفا نمود. به موازات چنین نهادهای خودگردان شهری، به تعداد زیادی باشگاهها و انجمنها به نام *societes populaires* برمی‌خوریم که به دور از تأثیر نهادهای فوق‌الذکر، خود انگیخته تشکیل شده بودند. غرض از ایجاد این گونه محافل، انتخاب و اعزام نماینده به مجلس ملی نبود. هدف به قول روبسپیر صرفاً «آموزش همشهریان و تنویر افکار آنان بود بر اساس مبادی حقیقی قانون اساسی و منتشر ساختن نوری که بقای این قانون را امکان‌پذیر کند.» زنده ماندن قانون اساسی وابستگی داشت به «روح معطوف به همگان» و این روح تنها در مجامعی بوجود می‌آمد که «شهروندان مشترکاً به امور همگانی و مصالح سرزمین نیاکان خود بپردازند.» در خطابه‌ای که روبسپیر در سپتامبر ۱۷۹۱ برای جلوگیری از تحدید قدرت باشگاهها و انجمنهای سیاسی در مجلس ملی ایراد کرد، روح معطوف به همگان را همان روح انقلابی معرفی کرد. در مجلس ملی فرض بر این بود که چون انقلاب پایان یافته است، نیازی به انجمنهای مولود انقلاب نیست و باید این ابزار را که در گذشته بکار می‌خورد اکنون شکست و بدور افکند. روبسپیر منکر فرض مسأله نبود، فقط نمی‌دانست مجلس می‌خواهد چه چیز را با این کار ثابت کند زیرا اگر نمایندگان تصدیق می‌کردند که غایت انقلاب «تسخیر و حفظ آزادی است»، ناگزیر می‌بایست بپذیرند که تنها جایی که آزادی بتواند جلوه ملموس پیدا کند و عملاً مورد استفاده شهروندان قرار بگیرد، همان باشگاهها و انجمنهاست. از این رو، او می‌گفت محافل مذکور را باید «ارکان

راستین قانون اساسی، و «شالوده آزادی» بشمار آورد و در نظر داشت که خیلی از مردانی که روزی باید جای او و همکارانش را بگیرند از همین محافل برخوانند خامست. به اعتقاد روبسپیر اخلاص در جلسات این انجمنها به مثابه «حمله به آزادی» بود و جنایتی از این بزرگتر علیه انقلاب متصور نبود که کسی بخواهد به انجمنها آزار برساند.^{۵۳} اما به محض دست یافتن به قدرت و نیل به مقام ریاست سیاسی حکومت جدید انقلابی - یعنی در تابستان ۱۷۹۳ نه چند ماه بلکه فقط چند هفته پس از سخنانی که برخی از آن نقل شد - ورق برگشت و روبسپیر موضع خویش را معکوس کرد. به تحقیر انجمنها پرداخت، اسمشان را «انجمنهای با اصطلاح خلقی» گذاشت، از هر سو به مبارزه با آنها برخاست و برای اینکه بیشتر مرکوب شوند دست به دامان «انجمن خلقی عظیم ملت فرانسه» شد. اما افسوس که برخلاف انجمنهای کوچک پیشه‌وران و همسایگان، این انجمن عظیم «واحد و بخش ناپذیر» چون هیچ اتاقی برای همه اعضای آن گنجایش نداشت، هرگز نتوانست در یک جا جمع بیاید. ناگزیر عده‌ای قلیل به نمایندگی آن در مجلس جمع شدند و قدرت متمرکز و بخش ناپذیر ملت فرانسه را به این وسیله در دست گرفتند.^{۵۴} تنها استثنائی که روبسپیر قائل شد در مورد ژاکوبنها بود که محفلشان به حزب خود او تعلق داشت و، از آن مهمتر، نه تنها هرگز به صورت باشگاه یا انجمن «خلقی» در نیامده بود بلکه از ۱۷۸۹ که از بطن مجلس عمومی طبقاتی روئیده بود، جز نمایندگان مجلسی کسی در آن عضویت نداشت.

۵۳. به نقل از گزارش مورخ ۲۹ سپتامبر ۱۷۹۱ روبسپیر به مجلس درباره حقوق انجمنها و باشگاهها. رجوع کنید به:

Robespierre, *Oeuvres*, ed. Lefebvre, Souboul, etc., Paris, 1950, Vol. VII, No. 361.

مطالب مربوط به سال ۱۷۹۳، به نقل از:

Albert Soboul, «Robespierre und die Volksgesellschaften», in *Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200. Geburtstag*, ed. Walter Markov, Berlin, 1958.

۵۴. همان نوشته از Soboul.

تعارض بین حکومت و مردم، بین مصادر قدرت و کسانی که آنان را بقدرت رسانیده بودند، بین وکیلان و موکلان در حقیقت همان تعارض دیرین فرمانروایان با فرمانبرداران و به عبارت ساده تر، مبارزه بر سر کسب قدرت بود. این معنا چنان روشن است که نیازی به اقامه براهین بیشتر برای اثبات آن نیست. راست است که روبسپیر پیش از به دست گرفتن زمام حکومت، «دسیسه و کلای مردم را علیه خود مردم» و «استقلال نمایندگان» را از موکلان محکوم می دانست و چنین چیزی را نوعی جور و مستمگری معرفی می کرد^{۵۵}. اما باید در نظر داشت که برای مریدان روسو ایراد این گونه اتهامات سهل و طبیحی بود زیرا اساساً به نمایندگی و انتخاب نماینده اعتقاد نداشتند. این سخن از روسو است که «مردمی که نماینده داشته باشند آزاد نیستند زیرا اراده نمی توانند نماینده داشته باشد»^{۵۶}. با اضافه، از آنجا که برحسب تعلیمات روسو می بایست نوعی «یگانگی و اتحاد مقدس»^{۵۷} میان عامه ناس و هیأت حاکمه بوجود آید که کلیه اختلافات و امتیازات از جمله فرق بین مردم و حکومت از آن حذف شده باشد، اتهامات بالا می توانست در جهت عکس هم بکار گرفته شود. بنابراین، حتی هنگامی که روبسپیر موضع خود را معکوس کرد و به ضدیت با انجمنها برخاست، باز هم می توانست به روسو استناد کند و هماوا با کورتن^{۵۸} بگوید تازمانی که انجمنها

۵۵. به نقل از:

Le Défenseur de la Constitution, 1792. Oeuvres complètes, ed. G. Laurent, 1939, Vol. IV, p. 328.

۵۶. بیان معنا بدین صورت از لکلرک (Leclerc) است. به نقل از:

Albert Soboul, «An den Ursprüngen der Volksdemokratie: Politische Aspekte der Sansculottendemokratie im Jahre II» in *Beiträge zum neuen Geschichtsbild: Festschrift für Alfred Meusel*, Berlin, 1956.

57. *union sacrée*

۵۸. Georges Couthon (۹۴ - ۱۷۵۵). انقلابگر فرانسوی. نخست طرفدار سلطنت مشروطه بود، سپس به اعدام پادشاه رأی داد و سرانجام به صف پیروان روبسپیر پیوست. در سرکوبی ژیروندانها و ابرتیسنها دست داشت و به تصویب قانونی که متهمان را در دادگاههای انقلابی از حق داشتن وکیل و احضار شهود محروم می ساخت، کمک کرد. عاقبت با روبسپیر دستگیر شد و در يك روز با او و سن ژوست به دست دژخیم افتاد. (مترجم)

به هستی ادامه دهند «امکان هیچ‌گونه وحدت عقیده وجود نخواهد داشت»^{۵۹}. وانگهی، به نظریه‌پردازی نیاز نبود؛ کافی بود روبسپیر جریان انقلاب را با دیده واقع‌بین ارزیابی کند تا بدین نتیجه برسد که مجلس تقریباً هیچ سهمی در مهمترین رویدادهای انقلاب نداشته است و هیچ حکومتی توان ایستادگی در زیر فشار بخشها و انجمنهای شهر پاریس را نخواهد داشت، یعنی همان فشاری که به حکومت انقلابی وارد می‌شد. تنها با یک نگاه به عریضه‌هایی که در آن سالها نوشته شده (و اکنون برای نخستین بار انتشار یافته است^{۶۰}) می‌توان مشکل حکومت انقلابی را دریافت. گفته می‌شد بیاد داشته باشید که «فقط فقیران به شما یاری رساندند» و فقیران اکنون می‌خواهند «به‌لرزه زحماتشان برسند»؛ گفته می‌شد «تقصیر از قانونگذار است» که «گرد نیاز و بینوایی هنوز به‌تن» مستمندان نشسته است و روحشان «از نیرو تهی و از فضیلت خالی است»؛ گفته می‌شد وقت آن است که به مردم ثابت شود قانون اساسی چگونه «آنان را واقعاً خوشبخت خواهد کرد چون دیگر کافی نیست بگویند خوشبختی نزدیک است.» سخن کوتاه کنیم، مردم بیرون از مجلس ملی انجمنهای سیاسی تشکیل داده بودند و اکنون می‌خواستند نمایندگانشان بدانند که «جمهوری باید برای هر فرد وسایل معاش تأمین کند» و نخستین تکلیف قانونگذار این است که با وضع قوانین لازم، فقر و بینوایی را از میان بردارد.

ولی قضیه جنبه دیگری هم دارد و روبسپیر خطا نکرده بود که انجمنها را نخستین تجلیگاه آزادی و مظهر روح معطوف به همگان می‌دانست. به موازات چنین خواستهای مصرانه و خشونت‌آمیز برای

59. A. Soboul, «Robespierre und die Volksgesellschaften», *Maximilien Robespierre, etc.*

۶۰. رجوع کنید به:

Die Sanskulotten von Paris: Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794, ed. Walter Markov, Albert Soboul, Berlin (East), 1957.

این کتاب به دو زبان چاپ شده است. در آنچه اکنون می‌آید، بیشتر مدارك شماره ۱۹، ۲۸، ۲۹ و ۳۱ مورد استناد بوده است.

«خوشبختی» که البته لازمه آزادی است اما بدبختانه با اقدام سیاسی قابل حصول نیست، برمی‌خوریم به روحی دیگر و تعاریفی بکلی متفاوت از تکالیف انجمنها. مثلاً در اساسنامه یکی از بخشهای پاریس می‌بینیم مردم چگونه تشکیل انجمن دادند: يك رئیس و نایب رئیس، چهار دبیر، هشت ممیز، يك خزانه‌دار و يك بایگان؛ جلسات منظم هر ده روز سه بار؛ ریاست انجمن بنوبت هرماه به‌عهده يك نفر. تکلیف عمده انجمن بدین‌گونه تعریف شده است: «انجمن با هرچیز که به آزادی و برابری و وحدت و بخش‌ناپذیری جمهوری مربوط باشد سروکار خواهد داشت؛ اعضای انجمن متقابلاً برای روشن کردن افکار یکدیگر خواهند کوشید و بویژه کسب آگاهی خواهند کرد در باب احترامی که باید به قوانین و مقررات منتشره گذاشته شود.» در مورد چگونگی حفظ نظم جلسات چنین آمده است: اگر سخنران خارج از موضوع صحبت کند یا باعث خستگی دیگران شود، شنوندگان بپا خواهند خاست. در یکی دیگر از بخشهای پاریس به سخنرانی شهروندی برمی‌خوریم «دربارۀ رشد اصول جمهوریت که باید در کالبد انجمنهای خلقی روح بدمد» و می‌بینیم این خطابه به‌دستور اعضا چاپ و پخش شده است. انجمنهایی را مشاهده می‌کنیم که منع صریح «مداخله یا اعمال نفوذ در مجلس ملی» را به‌صورت ماده‌ای در اساسنامه گنجانیده‌اند و پیداست که اگر نگوئیم یگانه تکلیف، لااقل عمده تکلیف خود را این می‌دانسته‌اند که در کلیۀ مطالب مربوط به امور همگانی بحث و گفتگو و تبادل نظر کنند بی‌آنکه لزوماً بخواهند پیشنهادی بدهند یا عریضه‌ای تقدیم دارند. تصادفی نیست که می‌بینیم درست یکی از همین انجمنها که عهد کرده بود هرگز به مجلس فشار مستقیم وارد نکند، بلیفترین و پراحساسترین ستایش را نثار انجمنهای خلقی کرده است: «همشهریان، نام «انجمن خلقی» نامی والا است... اگر بنا باشد حق گردآمدن در انجمنها ملفی گردد یا حتی تغییر داده شود، از آزادی چیزی جز اسمی بی‌مسما بجا نخواهد ماند، برابری به اندیشه‌ای پوچ مبدل خواهد گشت و جمهوری استوار»

ترین سنگر خود را از دست خواهد داد... قانون اساسی جاویدانی که بتازگی از سوی ما پذیرفته شده است... به همه فرانسویان این حق را اعطا کرده است که در انجمنهای خلقی گرد هم بیایند^{۶۱}»

تقریباً در همان ایام که روبسپیر هنوز از حق انجمنها در برابر مجلس دفاع می‌کرد، سن ژوست هم این ارگانهای امیدبخش جمهوری را مورد عنایت قرار می‌داد و گروههای فشار مرکب از «سان‌کولوتها» را موقتاً کنار گذاشته بود. این نوشته از اوست که: «نواحی مختلف پاریس حکومتی بر پایه دموکراسی تشکیل داده بودند و اگر به‌عوض تفرقه، رفتاری مطابق با روح اصیل خودشان بر آنها حکمفرما می‌شد، همه چیز را می‌توانستند دگرگون کنند. ناحیه کردلیه^{۶۲} از همه بیشتر استقلال پیدا کرده بود و از همه نیز بیشتر هدف آزار بود». چرا؟ زیرا با طرحها و برنامه‌های مصادر قدرت در تخالف و تضاد آمده بود^{۶۳}. اما سن ژوست هم مانند روبسپیر به‌محض اینکه بقدرت رسید موضع خود را معکوس کرد و به‌ضدیت با انجمنها برخاست. به‌پیروی از مشی حکومت ژاکوبنها که بخشهای شهر را به ارگانهای حکومتی و ابزار ارهاب مبدل ساخته بودند، سن ژوست نامه‌ای به‌انجمن خلقی شهر استراسبورگ^{۶۴} نوشت و درخواست کرد «نظرشان را دربارهٔ میهن‌دوستی و فضایل جمهوری-طلبانهٔ یکایک اعضا در تشکیلات اداری، آن ایالت اعلام کنند. وقتی این نامه بدون پاسخ ماند، او دستور داد کلیهٔ اعضا را بازداشت کنند. در پی این دستور، انجمن که هنوز منحل نشده بود نامه‌ای دایر بر اعتراض شدید به‌وی نوشت. سن ژوست در جواب باز به‌همان توضیح قالبی همیشگی متمنر شد که برای مقابله با توطئه‌ای که در کار بوده چنین دستوری داده است ولی پیدا بود که دیگر ارزشی برای انجمنها

۶۱. همان کتاب، مدارك شمارهٔ ۵۹ و ۶۲.

62. Cordelier

63. Saint-Just, *Esprit de la Révolution et de la Constitution de France, 1791, Oeuvres complètes*, ed. Ch. Vellay, Paris, 1908, Vol. I, p. 262.

64. Strasbourg

قائل نیست مگر آنکه برای حکومت به جاسوسی پردازند ۶۵. نتیجه عقب‌گرد سیاسی این شده بود که سن ژوست اکنون اظهار می‌داشت: «جای آزادی در زندگی خصوصی مردم است؛ این آزادی را ابداً نباید بهم زد. حکومت باید قدرتی باشد فقط برای حفظ این حالت سادگی در برابر خود قدرت ۶۶.» این الفاظ به مثابه حکم مرگت برای همه ارگانهای مردمی و به منزله نقطه پایان همه‌امیدها و آرزوهای انقلابی بود.

کمون پاریس و بخشهای آن و انجمنهای خلقی که در روزگار انقلاب سراسر فرانسه را دربر می‌گرفتند از یکسو چنان حربه‌های به دست شهیدستان داده بودند که به گفته لرداکن مانند «نوک الماس... هیچ چیز توان ایستادگی در برابر آن را نداشت» و از سوی دیگر نطفه نوع جدیدی سازمان سیاسی را در درون پرورش می‌دادند که به برکت آن مردم بتوانند به قول جفرسن شریک در حکومت باشند. به علت وجه مضاعف موضوع، و با اینکه جنبه اول بمراتب برجسته اخیر می‌چربید، تعارض بین نهضت کمون و حکومت انقلابی را به دو صورت می‌توان تعبیر کرد. از یکسو می‌توان آن را تعارض میان انبوه خلق خیابانی و سازمان سیاسی جامعه تلقی کرد - یعنی در یک جنبه کسانی که «برای هیچ کس طالب عزت نبودند و همه را ذلیل می‌خواستند» ۶۷ و در جنبه دیگر آنانکه امید و آرزوییشان چنان با امواج انقلاب بالا رفته بود که همصدا با سن ژوست فریاد بر می‌داشتند «جهان از زمان رومیان

۶۵. سن ژوست این نامه را در ۱۷۹۳ به هنگام مأموریت در آژاس به انجمن خلقی شهر استراسبورگ نوشته است. عین جمله چنین است: «برادران و دوستان: از شما دعوت می‌کنیم نظرتان را درباره میهن‌دوستی و فضایل جمهوری طلبانه هر یک از اعضای اداری ایالت رن سفلا (Bas-Rhin) به ما اعلام دارید. با درود و برادری.» (به نقل از «مجموعه آثار»، ویراسته Vellay، جلد دوم، صفحه ۱۲۱).

۶۶. همان کتاب، جلد دوم، صفحه ۵۰۷، بخش زیر:

Fragments sur les institution républicaines.

۶۷. «بعد از تسخیر باستیل... دیده شد که مردم برای هیچ کس طالب عزت نیستند و همه را ذلیل می‌خواهند.» این سخن با کمال تعجب از سن ژوست است. (همان کتاب، جلد اول، صفحه‌های ۲۵۸ و ۲۶۲).

خالی بوده و فقط خاطره آنها دنیا را پر می‌کرده و این خاطره تنها نوید آزادی برای آینده است» و با روبسپیر همعقیده بودند که «مرکز آغاز حیات جاودانی است.» اما از سوی دیگر، تعارض مورد بحث را می‌توان به تنازع میان مردم و قدرت متمرکز و بیرحم دستگاه تمبیر کرد. دستگاه به بهانه آنکه نماینده ملت برای اعمال حاکمیت ملی است، در واقع قدرت را از مردم سلب کرده و به تمقیب و زجر و آزار ارگانهای ضعیف ولی خودانگیخته‌ای پرداخته بود که از خود انقلاب هستی یافته بودند.

در بحث کنونی از نظر ما تعبیر دوم و وجه اخیر این تعارض جالب توجه است. از این رو، باید یادآوری کرد که به تفکیک از باشگاهها و بویژه باشگاه ژاکوبین، انجمنها علی‌الاصول به هیچ حزب و دسته‌ای وابستگی نداشتند و «هدفشان تأسیس یک نظام جدید فدرال بود»^{۶۸}. روبسپیر و حکومت ژاکوبین چون حتی از تصور تقسیم قدرت و تفکیک قوا گریزان بودند، ناگزیر به خنثی‌کردن و تضعیف انجمنها و بخشهای کمون پرداختند. پیداست که در وضعی که تمرکز قدرت مورد نظر باشد، انجمنها که هرکدامشان بنیانی از قدرت برای خود پدید آورده بود و کمونها که هر یکشان حکومت خودگردان داشت، مسلماً خطری برای قدرت متمرکز دولت بشمار می‌رفتند.

تعارض میان حکومت ژاکوبین و انجمنهای انقلابی اجمالاً بر محور سه مسأله دور می‌زد. اول مسأله تلاش جمهوری بود برای ادامه حیات در برابر سان کولوتیسم یا، به عبارت دیگر، مبارزه برای آزادی همگانی در مقابل فشار چیره‌گرفتر فردی. دوم مسأله مبارزه ژاکوبینها بود برای کسب قدرت مطلق. برای رسیدن به این هدف، ژاکوبینها با روح معطوف به همگان که بر انجمنهای خلقی حاکم بود پیکار می‌کردند. روح معطوف به همگان یعنی آزادی بیان اندیشه و تنوعی که طبعاً ملازم این‌گونه آزادی است. بنابراین، هدف در حقیقت استقرار وحدت نظر

۶۸. این قضاوت کسی بود به نام کولو دربوا (Collot d'Herbois). به نقل از همان کتاب از Soboul.

عمومی یا «اراده کلی» بود به جای روح معطوف به همگان و ژاکوبینها به عوض نظر کردن در خیر و صلاح عامه (la chose publique) به تلاش افتاده بودند که قدرت و منافع حزبشان را محفوظ نگاهدارند. سوم مسأله تلاش برای حصر قدرت به دولت بود در تقابل با اصل حکومت فدرال و تقسیم قدرت و تفکیک قوا، یعنی رویارویی دولت تک‌ملیتی با جمهوریت حقیقی. این منازعات آشکار ساخت که مردانی که انقلاب به دست آنان برپا شده بود و از راه انقلاب به قلمرو همگانی رسیده بودند با شکافی ژرف از مردم و آنچه مردم از انقلاب توقع داشتند، فاصله گرفته‌اند. یکی از تصورات انقلابی مردم تصورشادی و خوشبختی بود یا همان bonheur که به گفته سن ژوست در اروپا کلمه‌ای تازه بود. رهبران مردم به‌انگیزه برداشتهایی از خوشبختی وارد عمل شده بودند که مربوط به پیش از انقلاب بود. مردم این برداشتها را بزودی کنار گذاشتند چون نه برایشان قابل فهم بود و نه خود را در آن شریک می‌دیدند. قبلاً دیدیم که به قول توكویل چگونه «از میان کلیه تصورات و احساساتی که راه را برای انقلاب گشود، تصور و ذوق آزادی همگانی پیش از همه ناپدید شد.» ذوق آزادی همگانی در برابر سیل بدبختی عمومی مجال عرض‌اندام نداشت و چون احساس همدردی با تیره‌روزی بینوایان بسیار قوت گرفته بود، از نظر روانی ذوق آزادی مغلوب این احساس شد. ولی نمی‌توان انکار کرد که انقلاب همان‌گونه که به شخصیت‌های برجسته جامعه درس خوشبختی داده بود، به‌عامه ناس هم در زمینه «تصور و ذوق آزادی همگانی» نخستین درس را آموخته بود. در انجمنها و بخشهای کمون عطش شدیدی پدید آمده بود برای بحث و آموزش و آگاهی و روشنگری متقابل و تبادل نظر که هرچند در مصادر قدرت تأثیر آنی نداشت ولی موجب می‌گشت که وقتی ساکنان بخشها به حکم مقامات بالا برای شنیدن سخنرانیهای حزبی دعوت می‌شدند، از حضور در جلسات خودداری کنند. موضوع دیگر اصل حکومت فدرال بود که تا آن زمان در اروپا ناشناخته بود و اگر هم شناخته بود، به اتفاق مردود شمرده می‌شد. این اصل در جریان تلاشهای خود انگیخته مردم

برای سازمان یافتن کشف شد بی‌آنکه حتی کسی نام آن را بداند. بخشهای پاریس در اصل به‌دستور مقامات و به‌منظور انتخاب‌نمایندگان مجلس تشکیل شده بودند. بعد این‌گونه مجامع رأی‌دهندگان^{۶۹} بنا به خواست خود اهالی به‌هیاتهای شهری^{۷۰} تغییر صورت دادند و سپس شورای بزرگ شهری^{۷۱} موسوم به‌کمون پاریس را بوجود آوردند. انجمنهای انقلابی که کم‌کم در سراسر فرانسه گسترش یافته بودند در واقع از این نظام شورائی سرچشمه می‌گرفتند نه از مجامع رأی‌دهندگان.

عاقبت غم‌انگیز این ارگانهای نوپای جمهوری را که در حقیقت هرگز فرصت نشوونما پیدا نکردند، می‌توان در چند کلمه باز گفت. حکومت مرکزی با سازمان متمرکز خود این ارگانها را درهم کوفت چون آنها را رقیب خود در کسب قدرت می‌دانست. سخن میرابو را هیچ‌کس در فرانسه از یاد نبرده بود که ده تن متحد می‌توانند لوزه براندام صد هزار نفر متفرق بیندازند. روش نابود کردن انجمنها چنان ساده و زیرکانه بود که انقلابهایی که بعداً از انقلاب فرانسه سرمشق گرفتند تقریباً هیچ‌چیز جدید نتوانستند برآن بیفزایند. جالب توجه اینکه از آن همه موارد اختلاف بین حکومت و انجمنها، عاقبت عدم وابستگی انجمنها به احزاب و دسته‌ها سرنوشت کار را تعیین کرد. احزاب، یا به‌عبارت بهتر دسته‌ها، که نقشی مصیبت‌بار در انقلاب فرانسه ایفا کردند و بعدها به‌صورت پایه و مایه نظام حزبی در اروپا درآمدند، در مجلس پا گرفتند. جاه‌طلبیها و تعصبات سیاسی، مانند انگیزه‌های ماقبل انقلابی مردان انقلاب، نه برای مردم عادی قابل فهم بود و نه ایشان خویشتن را در آن سهیم می‌دیدند. چون هیچ‌زمینه‌ای برای توافق در میان دسته‌های پارلمانی وجود نداشت، برای هر دسته چیرگی بردسته‌های دیگر به‌صورت مسأله مرگ و زندگی درآمده بود. تنها راه غلبه بر سایرین، کشاندن توده‌ها در برابر پارلمان و مرعوب

69. electors' assemblies

70. municipal bodies

71. great municipal council

کردن مجلس از خارج بود. این‌طور تشخیص داده شده بود که برای تسلط بر مجلس باید در انجمنهای خلقی نفوذ کرد و اختیار آنها را در دست گرفت و سپس اعلام داشت که تنها دسته برآستی انقلابی در پارلمان دسته ژاکوبینهاست و فقط انجمنهای وابسته به ژاکوبینها شایان اعتمادند و انجمنهای دیگر مولودهای حرامزاده بیش نیستند. پس مشاهده می‌کنیم که در اینجا، در آغاز تکوین نظام حزبی، چگونه تخم دیکتاتوری تک‌حزبی در درون نظام چند حزبی کاشته شد. استقرار حکومت ارباب و وحشت به وسیلهٔ روبسپیر در واقع کوششی بود برای سازمان دادن به ملت فرانسه در يك دستگاه غول‌پیکر حزبی تا از آن طریق باشگاه ژاکوبین بتواند شبکهٔ حزبی خود را در سراسر فرانسه بگستراند. (اشارهٔ روبسپیر به «انجمن خلقی عظیم ملت فرانسه» شاهد همین مناسبت). اما به‌خلاف گذشته، هدف از ایجاد این شبکه بحث و تبادل نظر و آگاهی و آموزش در امور همگانی نبود؛ غرض جاسوسی به‌ضد یکدیگر و خبرچینی و ایراد اتهام به‌اعضا و غیراعضا بود.^{۷۲}

با این‌گونه امور از طریق انقلاب روسیه که در آن حزب بلشویک با به‌کار بستن عین این روشها، نظام انقلابی شورائی^{۷۳} را مست کرد و به‌انحراف کشانید، آشنا شده‌ایم. اما این‌آشنائی غم‌انگیز نباید مانع از بازشناختن این حقیقت شود که حتی در قلب انقلاب فرانسه نیز بین نظام جدید حزبی و ارگانهای خودگردان انقلابی تعارض وجود داشت. این دو نظام بکلی مختلف و حتی متناقض، در يك لحظه توأماً چشم به‌جهان گشودند. کامیابی چشمگیر نظام حزبی و شکست فاحش نظام شورائی، هر دو معلول ظهور دولتهای تک‌ملیتی بوده است. پیدایش چنین دولتهای نظام حزبی را رفعت داد و نظام شورائی را بر زمین زد و خرد کرد و می‌بینیم که احزاب چپ انقلابی و جناح راست ارتجاعی همیشه یکسان با نظام شورائی دشمنی ورزیده‌اند. چون عادت داریم که به‌سیاست داخلی در چارچوب سیاست بازیهای حزبی بنگریم، ممکن

۷۲. «آنها که رعب در دل اشراف و جباران می‌افکنند ژاکوبینها و انجمنهای پیوسته به‌آنان هستند.» به‌نقل از همان کتاب از Soboul.

73. the revolutionary soviet system.

است فراموش کنیم که تعارض بین این دو نظام همیشه تعارضی بوده است میان پارلمان، یعنی منشأ و سریر قدرت نظام حزبی، و مردم که قدرت خویش را به نمایندگانشان تفویض می کرده اند. هر قدر هم حزبی در جلب توده های خیابانی کامیاب شود و بتواند آنها را به ضد نظام پارلمانی تحریک کند، باز هم به هنگام قبضه کردن قدرت و استقرار دیکتاتوری تک حزبی باید اعتراف کند که خودش هم از همان کشاکش میان دسته های پارلمانی برخاسته است و بنابراین جز از بالا و از خارج نمی تواند با مردم برخوردی داشته باشد.

قدرت انجمنهای خلقی از راه خشونتگری بدست نیامده بود. وقتی روبسپیر ژاکوبنها را با آن نیروی خشونتگر و جبار برانجمنها مسلط کرد، در واقع قدرت مجلس فرانسه را با همه تفرقه ها و کشمکشهای داخلی آن بظهور رسانید و دانسته یا ندانسته نشان داد که به رغم تمام سخن پردازیهای انقلابی، سریر قدرت هنوز هم در مجلس است نه در میان مردم. بزرگترین آرزوی سیاسی مردم که در انجمنها فرصت تجلی پیدا کرده بود، آرزوی برابری بود، یعنی شوق اینکه در عریضه هائی که به مجلس می نویسند خود را با نمایندگان برابر بدانند. روبسپیر مردم را در این آرزو شکست داد و ناکام کرد. ژاکوبنها در حکومت وحشت که به دست خودشان ایجاد شده بود، به اصل برادری توجه داشتند؛ ولی مسلماً اصل برابری را از میان بردند. در نتیجه، هنگامی که در کشمکشهای پایان ناپذیر مجلس ملی نوبت شکست خودشان رسید، مردم بی اعتنا ماندند و کمون پاریس به کمکشان نیامد. معلوم شد برادری نمی تواند جانشین برابری بشود.

۳

«همانطور که کاتو هر خطابه خود را با این کلام پایان می داد که *Carthago delenda est* ۷۴ من نیز کلیه نظریات و عقاید را با این

۷۴. کلام لاتین = «کارتاژ باید ویران شود». (مترجم)

دستور خاتمه می‌دهم که بخشها را به نواحی ۷۵ تقسیم کنید ۷۶. این سخن جفرسن بیان موجز یکی از اندیشه‌های میاسی اوست که از همه بیشتر برایش عزیز بود ولی بدبختانه معلوم شد معاصران و اخلافش هیچ‌کدام قادر به درک آن نیستند. شاهد آوردن از کاتو ناشی از سهو قلم و عادت به استشهاد به کلام نویسندگان لاتین نیست: جفرسن می‌خواهد خطر مرگباری را گوشزد کند که به نظر او خودداری از تقسیم کشور به اجزای کوچکتر ممکن است برای جمهوری پیش بیاورد. همان‌گونه که به عقیده کاتو تا هنگامی که کارتاژ وجود داشت روم نمی‌توانست ایمن باشد، اساس جمهوری امریکا هم به اعتقاد جفرسن بدون نظام ناحیه‌ای ایمن نبود. «کاش می‌توانستم یکبار چنین چیزی را که در نظر من آغاز رستگاری جمهوری است ببینم و آنگاه مثل شمعون پیر بگویم Nunc dimittis Domine ۷۷.»

اگر طرح جمهوریهای اولیه و تجزیه‌ناپذیر جفرسن اجرا می‌شد، حتی از نظام حکومتی تازه‌ای که تخم آن به صورت بخشهای کمون پاریس و انجمنهای خلقی در انقلاب فرانسه کاشته شده بود نیز بمراتب جلوتر می‌رفت. با اینکه قدرت تصور سیاسی و وسعت دید جفرسن از بانیان کمون و انجمنها بیشتر بود، اما افکارش در همان جهت سیر می‌کرد. طرح جفرسن و فکر ایجاد انجمنهای انقلابی در

75. wards

۷۶. به نقل از نامه مورخ ۵ ژوئن ۱۸۲۴ به جان کارت‌رایت.
 ۷۷. کلام لاتین، معنای تحت لفظی: «خدایا، اکنون مرخص می‌کنی». اشاره به حکایتی است در انجیل لوقا، باب دوم (۲۵)، اجمالا بدین مضمون که از روح-القدس به مردی صالح و متقی به نام شمعون وحی می‌رسد که تا مسیح را نبینی، نخواهی مرد. روزی عیسی علیه‌السلام را والدینش به معبد یا «هیکل» می‌برند. شمعون کودک را در آغوش می‌کشد و آنگاه به خدا می‌گوید: «الحال ای خداوند بنده خود را رخصت می‌دهی بسلامتی بر حسب کلام خود زیرا که چشمان من نجات ترا دیده است.» (مترجم)

جمله جفرسن از نامه‌ای است به تاریخ ۲۶ مه ۱۸۱۵ به جان تایلر (John Tyler). برای جفرسن این عقیده حاصل شده بود که بخشها را باید «به صد» تقسیم کرد و پیداست که مقصودش ناحیه‌هایی است که هر کدام یکصد نفر جمعیت داشته باشند.

واقع مبشر همان چیزی بود که به اسم Soviets و Rate^{۷۸} و شورادر تمام انقلابهای حقیقی قرنهای نوزدهم و بیستم شاهد آن بوده‌ایم. جالب توجه اینکه همیشه شوراها به صورت ارگانهای سرمدی خارج از چارچوب احزاب و برخلاف انتظار رهبران حزبی ظهور کرده‌اند. هیچ کس، اعم از دولتمردان و مورخان و نظریه‌پردازان سیاسی و از همه مهمتر اصحاب سنت انقلابی به طرح جفرسن و شوراها توجهی نکرد و همه از آن غافل ماندند. حتی مورخانی که آشکارا طرفدار انقلاب بوده‌اند در نوشته‌های خود از شوراهای خلقی فقط به عنوان ارگانهای موقت و ابزاری در دست رهائی‌طلبان انقلابی ذکری به میان آورده‌اند و، به عبارت دیگر، نتوانسته‌اند بفهمند که نظام شورائی به معنای شکل جدیدی از حکومت است و فضای همگانی تازه‌ای برای استفاده از آزادی می‌گشاید که ریشه‌های آن را باید در خود انقلاب جستجو کرد.

البته در این حکم کلی راجع به مورخان و نظریه‌پردازان بعضی استثنائات نیز باید وارد کرد. مثلاً چند کلمه‌ای که مارکس به مناسبت تجدید حیات کمون پاریس در انقلاب زودگذر ۱۸۷۱ نگاشته و اندیشه‌هایی که لنین، نه برپایه نوشته مارکس، بلکه براساس جریان انقلاب ۱۹۰۵ روسیه بیان کرده است. اما پیش از پرداختن به این مطالب بهتر است ببینیم منظور جفرسن چه بود که با آنهمه اعتماد به نفس نوشت: «هوش انسان نمی‌تواند اساسی از این استوارتر برای يك جمهورى آزاد و پایدار و بسامان تدبیر کند»^{۷۹}.

شایان توجه است که در هیچ يك از آثار مدون جفرسن ذکری از نظام ناحیه‌ای به میان نیامده است و مهمتر اینکه چند نامه‌ای هم که در آنها به تأکید و ابرام در این باب چیزی نوشته شده همه مربوط به اواخر عمر اوست. راست است که جفرسن روزگاری امیدوار بود که مردم ویرجینیا چون «از میان ملل عالم نخستین ملتی بودند که

۷۸. هر دو واژه (اولی روسی و دومی آلمانی) به معنای «شوراها»ست. (مترجم)

۷۹. همان نامه به کارت‌رایت.

دانیان و خردمندان خود را برای تنظیم قانون اساسی گرد آوردند، بتوانند در امر «تقسیم بخشها به ناحیه‌ها» هم پیشقدم شوند.^{۸۰} ولی نکته اینجاست که این اندیشه بعد از کناره‌گیری از زندگی سیاسی و دست شستن از امور مملکتی به ذهن او رسید. کسی که به آن صراحت قانون اساسی امریکا را به سبب اینکه «منشور حقوق» در آن گنجانیده نشده بود مورد انتقاد قرار می‌داد هرگز نپرسید که چرا شهرهای خودگردان در قانون مزبور به حساب نیامده‌اند. این امر بویژه بدین علت جلب توجه می‌کند که جفرسن طرح «جمهوری‌های اولیه» را که می‌بایست «عقاید مردم در آن منصفانه و باسلم و آرامش بیان شود و عقل مشترك جمیع شهروندان درباره هر چیز تصمیم بگیرد»، از روی الگوی شهرهای خودگردان درست کرده بود.^{۸۱} شك نیست که تصور نظام ناحیه‌ای بعداً به ذهن جفرسن رسید و جزئی از طرح اصلی را تشکیل نمی‌داد. تأکید مکرر بر خصلت سلیم و آرام ناحیه‌ها نشان می‌دهد که این نتیجه رفته رفته برای جفرسن حاصل شد که نظام پیشنهادی تنها شق ممکن در برابر افکار قدیم‌تر وی مبنی بر لزوم تکرار انقلاب است، شقی که حاجت به خشونتگری نخواهد داشت. به هر تقدیر، تنها جایی که وصف جزئیات این طرح آمده در نامه‌هایی است که جفرسن در سال ۱۸۱۶ نوشته و این نامه‌ها نیز به جای تکمیل معنا بیشتر مصروف تکرار آن شده است.

جفرسن خود بخوبی می‌دانست که آنچه به خاطر «رستگاری جمهوری» پیشنهاد می‌کند در واقع برای نجات روح انقلابی است از طریق جمهوری. در آغاز وصف نظام ناحیه‌ای، جفرسن نخست یادآور می‌شود که چگونه «جمهوری‌های خرد و کوچک... انقلاب ما را در ابتدا نیرو و قوام بخشیدند» و «ملت را یکپارچه به فعالیت برانگیختند» و چگونه خود وی پس از چندی احساس کرد که «شهرهای خودگردان ایالات نیواینکلند پایه‌های حکومت را زیر پایش بلرزه درآورده‌اند»

۸۰. همان نامه.

۸۱. به نقل از نامه مورخ ۱۲ ژوئیه ۱۸۱۶ به سموئل کرشوال.

و چگونه آگاه شد که «انرژی این سازمان» بقدری زیاد است که «هیچ فردی در این ایالات یافت نمی‌شد که با تمامی وجود به فعالیت نیفتاده باشد.» از این رو، او پیش‌بینی می‌کرد که بانظام ناحیه‌ای، شهروندان بعدها نیز بتوانند به فعالیت سالهای انقلاب ادامه دهند و، به سخن دیگر، به استقلال عمل کنند و روزانه در امور همگانی مشارکت بجویند. به موجب قانون اساسی، امور همگانی عموم ملت به واشینگتن منتقل و به حکومت فدرال واگذار شده بود. جفرسن معتقد بود حکومت فدرال «شاخه خارجی» جمهوری است و امور داخلی کشور را حکومت‌های ایالتی باید عهده‌دار باشند^{۸۲}. اما حکومت ایالتی و حتی تشکیلات بخشها هم باز در نظر او بزرگتر و بی‌قواره‌تر از آن بود که به شهروندان اجازه مشارکت مستقیم بدهد. حتی در این سطح نیز هنوز به جای خود مردم، نمایندگانشان قلمرو همگانی را در اختیار داشتند و موکلان، یعنی کسانی که مطابق فرض مصدر و منشأ قدرت بودند، می‌بایست از ورود به آن قلمرو محروم بمانند. به نظر جفرسن چنین ترتیبی تنها در صورتی وافی به مقصود می‌بود که خوشبختی مردم به رفاه خصوصی منحصر می‌شد. با تقسیم و تفکیک و توازن قوا و پیش‌بینیهائی که در بنیاد حکومت امریکا برای نظارت سه قوه بر یکدیگر بعمل آمده بود، می‌شد اطمینان داشت که ظهور رژیم‌زورگو و جبار از بطن چنین حکومتی اگر از محالات بشمار نرود، بسیار نامتحمّل باشد. اما امکان داشت «ارگانهای منتخب، فاسد و منحرف شوند^{۸۳}»، چنانکه بارها چنین شده است. البته بعید بود که این فساد در اثر دسیسه‌های ارگانهای مذکور علیه مردم پدید بیاید کما اینکه تاکنون هم چنین موردی پیش نیامده است. در این‌گونه حکومت، فساد معمولاً از میان جامعه یعنی از بین خود مردم برمی‌خیزد.

در هیچ شکلی از حکومت مانند حکومت جمهوری مبتنی بر مساوات، فساد و انحراف زیانمند و ویرانگر و محتمل‌الوقوع نیست.

۸۲. جمله‌هایی که به صورت نقل قول آوردیم از نامه‌هایی است که بالاتر مورد امتناده بود.

۸۳. به نقل از نامه مورخ ۵ سپتامبر ۱۸۱۶ به سموئل کرشوال.

فساد و انحراف در این‌گونه حکومت از پائین منشأ می‌گیرد نه از بالا و هنگامی پیدا می‌شود که منافع خصوصی به قلمرو همگانی تجاوز کند. علت اینکه در حکومت جمهوری فساد سازمان سیاسی به مردم سرایت می‌کند این است که دوگانگی میان فرمانروا و فرمانبردار از میان برداشته شده است. در حکومت‌های دیگر، فقط فرمانروایان یا طبقات حاکم ممکن است فاسد شوند. مردم «بیگناه» نخست تحمل می‌کنند تا سرانجام روزی به قیامی سهمگین ولی ضروری دست بزنند. به تفکیک از نمایندگان مردم و طبقه حاکم، مردم وقتی به فساد آلوده می‌گردند که حکومت سهمی به آنها از قدرت همگانی داده و راه دستکاری این قدرت را به آنان آموخته باشد. جایی که بین فرمانروا و فرمانبردار فرق نباشد، همیشه این امکان موجود است که مرز میان امر عمومی و امر خصوصی کم‌کم ناپدید گردد. پیش از عصر جدید، این خطر که در ذات حکومت جمهوری نهفته است، از قلمرو همگانی سرچشمه می‌گرفت و از گسترش‌گرایی و تجاوز این قلمرو به منافع خصوصی برمی‌خاست. داروئی که از قدیم برای درمان این درد تجویز می‌شد احترام به مالکیت خصوصی بود، یعنی ایجاد نظامی از قوانین که حق خصوصی را عموماً تضمین کند و حد فاصل بین امر همگانی و امر خصوصی را نگاه دارد. «منشور حقوق» منضم به قانون اساسی امریکا آخرین و جامعترین پناهگاه قانونی قلمرو خصوصی در برابر قدرت همگانی بود. نگرانی جفرسن دربارهٔ خطرات احتمالی ناشی از قدرت همگانی و تدابیر وی برای رفع آن خطرها معروف و بی‌نیاز از توصیف است. اما در وضعی که اگر توانگری و رونق کامل هم وجود نداشته باشد، رشد اقتصادی دست‌کم به‌میزانی ثابت می‌رسد و قلمرو خصوصی دائماً در حال گسترش است، یعنی همان وضعی که تحولات عصر جدید وابسته به آن بوده است، خطر فساد و انحراف بیشتر از جانب منافع خصوصی است تا از سوی قدرت همگانی. اینجاست که به پایگاه بلند جفرسن در کشورداری پی‌می‌بریم که توانست با وجود نگرانی از خطر دیرین فساد در سازمان سیاسی جامعه، نسبت به این خطر نیز هشیار

بماند.

چاره سوءاستفاده افراد خصوصی از قدرت همگانی، در خود قلمرو همگانی است که هر عملی که در حیطه آن انجام یابد در معرض معاینه عموم واقع می‌شود و هرکس به آن گام بگذارد در برابر دید دیگران قرار می‌گیرد. با اینکه رای مخفی هنوز در آن زمان متداول نشده بود، جفرسن از پیش احساس می‌کرد که خطرناک است مردم سهمی از قدرت داشته باشند ولی فضائی بزرگتر از صندوق رای و فرصتی گسترده‌تر از روز انتخابات برای عرض اندام در اختیارشان نباشد. به نظر او خطر مهلك برای جمهوری در این بود که قانون اساسی قدرت به شهروندان اعطا کرده بود بی‌آنکه امکانی برای کسب منش جمهوری‌طلبانه و عمل کردن به وظایف شهروندی به آنان بدهد. خطر، به سخن دیگر، عبارت از این بود که به مردم همچون افراد خصوصی قدرت داده شده بود ولی هیچ فضائی برای آنان به عنوان شهروند فراهم نبود. چکیده اخلاق اجتماعی و فردی را جفرسن در اواخر عمر به این صورت بیان کرده است: «همسایهات را مانند خودت دوست بدار و میهنت را بیش از خودت^{۸۴}». اما او می‌دانست که این دستور بی‌معناست مگر آنکه شهروند بتواند حضور «میهن» را هم مانند حضور «همسایه» احساس کند. همان‌گونه که محبت همسایگی تهی از معناست اگر همسایه فقط هر دو سال یکبار آن هم برای مدتی کوتاه دیده شود، عشق به وطن هم معنائی نخواهد داشت الا اینکه شهروندان بتوانند حضور زنده آن را در میان خویش احساس کنند.

از این‌رو به اعتقاد جفرسن، اصل حکومت جمهوری ایجاب می‌کند که «بخشها به ناحیه‌ها تقسیم شوند» و «جمهوریه‌های کوچک» بوجود آیند تا از آن طریق «هریک از افراد کشور به يك عضو فعال حکومت عمومی مبدل گردد و شخصاً در انجام بخشی از تکالیف و برخورداری از پاره‌ای از حقوق کشور دست پیدا کند - حقوق و

۸۴. به نقل از نامه مورخ ۲۱ سپتامبر ۱۸۲۵ به تامس جفرسن اسمیت (Thomas Jefferson Smith).

تکالیفی که البته متفرع از کل تکالیف و حقوق است ولی با این حال اهمیت دارد و هر فرد صالح برای دستیابی به آن است.^{۸۵} «نیروی اصلی جمهوری بزرگ، متقوم از همین جمهوریهای خرد و کوچک است.^{۸۶}» حکومت جمهوری در ایالات متحد بر این فرض مبتنی است که مردم منشأ قدرتند. شرط کارکرد صحیح حکومت مزبور این است که حکومت «در میان جماعت تقسیم شود و به هر کس وظیفه‌ای واگذار گردد که صلاحیت انجام آن را دارد.» جفرسن معتقد بود که بدون احراز این شرط، حکومت جمهوری تحقق نخواهد پذیرفت و از جمهوری فقط نامی در ایالات متحد بجا خواهد ماند.

ایمنی جمهوری این پرسش را مطرح می‌ساخت که چگونه می‌توان از «انحطاط حکومت» جلوگیری کرد. هر حکومتی که در آن قدرت تماماً «در دست يك تن یا چند نفر یا اشخاص والاتبار یا جماعتی کثیر» متمرکز می‌شد، به عقیده جفرسن حکومتی منحط بود. غرض از نظام ناحیه‌ای تحکیم قدرت یکایک افراد در دایره صلاحیتشان بود نه افزایش قدرت جماعت. در نظر جفرسن، ما فقط آن هنگام «تا حدی که برای جامعه‌ای بزرگ مقدور است به کسب منشی درخور جمهوری کامیاب خواهیم شد» که هر بخش از «جماعت» در مجمعی انجمن کنند و در این مجامع هر کس بحساب بیاید. از سوی دیگر، ایمنی شهروندان جمهوری این سؤال را پیش می‌آورد که چگونه می‌توان به هر فرد این احساس را داد که «نه تنها يك روز در سال به هنگام انتخابات، بلکه هر روز در حکومت و اداره امور مشارکت دارد. وقتی دیگر کسی در کشور نماند که در یکی از شوراهای اعم از کوچک و بزرگ عضویت نداشته باشد، هر کس ترجیح خواهد داد دلش را از سینه بیرون بکشند ولی به کسی مانند قیصر یا ناپلئون بناپارت اجازه ندهد قدرتی را که دارد از چنگش بیرون بیاورد.» و سرانجام در برابر این پرسش که چگونه باید این ارگانهای کوچک جمهوری را که برای یکایک مردم طرح شده‌اند در بنیان حکومت کشور ادغام کرد که برای کل ملت بوجود آمده است،

۸۵. همان نامه به کارت رایت.

۸۶. همان نامه به جان تایلر.

انقلابگران این دوره یعنی مارکس و لنین وقتی چنین پدیدارهای خود انگیخته را دیدند (مارکس در کمون ۱۸۷۱ پاریس و لنین در نخستین انقلاب روسیه در ۱۹۰۵)، بسیار تحت تأثیر قرار گرفتند. هیچ‌یک از این دو نه انتظار وقوع چنین چیزی را داشت و نه قادر بود آن را به حساب تجدید خاطره و تقلید از گذشته بگذارد. البته مارکس و لنین از نظام ناحیه‌ای جفرسن خبر نداشتند ولی با نقش انقلابی کمون اول پاریس در انقلاب فرانسه بخوبی آشنا بودند منتها همیشه کمون را ابزاری می‌دانستند که پس از پایان انقلاب باید بدور انداخته شود و هرگز فکر نکرده بودند که ممکن است بنوع جدیدی حکومت در آن نهفته باشد. اما اکنون ناگهان خویشتن را با ارگانهای خلقی نو ظهوری مانند کمونها و Rate و Soviets و شوراها ۹۰ روبرو می‌دیدند - ارگانهایی که بوضوح تلاش می‌کردند پس از انقلاب هم باز به‌هستی ادامه دهند. این امر با کلیه نظریات مارکس و لنین تناقض داشت و مهمتر آنکه با فرضیهایی در معارضه بود که این دو درباره ماهیت قدرت و خشونت بدان قائل بودند و در مورد آن، ولو ناهشیار، با حکمرانان رژیمهای مرده و محکوم به مرگ اشتراک نظر داشتند. مارکس و لنین ساخت دولتهای تک‌ملیتی را پایه تفکر قرار داده بودند و از این رو انقلاب را وسیله‌ای برای در دست گرفتن قدرت و قدرت را به‌معنای استفاده انحصاری از وسایل اعمال خشونت می‌دانستند. اما ناگهان دیدند که قدرت سابق بسرعت از هم پاشید، کنترل وسایل اعمال خشونت از دست رفت و قدرت دوباره مطابق ساخت جدیدی شکل گرفت که فقط به‌علت انگیزه خود مردم برای سازماندهی بوجود آمده بود. به‌بیان دیگر، به‌محض فرا رسیدن لحظه انقلاب معلوم شد که اساساً قدرتی برای در دست گرفتن وجود ندارد و انقلابگران باناراحتی دیدند که بیش از دو راه در برابرشان نیست: یا باید قدرت ماقبل انقلابی خودشان یعنی تشکیلات حزبی را به‌جای قدرت فروریخته حکومت سابق بنشانند و یا به‌مراکز جدید قدرت

انقلابی که بدون کمک ایشان پیدا شده بود بپیوندند. فقط برای لحظه‌ای کوتاه به هنگام مشاهده چیزی که هرگز انتظارش نمی‌رفت، مارکس دریافت که «نظام تشکیلاتی کمون» ۱۸۷۱ پاریس ممکن است همان «قالب سیاسی باشد که عاقبت برای رهائی اقتصادی کارگران کشف شده است» زیرا بنا به فرض می‌بایست «حتی کوچکترین دهکده هم در همین قالب سیاسی شکل بگیرد». ولی او بزودی پی‌برد که این «قالب سیاسی» چقدر با کلیه تصورات مربوط به «دیکتاتوری پرولتاریا» به وسیله یک حزب سوسیالیستی یا کمونیستی متناقض است زیرا چنین حزبی می‌بایست وسایل اعمال قدرت و خشونت را به خود منحصر کند و بنابراین مطابق الگوی دولتهای تک‌ملیتی سازمان بیابد. از این‌رو، مارکس نتیجه گرفت که شوراهای کمونی چیزی جز ارگانهای موقت انقلاب نیستند^{۹۱}. عین این سلسله تفکرات و حالات روانی را یک نسل بعد در لنین مشاهده می‌کنیم که دوبار در زندگی در ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ مستقیماً در جریان رویدادها قرار گرفت و موقتاً از زیر نفوذ زیانمند ایده‌ئولوژی انقلابی بیرون

۹۱. اینکه کمون پاریس ممکن است همان «قالب سیاسی باشد که برای رهائی اقتصادی کارگران کشف شده» نظر مارکس بود در ۱۸۷۱. رجوع کنید به: *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (1871), Berlin, 1952, pp. 71, 76. اما او فقط دو سال بعد نوشت: «کارگران باید فعالیت کنند که قدرت به مؤثرترین وجه در دست دولت متمرکز شود و نباید بگذارند صحبت‌های دموکرات-منشانه درباره شوراهای کمونی و خودگردانی، آنها را گمراه کند.» رجوع کنید به:

Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln [Sozialdemokratische Bibliothek Bd. IV], Hattingen Zürich, 1885, p. 81.

بنابراین حق با اسکار آن وایلر است که در بررسی باارزش خود درباره نظام شورائی می‌نویسد: «برای مارکس، شوراهای کمونی انقلابی چیزی جز ابزاری موقت برای مبارزه سیاسی نیستند که فقط باید انقلاب را پیش برانند. او در آنها بعنوان بذر دگرگونی بنیادی جامعه نمی‌نگرد. این دگرگونی را باید قدرت متمرکز دولت پرولتاریائی ایجاد کند». به نقل از:

Oskar Anweiler, *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921*, Leiden, 1958, p. 19.

آمد و در ۱۹۰۵ با صداقت و صمیمیت «آفرینندگی انقلابی مردم» را ستود که در بحبوحه انقلاب، خودانگیخته به ایجاد ساخت جدیدی برای قدرت پرداخته بودند^{۹۲} و دوازده سال بعد با شعار «قدرت تماماً از آن شوراها (سویتها)ست» انقلاب اکتبر را برپا کرد و پیروزی رسانید، ولی با همه این احوال در فاصله دو انقلاب [۱۹۰۵ و ۱۹۱۷] هیچ کار نکرد که به افکارش جهت جدیدی بدهد و این ارگانهای نوپا یعنی شوراها را در یکی از برنامه‌های متعدد حزبی بگنجانند. نتیجه این شد که در او و حزبش نه در ۱۹۰۵ برای این تحول خودانگیخته آمادگی وجود داشت و نه در ۱۹۱۷. وقتی سرانجام در شورش کرونشئات^{۹۳} سویتها بر دیکتاتوری حزبی شوریدند و آشکار شد که نظام جدید شورائی با نظام حزبی منافات دارد، لنین فوراً تصمیم به خردکردن شوراها گرفت زیرا قدرت انحصاری حزب بلشویک را در مخاطره می‌دید. از آن هنگام تا امروز نام «اتحاد شوروی» در روسیه بعد از انقلاب دروغی بیش نبوده است. اما این دروغ ضمناً به منزله اعتراف به محبوبیت عظیم شوراهاست نه حزب بلشویک که توانائی را از آن نظام سلب کرد^{۹۴}. [لنین و همکاران] وقتی به مرحله‌ای رسیدند که می‌بایست از دو شق یکی را برگزینند و یا افکار و اعمالشان را با امری تازه و خلاف انتظار تطبیق دهند و یا به جبر و سرکوبگری توسل جویند، در انتخاب شق دوم تردید به خود

۹۲. همان کتاب از Anweiler، صفحه ۱۰۱.

۹۳. Kronstadt. بندری در جزیره کوتلین (Kotlin) واقع در خلیج فنلاند و مهمترین پایگاه دریائی روسیه در دریای بالتیک. در قرن نوزدهم و اوایل سده کنونی کرونشئات بارها صحنه فعالیت‌های طغیانگرانه بود. آخرین واقعه مهم، در مارس ۱۹۲۱ روی داد. پرمسئل پایگاه دریائی شوروی در کرونشئات بر حکومت مرکزی شوریدند. سربازان شوروی پس از چند روز بمباران شدید سرانجام بر شورشیان پیروز گشتند و طغیان کرونشئات با بیرحمی سرکوب شد. (مترجم)

۹۴. شوراها در همه انقلابهای قرن بیستم از محبوبیت عظیم برخوردار بوده‌اند. در انقلاب ۱۹ - ۱۹۱۸ آلمان، حتی حزب محافظه کار هم ناگزیر شد در جریان مبارزات انتخاباتی با شوراها (Räte) کنار بیاید.

راه ندادند. به استثنای چند لحظه کوتاه که اثری بر آن مترتب نبود، رفتارشان از آغاز تا انجام بر پایه ملاحظات مربوط به کشمکشهای حزبی تعیین می‌شد، کشمکشهایی که هیچ نقشی در شوراها نداشت ولی در پارلمانهای پیش از انقلاب حائز بالاترین اهمیت بود. حتی در ۱۹۱۹ هنگامی که کمونیستها تصمیم گرفتند «تنها هدف را تأسیس يك جمهوری شورائی قرار بدهند که در شوراهای آن خودشان دارای اکثریت باشند»^{۹۵}، باز هم در عمل مانند مثنی سیاست‌باز حزبی رفتار می‌کردند. چنین است ترس مردمان و حتی تندروترین و بی‌پرواترین آنها از چیزهایی که هرگز قبلاً ندیده‌اند و اندیشه‌هایی که نداشته‌اند و نهادهایی که نیازموده‌اند.

عدم توجه جدی اصحاب سنت انقلابی به تنها نوع حکومت زائیده انقلاب ممکن است بعضاً معلول وسواس مارکس نسبت به مسأله اجتماعی و بی‌توجهی وی به مسائل مربوط به دولت و حکومت باشد. اما این تبیین ضعیف و تا اندازه‌ای حتی به منزله مصادره به مطلوب است زیرا تأثیر عظیم مارکس را در حرکت و سنت انقلابی مفروض می‌شمرد حال آنکه این تأثیر خود نیازمند تبیین است. از میان انقلابگران تنها مارکسیستها نبودند که ثابت شد به هیچ‌رو برای مواجهه با واقعیت رویدادهای انقلابی آمادگی ندارند. همه می‌دانند که انقلاب فرانسه شخصیتی کاملاً تازه یعنی انقلابگر حرفه‌ای^{۹۶} را به صحنه سیاست آورد که عمرش به جای اینکه به آشوبگری انقلابی بگذرد (که امکانات فراوانی هم برای آن وجود نداشت)، مصروف مطالعه و تفکر و نظریه‌پردازی و مجادله و مباحثه‌ای می‌شد که هدف آن صرفاً انقلاب بود. هیچ تاریخی که راجع به طبقات مرفه و فارغ‌البال اروپا نگاشته

۹۵. به گفته له‌وینه (Leviné) یکی از انقلابگران حرفه‌ای برجسته در انقلاب باواریا: «کمونیستها فقط از آن‌گونه جمهوری شورائی طرفداری می‌کنند که در شوراهای آن اکثریت با کمونیستها باشد.» رجوع کنید به:

Helmut Neubauer, «München und Moskau 1918-1919: Zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern», *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Beiheft 4, 1958.

96. professional revolutionist

شود کامل نیست مگر با عطف نظر به سرگذشت انقلابگران حرفه‌ای قرون نوزدهم و بیستم که همراه با هنرمندان و نویسندگان روزگار کنونی حقا باید گفت جای «ادیبان» سده‌های هفدهم و هجدهم را گرفته‌اند. هنرمندان و نویسندگان به انقلابگران پیوستند زیرا «لفظ «بورژوا» چه از نظر سیاسی و چه از لحاظ زیبایی‌کنایاتی نفرت‌انگیز به‌خود گرفته بود»^{۹۷} و سپس جملگی به‌اتفاق در سدهٔ پر گرفتاری و پرهای وهوی انقلاب صنعتی کنج فراغتی ساختند. اما انقلابسگر حرفه‌ای حتی در میان اعضای این طبقهٔ نوخاسته و فارغ‌البال هم از برخی امتیازات ویژه بهره می‌برد چون با زندگی که در پیش گرفته بود لازم نبود کار کند و بنابراین از تنها چیزی که حق نداشت گله‌مند باشد نداشتن وقت کافی برای فکر کردن بود. بنابراین چندان تفاوت نمی‌کرد که این‌گونه زندگی در کتابخانه‌های مشهور لندن و پاریس سپری شود یا در قهوه‌خانه‌های وین و زوریخ یا در زندانهای نسبتاً راحت و خالی از مزاحمت رژیمهای سابق.

انقلابگران حرفه‌ای در همهٔ انقلابهای عصر جدید نقشی مهم و بزرگ ایفا کرده‌اند ولی در هموار ساختن راه انقلاب تأسیری نداشته‌اند. از هم پاشیدگی روزافزون دولت و جامعه را می‌نگریستند و تحلیل می‌کردند اما برای تسریع و هدایت آن نه چندان کاری انجام می‌دادند و نه در موضعی بودند که کاری از دستشان ساخته باشد. حتی موج اعتصابهایی که در ۱۹۰۵ سراسر روسیه را فرا گرفت و به نخستین انقلاب در آن کشور انجامید، کاملاً خودانگیخته و بدون هیچ‌گونه پشتیبانی از طرف سازمانهای سیاسی یا اتحادیه‌های کارگری که تازه خود در جریان انقلاب بوجود آمده بودند، برپا شد.^{۹۸} در بیشتر موارد گروهها و احزاب انقلابی هم مانند دیگران از وقوع انقلاب شگفت‌زده و غافلگیر شدند و شاید انقلابی را نتوان نام برد که بروز آن مرهون فعالیت احزاب مذکور باشد. معمولاً قضیه معکوس بوده

97. Frank Jellinek, *The Paris Commune of 1871*, London, 1937. p. 27.

۹۸. همان کتاب از Anweiler، صفحهٔ ۴۵.

است: انقلابی برپا شده و انقلابگران حرفه‌ای را هم از هر جا که بوده‌اند خواه زندان و خواه قهوه‌خانه و خواه کتابخانه، مانند دیگران رهائی بخشیده است. حتی گروه انقلابگران حرفه‌ای لنین هم هرگز قادر به برپا کردن انقلاب نبودند و بیش از این کاری از دستشان برنمی‌آمد که در لحظه لازم، یعنی در لحظه سقوط، بشتاب به میهن برگردند. سخن توك ویل در ۱۸۴۸ دایر بر اینکه رژیم سلطنت «پیش از ضربه‌های فاتحان [سقوط کرد] نه در زیر آن ضربات و غالب و مغلوب هر دو از این پیروزی به‌شگفت آمدند»، بارها به تحقیق رسیده است.

نقش انقلابگران حرفه‌ای معمولاً بر پا ساختن انقلاب نیست، در دست گرفتن قدرت است پس از وقوع انقلاب و برتری بزرگشان در مبارزه برای کسب قدرت نه در آمادگی ذهنی و سازمانی بلکه در این است که مردم با نام کسی جز آنها آشنا نیستند^{۹۹}. انقلاب با توطئه‌گری بر پا نمی‌شود و انجمنهای سری گرچه ممکن است بتوانند به دستگیری پلیس مخفی مرتکب چند جنایت خیره‌کننده و پرهیاهو بشوند^{۱۰۰}، ولی قاعدتاً سری‌تر از آنند که صدایشان به مردم برسد. پیش از هر انقلاب، اول اعتبار و مرجعیت مصادر قدرت از میان

۹۹. موریس دو ورژه که کتاب او زیر عنوان «تشکیلات و فعالیت احزاب سیاسی در دولتهای امروز» بمراتب از کلیه مطالعات پیشین در این زمینه بهتر است، مثال جالبی می‌زند. برای انتخابات مجلس ملی در ۱۸۷۱، به‌همه در فرانسه حق رأی داده شده بود. اما چون حزبی وجود نداشت، رأی دهندگان فقط به کسانی که نامشان آشنا بود رأی دادند. در نتیجه، جمهوری نو بنیاد به «جمهوری دوکها» مبدل شد. رجوع کنید به:

Maurice Duverger, *Political Parties, Their Organization and Activity in the Modern State*, (French ed., 1951), New York, 1961.

۱۰۰. سابقه پلیس مخفی در تشویق و ترویج فعالیت‌های انقلابی بویژه در زمان امپراتوری دوم در فرانسه و در روسیه تزاری در سالهای بعد از ۱۸۸۰، چشمگیر است. در ایام لوئی بناپارت حتی يك عمل ضد دولتی بدون الهام از پلیس صورت نگرفت و کلیه حملاتی که پیش از جنگ و انقلاب از سوی تروریستها در روسیه انجام یافت، ظاهراً کار پلیس بود.

می‌رود. این امر ممکن است چندان چشمگیر نباشد ولی پوشیده نمی‌ماند چون جلوه‌های آن آشکار و ملموس است. آثار و عوارض آن را مانند ناخرسندی عمومی و ناآرامی و تشویش گسترده و احساس تحقیر نسبت به مصادر قدرت، باسانی نمی‌توان معلول علتی خاص دانست چون هرگز دارای معنایی روشن و خالی از ابهام نیست^{۱۰۱}. مع‌هذا، احساس تحقیر با اینکه نوعاً در شمار انگیزه‌های انقلاب‌بگر حرفه‌ای نیست، یقیناً یکی از نیرومندترین سرچشمه‌های انقلاب است. لامارتین^{۱۰۲} انقلاب ۱۸۴۸ را «انقلاب تحقیر» توصیف کرد. شاید کمتر انقلابی بوجود آمده که این وصف بنحوی دربارۀ آن صدق نمی‌کرده است.

اگر چه نقش انقلاب‌بگر حرفه‌ای در بپاکردن انقلاب معمولاً چنان بی‌مقدار و ناچیز بوده که باید گفت وجود خارجی نداشته است، ولی تجربه نشان می‌دهد که تأثیر او در تعیین مسیر انقلاب بسیار زیاد است. انقلاب‌بگر حرفه‌ای در مکتب انقلاب‌بهای گذشته کارآموزی کرده است و از این‌رو همیشه نفوذ خود را نه برای کارهای تازه بلکه در راهمائی که با گذشته انطباق داشته باشد بکار می‌اندازد و چون وظیفه‌اش حصول اطمینان از تداوم انقلاب است، در مباحثات به سوابق و رویه‌های پیشین استناد می‌جوید و به تقلید عمده‌ی و زیانمند از رویدادهای گذشته می‌پردازد و این کار چنانکه دیدیم دست کم بعضاً از طبیعت حرفه‌اش سرچشمه می‌گیرد. مدتها پیش از آنکه انقلاب‌بگران حرفه‌ای مارکسیسم را راهنمای رسمی خود در تعبیر و تفسیر و تحشیۀ تاریخ گذشته و اکنون و آینده قرار دهند، در

۱۰۱. مثلاً نتایج بسیار مساعد همه‌پرسیهای ناپلئون سوم کاملاً با ناآرامی چشمگیری که حکمفرما بود تناقض داشت. حتی آخرین همه‌پرسی که در ۱۸۶۹ بعمل آمد، حاکی از پیروزی امپراتور بود. چیزی که هیچ کس به آن توجه نکرد و سال بعد نتیجه قاطع داد این بود که ۱۵ درصد از افراد نیروهای مسلح به امپراتور رأی مخالف داده بودند.

۱۰۲. Alphonse Marie Louis de Lamartine (۱۸۶۹ - ۱۷۹۵). شاعر فرانسوی که کتابی نیز زیر عنوان «تاریخ انقلاب ۱۸۴۸» نوشته است. (مترجم)

۱۸۴۸ توك ويل نوشت: «تقلید [مجلس انقلابی از رویدادهای ۱۷۸۹] چنان آشکار بود که کیفیت بدیع و اصیل امور واقع را از نظر پنهان می‌داشت؛ اتصالاً این تصور به من دست می‌داد که به‌جای اینکه انقلاب فرانسه را ادامه دهند، بازی آن را درمی‌آورند^{۱۰۴}». و باز می‌بینیم در ۱۸۷۱، در دوره کمون پاریس، با اینکه تألیفی از مارکس و مارکسیست‌ها مشهور نیست، یکی از مجلات جدید به‌نام «لوپر دوشن^{۱۰۴}» دوباره نام‌هایی را که در تقویم انقلابی بر ماه‌ها گذاشته بودند بکار می‌برد. عجیب است که در جوی که هر حادثه و رویداد مربوط به انقلاب‌های گذشته چنان مورد بحث و فحص قرار می‌گیرد که گوئی بخشی از سنت مقدس است، تنها نهاد خودانگیخته و سراسر تازه در تاریخ انقلاب به غفلت سپرده می‌شود و از یاد می‌رود.

ممکن است شخص بخواهد با توجه به درس‌هایی که از گذشته گرفته شده، استثنا و تخصیصی در این گفته قائل شود. در پاره‌ای از نوشته‌های سوسیالیست‌های «ناکجا آبادی» یا خیالپرداز^{۱۰۵}، بویژه پرودون و با کونین^{۱۰۶}، مطالبی دیده می‌شود که آسان می‌توان حمل بر آگاهی نویسندگان از نظام شورائی کرد. اما حقیقت امر این است که این‌گونه متفکران سیامی آنارشیست به‌هیچ‌رو مجهز برای برخورد با پدیداری نبودند که بوضوح ثابت می‌کرد انقلاب به‌برافتادن دولت و حکومت نمی‌انجامد بلکه بعکس هدفش بنیاد کردن دولتی تازه و تأسیس شکل جدیدی از حکومت است. اخیراً مورخان اشاره کرده‌اند که شوراها با شهرهای قرون وسطا و کانتون‌های سویس و «بسیج-

۱۰۳. این گفته توك ويل در همان کتاب از Jellinek، صفحه ۱۴۹ نقل شده است.

104. *Le Père Duchêne*

105. *Utopian Socialists*

۱۰۶. Mikhail Aleksandrovich Bakunin (۱۸۱۴ - ۷۶). آنارشیست روسی و رهبر جناح تندرو آنارشیست‌ها که در انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه نیز فعالیت داشت. با کونین بر سر مسأله بقای دولت و استفاده از خشونت با مارکس اختلاف نظر عمیق پیدا کرد و از انترناسیونال اول (۱۸۷۲) اخراج شد. (مترجم)

گران ۱۰۷، قرن هفدهم انگلستان و شورای عمومی ارتش گرامول، وجوه تشابهی دارند. اما نکته این است که هیچ‌کدام از اینها، به استثنای شهرهای قرون وسطا ۱۰۸، در ذهن مردمی که در جریان انقلاب، خودانگیخته در شوراها تشکل یافتند کوچکترین تأثیری نگذاشته بود.

پس هیچ سنت و سابقه‌ای، چه انقلابی و چه ماقبل انقلابی، نمی‌توان یافت که ظهور متناوب نظام شورائی را از زمان انقلاب فرانسه تاکنون تبیین کند. در انقلاب فوریه ۱۸۴۸، دولت هیأتی به نام «کمیسیون کارگران ۱۰۹» در پاریس تعیین کرد که منحصرأ به مسأله وضع قوانین اجتماعی بپردازد. این مورد را کنار می‌گذاریم. مواقع دیگری که به نظام شورائی به‌عنوان ارگان عمل و نطفه يك نظم جدید دولتی در تاریخ برمی‌خوریم بدین شرح است: در سال ۱۸۷۰ هنگامی که پایتخت فرانسه در محاصره ارتش پروس بود، مردم پاریس «خود» انگیخته به صورت يك جمعیت فدرال سازمان یافتند و این جمعیت بعداً در بهار ۱۸۷۱ هسته مرکزی حکومت پاریس را بوجود آورد؛ در ۱۹۰۵ هنگامی که موج اعتصابات خودانگیخته سراسر روسیه را فرا گرفته بود، ناگهان اعتصاب کنندگان خارج از همه احزاب و گروههای انقلابی، يك رهبری سیاسی برای خود ایجاد کردند و کارگران

۱۰۷. Agitators یا Adjutators (واژه اخیر به صورت Adjustators در متن اصلی ضبط شده که غلط فاحش است). منظور نمایندگان است که در ۱۶۴۷ هنگامی مختلف ارتش انگلیس انتخاب کردند تا افکار وکلای پارلمان را به طرفداری از خواستههای سربازان بسیج کنند. (مترجم)

۱۰۸. این رابطه در یکی از بیانیه‌های رسمی کمون پاریس این‌گونه مورد تأکید قرار گرفته است: «آنچه اندکی پیش در ۱۸ مارس ۱۸۷۱ به پیروزی رسید همین اندیشه شورائی بود که از سده دوازدهم تاکنون دنبال شده و مورد تصدیق اصحاب علوم و حقوق و اخلاق بوده است.» رجوع کنید به:

Heinrich Koechlin, *Die Pariser Commune von 1871 im Bewusstsein ihrer Anhänger*, Basel, 1950, p. 66.

109. *Commission pour les travailleurs*

۱۱۰. همان کتاب از Jellinek، صفحه ۷۱.

کارخانه‌ها به منظور استقرار در نظامی منتخب و خودگردان، شوراهای یا سویتها را تشکیل دادند؛ در انقلاب فوریه ۱۹۱۷ در روسیه «با اینکه در میان کارگران روسی گرایشهای گوناگون بچشم می‌خورد، اما درباره خود این سازمانها یا سویتها حتی جای بحث هم نبود»^{۱۱۱}؛ در ۱۹۱۸ و ۱۹۱۹ در آلمان، پس از شکست ارتش، کارگران و سربازان علناً سر به شورش برداشتند و در شورائی به نام «شورای کارگران و سربازان»^{۱۱۲} متشکل شدند و درخواست کردند این «نظام شورائی»^{۱۱۳} به صورت سنگ بنای قانون اساسی جدید کشور درآید و در بهار ۱۹۱۹ در مونیخ به اتفاق روشنفکران قهوه‌خانه نشین یک «جمهوری شورائی»^{۱۱۴} تأسیس کردند^{۱۱۵}؛ و سرانجام در پائیز ۱۹۵۶ انقلاب مجارستان از همان بدو امر دوباره در بوداپست یک نظام شورائی ایجاد کرد که «با سرعتی باور نکردنی»^{۱۱۶} بزودی سراسر کشور را فرا گرفت.

ممکن است از شمارش موارد ذکر شده شبهه‌ای به ذهن القا گردد که در این امر تداومی بوده است در صورتی که درست به سبب فقدان هرگونه تداوم و سنت و تأثیر منظم است که پدیدار مورد بحث چنین خیره کننده می‌نماید. برجسته‌ترین ویژگی شوراهای را بایستی تکوین خودانگیخته آنها شمرد که آشکارا با «الگوی نظری انقلاب در قرن بیستم که برحسب آن هر چیز باید با دقتی سرد و علمی به وسیله انقلابگران حرفه‌ای برنامه‌ریزی و آماده و اجرا شود»^{۱۱۷} متناقض است. راست است که هرگاه انقلاب شکست نخورده و بازگشت به وضع پیشین را بدنبال نداشته است، عاقبت دیکتاتوری تک‌حزبی، یعنی الگوی مطلوب انقلابگر

۱۱۱. این جمله از قروتسکی است و آن وایلر آن را در همان کتاب که نام بردیم نقل کرده است.

112. Arbeiter - und Soldatenräte

113. Rätssystem

114. Räterepublik

۱۱۵. همان کتاب از Neubauer.

116. Oskar Anweiler, «Die Räte in der ungarischen Revolution», in *Osteuropa*, Vol. VIII, 1958.

117. Sigmund Neumann, «The Structure and Strategy of Revolution: 1848 and 1948», in *The Journal of Politics*, August, 1949.

حرفه‌ای، غلبه یافته است. اما این تفوق همیشه پس از مبارزات خشونت‌آمیز با ارگانها و نهادهای انقلابی حاصل شده است. شوراهای همواره نه تنها ارگان عمل بلکه ارگان نظم هم بوده‌اند. همین امید و آرزوی آنها برای استقرار نظامی نو موجب تمارضشان با گروههای مرکب از انقلابگران حرفه‌ای شده که فقط خواسته‌اند شوراهای را خوار کنند و به مرتبه ارگانهای اجرائی محض پائین بیاورند. اعضای شوراهای هرگز به بحث و «تنویر افکار» درباره تصمیمات احزاب و مجالس اکتفا نمی‌کردند بلکه آگاهانه و صریحاً می‌خواستند هر شهروندی در امور همگانی کشور مشارکت مستقیم داشته باشد^{۱۱۸}. تا هنگامی که شوراهای وجود داشتند، «هر فرد دایره عمل خویش را پیدا می‌کرد و می‌توانست سهمی را که در وقایع روزانه داشت با چشم ببیند»^{۱۱۹}. کسانی که شاهد کارکرد شوراهای بوده‌اند غالباً اتفاق نظر داشته‌اند که انقلاب توانست از این راه «دموکراسی مستقیم» را احیا کند. البته پس از این مقدمه به‌طور ضمنی چنین نتیجه گرفته شده که متأسفانه چنین کاری از پیش محکوم به شکست است زیرا در اوضاع و احوال کنونی این نوع دخالت مستقیم مردم در امور و مسائل همگانی امکان‌پذیر نیست. در دیده این کسان، شورا، رؤیائی رمانتیک و نوعی «ناکجاآباد» یا «مدینه فاضله» جلوه‌گر شده که گوئی برای لحظه‌ای زودگذر به حقیقت پیوسته است تا

۱۱۸. آن وایلر (همان کتاب، صفحه ۶) خصایص شوراهای را این گونه برمی‌شمرد: «(۱) عضویت مرکب از لایه‌های ستم‌دیده جامعه؛ (۲) قالب دموکراسی رادیکال؛ (۳) شیوه تکوین انقلابی.» او سپس نتیجه می‌گیرد: «گرایش بنیادی یا «تفکر شورائی» در جهت سیر می‌کند که مشارکت بیواسطه و گسترده و نامحدود فرد را در حیات همگانی تأمین سازد.»

۱۱۹. این جمله از موسیالیست اتریشی ماکس آدلر است. رجوع کنید به: Max Adler, *Demokratie und Rätssystem*, Vienna, 1919.

جزوه مذکور از این جهت درخور توجه است که با اینکه در بحبوحه انقلاب نوشته شده و نویسنده دلایل محبوبیت عظیم شوراهای را بوضوح تشخیص داده است، مع‌هذا باز همان فرمول قدیمی مارکسیستی را تکرار می‌کند. به‌موجب این فرمول، شورا صرفاً «یک قالب موقت انقلابی» است یا در بالاترین حد، «شکل جدیدی از پیکار در مبارزات طبقاتی سوسیالیستی.»

بیهودگی سراب آرزوهای مردم ناآشنا به حقایق زندگی را نشان دهد. اما این «واقع‌گرایان» نظام حزبی را میزان قراز داده‌اند و با بدیهی شمردن اینکه شق دیگری در مقابل حکومت انتخابی نیست، بسراحتی فراموش کرده‌اند که صرف‌نظر از هر ملاحظه دیگر، درست همین نظام بود که باعث سرنگونی رژیم پیشین شد.

نکته جالب توجه اینکه شوراها نه فقط از حد و مرز بین احزاب می‌گذشتند و اعضای حزبهای مختلف همه را در کنار هم می‌نشاندهند، بلکه اصولاً به عضویت حزبی اهمیت نمی‌دادند. در واقع برای کسانی که عضو حزب نبودند، شورا تنها ارگان سیاسی بشمار می‌رفت. تمارض همیشگی شوراها با مجالس، اعم از پارلمان یا مجلس مؤسسان، از این برمی‌خاست که حتی تندروترین جناح مجلس هم باز زائیده نظام حزبی بود. در بحبوحه انقلابها، همیشه بیش از هر چیز برنامه‌های حزبی سبب جدائی شوراها از احزاب می‌شد. این‌گونه برنامه‌ها، هر قدر هم انقلابی، همه «فرمولهای پیش ساخته‌ای» بودند که به اجرا نیاز داشتند نه به فعالیت خودجوش. به قول روزا لوکسمبورگ^{۱۲۰} که مطلب را با همان روشن بینی شگفت‌انگیز خاص خود بیان کرده است، چنین برنامه‌ها فقط می‌بایست «با جدیت و حرارت به مرحله اجرا درآیند»^{۱۲۱}. امروز

۱۲۰. Rosa Luxemburg (۱۹۱۹ - ۱۸۷۰). معروف به «روزای سرخ». بانوی سوسیالیست و انقلابی لهستانی. در ۲۵ سالگی به آلمان مهاجرت کرد. در انقلاب ۱۹۰۵ روسیه دست داشت. به اتفاق کارل لیب‌کنشت (Karl Liebknecht) جامعه کمونیستی اسپار تا کومس را در آلمان تأسیس کرد. در تعبیر اصول عقاید مارکس نظریات بدیع و تازه عرضه داشت و بدین سبب با لنینیستها در تعارض آمد. در برلین به اتهام برانگیختن مردم دستگیر شد و هنگام انتقال به زندان به دست چند افسر ارتش کشته شد. (مترجم)

۱۲۱. رساله روزا لوکسمبورگ زیر عنوان «انقلاب روسیه» که در ۱۹۴۰ به وسیله برترم وولف به انگلیسی برگردانده شد. و در اینجا قطعه‌ای از آن نقل می‌شود، در دهه دوم این قرن نوشته شده است. با این وصف، انتقاد وی از «دیکتاتوری لنین - تروتسکی» هنوز فعلیت خود را حفظ کرده است. البته او در آن هنگام نمی‌توانست شناعت رژیم یکه‌تاز استالین را پیش‌بینی کند؛ اما هشدارهای پیامبرگونه وی درباره سرکوبی آزادی سیاسی و خفقان حیات اجتماعی مانند وصف واقعیات کنونی در روسیه شوروی است. لوکسمبورگ می‌نویسد: «بدون انتخابات عمومی، بدون آزادی نامحدود مطبوعات و اجتماعات، بدون برخورد آزاد عقاید و

دریافته‌ایم که چه زود چنین فرمولهای نظری در مقام عمل ناپدید می‌شدند و تازه اگر پس از مرحله اجرا هنوز هم برجا می‌ماندند و حتی می‌توانستند همه دردهای اجتماعی و سیاسی را نیز درمان کنند، شوراها دیر یا زود ناگزیر از طرفیان در مقابل این‌گونه مشی و سیاست بودند زیرا میان متخصصان حزبی که به علم خویش اتکا داشتند و توده مردم که می‌بایست این علم را در عمل بیاورند، شکافی وجود داشت که در آن استمداد و ظرفیت یک شهروند متوسط برای فعالیت و حصول عقیده مستقل بحساب نیامده بود. به‌سخن دیگر، با چیرگی احزاب انقلابی، شوراها به ناچار می‌بایست به‌صورت زائده درآیند. جایی که علم و عمل از هم جدا شوند، فضائی برای آزادی نخواهد ماند.

فضای شوراها همان فضای آزادی بود. به‌علت این خاصیت، شوراها همیشه از اینکه صرفاً ارگانهای موقت انقلاب بشمار روند سر باز می‌زدند و از هیچ کوششی دریغ نمی‌کردند که به‌صورت ارگانهای دائمی حکومت مستقر شوند. شوراها ابدأ نمی‌خواستند انقلاب را دائمی کنند بلکه هدفشان «پیریزی نظام جمهوری با همه آثار و احکام آن بود، یعنی تنها حکومتی که بتواند برای همیشه دوران تجاوز و تهاجم و جنگهای داخلی را پایان برساند.» غایت مطلوبشان بهشت روی زمین و جامعه بی‌طبقه و رؤیای سوسیالیستی یا کمونیستی برادری نبود. «پاداشی» که در فرجام تلاش بدان امید بسته بودند تأسیس «حکومت راستین جمهور مردم» بود ۱۲۲. آنچه در پاریس ۱۸۷۱ صدق

→ افکار، زندگی از همه نهادهای همگانی رخت برمی‌بندد و فقط ظاهری از حیات می‌ماند که تنها عنصر فعال در آن، دیوانسالاری است. حیات سیاسی اندک اندک بخواب می‌رود و تنها عده‌ای رهبران خستگی‌ناپذیر حزبی با تجربه بیکرانی که برای خود قائلند بر مسند مدیریت و حکومت باقی می‌مانند. اما در میان آنان فی‌الواقع فقط جمعی کوچک رهبری را بدست دارند و گهگاه نخبگان طبقه کارگر نیز دعوت می‌شوند... تا در سخنرانیهای رهبران کف بزنند و به اتفاق آراء برنامه‌های پیشنهادی را تصویب کنند - قضیه در حقیقت چیزی است مربوط به اعضای یک جرگه...». به نقل از:

Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution*, trans. Bertram D. Wolfe, Ann Arbor, 1940.

۱۲۲. همان کتاب از Jellinek، از صفحه ۱۲۹ به بعد.

می‌کرد در روسیه ۱۹۰۵ هم صادق بود چون «نه تنها مقاصد مخرب بلکه نیات سازنده» نخستین سویتها نیز چنان آشکار بود که ناظران وقت «حس می‌کردند نیروئی در شرف ظهور و شکل‌گیری است که سرانجام روزی ممکن است ماهیت دولت را تغییر دهد»^{۱۲۳}.

دگرگون ساختن دولت و تأسیس شکلی جدید از حکومت که جمیع اعضای جوامع تساوی‌طلب امروز در امور آن مشارکت داشته باشند؛ امید و آرزوئی بود که در زیر آوار بلایا و مصائب ناشی از انقلابهای قرن بیستم مدفون شد. این امر معلول علل گوناگون بوده که در کشور-های مختلف فرق داشته است. اما آنچه معمولاً نیروی ارتجاع و ضد-انقلاب نامیده می‌شود در این میان از علل مهم نبوده است. اگر به تاریخ انقلابها در سده کنونی بنگریم، چیزی که جلب توجه می‌کند بیشتر ضعف چنین نیروها و فراوانی موارد شکست آنها و سهولت پیروزی انقلابهاست و البته بی‌ثباتی فوق‌العاده و فقدان اقتدار اغلب دولتهای اروپائی که پس از سرنگونی هیتلر دوباره قد راست کردند. عامل مؤثر در این‌گونه فاجعه‌ها نقشی بوده که انقلابگران حرفه‌ای و احزاب انقلابی ایفا کرده‌اند. بدون شعار لنین که قدرت یکسره باید از آن سویتها باشد، انقلاب اکتبر هرگز در روسیه بوقوع نمی‌پیوست. اما صرف نظر از صداقت و صمیمیت لنین در اعلام جمهوری شورائی، حقیقت امر این است که حتی در آن زمان هم بین این شعار و هدف انقلابی و اعلام شده حزب بلشویک که می‌خواست قدرت را بچنگ آورد و دستگاه حزبی را به‌جای دستگاه دولت بنشانند، تناقض وجود داشت. اگر لنین حقیقتاً می‌خواست قدرت را یکسره به شوراها بسپارد، حزب بلشویک را به‌همان ناتوانی و عجزی محکوم می‌کرد که اکنون ویژگی بارز پارلمان اتحاد شوروی است. نمایندگان حزبی و غیرحزبی این پارلمان همگی از سوی حزب نامزد می‌شوند. چون رقیبی وجود ندارد، رای دهندگان همین نامزدان را مورد تحسین و تصویب قرار می‌دهند بی‌آنکه حتی زحمت برگزیدن را به‌خود هموار کنند. تعارض میان حزب

و شوراها بر سر آن بود که هر يك از دو طرف ادعا داشت تنها نماینده «حقیقی» انقلاب و ملت است. اما مسأله واقعی بسیار دامن‌دارتر از این بود.

آنچه شوراها در برابر آن علم مخالفت برافراشته بودند خود نظام حزبی بود، به هر شکل که باشد. هر جا شوراها که زائیده انقلاب بودند با حزب که هدفی به غیر از انقلاب نداشت، سر ستیز بر می داشتند، این تعارض تیزتر می شد. از نظر پیشتازانی که هدفشان تأسیس جمهوری شورائی راستین بود، حزب بلشویک نه تنها خطرناکتر بلکه بمراتب مرتجعتر از کلیه احزاب زمان رژیم سابق بود. بتفکیک از احزاب انقلابی، شوراها همه جا به جنبه سیاسی انقلاب بسیار بیش از جنبه اجتماعی آن علاقه نشان می دادند^{۱۲۴} و دیکتاتوری تک حزبی را چیزی مگر واپسین مرحله تحول دولتهای تک ملیتی و بویژه نظام چند-حزبی^{۱۲۵} نمی دانستند. در قرن بیستم نظام چندحزبی در دموکراسیهای اروپائی بعدی پائین آمده است که در ایتالیا و فرانسه در هر انتخابات «اساس دولت و ماهیت رژیم^{۱۲۶}» مورد پرسش قرار می گیرد. بنابراین، ادعای شوراها که بدان اشاره شد امروز از بدیهیات بشمار می رود. اما جالب توجه است که می بینیم حتی در ۱۸۷۱ در زمان کمون پاریس هم همین تعارض وجود داشت. فرق اصلی بین حکومت مورد نظر کمون و رژیم سابق که بزودی با همان ماهیت ولی در لباس غیرسلطنتی به فرانسه بازگشت، در نظر ادیس بارو^{۱۲۷} چنین بود: «به عنوان انقلاب اجتماعی، [وقایع] ۱۸۷۱ را باید نتیجه مستقیم و ادامه [وقایع] ۱۷۹۳ دانست که باید اکنون [از این طریق] بشمر برسد... اما

۱۲۴. منلا در دسامبر ۱۹۵۶، دولت مجارستان برای توجیه انحلال شوراهای کارگری شکوه می کرد که: «اعضای شورای کارگران در بوداپست می خواستند فقط به موضوعات سیاسی بپردازند.» (به نقل از همان مقاله از Anweiler که قبلا نام بردیم).

125. multi-party system

۱۲۶. همان کتاب از Duverger، صفحه ۴۱۹.

127. Odysse Barrot

به عنوان انقلاب سیاسی، [وقایع] ۱۸۷۱ بمکس واکنشی است در برابر [وقایع] ۱۷۹۳ و به منزله رجعت به [اوضاع] ۱۷۸۹. [وقایع سال ۱۸۷۱]، عبارت «[ملتی] واحد و بخش ناپذیر» را از برنامه حذف کرده و اندیشه قدرتمداری را که منبث از رژیم سلطنتی است رد کرده است تا بتواند اندیشه [حکومت] فدرال را که اندیشه‌ای به تمام معنا آزادیخواهانه و جمهوری طلبانه است به جای آن بنشاند^{۱۲۸}. (تاکید بر کلمات در متن کتونی افزوده شده است).

عجب اینجاست که این جمله‌ها در دوره‌ای نوشته شده که مردم - یا دست کم مردمی که با جریان انقلاب امریکا آشنا نبودند - هیچ گونه شاهد و دلیلی بر رابطه نزدیک میان روح انقلابی و اصل حکومت فدرال در دست نداشتند. برای اثبات درستی سخنان بارو کافی است به انقلاب فوریه ۱۹۱۷ روسیه و انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان توجه کنیم. هر دو انقلاب در مدتی کوتاه نشان دادند که جمهوری و حکومتی که بر اصل نظام شورائی پایه گذاری شود، چگونه کار می‌کند. در هر دو مورد ناگهان شوراها یا سویتها در همه جا مستقل از یکدیگر پا به عرصه هستی گذاردند: در روسیه شوراهای کارگران و سربازان و دهقانان؛ در مجارستان شوراهای محلات در نواحی مسکونی، شوراهای باصطلاح انقلابی مرکب از کسانی که در خیابانها دوش بدوش جنگیده بودند، شوراهای نویسندگان و هنرمندان که نطفه آنها در قهوه‌خانه‌های بوداپست بسته شده بود، شوراهای جوانان و دانشجویان در دانشگاهها، شوراهای کارگران در کارخانه‌ها، شوراهای ارتشی، شوراهای کارمندان دولت و مانند اینها. در هر یک از این موارد ناهمگون، تشکیل شورا سبب شد که همجواریهای اتفاقی و عارضی افراد به نهادهای سیاسی مبدل گردد. از همه جالبتر در این تحول خود-انگیخته این بود که فقط پس از چند هفته در روسیه و بعد از چند روز در مجارستان، این ارگانهای ناهمگون و مستقل وارد مرحله ادغام و هماهنگی شدند و به تشکیل شوراهای منطقه‌ای و ایالتی مبادرت

کردند تا بتوانند از میان خود اعضای مجلسی را که نماینده مردم سراسر کشور باشد برگزینند^{۱۲۹}. همان‌گونه که در مورد میثاقها و «همپیمانیه‌ها» و ائتلافهای مردم امریکای شمالی در دوره مهاجرنشینی مشاهده کردیم، در اینجا هم می‌بینیم که اصل حکومت فدرال و اصل اتحاد و اتفاق در میان واحدهای مجزا چگونه از شرایط اولیه‌ای که باید برای هرگونه عمل و اقدام فراهم باشد مایه می‌گیرد بی‌آنکه تأملات نظری درباره امکان تأسیس حکومت جمهوری در سرزمینهای پهناور، تأثیری در موضوع بکند و بدون آنکه حتی دشمن مشترکی برای ایجاد انسجام وجود داشته باشد. هدف همگی، بنیادگذاری سازمان سیاسی جامعه و تأسیس نوع تازه‌ای حکومت جمهوری بود که پایه آن بر «جمهوریهای اولیه» کوچکتر استوار باشد اما بنحوی که قدرت حکومت مرکزی بخشهای سزا را از قدرت سازندگی اصلی خود محروم نکند. بدیهی است شوراهائی که چنین غیورانه از قدرت عمل و حق اظهار عقیده برای خویش دفاع می‌کردند، ناگزیر می‌بایست به‌این کشف کامیاب شوند که قدرت بخش‌پذیر است و مهمتر اینکه تفکیک قوا در حکومت ضروری است.

ایالات متحد امریکا و بریتانیا از کشورهای انگشت‌شماری هستند که نظام حزبی در آنها بخوبی عمل کرده و توانسته است ثبات و اقتدار مملکت را حفظ کند. در این کشورها نظام دو حزبی اولاً با نوعی قانون اساسی همراه بوده که بر تفکیک قوا استوار است و ثانیاً حزب مخالف همیشه یکی از نهادهای حکومتی تلقی شده است. البته شرط این‌گونه تلقی آن است که ملت را «واحد و بخش‌ناپذیر» نپنداریم و فرض را بر این قرار دهیم که تفکیک قوا نه تنها عجز و ناتوانی نمی‌آورد بلکه بعکس موجب قدرت و حافظ ثبات است. این همان اصلی است که بریتانیا را قادر ساخت متصرفات و مستعمرات دور افتاده و پراکنده خود را به صورت کشورهای مشترک‌المنافع متشکل کند و به مهاجرنشینیها

۱۲۹. برای آگاهی از جزئیات این جریان در روسیه رجوع کنید به همان کتاب از Anweiler، صفحه‌های ۸ - ۱۵۵؛ همچنین به مقاله او درباره مجارستان.

در امریکای شمالی امکان داد تا در يك نظام حکومتی فدرال با یکدیگر متحد گردند. نظام دو حزبی در هر يك از دو کشور با کشور دیگر تفاوت‌های بسیار دارد؛ اما آنچه این نظام را از نظام چند حزبی کشورهای تك ملیتی اروپا ممتاز می‌کند مفهوم از بیخ و بن متفاوتی است که از قدرت وجود دارد و سراسر سازمان سیاسی جامعه را دربر می‌گیرد^{۱۳۰}. اگر رژیم‌های معاصر را برحسب برداشتشان از قدرت رده‌بندی کنیم، متوجه خواهیم شد که فرق میان دیکتاتوری تك حزبی و نظام چند حزبی بمراتب کمتر از تفاوت بین هر يك از آنها و نظام دو حزبی است. پس از ملت که در سده نوزدهم «پا را جای پای شهریاران مطلق‌العنان گذاشت»، در قرن بیستم نوبت حزب رسید که پا را جای پای ملت بگذارد. از خصایص يك حزب امروزی یکی ساخت آن است که بر قدرتمداری مبتنی است و زمام قدرت را به دست عده‌ای قلیل می‌سپارد؛ دوم فقدان دموکراسی درون حزبی است؛ سوم گرایش حزب به سوی «یکه‌تازی» است؛ و سرانجام ادعای آن دایر بر لغزش‌ناپذیری و مصونیت از خطاست. احزاب امریکا و تا حدی کمتر بریتانیا، از این‌گونه ویژگیها به‌دورند^{۱۳۱}.

نظام دو حزبی ثابت کرده که به‌عنوان وسیله اعمال حاکمیت نه تنها قابل دوام و عملی است بلکه قادر به تضمین حقوق و آزادیهای

۱۳۰. دوورژه (همان کتاب، صفحه ۳۹۳) می‌نویسد: «نظام دو حزبی در بریتانیای کبیر و دومینیونها (Dominions) عمیقاً با نظام چند حزبی در دیگر کشورهای اروپائی تفاوت دارد... و با وجود رژیم جمهوری در امریکا، بمراتب به این کشور نزدیکتر است. در واقع ضابطه اساسی برای طبقه‌بندی رژیم‌های معاصر، فرق میان نظام تك حزبی و دو حزبی و چند حزبی است.» البته در جایی مانند آلمان کنونی که نظام دو حزبی صورت ظاهری بیش نیست و حزب مخالف یکی از ارگانهای حکومت بشمار نمی‌رود، این نظام از نظام چند حزبی ثبات بیشتری نخواهد داشت.

۱۳۱. دوورژه به‌فرق بین کشورهای آنگلو ساکسن و دولتهای تك ملیتی اروپا توجه دارد ولی به‌نظر من اشتباه می‌کند که محسنات نظام دو حزبی را معلول نوعی لیبرالیسم منسوخ و مهجور می‌داند.

قانونی نیز هست. اما این نظام به هیچ وجه نتوانسته مشارکت شهروندان را در امور همگانی امکان‌پذیر سازد و بیش از حد معینی کنترل فرمانروایان را به دست فرمانبرداران بسپارد. شهروند بیش از این نمی‌تواند متوقع باشد که کسی به «نماینده‌گی» او انتخاب شود. ولی تنها چیزی که می‌توان در مورد آن وکالت داد و تفویض اختیار کرد منافع و امور رفاهی است؛ اعمال و عقاید قابل توکیل نیست. در نظام دو حزبی عقاید و آرا قابل تحقیق نیست چون وجود ندارد. عقیده هنگامی صورت می‌بندد که میان همگان بحث و مناظره آزاد وجود داشته باشد. جایی که چنین فرصتی برای حصول عقیده سنجیده نباشد، فقط می‌توان به سراغ «حال و هوا» رفت خواه حال و هوای توده‌ها و خواه افراد که هر دو ناپایدار و بی‌ثبات و دگرگونی‌پذیر است. بنابراین، از وکیل یا نماینده جز این ساخته نیست که آن‌گونه عمل کند که موکلانش اگر در همان موقعیت بودند رأساً عمل می‌کردند. در مورد منافع و امور رفاهی چنین نیست زیرا این‌گونه مسائل را می‌توان با عینیت سنجید و معلوم کرد. نیاز به تصمیم و عمل، در نتیجه تعارض بین منافع گروه‌های مختلف پیدامی‌شود. موکلان می‌توانند از راه تشکیل گروه‌های فشار و اعمال نفوذ و تمهیدات دیگر در اقداماتی که باید به وسیله نمایندگان برای تأمین منافعشان انجام بگیرد تأثیر بگذارند و وکیلشان را مجبور کنند که به بهای خواستها و منافع دیگر گروه‌های رأی‌دهنده هم که شده، به آنچه خواست آنهاست جامه عمل بپوشانند. در کلیه این موارد، موکل به انگیزه نگرانی درباره زندگی خصوصی و تأمین رفاه خویش عمل می‌کند. شیوه‌ای که وی در استفاده از بقایای قدرتی که هنوز در دستش مانده بکار می‌برد بیشتر شبیه رفتار کسی است که با بیباکی و زور و تهدید می‌خواهد دیگری را به اطاعت وادارد. این شیوه هیچ وجه مشابهتی با کاربرد سنجیده قدرت برای اقدامات مشترک ندارد.

به هر تقدیر، امروز نه مردم شکی در این باب باقی گذاشته‌اند و نه دانشمندان علوم سیاسی که می‌گویند احزاب را به علت اینکه حق

تعیین نامزدان انتخاباتی را به خود منحصر کرده‌اند، دیگر نمی‌توان ارگانهای مردمی دانست بلکه بعکس باید آنها را ابزار بسیار مؤثر و کارآمد محدود ساختن و مهار کردن قدرت بشمار آورد. حکومت انتخابی اکنون عملاً به نوعی الیگارشی مبدل شده است - البته نه الیگارشی به معنای کلاسیک حکمرانی به وسیله عده‌ای قلیل برای حفظ منافع عده‌ای قلیل؛ آنچه امروز دموکراسی نام گرفته حکومتی است که ادعا می‌شود به دست عده‌ای قلیل برای تأمین منافع عده‌ای کثیر بوجود آمده است. چنین حکومتی را از آن رو که هدفش رفاه عامه و خوشبختی فردی است می‌توان دموکراتیک دانست، اما از سوی دیگر باید آن را الیگارشی خواند زیرا خوشبختی عمومی و آزادی همگانی را در شمار حقوق و امتیازات عده‌ای قلیل آورده است.

این نظام در واقع همان نظام حکومتی ناظر بر رفاه و بهزیستی اجتماعی ۱۳۲ است. مدافعان آن اگر از سلیک لیبرالها و پیروان دموکراسی باشند، باید حتی وجود خوشبختی عمومی و آزادی همگانی را انکار کنند و اشتغالات سیاسی را بار خاطر بدانند و با سن‌ژوست هم‌نوا گردند که معتقد بود: «جای آزادی در زندگی خصوصی مردم است؛ این آزادی را ابداً نباید بهم زد. حکومت باید قدرتی باشد فقط برای حفظ این حالت سادگی در برابر خود قدرت.» اما اگر مدافعان از آشوبها و فراز و نشیبهای عمیق این قرن عبرت گرفته و او‌هام لیبرالیستی را کنار گذاشته باشند، به احتمال قویتر باید بدین نتیجه برسند که «هرگز دیده نشده که مردم بتوانند بر خود حکومت کنند.» باید معتقد شوند که «اراده مردم عمیقاً هرچ و مرج طلب است. مردم میل دارند هرچه دلشان خواست بکنند و با هرگونه نظام حکومتی سرستیز و عناد دارند زیرا حکومت از محدودیت جدائی‌پذیر نیست و محدودیت مطابق تعریف باید از بیرون تحمیل شود ۱۳۲.»

132. welfare state

۱۳۳. در اینجا هم باز از نظریات دوورژه استفاده کرده‌ایم (همان کتاب، از صفحه ۴۲۳ به بعد). ولی در این موضع او اندیشه بدیع و تازه‌ای عرضه نمی‌کند و فقط به تشریح فضا و حال شایع در فرانسه و اروپای پس از جنگ می‌پردازد.

رد کردن چنین اظهارات حتی از اثبات آن هم دشوارتر است ولی تشخیص فرضیه‌هایی که اساس قضیه را تشکیل می‌دهند چندان مشکل نیست. مهمترین و زیانمندترین فرض این است که مفهوم «مردم» با مفهوم «توده‌ها» یکی است. البته این فرض نزد هرکس که در جوامع توده‌ای ۱۳۵ امروز زندگی کند و اتصالاً در معرض ناآسودگیهای ناشی از آن قرار داشته باشد بسیار مقبول است و خود ما هم از این قاعده مستثنا نیستیم. ولی نویسنده‌ای که جمله‌های بالا از او نقل شد فزون براین، در کشوری بسر می‌برد که در آن مدت‌هاست احزاب به سطح جنبشهای توده‌گیری ۱۴۶ که بیرون از دایره نفوذ پارلمان عمل می‌کنند انحطاط یافته‌اند و به کلیه شؤون زندگی خانوادگی و آموزش و پرورش و فرهنگ و اقتصاد تجاوز آغاز کرده‌اند ۱۳۷. در این‌گونه موارد، یکسان انگاشتن مردم با توده‌ها امری بدیهی است. راست است که وجود توده‌ها به صورت کنونی، خود منشأ چنین جنبش‌هاست ولی جاذبه جنبشها را باید در احساس عناد ۱۳۸ مردم نسبت به نظام موجود حزبی و شیوه انتخاب نمایندگان پارلمان جستجو کرد. در جایی مانند ایالات متحد آمریکا که اثری از این‌گونه

134. masses

۱۳۵. mass society. غرض جوامع صنعتی و شهرنشین کنونی است. از ویژگیهای این‌گونه جوامع گمنامی فرد، تحرك اجتماعی بسیار و تهی بودن روابط اجتماعی از ملاحظات شخصی است. افراد کمتر در قبال جامعه احساس مسؤولیت می‌کنند و بیشتر به داشتن عقایدی ممتاز می‌شوند که به وسیله رسانه‌های جمعی و رهبران عقیدتی به آنان تلقین می‌شود. (مترجم)

136. mass movements

۱۳۷. بزرگترین نقص کتاب دوورژه که دلیلی هم برای آن نمی‌توان یافت تمیز نگذاشتن بین احزاب و جنبش‌هاست. خود وی هرگز نمی‌توانست سرگذشت حزب کمونیست را روایت کند بدون آنکه در نظر بگیرد در چه لحظه حزب مرکب از انقلابگران حرفه‌ای به جنبشی توده‌گیر مبدل شد. از این آشکارتر فرق عظیمی است که بین جنبشهای فاشیست و نازی و احزاب کشورهای دموکراتیک وجود دارد.

138. hostility

بی‌اعتمادی نیست وجود جامعه توده‌ای فی‌حد ذاته به‌پیدایش جنبشهای توده‌گیر نمی‌انجامد. اما اگر به‌حدکافی عناد و خصومت نسبت به نظام حزبی و پارلمانی وجود داشته باشد، حتی در کشوری مانند فرانسه نیز که هنوز با جوامع توده‌ای فاصله دراز دارد جنبشهای توده‌گیر پدید خواهند آمد. هر چه نقایص و معایب نظام حزبی بیشتر باشد، چنین جنبشها نزد مردم مقبولتر می‌افتند و آسانتر می‌توانند ایشان را توده‌وار متشکل کنند. آنچه امروز به «واقع‌بینی» شهرت یافته، به‌واقع‌بینی سن‌ژوست بی‌شبهات نیست که اساس آن لجاج ناهشیار در نادیده گرفتن واقعیت شوراها بود و اعتقاد به‌اینکه هیچ شق دیگری را نمی‌توان جانشین نظام کنونی کرد.

حقیقت تاریخی این است که حزب و نظام شورائی همزمان متولد شدند. هیچ‌یک پیش از عصر انقلابها شناخته نبود. هر دو را باید پیامد این عقیده انقلابی و امروزی دانست که جمیع ساکنان هر سرزمین محق به ورود به قلمرو سیاسی و همگانی هستند. شوراها به تفکیک از احزاب، همیشه در حین انقلاب و از میان مردم به‌عنوان ارگانهای خودانگیخته اقدام و انتظام پدید آمده‌اند. نکته آخر بخصوص درخور تأکید است چون از قدیم زبانزد بوده که وقتی حکومت نباشد و مردم به‌خود واگذار شوند، تمایلات «طبیعی» هرج و مرج طلبی و قانون-شکنی بظهور می‌رسد. هیچ‌چیز مانند پیدایش شوراها این گفته را نقض نمی‌کند. هر وقت شوراها ظهور کرده‌اند، بازسازی حیات سیاسی و اقتصادی کشور و استقرار نظم نو را وجهه همت ساخته‌اند و این قاعده از همه بیشتر در مورد انقلاب مجارستان صادق بوده است. ۱۲۹. به تفکیک از دسته‌بندی که خصیلت نوعی همه پارلمانها و مجامع انتخابی یا موروثی است، احزاب تاکنون هرگز در حین انقلاب پدید نیامده‌اند و همیشه یا مانند قرن بیستم از پیش وجود داشته‌اند

۱۳۹. این ارزیابی در «گزارش سازمان ملل متحد درباره مسئله مجارستان» آمده است. برای آگاهی از نمونه‌های دیگری که آنها نیز در همین جهت سیر می‌کنند، رجوع کنید به مقاله‌ای که قبلا از Anweiler ذکر کردیم.

یا در اثر تممیم حق رأی به‌عده جدیدی در جامعه ایجاد شده‌اند. حزب خواه از گروه و دسته خاصی در پارلمان منشا بگیرد و خواه مستقلاً بیرون از پارلمان بوجود بیاید، همواره نهادی بوده که می‌بایست حکومت پارلمانی را از پشتیبانی مردم برخوردار کند. همیشه فرض بر این بوده که مردم فقط باید رأی بدهند و از حکومت پشتیبانی کنند؛ اقدام و عمل حق ویژه حکومت است. اگر احزاب به صورت گروههای مبارز درآیند و بخواهند رأساً مبادرت به عمل سیاسی کنند، نه تنها از اصلی که بر آن استوارند تخطی کرده‌اند بلکه از حدودی که در حکومتهای پارلمانی برای آنها معین شده نیز پا را فراتر نهاده‌اند. به عبارت دیگر، صرف نظر از اصول عقیدتی و ایده‌نولوژی حزبی، دست به‌خرابکاری زده‌اند. از هم‌پاشیدگی حکومت پارلمانی در ایتالیا و آلمان بعد از جنگ جهانی اول و در فرانسه پس از جنگ جهانی دوم نشان داد که چگونه حتی حزبهای پشتیبان وضع موجود نیز به‌محض اینکه از حد خود تجاوز کنند پایه‌های رژیم را مست خواهند کرد. مشارکت مستقیم در امور همگانی، آرزوی طبیعی همه شوراهای بوده است. ولی در مورد نهادی مانند یک حزب سیاسی که برحسب اولین وظیفه باید فقط نماینده مردم باشد، مشارکت و اقدام مستقیم نشانه سلامت نیست، علامت فساد و انحراف از هدف اصلی است.

خصیصه مشترک نظامهای بسیار مختلف حزبی این است که در همه آنها حزب «نامزدان انتخاباتی را تعیین می‌کند.» حتی شاید بتوان گفت که «تعیین نامزد فی‌نفسه برای ایجاد یک حزب سیاسی کافی است»^{۱۴۰}. وجود حزب به‌عنوان یک نهاد سیاسی همیشه از اول مبتنی بر یکی از این فرضها بوده است: (۱) مشارکت شهروندان در امور همگانی باید به‌وسیله ارگانهای عمومی تضمین شود؛ (۲) مشارکت شهروندان اصولاً لازم نیست و لایه‌هایی از مردم که بتازگی دارای حق

۱۴۰. رجوع کنید به بررسی جالب Cassinelli که قبلاً از آن نام بردیم، صفحه ۲۱. تا جایی که موضوع به‌صحنه سیاست آمریکا مربوط است، این کتاب درست پیش می‌رود، اما در مورد نظامهای حزبی اروپا زیاد از حد فنی و قدری سطحی است.

رای شده‌اند باید به همان انتخاب نماینده اکتفا کنند؛ (۳) دريك نظام حكومتی ناظر بر بهزیستی اجتماعی، هر مسأله سیاسی، نهایتاً باید مسأله‌ای اداری تلقی شود و بنابراین به توسط کارشناسان و اهل فن حل و فصل گردند. در مورد آخر، حتی نمایندگان منتخب مردم را هم باید فاقد حوزه عمل خاص و صرفاً جزء مسؤولان اداری دانست که گرچه کارشان با منافع عامه ارتباط پیدا می‌کند ولی ماهیتاً با کار مدیران بخش خصوصی فرق ندارد. اگر این فرض درست باشد، شوراها را باید نهادهای کهنه‌ای محسوب داشت که هیچ‌گونه ارتباطی با قلمرو همگانی ندارند. (و کیست که بتواند منکر پژمردگی و مرگ تدریجی قلمرو سیاسی در جوامع توده‌ای امروز باشد و انکار کند که در این گونه جوامع همان‌طور که انگلس در مورد جامعه بی‌طبقه آینده پیش‌بینی کرد، کم‌کم «مدیریت و اداره امور» جانشین سیاست می‌شود؟) ولی اگر این مطلب را تصدیق کنیم، خواهیم دید که همین امر، یا دست‌کم چیزی بسیار شبیه به آن، در مورد نظام حزبی هم صادق است. مدیریت و اداره امور ماهیت غیرسیاسی و غیرحزبی دارد زیرا کارهایی که باید به دست مدیر و مسؤول اداری انجام شود به اقتضای ضروریات اقتصادی تعیین می‌گردد. در جامعه‌ای که وفور نعمت حکمفرماست، لازم نیست تعارض منافع گروه‌ها به زیان یکی و به سود دیگری رفع شود. اصل تضاد تا هنگامی معتبر است که فراتر و بالاتر از سطح نظریات عینی و صحیح متخصصان بازهم حقیقتاً شقوق دیگری وجود داشته باشد. اگر حکومت واقعاً به يك دستگاه اداری مبدل شده باشد، از نظام حزبی نتیجه‌ای جز بی‌لیاقتی و تبذیر عاید نخواهد شد. تنها وظیفه سودمندی که يك نظام حزبی ممکن است در چنین رژیمی انجام دهد جلوگیری از فساد مأموران دولت است که تازه همین وظیفه را هم پلیس و دستگاه انتظامی بمراتب بهتر می‌تواند ادا کند ۱۴۱.

۱۴۱. کاسی‌نلی (همان کتاب، صفحه ۷۷) برای اینکه نشان دهد رأی دهندگانی که واقعاً و بی‌غرضانه نگران مردمند چقدر تعدادشان اندک است، مثال شیرینی می‌زند. می‌گوید فرض کنیم رسوائی بزرگی در حکومت رخ داده است و در نتیجه حزب مخالف در انتخابات پیروز می‌شود. «اگر هر دو بار ۷۰ درصد از افراد

تعارض بین دو نظام حزبی و شورائی در انقلابهای سدهٔ کنونی بیش از گذشته آشکار شد. در يك طرف نظام مبتنی برانتخاب نماینده بود و در طرف دیگر مسألهٔ اقدام و مشارکت مستقیم در امور. شوراها ارگان عمل مستقیم بودند و احزاب انقلابی ارگان نمایندگی. احزاب انقلابی خواه و ناخواه و با اکراه پذیرفته بودند که شورا ابزار «مبارزات انقلابی» است ولی حتی در بحبوحهٔ انقلاب هم می‌کوشیدند از درون بر شوراها مسلط شوند زیرا بخوبی می‌دانستند که هیچ حزبی، هر قدر هم انقلابی، هرگز نخواهد توانست بعد از تبدیل حکومت به يك جمهوری شورائی راستین باز هم به‌هستی ادامه دهد. نیاز به اقدام مستقیم را احزاب امری موقت و گذرنده می‌دانستند و شك نداشتند که پس از پیروزی انقلاب، اقدام مستقیم نه تنها غیر لازم بلکه عملی خرابکارانه خواهد بود. عاملی که انقلابگران حرفه‌ای را به دشمنی با ارگانهای انقلابی و مردمی برمی‌انگیخت، بی‌صدافتی و دورویی و شهوت قدرت نبود، حقیقت اولیه‌ای بود که احزاب انقلابی هم مانند هر حزب دیگر به آن اعتقاد داشتند. همهٔ احزاب در این باور شریکند که غایت حکومت رفاه و آسایش مردم است و غرض از سیاست، ادارهٔ امور است نه اقدام مستقیم. احزاب اعسم از چپ و راست بمراتب بیشتر در این زمینه باهم توافق دارند تا گروههای انقلابی با شوراها. وانگهی، آنچه مسأله را عاقبت به سود حزب و دیکتاتوری تک‌حزبی تمام کرد فقط قدرت بیشتر یا تصمیم به خرد کردن شوراها از راه خشونتگری نبود.

راست است که احزاب انقلابی هرگز نفهمیدند که ظهور نظام

→ واجد شرایط در انتخابات شرکت کنند و حزب مورد نظر پیش از وقوع رسوائی ۵۵ درصد و دفعهٔ دوم ۴۵ درصد از آرا را بدست بیاورد، باید گفت فقط ۷ درصد از کسانی که حق رأی دارند اهمیتی برای درستی و پاکی در حکومت قائلند. البته در این محاسبه هیچ انگیزهٔ دیگری که ممکن است باعث تغییر رأی شده باشد بحساب نیامده است. گرچه این مثال فرضی است ولی بسیار به واقعیت نزدیک است. مقصود این نیست که رأی‌دهندگان صالح برای کشف فساد در حکومت نیستند؛ غرض این است که نمی‌توان اطمینان داشت با رأی خود حکومت را از فساد پاک کنند.

شورائی به مثابه پیدایش شکل جدیدی از حکومت است؛ اما شوراهای نیز هیچگاه نتوانستند بفهمند که در جوامع کنونی، دستگاه حکومت چه وظایف سنگینی را باید برای اداره امور بر دوش بکشد. اشتباه عظیم شوراهای همیشه این بوده که مشارکت در امور همگانی را از مدیریت و اداره امور در جهت مصالح همگان بدرستی تمیز نداده‌اند. مکرر در مکرر شوراهای کوشیده‌اند زیرا عنوان شوراهای کارگری مدیریت کارخانه‌ها را در دست بگیرند و همیشه در این کوشش بطرزی غم‌انگیز شکست خورده‌اند. گفتند «خواست طبقه کارگر برآورده شده است؛ کارخانه‌ها از این پس به دست شوراهای کارگری اداره خواهد شد» ۱۴۲. ولی این بیشتر شبیه خواست احزاب انقلابی است که می‌کوشند برنامه‌های سیاسی شوراهای را عقیم بگذارند و اعضای آنها را از قلمرو سیاسی دوباره به کارخانه‌ها بفرستند. دو چیز این ادعای ما را تأیید می‌کند: یکی اینکه شوراهای همیشه بیشتر ماهیت سیاسی داشته‌اند و مسائل اجتماعی و اقتصادی سهم بسیار ناچیزی در آنها دارا بوده است، دوم اینکه عدم علاقه شوراهای به مسائل اجتماعی و اقتصادی همواره در نظر احزاب انقلابی یکی از نشانه‌های طرز فکر «لیبرالیستی و انتزاعی طبقه متوسط» بشمار رفته است ۱۴۳. در واقع این امر نشانه پختگی سیاسی شوراهای بوده است هر چند البته نمی‌توان منکر شد که خواست کارگران برای اداره کارخانه به دست خودشان باید به حساب آرزوی قابل درک ولی از نظر سیاسی بی‌ربط افرادی گذاشته شود که می‌خواهند به ستمهایی که قبلاً فقط برای اعضای طبقه متوسط دستیاب بوده، ارتقا پیدا کنند.

بیگمان، استعداد مدیریت در مردمانی که از طبقه کارگر

۱۴۲. با این کلمات، در ۱۹۵۶، اتحادیه‌های کارگری مجارستان به شوراهای کارگران پیوستند. این پدیدار در انقلاب روسیه و جنگ داخلی اسپانیا نیز دیده شد.

۱۴۳. این انتقادی است که حزب کمونیست یوگسلاوی به انقلاب مجارستان وارد کرد. (رجوع کنید به مقاله‌ای که قبلاً از آن وایلر ذکر کردیم). این گونه اعتراضات تازه نیست و در انقلاب روسیه هم بکرات به همین وجه ایراد می‌شد.

برخاسته‌اند کم نیست. مشکل همیشه در این بوده که شورای کارگری بدترین طریق ممکن برای کشف چنین استمدادهاست. متمدان و منتخبان شوراها برحسب معیارهای سیاسی و به‌خاطر قابلیت اعتماد و صحت عمل و قضاوت صحیح و احیاناً شجاعت جسمانی برگزیده می‌شوند. این‌گونه مردان در امور سیاسی می‌توانند از خود لیاقت نشان دهند اما اگر به‌مدیریت کارخانه یا کارهای اداری گمارده شوند بناچار شکست خواهند خورد. صفاتی که باید در يك دولتمرد یا رجل سیاسی وجود داشته باشد با صفات لازم برای مدیریت یکی نیست و کمتر کسی است که بتواند جامع همه این صفات باشد. سیاستمدار باید بدانند در زمینه روابط انسانی که بر اصل آزادی مبتنی است چگونه با افراد معامله کند حال آنکه يك مدیر باید بداند در حیطه‌ای که ضرورت بر آن حاکم است چگونه مردم و کارها را اداره کند. هر وقت شوراها کارخانه‌ها خواسته‌اند عامل اقدام مستقیم را در مدیریت وارد کنند، کار به هرج و مرج کشیده است. همین‌گونه اعمال محکوم به شکست بود که چنین شهرت بدی برای نظام شورائی کسب کرد. باید افزود که نامرادی شوراها در سازماندهی یا، به عبارت بهتر، بازسازی نظام اقتصادی کشور، به علت خصلت سیاسی آنها بوده است نه به سبب اینکه مردم از قوانین اطاعت نمی‌کرده‌اند. به همین‌سان، باید توجه داشت که دستگاههای حزبی به‌رغم همه فسادها و بی‌لیاقتیها و اسراف و تبذیر باور نکردنی و نقایص دیگر سرانجام در همان‌جا که شوراها شکست خورده بودند کامیاب شدند زیرا بنا را بر قدرتمنداری و الیگارشی قرار دادند. ولی از سوی دیگر همین ویژگی موجب سلب اعتماد سیاسی از آنان شد.



آزادی به‌عنوان واقعیتی ملموس همیشه در مکانی محدود وجود داشته است. این حکم بویژه در مورد بزرگترین و ابتدائی‌ترین آزادیها یعنی اختیار حرکت و آزادی رفتن از جایی به‌جای دیگر، صادق است. در قدیم مرزهای يك کشور و دیوارهای يك دولتشهر، فضائی را در بر می‌گرفت و حراست می‌کرد که آدمیان می‌توانستند آزادانه در آن حرکت

کنند. معاهدات بین‌المللی به کسانی که از مرزهای کشور خود بیرون می‌روند مکان گسترده‌تری برای استفاده از این آزادی عرضه می‌کند. ولی حتی در اوضاع و احوال امروز نیز رابطه بین آزادی و محدودیت فضائی روشن است. مصداق آنچه گفته شد نه تنها آزادی حرکت بلکه آزادی به‌طورکلی است. آزادی به مفهوم مثبت فقط در میان کسانی که باهم برابرند امکان‌پذیر است. اما برابری اصلی نیست که کلاً معتبر باشد بلکه تابع برخی قیود و شرایط و حتی محدودیتهای مکانی است. می‌توان این‌گونه فضاها را که امکان وجود آزادی در آنها هست به پیروی از مدلول گفته‌های جان‌ادامز فضای ظواهر یا نمودها نامید، گرچه البته خود این اصطلاح از او نیست. چنین فضاهاى آزاد به مثابه جزیره‌هائی در دریا یا واحه‌هائی در صحرا و همان قلمرو سیاست است. جالب اینکه حتی تاریخ هم مؤید تشبیهی است که اینجا بکار برده‌ایم. پدیداری که اکنون می‌خواهم به آن پردازم معمولاً زیر عنوان «نخبگان» مطرح می‌شود. تردید ندارم که راه سیاست هرگز راه زندگی عوام نبوده است و نخواهد بود. سیاست مطابق تعریف نه تنها به عوام بلکه به معنای دقیق به جمیع شهروندان مربوط می‌شود. نزاع من با اصطلاح «نخبگان» از این جهت نیست. ثمره شور سیاسی، شجاعت و طلب خوشبختی همگانی و میل به آزادی عمومی و جستجوی فضیلت است صرف نظر از پایگاه اجتماعی و حتی بدون چشم‌داشت به تمجید و تحسین. این‌گونه شور آنقدر هم که می‌پنداریم نادر نیست هرچند البته در جامعه‌ای که همه فضایل را به انحراف کشانده و به سطح ارزشهای اجتماعی پائین آورده است، نمی‌توان گفت که تداول عام دارد. نزاع من با اصطلاح «نخبگان» به سبب دلالت ضمنی آن به حکومت الیگارشى و سلطه عده‌ای قلیل بر جمعی کثیر است. همیشه از قدیم معمول بوده که سیاست را در حکمرانی خلاصه‌کنند و بپندارند شوری که در سیاست بر همه چیز غلبه می‌کند شور فرمانروائی است. به ادعای من این حکم به هیچ‌رو درست نیست. اینکه در سیاست همیشه «نخبگان» مقدرات سیاسی

۱۴۴. élites که در فارسی «برگزیدگان» و «سرآمدان» نیز ترجمه شده است. (مترجم)

جماعت را تعیین کرده‌اند و غالباً بر آنها سلطه رانده‌اند از یکسو نمایانگر نیاز شدید عده‌ای قلیل به حفظ خود در مقابل عده‌ای کثیر و حراست جزیره‌ای است که در دریای ضرورت به‌منظور آزاد زیستن برای خود درست کرده‌اند و از سوی دیگر نمودار مسؤولیتی است که خودبخود بردوش کسانی که نگران سرنوشت دیگرانند قرار می‌گیرد - دیگرانی که خود به فکر آینده‌خویش نیستند. اما آن نیاز و این مسؤولیت هیچ‌یک محور زندگی آن گروه کوچک نیست. عصاره و جوهر حیات برای این عده آزادی است. نیاز و مسؤولیتی که از آن سخن گفتیم نسبت به آنچه واقعا در فضای محدود این جزیره آزادی حادث می‌شود در درجه دوم اهمیت قرار دارد. مثلا در اوضاع و احوال امروز و در متن نهادهای کنونی، حیات سیاسی يك نماینده مجلس هنگامی فعلیت پیدا می‌کند که او بتواند با همگان و همکارانش در مجلس حشر و نشر داشته باشد، صرف نظر از اینکه چقدر در بیرون پارلمان برای مبارزات انتخاباتی و شنیدن صحبت‌های رای‌دهندگان وقت صرف بکند. غرض از این سخنان فقط نمایاندن کیفیت دروغین و فریبکارانه گفت‌وشنود در حکومت‌های حزبی کنونی نیست، در این‌گونه موارد (به‌استثنای مورد انتخابات مقدماتی ۱۴۵ در آمریکا) تصمیم قبلا گرفته شده است و از رای دهنده جز این ساخته نیست که به این تصمیم رضا دهد یا از پذیرفتن آن سر باز بزند. منظور من حتی انتقاد از پاره‌ای روش‌های بازاری و شیوه‌های تبلیغاتی سوداگرانه در سیاست نیست که رابطه بین وکیل و موکل را به رابطه خریدار و فروشنده تبدیل می‌کند. مقصود بیان این معناست که حتی در کشورهایی مانند بریتانیا و ایالات متحد آمریکا که بین نمایندگان و رای‌دهندگان یا بین ملت و پارلمان ارتباط دو جانبه هست (و وجود این ارتباط خود برجسته‌ترین فرق میان این

۱۴۵. primaries. در نظام سیاسی آمریکا، انتخاباتی که در آن رای دهندگان يك یا چند تن را نامزد احراز برخی سمت‌های خاص می‌کنند یا مقامات حزبی را برمی‌گزینند یا نمایندگانی را که باید به مجامع عمومی حزبی اعزام کردند تعیین می‌نمایند، مانند مجمع هر يك از دو حزب جمهوریخواه و دموکرات برای گزینش نامزد ریاست جمهوری که هر چهار سال یکبار تشکیل می‌شود. (مترجم)

ممالك و کشورهای اروپای غربی است)، باز هم ارتباط حقیقی را باید در میان برابریان و همگنان جستجو کرد نه بین آنانکه هوای حکمراندن در سر می‌پرورانند و کسانی که حکومت را گردن می‌نهند. ماهیت نظام حزبی ایجاب می‌کند که ضابطه «حکومت مردم به دست نخبگان برخاسته از میان مردم» جانشین ضابطه «حکومت مردم به دست مردم» بشود^{۱۴۶}.

می‌گویند «اهمیت حقیقی احزاب سیاسی» در این است که «چارچوب لازم را فراهم می‌آورند تا توده‌ها بتوانند نخبگان را به خدمت خویش درآورند^{۱۴۷}». شك نیست که احزاب راه مشاغل سیاسی را به روی افراد طبقات پائینتر باز کرده‌اند. در عصر جدید، حزب به عنوان برجسته‌ترین نهاد سیاسی حکومت‌های دموکراتیک، در واقع مظهر یکی از مهم‌ترین روندهای اجتماعی یعنی افزایش روزافزون تساوی در جامعه بوده است. لیکن این بدان معنا نیست که حزب در عین حال نمایانگر اهمیت یاطنی انقلاب در عصر کنونی نیز بوده است. «نخبگان برخاسته از میان مردم» هیچ‌جا نتوانسته‌اند توده مردم را وارد حیات سیاسی جامعه کنند و به آنان امکان مشارکت در امور همگانی را بدهند. رابطه بین مردم و گروه نخبگان حاکم - به عبارت دیگر رابطه عده‌ای قلیل که بین خود فضای سیاسی بوجود آورده‌اند با جماعتی کثیر که باید خارج از این فضا ناشناخته و گمنام بسر ببرند - همان است که بود و هیچ تغییری در آن حاصل نشده است. از نظر انقلاب و از لحاظ بقای روح انقلابی، مشکل این است که گروه تازه‌ای از نخبگان پدید آمده‌اند. در جوامع تساوی‌طلب، کسانی ناتوانی آشکار و عدم علاقه چشمگیر بخش‌های وسیع مردم را به مسائل سیاسی انکار می‌کنند که طرز فکر دموکراتیک دارند نه آنانکه پیرو روح انقلابند. مشکل در این است که برای عامه مردم فضای سیاسی و همگانی وجود ندارد تا در آن فضا نخبگان برگزیده شوند یا، بهتر بگوئیم، نخبگان

۱۴۶. همان کتاب از Duverger، صفحه ۴۲۵.

۱۴۷. همان کتاب، صفحه ۴۲۶.

خود خویشتن را برگزینند. مشکل به سخن دیگر در این است که سیاست به حرفه و پیشه مبدل شده است و بنابراین نخبگان برحسب معیارهای عمیقاً غیر سیاسی دست‌چین می‌شوند. طبیعت نظام حزبی چنین است که کسانی که واقعاً قریحهٔ سیاستمداری دارند بندرت درحزب مجال عرض-اندام پیدا می‌کنند. اما نادرتر از آن این است که صاحبان چنین استعدادهای بتوانند از معركة سیاست‌بازیهای حقیر حزبی و توجه محض به توانائیهای صرفاً بازاری جان بدر ببرند. راست است که درگذشته افراد نخبه به شوراها راه می‌یافتند. این افراد را شاید بتوان تنها گروه نخبهٔ مردمی و برخاسته از میان مردم دانست که عصر جدید تا کنون به خود دیده است. ولی این مردان از بالا نامزد نشده بودند و از سطوح پائین حمایت نمی‌شدند. در بدو امر هرچا مردم با هم کار می‌کردند و می‌زیستند، شورائی پدید می‌آمد. اعضای این شوراها خود خویشتن را برمی‌گزیدند و به این جهت متشکل می‌شدند که به آنچه می‌گذشت علاقه داشتند و می‌خواستند ابتکار عمل در دست خودشان باشد. اینان در حقیقت نخبگان سیاسی مردم بودند که انقلاب به آنها فرصت عرض‌اندام داده بود. اعضای شوراها از همین دجمهوریه‌های اولیه، نمایندگانی برای اعزام به شوراهای يك درجه بالاتر انتخاب می‌کردند. این نمایندگان به وسیلهٔ همگان خویش انتخاب می‌شدند و بنابراین زیر هیچ‌گونه فشار از سطوح بالاتر یا پائینتر نبودند. احراز مقام نمایندگی فقط برپایهٔ اعتماد از سوی افراد برابر بود. این برابری ماهیت سیاسی داشت نه طبیعی که بگوئیم همه با هم برابر بدنیا آمده بودند - برابری کسانی بود که همگی خویشتن را نسبت به امر مهم و مشترکی که در پیش داشتند متعهد احساس می‌کردند. نماینده‌ای که بدین‌سان انتخاب می‌شد و به شورای بالاتر می‌رفت باز به همین وجه خویشتن را در میان همگان خود می‌دید چرا که در نظام مورد بحث، شورا در هر يك از سطوحها از معتمدان و امانا تشکیل می‌گشت. بدیهی است اگر این‌نوع حکومت متکامل می‌شد، باز به شکل هرم درمی‌آمد که از ویژگیهای اساسی هر حکومت قدرتگراست. ولی

فرق در این است که در حکومت‌های قدرتگرا، اقتدار باید از بالا به پائین برسد حال آنکه در حکومت مورد نظر، اقتدار نه از پائین سرچشمه می‌گرفت و نه از بالا بلکه هر یک از مقاطع هرم از خود دارای اقتدار بود. بزرگترین معضل سیاسی عصر جدید همیشه این بوده است که چگونه باید برابری و اقتدار را با هم سازش داد نه اینکه چطور میان آزادی و برابری آشتی برقرار کرد. حکومتی که گفتیم می‌توانست چاره این مشکل باشد.

(برای جلوگیری از سوء تعبیر باید افزود که اصولی که برای گزینش بهترین افراد بر مبنای بحث درباره نظام شورائی استخراج شد - یعنی اصل خودگزینی ۱۴۸ در سطوح اولیه و اصل اعتماد شخصی در مرحله تکامل ارگانهای پائین به سطح حکومت فدرال - کلا و همیشه معتبر نیست و تنها در مورد قلمرو سیاسی قابل اعمال است. گزینش نخبگان فرهنگی و ادبی و هنری و علمی و حرفه‌ای و حتی اجتماعی در هر کشور تابع معیارهای خاص است و برابری و عقیده مراجع و ثقات مسلماً در این زمینه‌ها مناط اعتبار نیست. فی‌المثل، قدر و پایگاه یک شاعر را نه با رای اعتماد دیگر شاعران می‌توان سنجید و نه با فتوای استادان سخن بلکه باید دید عاشقان شعر که بسا ممکن است خود از شعر گفتن عاجز باشند، مرتبه او را چگونه تعیین می‌کنند. از سوی دیگر، مقام علمی یک دانشمند وابسته به ارزیابی دیگر رجال علم است و در این سنجش، صفات و خصال فردی نباید دخیل باشد چون معیارها عینی است و محاجه و مناقشه در آن راه ندارد. و سرانجام در جوامع تساوی طلب که نه ثروت بحساب می‌آید و نه اصل و نسب، نخبگان اجتماعی ممکن است در اثر تبعیض به این مقام برسند.)

می‌توان سخن از قوای ناشکفته شوراهای را به‌درازا کشاند ولی خردمندان‌تر این است که گفته جفرمن را تکرار کنیم و بگوئیم: «با یک هدف آغاز کنید؛ [شوراهای] خودشان بزودی نشان خواهند داد که برای کدام مقاصد دیگر نیز بهترین وسیله‌اند.» مثلاً، بهترین وسیله

برای فروشکستن جوامع توده‌ای که چنین گرایش خطرناکی به پرورش جنبشهای توده‌گیر شبه‌سیاسی نشان می‌دهند، یا شاید بهترین و طبیعی‌ترین راه برای اینکه اینجا و آنجا در نخستین سطحهای جامعه «نخبگانی» که خود تشکل می‌یابند در میان مردم جایگزین شوند. آنگاه کسانی که در هر گوشه و کنار جامعه میلی به آزادی همگانی دارند و بدون آن نمی‌توانند خوش و خوشبخت باشند، در مرور ناشی از خوشبختی همگانی و مسؤولیت انجام امور مردم سهیم خواهند شد. در عالم سیاست بهتر از اینها کسی پیدا نمی‌شود. وظیفهٔ يك حکومت خوب آن است که چنین کسان را دلگرم بدارد و جایی را که در قلمرو همگانی بحق از آن آنهاست برایشان تأمین کند. نشانهٔ نظم و سامان در حکومت جمهور مردم همین است. راست است که این قسم حکومت «اشرافی» به حکومت مبتنی بر آرای عمومی به معنایی که ما امروز می‌شناسیم پایان خواهد داد زیرا تنها اعضای داوطلب هر «جمهوری‌اولیه» که نشان داده‌اند فقط در بند خوشبختی فردی نیستند و هم دیگران را نیز در دل دارند حق دخالت در ادارهٔ امور کشور و مردم را خواهند داشت. اما برای دیگران که بدین نحو از صحنهٔ سیاست کنار می‌روند نباید این امر به معنای تحقیر و تذلیل تلقی شود. نخبگان سیاسی با نخبگان اجتماعی یا فرهنگی یا حرفه‌ای فرق دارند. وانگهی، کنار رفتن ناشی از تصمیم دیگران نیست؛ کسانی که می‌مانند و کسانی که کنار می‌روند به خواست خود چنین می‌کنند. این‌گونه کناره‌گیری نه تنها حاکی از تبعیض و زور نیست بلکه در واقع به یکی از بزرگترین آزادیها که از پایان روزگار باستان تاکنون وجود داشته، یعنی آزادی از نگرانیهای سیاسی که در یونان و روم ناشناخته بود و شاید مهمترین بخش سنت مسیح باشد، جامهٔ عمل خواهد پوشانید.

آنچه دیدیم و شاید بسی بیش از آن برباد رفت زیرا روح انقلاب — روحی تازه و روح دست یافتن به سرآغازی نو — در پیدا کردن نهادی سزاوار خویش شکست خورد. هیچ چیز مگر تذکار و زنده نگه داشتن خاطرهٔ آنچه از دست رفته نمی‌تواند این شکست را جبران کند یا مانع

شود که به صورت آخرین شکست درآید. چون نهانخانه یادها را تنها شاعران می‌توانند پاس دارند و نگهبان باشند که کارشان یافتن و ساختن کلماتی است که قوت زندگی از آن مایه می‌گیرد، خرد حکم می‌کند که برای شنیدن حکایت گنجینه بر باد رفته خویش، به ایشان روی بیاوریم. دو شاعر: یکی امروزی و دیگری باستانی. رنه شار شاعر معاصر فرانسوی که شاید در میان خیلی از نویسندگان و هنرمندان فرانسه که در جنگ جهانی دوم به نهضت مقاومت پیوستند، گویاترین آنها باشد و در سخنان کوتاه خود با دلنگرانی به پیشباز روز رهایی میهنش رفته است. شار می‌داند که رهایی فرانسه از یوغ آلمان حتمی است اما ضمناً آگاه بود که «رهایی» از «بند» امور همگانی نیز در راه است. همه می‌بایست دوباره به همان «گرفتگی غم‌افزای» زندگی و گرفتاریهای شخصی برگردند، همان «افسردگی نابارور» روزهای پیش از جنگ که گوئی بر هر چه می‌کردند سایه‌ای شوم گسترده بود. «می‌دانم که اگر زنده بمانم باید عطر و بوی این سالها را بدرود گویم و گنجینه‌ام را نه اینکه دفن کنم بلکه بدور افکنم.» این گنجینه چه بود؟ این بود که او «خودش را پیدا کرده بود» و دیگر به «صداقت و صمیمیت» خویش بدگمان نبود و برای اینکه ظاهر شود، به صورتك و تظاهر نیاز نداشت و همان‌گونه که بود در چشم خود و دیگران پدیدار می‌شد و از آن پس می‌توانست «برهنه و عریان» به همه جا برود^{۱۴۹}. این تفکرات، نوعی حدیث نفس است - گواه شادمانی از اینکه در گفتار و کردار می‌توان بی‌طفره و ابهام رخ نمود و خودنگریهایی را که هرگاه می‌خواهیم دست بعمل بزنیم روی می‌دهد، کنار گذاشت. با اینهمه، شاید این‌گونه تأملات بیش از حد «امروزی» و «خودمداران» باشد و بدین سبب نتواند درست به قلب «میراثی که بی‌وصیت به ما رسیده» نفوذ کند. کلام مشهور و هراس‌انگیزی که اکنون نقل می‌کنم از نمایشنامه‌ای است به نام «اودیپ در کولونوس»^{۱۵۰}، که سوفوکل ۱۵۱ در روزگار پیری

149. René Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1946.

150. *Oedipus at Colonus*

۱۵۱. Sophocles (حدود ۴۹۵ تا ۴۰۶ قبل از میلاد). شاعر نامدار یونانی.

نوشته است: «هرگز از مادر نژادن از هرچه به پندار و گفتار درآید بهتر است. اما اگر آدمی را دیده برجهان افتاد، بهتر آنکه هرچه زودتر به دیاری که از آن آمده باز گردد» ۱۵۲.

سوفوکل همچنین در اینجا از زبان تهنه‌ئوس ۱۵۳ بنیادگذار و سخنگوی آتن ما را آگاه می‌کند که آنچه آدمیان را از پیر و برنا به تحمل بار زندگی توانا می‌کند، همانا زیستن در polis یا دولت‌شهر است - یعنی فضائی برای کردار و گفتار که جلال زندگی است.

۱۵۲. در ادبیات فارسی البته این معنا به شیوه‌های بسیار بیان شده است. نمونه‌ای از آن گفتار عارف بزرگ ایرانی فریدالدین عطار است که در «مذکرة الاولیاء» می‌فرماید: «از پیغمبرانم رشک نیست که ایشان را هم لحد، هم صراط، هم قیامت در پیش است... و از فرشتگانم رشک نیست که خوف ایشان زیادت از خوف بنی‌آدم است و ایشان را درد بنی‌آدم نیست؛ و هر کرا این درد (عشق) نبود من آن نخواهم، لکن از آن کس رشک است که هرگز از مادر نژاد و نخواهد زاد.» (مترجم) 153. Theseus

فهرست نامهای کسان

آدامز، جان کوینسی: ۲۸۴
 آدامز، سموئل: ۱۸۲، ۲۵۶
 اربوآ: ۳۵۰
 ارسطو: ۱۵، ۲۵، ۲۴، ۲۵، ۴۶،
 ۴۸، ۲۱۳، ۳۰۸
 ارفنوس: ۱۸۵
 ارنبرگ: ۴۰
 اسپرلین: ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۲۰
 استالین: ۹۰، ۱۰۹، ۳۱۳، ۳۷۵
 اسکریبو: ۲۹۷
 اسمیت: ۲۶
 افلاطون: ۲۳، ۲۴، ۴۸، ۱۸۱، ۱۸۲،
 ۲۶۹، ۲۷۷، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۲۸
 اقلیدس: ۲۷۷
 اکتن: ۹۲، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۶،
 ۱۶۳، ۳۴۹
 الیوت: ۳۲۳، ۳۳۱
 الیویه: ۷۹، ۱۰۷، ۱۱۱
 امرمن: ۳۳۷
 انگلس: ۱۰۱، ۳۸۷
 اوتیس: ۲۱۰
 اودوستوس: ۳۰۳
 اولار: ۲۸، ۱۳۶
 اویدیوس: ۳۰۰
 بارکر: ۱۴۸
 بارو: ۳۷۸
 باکونین: ۳۷۱
 بجات: ۲۳۱، ۲۸۴
 براکتن: ۲۲۰، ۲۷۵

آبهرنال ← رنال
 آپولون: ۲۶۸
 آخیلوس: ۳۰۱، ۳۰۲
 آدلر: ۳۷۴
 آرزانسون: ۱۰۸
 آرون: ۱۵
 آشیل ← آخیلوس
 آکویناس: ۱۸۵
 آگامنون: ۳۰۱
 آلکی بیادس: ۴۷
 آن وایلر: ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۳،
 ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۵، ۳۸۹
 آوگوستوس: ۳۰۴
 آوگوستینوس: ۳۵، ۱۷۳، ۳۰۵، ۳۰۸
 آینیاس: ۲۷۰، ۲۹۳، ۳۰۰، ۳۰۱،
 ۳۰۳، ۳۰۲
 ابر: ۳۷، ۸۱، ۱۰۵، ۱۵۳
 اتوی اول: ۱۶۴
 اچه وریا: ۹۹
 آدامز، جان: ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۴۵،
 ۵۳، ۶۴، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶،
 ۹۷، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۶۵، ۱۶۶،
 ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰،
 ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۰،
 ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۷،
 ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۶۲،
 ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۴، ۲۷۵،
 ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۲، ۳۱۴، ۳۱۸،
 ۳۳۰، ۳۴۰، ۳۹۱

قروتسكى: ۳۷۳، ۳۷۵
 تورگو: ۲۸، ۲۹
 تورنوس: ۳۰۲
 توکودیدس: ۱۱، ۲۳، ۴۰
 توك ويل: ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۷۴، ۸۰، ۸۵، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۳۶، ۲۵۶، ۲۵۵، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۵۱، ۳۶۳، ۳۶۹، ۳۷۱
 تهسه ئوس: ۳۹۸
 تيلر: ۲۱۷، ۲۱۸
 جفرسن: ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۴، ۹۲، ۹۳، ۹۸، ۱۰۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۶، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۱۴، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۹، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۹۵
 جلى نك: ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۶
 جنسن: ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۵۶
 جواكيم دى فيوره: ۳۳
 جى: ۴۵، ۱۲۹
 جيمز اول: ۱۹۵
 جيمز دوم: ۵۹
 جيمز، هنرى: ۱۷۴
 چارلز اول: ۵۹
 چارلز دوم: ۹۸
 چينارد: ۲۱۲، ۲۹۸
 خروشيچف: ۳۱۳
 داستايوسكى: ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸

براون: ۱۳۷
 برايس: ۲۴۱، ۲۵۳
 برك: ۶۳، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۱۰
 برنبي: ۹۴
 بريسو: ۳۷، ۶۹
 بلان: ۱۳۶
 بلكستون: ۴۳، ۱۷۷، ۲۳۰
 بواسه: ۸۴
 بودن: ۲۹، ۴۸، ۵۴، ۲۲۲
 بورستين: ۲۹۴، ۳۱۴، ۳۱۵
 بوست: ۳۰۴
 بيرد: ۱۳۷
 بيكن: ۱۵۶
 ياتروكلوس: ۳۰۲
 يارمينيس: ۳۲۸
 ياريس: ۳۰۱، ۳۰۲
 پاسترناك: ۱۷
 پاسكال: ۱۳۳، ۱۷۱، ۲۶۵
 پامر: ۱۱۲، ۱۳۴، ۱۸۷، ۱۹۴، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۲
 پرايس: ۲۹
 پروتون: ۷۲، ۳۷۱
 پرياموس: ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۲
 پريكلس: ۲۵۵
 پرينگتن: ۱۸۰، ۱۹۷
 پشل: ۲۹۷
 پلوتارخس: ۲۶۸
 پين: ۹۸
 پندلتن: ۱۹۳
 پولس رسول: ۳۲۹
 پولوبيوس: ۲۳، ۲۷، ۳۵، ۳۶، ۵۷، ۲۱۳، ۲۶۷، ۳۰۸
 بيت: ۱۹۹
 بين: ۶۳، ۶۴، ۹۴، ۲۰۵، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۳۳
 تامسن: ۸۴، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۲۴، ۱۴۷، ۱۶۸، ۲۶۶، ۲۷۴

روسو: ۳۷، ۹۷، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸،
 ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳،
 ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۰،
 ۱۳۴، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۰،
 ۱۶۸، ۲۱۲، ۲۲۳، ۲۶۳، ۲۶۴،
 ۳۲۱، ۳۴۵
 روفلس: ۲۴
 رومولوس: ۲۱، ۳۰۰، ۳۰۲
 سالبرک: ۲۳۶، ۲۴۲
 سقراط: ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴،
 ۱۸۵، ۱۸۶، ۳۱۴، ۳۲۸
 سلدن: ۳۳۷
 سن ژوست: ۳۷، ۷۰، ۷۹، ۸۱، ۸۲،
 ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۵۶،
 ۲۸۱، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۱،
 ۳۸۳، ۳۸۵
 سن سیمون: ۱۴۵
 سوبول: ۱۲۳، ۱۲۶، ۳۴۴، ۳۴۶،
 ۳۵۰، ۳۵۳
 سوفوکل: ۳۹۷، ۳۹۸
 سول: ۳۶۳
 سولون: ۲۶۸
 سیدنی: ۳۳۸
 سیسرون: ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۱۴۷، ۱۷۱،
 ۲۶۸، ۲۸۸، ۲۹۷، ۳۲۹
 سی گیس مولد: ۳۳
 سیس: ۱۰۴، ۱۶۸، ۲۲۲، ۲۲۶،
 ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۶۴
 شمار: ۳۱۰، ۳۹۷
 شارلمانی: ۵۲، ۱۶۴
 شتاک: ۴۳، ۲۰۲
 شرمز: ۲۶، ۲۹
 شکسپیر: ۳۴۱
 شسمون: ۳۵۵
 شولتس: ۶۳
 شیلدر: ۷۲
 صنایع: ۲۴۳

۱۳۳
 داگلاس: ۲۶۶
 دانتن: ۳۷، ۶۸، ۸۰، ۸۱، ۱۰۵
 دایموند: ۲۹۰
 ددبوا ← اربوا
 دفو: ۹۵
 دکارت: ۶۴، ۱۳۵
 دمولن: ۳۷، ۶۸، ۶۹، ۱۲۴
 دوستر: ۱۸
 دوورژه: ۳۶۹، ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۳،
 ۳۸۴، ۳۹۳
 دیدرو: ۱۷۲
 دیدو: ۳۰۲
 دیکینسن: ۱۸۰، ۱۹۹، ۲۴۲، ۲۵۴
 رابرتسن: ۲۴۳
 راجرز: ۲۴۲
 راسبتر: ۱۷۹، ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۱۳،
 ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۸
 راش: ۱۹۹، ۲۱۱، ۳۳۹
 رایت: ۲۴۱
 رموس: ۲۱، ۳۰۰
 رفال: ۲۷، ۲۸
 روان: ۲۵
 روبسپیر: ۳۷، ۵۰، ۵۳، ۶۴، ۶۸،
 ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۹، ۸۰، ۸۱،
 ۸۳، ۸۴، ۸۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴،
 ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱،
 ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۳،
 ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲،
 ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹،
 ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷،
 ۱۶۸، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲،
 ۱۹۸، ۲۲۶، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶،
 ۲۶۹، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۹۷، ۳۰۰،
 ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵،
 ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۴
 روزولت: ۳۲۵
 روسلن: ۱۵۳

۳۱۰	عطار: ۳۹۸
کندی: ۳۲۵	عیسی مسیح: ۳۵، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۲۲۸، ۲۷۳، ۳۵۵
کندياڪ: ۱۷۲	فاکنر: ۳۱۷
کوپر: ۱۹۱، ۲۰۲	فرائکلین: ۲۶، ۲۹، ۶۱، ۶۲، ۹۳، ۲۵۶
کوتن: ۳۴۵	فرگوسن: ۱۷۷، ۱۷۸
کوشلین: ۳۷۲، ۳۷۹	فرند: ۲۱۹
کوک: ۴۲	فریدریش: ۲۰۲
کوهن: ۳۴	فکلین: ۳۴
کیکرو ← میسرون	فورستر: ۶۸
کالیله: ۶۴	فینک: ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۰۸، ۳۳۰، ۳۳۱
گروتیوس: ۲۷۷، ۲۷۸	قابیل: ۲۱، ۱۲۱
گرین: ۴۰	کاپونی: ۵۰
گریوانک: ۶۶، ۶۸، ۷۴	کاتن: ۲۴۶
گلادستون: ۲۰۳، ۲۰۵	کاتو: ۲۸۹، ۳۵۴، ۳۵۵
گوته: ۷۶	کاتی لینا: ۴۷
گیچاردینی: ۷۴	کارپنتر: ۱۸۲، ۲۱۰، ۲۱۸، ۲۳۴، ۳۱۵، ۳۲۴، ۳۳۸، ۳۳۹
گیرک: ۱۴۸	کارنو: ۳۷
لاتینوس: ۳۰۲	کاسی نلی: ۳۳۹، ۳۸۶، ۳۸۷
لاروشفوکو: ۱۴۵، ۱۴۶	کانت: ۷۳، ۷۶
لاروشفوکو - لیانکور: ۶۶، ۶۷	کانترویج: ۲۲۱، ۲۲۳
لاک: ۲۶، ۳۰، ۵۳، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷، ۲۶۶، ۳۲۱	کیرینک: ۵۷
لامارتین: ۳۷۰	کرامول: ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۲۸۲، ۲۹۹، ۳۷۲
لامتری: ۱۷۲	کراوس: ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۶، ۱۷۸
لاوینیا: ۳۰۲، ۳۰۳	کرکه گور: ۱۳۳
لرد اکتن ← اکتن	کرنی: ۳۰۴
لنین: ۹، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۰۹، ۱۳۸، ۳۱۳، ۳۵۶، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۵، ۳۷۷	کروگور: ۳۰، ۶۴، ۱۲۷، ۱۹۰، ۱۹۶
لوئی بناپارت ← ناپلئون سوم	کروین: ۴۳، ۷۹، ۱۹۲، ۲۱۸، ۲۳۰، ۲۶۶، ۲۸۴، ۲۸۷، ۳۱۶
لوئی چهاردهم: ۱۴۵	کریون: ۲۴۳، ۲۵۶، ۲۸۲، ۳۰۸
لوئی شانزدهم: ۲۸، ۳۷، ۳۸، ۶۶، ۶۹، ۷۰، ۱۲۶، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۸	کلاوزویس: ۱۳
لوئی ناپلئون سوم	کندرسه: ۱۸، ۳۸، ۴۲، ۶۹، ۲۴۴
لوتر: ۳۲، ۳۳، ۲۶۵	
لوکسمبورک: ۳۷۵، ۳۷۶	
لوگورگوس: ۲۶۷، ۲۶۸	

۲۷۲، ۲۷۱، ۲۶۶، ۲۴۱، ۲۲۳
 ۳۲۱، ۲۸۲
 منلائوس: ۳۰۱
 مورگان: ۲۰۶، ۱۹۹
 موری: ۲۴۱، ۲۰۴
 موزولین: ۱۵۵
 موسایوس: ۱۸۵
 مولیر: ۱۳۵
 موتنی: ۱۷۱، ۱۳۳
 مونرو: ۹۲
 مهتدی: ۲۸
 میتلند: ۲۲۱
 میذر: ۳۱۶
 میرابو: ۱۶۸، ۱۶۲، ۱۰۴، ۸۰
 ۳۵۲، ۲۶۴
 میسن: ۱۸۱، ۲۷
 میشله: ۱۳۶، ۸۰
 میل: ۱۹۷
 میلتن: ۲۹۹، ۲۹۴، ۲۸۲
 میلر: ۲۴۸
 ناپلئون: ۱۰۴، ۱۰۱، ۷۴، ۷۲، ۷۱
 ۳۶۱، ۲۳۲، ۱۱۴
 ناپلئون سوم: ۳۷۰، ۳۶۹، ۴۰، ۱۴
 ناپلز: ۲۲۹، ۲۲۴، ۲۱۱، ۱۹۹، ۱۹۴
 نلسن: ۱۱۴
 نوردن: ۳۰۶، ۳۰۴
 نوی باور: ۳۷۳، ۳۶۷
 نوی مان: ۳۷۳
 نیچه: ۱۳۳
 نیوتن: ۲۱۴، ۲۱۳
 نیومن: ۲۴
 وارن: ۱۷۲
 واشینگتن، جرج: ۹۲، ۷۹، ۶۹، ۲۶
 واین شتوک: ۳۰۱
 ویستر: ۱۰۲
 وتری: ۵۰
 وریلیوس ← ویرژیل
 ورنیو: ۸۱، ۸۰، ۶۹

لومرسیه دولا ریویر: ۲۷۷
 لوشتاین: ۲۰۴
 لوی: ۲۷۴
 له وینه: ۳۶۷
 لیانکور ← لاروشفوکو - لیانکور
 لیب کشت: ۳۷۵
 لیر: ۳۴۱
 لین: ۱۰۰
 لیوینگستن: ۲۲۹، ۲۹، ۲۶
 لریوس: ۱۴۷، ۱۱
 ماتیه: ۱۳۶
 مارا: ۳۷
 مارکس: ۲۴، ۳۱، ۷۱، ۷۴، ۷۶، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۶، ۹۶، ۱۰۱، ۱۴۷، ۱۵۷، ۳۵۶، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۵
 مارکف: ۳۴۴، ۱۲۶، ۱۲۳، ۱۰۴
 ۳۴۶
 ماکیاولی: ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۵۳، ۵۴، ۷۴، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۷، ۲۹۸
 ۲۹۹
 مامفورد: ۳۳۷، ۵۲
 مامفورد جونز: ۱۷۸، ۱۷۷
 محمود: ۴۹
 مدیسن: ۱۸۵، ۱۸۰، ۱۷۸، ۱۲۹، ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۸۶، ۲۹۰، ۳۱۹
 ۳۳۸، ۳۲۴
 مری دوم: ۵۹
 مک ایل وین: ۲۰۴، ۴۳
 مکبث: ۳۴۱
 مک دانلد: ۲۰۶، ۱۳۷
 ملویل: ۱۱۷، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۹
 منتسکیو: ۱۶۲، ۱۲۵، ۱۲۴، ۲۸، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹

هرینگتن: ۲۴، ۱۶۴، ۲۱۴، ۲۳۳،
۲۴۶، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۷، ۲۹۸،
۲۹۹، ۳۰۸، ۳۲۱، ۳۲۹، ۳۳۰

هسیود: ۱۸۵

هکتور: ۳۰۱، ۳۰۲

هگل: ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۱۵۷

هلن: ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳

همر: ۱۸۵، ۲۷۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳

همیلتن: ۶۹، ۱۲۹، ۲۱۶، ۲۱۹،

۲۳۴، ۲۸۶، ۳۰۹، ۳۲۳، ۳۳۱

هوس: ۳۳

هیتلر: ۹۰، ۳۷۷

هیچبورن: ۲۲۴

هیوم: ۱۶۲، ۱۶۳

یاسپرس: ۱۳

یانگ: ۲۰۳

یوحنا: ۲۲

وری: ۲۵۹

ولتر: ۱۷۲

وولف: ۳۷۴، ۳۷۵

ویتفیلد: ۵۳

ویرزیل: ۲۷۰، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۹،

۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴،

۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷

ویکو: ۷۷

ویلسن، جینز: ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۴۳،

۲۸۲، ۳۳۸

ویلسن، وودرو: ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷،

ویلیام سوم: ۵۹

وینشروپ: ۲۴۸

هابز: ۶۴، ۲۱۴

هابیل: ۲۱، ۱۲۱

هاردوین دوپره فیکس: ۶۶

هانری چهارم: ۶۶

هرودوت: ۳۹، ۴۲

