

فلسفہ سیاسی انقلاب فرانسه

تفسیر :

دکتر سید جواد طباطبائی

تقریر :

جعفر پارساپور – مستانہ بہادر



دوره سوم:

دیدگاه توکویل درباره انقلاب فرانسه و دموکراسی در امریکا

جلسه اول

بحث این ماه من روی دو کتاب مهم توکویل خواهد بود: «انقلاب و رژیم سابق» و «درباره دموکراسی در امریکا» که عنوان کتاب دوم است و بعدا البته جزییاتش را خواهم گفت. توکویل در ایران و حتی در بیرون از ایران، به استثناء امریکا، نویسنده‌ای کمابیش ناشناخته است، ولی از جهات بسیاری برای قرن نوزدهم اندیشمندی بسیار بزرگ بود؛ به دو-سه مفهوم بسیار اساسی اندیشه سیاسی جدید پی برد و سعی کرد آنها را توضیح دهد و نظریه‌ای روی آنها تدوین کند.

قبل از پرداختن به توکویل برمی گردم به بحث‌های قبلی و سعی می‌کنم کمی در مورد آنچه تا الان گفتیم توضیح دهم، و بعد بگویم که توکویل در کجای این بحث قرار دارد و چرا توکویل مهم است. انقلاب ۱۷۸۹ در فرانسه، از دیدگاه نظریه پردازان انقلاب و نظریه پردازان ضدانقلاب، اعم از نوع افراطی و معتدلش، به صورتی که تا اینجا مورد بحث قرار دادم، اتفاقی بسیار مهم بود. از لابلای آنچه که موافقان انقلاب و مخالفان انقلاب گفته‌اند، به درستی نمی‌شود به اهمیت انقلاب پی برد. موافقان انقلاب تصویری نادرست از انقلاب داشتند و فکر می‌کردند که انقلابیون طبق برنامه‌ای که از قبل داشتند، نظم نظام سلطنتی فرانسه را بر هم زدند و طرح جدیدی از یک نظام جدید را ریختند و مهار انقلاب را در واقع در دست دارند، و به جایی که خواستند هدایت می‌کنند. این تصور و تلقی عمده‌ای بود که از رهبران انقلاب، خصوصا رُبسیپیر که مورد خیلی مهمش بود، داشتند. از طرف دیگر مخالفان انقلاب تصور می‌کردند که انقلاب کار کمابیش بی‌حاصلی بود، لطمات اساسی به فرانسه وارد کرد، نظام فرانسه را به طور کلی به هم زد و ترس از این

است که به کل اروپا سرایت کند. بنابراین تلاش می‌کردند که جلوی انقلاب گرفته شود. از لابه‌لای صحبت‌هایی که در جلسات قبل کردم، در مورد چهار نفر از موافقان و مخالفان که در موردشان حرف زدیم و رساله‌هایشان را به طور خلاصه در اینجا مورد بحث قرار دادم، چیزی که می‌شود متوجه شد این است که هیچ‌کدام از اینها چه موافقان و چه مخالفان متوجه نبودند که با انقلاب فرانسه در واقع چه اتفاقی افتاد. انقلاب فرانسه حادثه بسیار مهمی بود اعم از اینکه موافق یا مخالف باشیم فرقی نمی‌کند. از نظر علوم اجتماعی جدید، انقلاب فرانسه در تاریخ اندیشه سیاسی، حادثه بسیار مهمی بود که در فرانسه اتفاق افتاد. اثرات آن، پیامدهای آن و دامنه تأثیرش برای کل اروپا بسیار گسترده بود؛ و با شکست‌هایی که بعداً انقلاب با آن روبرو شد، چه در دوره ترور و چه در زمان بازگشت سلطنت، و دوباره آمدن ناپلئون، و بازگشت مجدد سلطنت، و بعد استقرار مجدد جمهوری در فرانسه، نظم کهنه اروپا را بهم زد. کوشش مخالفان انقلاب بر این بود که بگویند این انقلاب با نظام سنتی اروپا سازگار نیست. پس باید، جلوی پیشرفت انقلاب را گرفت. در انگلستان از طریق ادmond برک کوشش شد که دامنه تأثیر اتفاقات فرانسه به انگلستان گسترده نشود. ولی بیشتر از آن در ایتالیا، آلمان و کشورهای دیگر اروپای غربی و مرکزی بود که نظریه‌پردازان و چهره‌های سیاسی دست به کار شدند تا به نوعی جلوی تأثیر انقلاب را بگیرند. اما آنچه در مورد انقلاب فرانسه به درستی فهمیده نمی‌شد، این بود که، وقتی انقلاب اتفاق افتاد نه موافقان مهار انقلاب را دارند و نه طبیعتاً مخالفان می‌توانند جلوی انقلاب را بگیرند. و بیشتر از هر چیزی آنچه از طریق دو مستر کمابیش متوجه شدیم، وقتی انقلابی اتفاق افتاد بازگشت به پیش از انقلاب غیرممکن است. اگرچه هیچ‌یک از کسانی که در مخالفت با انقلاب نوشتند متوجه این مسئله نشدند که آنچه با انقلاب اتفاق می‌افتد، غیرقابل بازگشت بودن به نظام سابق است؛ بعضی‌ها گفتند حتی اگر سلطنت هم برگردد، که در فرانسه این اتفاق افتاد، یا نظام پیش از انقلاب اگر حتی برگردد، این نظام آنی نیست که پیش از انقلاب بود. نظامی است که از فیلتر و صافی اتفاقات انقلابی گذشته است. اینها مسائلی بود که تا دهه‌ای بعد از انقلاب، و تا حدود سال ۱۸۰۰ یعنی، یازده سال بعد از انقلاب، کمابیش می‌شود گفت که به درستی فهمیده نشد. آمدن ناپلئون و استقرار اولین امپراطوری در فرانسه، در واقع نقطه پایان انقلاب بود، بنابراین کوشش موافقان و مخالفان انقلاب بر این بود که انقلاب را در واقع به عنوان تحولی تاریخی در روند تاریخ بفهمند و نه تحولی که در داخل آن قرار داشتند. به تدریج فاصله‌ای از انقلاب گرفته شد و نظریه‌پردازان از سنخ جدیدی وارد میدان شدند. در مورد آلمان مفصل‌تر صحبت خواهم کرد. چون آلمان بنیه تئوری بسیار قوی داشت و فلسفه در آلمان پیشرفت زیادی کرد که در دیگر کشورهای اروپایی به آن صورت شناخته

شده نبود. در آلمان، انقلاب به عنوان موضوع بحث فلسفی جدید، مطرح شد. با کانت شروع و با فیشته، هگل و دیگران، فلسفه انقلاب در آلمان مطرح و تدوین شد که بعداً در موردش صحبت می‌کنیم.

در فرانسه، وضع کاملاً متفاوت از آلمان بود، تا سی سال بعد از انقلاب موافقان و مخالفان انقلاب کمابیش چیزهایی درباره انقلاب نوشتند، ولی هیچ‌کدام از آنها به اندازه توکویل که پانزده سال بعد از انقلاب متولد شد و در واقع دهه سوم انقلاب را در نوجوانی تجربه کرد، مهم نیستند. چرا توکویل در این چشم‌انداز اندیشه اروپایی که ما نگاه می‌کنیم، مهم است؟ چون توکویل در چارچوب موافقان و مخالفان انقلاب بحث نکرد، بلکه متوجه این مسئله شد که با انقلاب اتفاقی افتاده است که بازگشت به پیش از آن امکان‌پذیر نیست، ولی باید، نظریه‌ای تدوین کرد برای اتفاقی که انقلاب فرانسه یکی از شئون و یکی از وجوه و یکی از صورت‌های آن تحول اساسی‌تر است. به عبارت دیگر یک انقلاب اساسی در اروپا و امریکا در حال تکوین است که انقلاب فرانسه یکی از صورت‌های آن انقلاب اساسی‌تر است. بنابراین تمایزی که توکویل با اندیشه سیاسی پیش از خودش دارد، از این نظر مهم است که، انقلاب فرانسه برای توکویل مسئله اصلی و یا موضوع مستقل بحث نظری نیست، بلکه انقلاب فرانسه یکی از شئون یک چیز مهمتری است که باید نظریه آن را تدوین کرد. تا زمان توکویل کسی از این زاویه در مورد انقلاب فرانسه بحث نکرده بود. ولی البته مقدمات این بحث کمی قبل از او فراهم شده بود. باید اول کمی درباره توکویل صحبت کنم.

توکویل در یکی از خانواده‌های اشراف بسیار با سابقه شمال فرانسه متولد شد. ده‌ها نفر در خانواده توکویل از شخصیت‌های بسیار مهمی بودند که بیش از شش قرن سابقه خانوادگی آنها کاملاً شناخته شده است، نسب‌نامه کاملاً شناخته شده‌ای دارند و رجال بسیار مهمی که این خانواده در زمینه‌های مختلف بیرون داد مشخص است. کلمه توکویل که همراه اسمش آمده، مثل همه اسم‌های اعیانی، نام منطقه‌ای است که معمولاً دارای کاخ سلطنتی فئودالی می‌باشد، که خانواده توکویل در آنجا زندگی می‌کردند. الکسی دو توکویل یک اسم اشرافی فرانسوی است. یعنی الکسی که اهل توکویل می‌باشد، به سال ۱۸۰۵ در واقع حدود ۱۳ سال قبل از تولد مارکس در آنجا به دنیا آمد. بعد از تحصیلات ابتدایی به سنت بسیاری از اشراف که ضمناً حقوق هم می‌خواندند، به دانشگاه حقوق رفت و لیسانس حقوق گرفت. در ضمن سنت اشرافی بر این بود که همه از تحصیلات نسبتاً قوی مذهبی برخوردار می‌شدند، در خانواده اشرافی رسم بود که برای هر خانواده یک کشیش یا یک روحانی مهم استخدام می‌کردند که در آن قصر زندگی می‌کرد و به رتق و فتق

امور معنوی و مذهبی آنها می‌پرداخت. در واقع آنها کشیش رسمی و شخصی خودشان را داشتند. مورد بسیار مهم این است که توکویل هم طبیعتاً به این صورت بزرگ می‌شود ولی در جایی در نوجوانی نامه‌ای به روحانی خودش که در واقع مدیر آموزش مذهبی او بود می‌نویسد «از زمانی که در کتابخانه پدرم، دکارت و چند نفر دیگر را خواندم، فکر نمی‌کنم که دیگر بعد از این بتوانم آدم مذهبی اهل عمل باشم. یعنی دیگر نمی‌توانم به آداب عمل کنم». بنابراین تردید در مورد مذهب از طریق نویسندگانی که اتفاقاً سهم مهمی در تدوین نظریه انقلاب فرانسه داشتند در او پیدا شد. بعداً خواهیم دید که توکویل به کرات به مشیت استناد می‌کند، به مذهب استناد می‌کند، به اهمیت مذهب در مناسبات اجتماعی اشاره می‌کند، در عین حالی که خودش اهل مذهب به معنای عملی آن نیست. می‌خواهم نظرتان را به این نکته جلب کنم که بعداً توکویل خواهد گفت که در آمدن دموکراسی گویی که دست مشیت الهی در پشت آن است، البته نه به معنایی که ما این کلمات را می‌فهمیم. ضمن این که از این اصطلاحات استفاده می‌کند، به تدریج از نظام سنتی فکری فرهنگی خانوادگی فاصله می‌گیرد، ولی همچنان جنبه‌های تعلیمات اشرافی را کاملاً با خودش دارد؛ در سال ۱۸۳۰ در سن بیست و پنج سالگی او را به امریکا می‌فرستند. در آغاز بهانه رفتن به امریکا، مطالعه در نظام زندان‌های امریکاست، تا از تجربه امریکایی‌ها در اداره زندان‌ها، در زندان‌های فرانسه استفاده کنند. خودش در نامه‌ای که در همین زمان به یکی از دوستانش نوشت، می‌گوید «در واقع مطالعه در مورد نظام زندان‌ها در امریکا برای من جواز سفری است که خودم را به امریکا برسانم، تا ببینم در آنجا چه می‌گذرد.» چرا رفتن به امریکا برایش مهم بود؟ چون این اشراف‌زاده جوان فرانسوی از طریق مفهوم مخالف انقلاب فرانسه متوجه شد، که عصر جدیدی آغاز شده است، در واقع دوران جدیدی آغاز شد، که انقلاب فرانسه یکی از وجوه آن است. این تعبیر خود توکویل نیست. این تعبیر را در واقع من برای تقریر به ذهن می‌کنم، که شما متوجه منظور من شوید. و آن عبارت از این است «برابری شرایط» که توکویل به این نکته پی برده بود، من همان ظاهرش را ترجمه می‌کنم، یعنی به تدریج افراد بشر، انسان‌های اروپایی و امریکایی در وضعیتی قرار گرفتند که بیش از پیش در حال برابری هستند. توکویل می‌گوید «انقلاب اساسی یعنی، همین که من در این مفهوم برابری شرایط، بیان می‌کنم.» چرا توکویل روی برابری شرایط تأکید می‌کند؟ در آستانه انقلاب فرانسه و در بحث من از سیه‌یز، شما متوجه شدید که انقلاب فرانسه انقلابی علیه نابرابری‌ها بود، یا عنوان رساله‌ای که سیه‌یز نوشته بود، انقلابی بود علیه امتیازات موروثی که اشرافیت داشت. در واقع تا زمان انقلاب فرانسه، اروپا هم چنان در نظام اشرافی به سر می‌برد. در این نظام عده‌ای امتیازات موروثی دارند که به صورت خانوادگی منتقل می‌شود، و اتفاقاً خود توکویل

یکی از آنها است. در واقع انقلاب فرانسه حرکت خشونت باری بود برای لغو همین امتیازات و برای از بین بردن نظامی که این امتیازات در داخل آن معنی می داد. به عبارت دیگر در مقابل آریستوکراسی یا نظام اشرافی، یک نظام برابر ایجاد کردند. انقلاب فرانسه با شعار آزادی، برابری و برادری آغاز شد. البته برادری مفهوم اندیشه سیاسی نیست بنابراین برای من روشن نیست که برادری معنایش چیست. در انقلاب های دیگر هم که شعار برادری مطرح شد، معلوم نبود که چیست، بنابراین قابل بحث سیاسی نیست و ما هم بحثی در مورد آن نمی کنیم، ولی دو مفهوم اصلی اش که عبارت بود از آزادی و برابری، مسئله مهم است. در واقع این تعارض را در فرانسه می بینیم و هم چنان یک بحث مهم در اندیشه سیاسی در دو است ساله گذشته بوده است، که نسبت میان آزادی و برابری چیست؟ توکویل متوجه این مسئله شد که قرار بود برابری از طریق انقلاب عملی شود. به بیان دیگر انقلاب فرانسه برای ایجاد نظام برابری اتفاق افتاد. بعدا بحث خواهم کرد که توضیح توکویل از این دو چیست. اما موردی که در امریکا توجه توکویل را جلب کرد و دلیل رفتنش به امریکا شد، برابری شرایط بود که اساس تحولات در امریکا را تشکیل می داد، در واقع انقلاب اصلی در این جا دارد صورت می گیرد. برابر شدن بیش از پیش همه مردم دلیل اصلی از بین رفتن و زوال تدریجی نظام های اشرافی و اشرافیت هاست، و توکویل تصور می کرد که این امر در امریکا است که در حال تحقق است، یا به عبارت دیگر امریکا است که از این نظر جلوتر از اروپا و خصوصا فرانسه است. پس بنابراین اگر در جایی بخواهیم دموکراسی را مورد مطالعه قرار دهیم که اساسش بر برابری باشد، آن آزمایشگاه اصلی، امریکا است. بنابراین گفت، من به بهانه ای خودم را به امریکا رساندم. چند سالی مطالعه کرد و بعد از پنج سال در ۱۸۳۵ جلد اول کتاب «درباره دموکراسی در امریکا» را منتشر کرد. کتاب دموکراسی درباره امریکا، اولین جلد از اولین کاری است که توکویل در کمتر از سی سالگی منتشر کرد، در آغاز این کتاب ضمن اینکه توضیح می دهد که چرا امریکا مهم است و چرا من دارم در مورد امریکا به عنوان یک پارادایم بحث می کنم، این جملات را می گوید «گذشته، آینده را توضیح نمی دهد. آینده تا جایی که چشم کار می کند ناروشن است، در ظلمات است و بنابراین برای فهم آن باید علم سیاست نویی را تأسیس کرد». چرا گذشته، آینده را توضیح نمی دهد؟ اشاره من به نظریه پردازان انقلاب و خصوصا ضد انقلاب فرانسه است، که همه آنها می خواستند انقلاب را به عنوان یک واقعیت در مخالفت با نظام سنتی و نظام سلطنتی سابق و با مبانی اندیشه سیاسی قبل از انقلاب بفهمند. ادموند برک از یک طرف و دومستر از طرف دیگر که من به تفصیل در موردشان صحبت کردم، می خواستند انقلاب فرانسه را با توجه به نظام سنتی ارزیابی کنند و بعد آن را به عنوان امر خلاف آمد عادت که نظم طبیعی عالم را به هم می زند

مطرح کنند. بنابراین نتیجه می‌گرفتند، که فرانسه به نظام پیش از انقلاب برگردد، یا مورد ادموند برک که طرفدارانی هم در فرانسه داشت، به الگوی نظام سلطنت مشروطه‌ای که در سال ۱۶۸۸ در انگلستان برقرار شده است، برگردد. در هر دو صورت، انقلاب باید به عقب‌تر از خودش برمی‌گشت. اما آنچه برای توکویل مهم است، اصلاً مورد انقلاب فرانسه نیست، که از نظر او یک صورت این تحولی است که در حال صورت گرفتن است، که ما بتوانیم آن را به گذشته برگردانیم. از نظر توکویل انقلاب در جای دیگری صورت گرفته است، که انقلاب فرانسه یک مورد آن است، که در داخل آن انقلاب اساسی‌تر معنا پیدا می‌کند. بنابراین، ابتدا باید آن انقلابی را توضیح داد، که اساسش بر «برابری شرایط» است. که بعداً به عصر انقلاب دموکراتیکی تعبیر کردند. یک امریکایی کتاب مهمی نوشته به نام «عصر انقلاب دموکراتیک» که در گذشته به فارسی هم ترجمه شد. برای تأکیدی که به عصر انقلاب دموکراتیکی می‌کنم، لازم است توضیح دهم. کلمه «دموکراسی» را مطلقاً نباید به «مردم‌سالاری» ترجمه کنیم. آریان‌پور به غلط دموکراسی را، به مردم‌سالاری ترجمه کرد، که از این بدتر امکان‌پذیر نبود. کلمه دموکراسی اگر درست فهمیده شود، نقطه مقابل مردم‌سالاری است. کلمه دموکراسی و ظاهر کلمه، حتی متفاوت از نوع کلمه‌سازی و اصطلاح‌سازی که در یونان مرسوم بوده است. اگر به چند نظام سیاسی که ارسطو، افلاطون و دیگران در یونان بحث کردند نگاه کنید، متوجه می‌شوید که، کلمه مونارشی یا مونارکی به معنای سلطنت، الیگارشسی به معنای حکومت گروه متنفذ و صاحب مال و منال است ولی «آریستوکراسی» به معنای نظام اشرافی و آدم‌های با فضیلت و بهترین‌ها می‌باشد. چون پولدارها همان الیگارشسی است که قبلاً گفتیم. ارسطو می‌گوید آریستوکراسی به معنای بهترین مردمان است. کمابیش با مسامحه می‌توان گفت که در عنوان کتاب خواجه نصیر طوسی آمده «اوصاف الاشراف» که البته از عرفا صحبت می‌کند. متخصصان زبان یونانی توضیح دادند که کلمه دموکراسی بر مبنای الگوی آریستوکراسی ساخته و دیرتر از کلماتی چون مونارکی یا مونارشی در زبان یونانی ظاهر شده است. در زبان یونانی برای «فرمانروایی» دو فعل داریم؛ یکی‌اش «کراتین» است، و دیگری «آرخین». دومی یعنی با تحکم فرمان راندن به عبارت دیگر سلطه برقرار کردن. حکومت کردن. اما اولی کمی متفاوت است. فرمان راندن بی‌تحکم را نشان می‌دهد. شما وقتی کلمه مونارشی، مونارکی را نگاه می‌کنید این از آرخین، گرفته شده است. یعنی برقراری سلطه یک نفر بر دیگران. الیگارشسی هم از آرخین آمده است. تنها آریستوکراسی از کلمات قدیمی‌تر با کراتین آمده است. به عبارت دیگر به گفته ارسطو، حکومت اشراف، در واقع حکومت بهترین مردمان و فرمان راندن توأم با عدالت است. بنابراین

از انواع شیوه‌های حکومتی فقط دو نوع با کراتین و بقیه با آرخین آمده است. یونانی‌ها در مورد دموکراسی بحث‌های زیادی کردند که مورد بسیار مهمش در ارسطوست، مردم حکومت می‌کنند یا به عبارت دیگر و به زبان جدیدتر حاکمیت از آن مردم است. (در واقع ۲۰ قرن بعد از ارسطو کلمه حاکمیت در اندیشه سیاسی با بُدن^۱ ظاهر می‌شود) حکومت از مردم ناشی می‌شود و چیزی هم که ارسطو توضیح داده است، در چنین حکومتی مردم نیستند که با توجه به مصالح و منافع خودشان حکومت می‌کنند، بلکه قانون حاکم است. پس دو چیز در این توضیح مختصر قابل فهم است. یکی اینکه کلمه دموکراسی با سالاری نسبتی ندارد. چون سالاری در زبان فارسی معادل با آرخین می‌تواند باشد. آرخین، سالاری کردن است. یعنی تسلط، برتری و تفوق یک شخص یا چند شخص یا همه افراد فرقی نمی‌کند. بنابراین سالاری اولین چیزی است که دموکراسی نفی می‌کند. دوم، درست است که در ظاهر کلمه از دو جزء دِمُوس و کراتین تشکیل شده است. یعنی مردم فرمان می‌رانند. ولی در واقع، مردم نیستند که فرمان می‌رانند بلکه حکومت قانون است که فرمان می‌راند. نظامی است که در آن قانون فرمانروا است؛ ولی حکومت ناشی از مردم است. بنابراین مردم سالاری نقیض‌ترین ترجمه‌ای بود که به دو دلیل توسط آریان‌پور انجام گرفت. اولین دلیلش این بود که، مارکسیست مبتدلی بود که تصورش از دموکراسی در بهترین حالت تعریف مارکس از سوسیالیسم بود که می‌گفت، دیکتاتوری دموکراتیک پرولتاریا. یعنی سالاری مردم که عبارت باشند از پرولتاریا. این تلقی از دموکراسی، کاملاً مارکسی و نادرست است. در واقع، اگر دموکراسی است که دیکتاتوری نیست، این دو تا با هم سازگار نیستند. حداقل چیزی که در مورد ترکیب این دو مفهوم می‌شود گفت، مثل آن چیزی است که معمولاً یکی که قوی‌تر است آن دیگری را می‌بلعد، در اینجا هم وقتی دیکتاتوری دموکراتیک است طبیعتاً دیکتاتوری دموکراسی را می‌بلعد. همان‌طور که از نظر تاریخی دیکتاتوری در کشورهای بلوک شرق آزادی را بلعید. پس اصل مطلب را آریان‌پور به تبع مارکس متوجه نشده بود. این بحث دیگری است که بعداً خواهیم کرد. از طرف دیگر ایراد عمده‌ای که ما داریم با این فرهنگستان بازی ماست. در جایی لغت را درست می‌کنیم. بعد آن را معنا می‌کنیم. نمونه کاری است که با دموکراسی کردند. به عنوان مثال گفتند که دموکراسی از دو بخش درست شده است. یکی دِمُوس، یعنی مردم و دیگری، کراتین، یعنی فرمان راننده است، پس ما یک فارسی قشنگ فرهنگستانی برایش پیدا می‌کنیم و عرضه می‌کنیم. جا هم می‌افتد. ترجمه کلمات در بسیاری موارد بی‌معناست، در واقع به آشوب ذهنی

¹ Jean Bodin

دامن می‌زند. وقتی معنای کلمات را نمی‌دانیم که چیست و از کجا آمده‌اند و حدود و ثغورش کجاست، چه ضرورتی دارد که این همه ترجمه کنیم. «اهل زبان» فهم درستی از این اصطلاحات ندارند. پراتز کوچکی را باز می‌کنم. در جایی با خرمشاهی مصاحبه کردند، گفته بود من در فرهنگستان هستم و خیلی خوشحالم که بعضی از کلمات به پیشنهاد من بوده است، و فرهنگستان هم قبول کرد و خیلی زود جا افتاد. یکی از آنها که مثال زد، راهبردی بود. مرد عامی، که اصلاً نمی‌داند استراتژی چیست، چون ویراستارهای رادیو تلویزیون دستور دادند، فرهنگستان هم تصدیق کرد، به آنها گفت، اینها را بردارید و آنها را بگذارید. بنابراین هر جا با نام استراتژیک برخوردند می‌گذارند راهبردی. در رادیو شنیدم که می‌گفت ایران و... این استان‌های راهبردی ایرانند. یعنی چه؟ چی گفتیم و چی فهمیدیم؟ معلوم نیست. و جالب این است که این کلماتی که ترجمه کردیم اول به اروپایی‌اش فکر می‌کنیم. مثلاً آن معاون وزیر می‌خواست بگوید که اینها استان‌های استراتژیک ما هستند. اول به اروپایی فکر می‌کند، البته اگر فکر کرده باشد، بعد آن را به فارسی هم ترجمه می‌کند، بعد یک چیز بی‌معنا درمی‌آید. این کلمات را واقعاً به کار نبرید و هر جایی هم که حس کردید باید به کار ببرید مثل گفتمان که اغلب اشخاص نمی‌دانند چی می‌گویند و وقتی گیر می‌کنند می‌گویند با هم گفتمان کنیم. در واقع معلوم نیست که می‌خواهند با هم چه کنند! آدم زبان‌دانی مثل آقای اسلامی ندوشن که فارسی بلد است، بر حسب تصادف وقتی سایش را دیدم. در جایی برخوردیم به شرح‌ها - کتاب‌ها - فعالیت‌ها و گفتمان‌ها! بعد گفتم این یعنی چه؟ دیدم منظورش مصاحبه‌هایی است که با او کردند. فکر می‌کنیم گفتمان یعنی گفتگو. فاجعه است. یک آدم زبان‌دان که تا الان پنجاه جلد کتاب نوشته است. هنوز نمی‌داند که این کلمه جعلی است. آن عامی که این کلمه را درست کرده است، اصلاً نمی‌دانسته که چیست و دست عوام که افتاده است، هی دارند به کار می‌برند. اصلاً به کار نبرید. واقعا معلوم نیست که چیست. از این بیشتر افشاگری نمی‌شود کرد! بنابراین کلمه دموکراسی را بی‌خود به مردم‌سالاری ترجمه کردند که نه تنها مردم‌سالاری نیست، بلکه نقیض آن است. دلیل دیگرش وجود سابقه نظام‌های دموکراتیک در دنیا است که اتفاقاً قسمت دیکتاتوری‌اش بر دموکراسی می‌چربد، مثل کشورهای اروپای شرقی. بنابراین وقتی صحبت از «انقلاب‌های دموکراتیکی» می‌کنم یعنی منسوب به دموکراسی، نه منسوب به «نظام‌های دموکراتیک»، این فرق را، پس می‌گذارم. در مورد مارکس و سوسیالیست اگر بحث کنم، می‌گویم نظام‌های دموکراتیک مثل اروپای شرقی. مثل بلغارستان، رومانی که جمهوری‌های دموکراتیک بودند. آنچه که آنها در حوزه اندیشه سیاسی بحث می‌کنند، خواهم گفت دموکراسی و دموکراتیکی، ثقیل‌تر است ولی برای این است که به خواننده یا شنونده همیشه شوگی وارد

کند و متوجه شود که نمی‌شود همه چیز را با هم آورد و آنها را با هم قاطی کرد. در واقع من از واقعیتی دیگر صحبت می‌کنم.

توکویل می‌گوید، عصر انقلاب‌های دموکراتیکی آغاز شده است. و این اتفاق بدین معنی است که مردم روز به روز بیشتر با هم برابر می‌شوند و این برابری است که آزادی را با خود به همراه می‌آورد. نظام‌های مبتنی بر اشرافیت‌های قدیم و امتیازات موروثی، محکوم به از بین رفتن هستند. بنابراین توکویل امریکا را اصل قرار داد و گفت، انقلاب اساسی و اصلی در اینجا صورت گرفته است. جایی که بلندترین گام را به جلو و در جهت برابری برداشتند. و از طریق مقایسه نظام‌ها می‌شود وضع فرانسه را نسبت به وضعیت پیشرفته امریکا فهمید. از نظر توکویل دلیلش روشن است. می‌گوید، سابقه نظام اشرافی به معنایی که در اروپا وجود داشت در امریکا نبود. مهاجران امریکایی کسانی هستند که از نظام‌های نابرابر اشرافی به امریکا رفتند. و چون در آنجا سنت نظام اشرافی و امتیازات موروثی وجود نداشت. بنابراین انقلابشان هم با نوع انقلاب فرانسه متفاوت بود. توکویل می‌گوید «در واقع، این نظام اشرافی بود که انقلاب را به فرانسوی‌ها تحمیل کرد». نظام نابرابری که متحول نمی‌شد، و در جایی خودش را با نظام اجتماعی هماهنگ و سازگاری نمی‌کرد، در چنین شرایطی، انقلاب ضرورت پیدا کرد. در واقع مردم فرانسه روز به روز از طبقات مختلف، به هم نزدیک‌تر می‌شدند و امتیازات به تدریج از بین می‌رفت، در حالی که نظام حکومتی‌شان مبتنی بر نظام امتیازات بود. بنابراین زیر بنای اجتماعی، با روبنای حکومتی سازگار نبود. و در جایی می‌بایست، نظام اجتماعی، نظام سیاسی فرانسه را از بین می‌برد، که برد. در واقع معنی انقلاب در فرانسه همین بود. اما در امریکا، انقلاب کاملاً متفاوت بود، مردمان کمابیش برابر در امریکا در شرایطی که نظام حکومتی آن با فرانسه کاملاً متفاوت بود، و از دور، انگلستان به آنها تحمیل می‌کرد، دست به انقلابی استقلال‌طلبانه از انگلستان زدند. بنابراین ما با دو انقلاب متفاوت روبرو هستیم، که یکی با الگوی فرانسه است، که تعارضی میان نظام اجتماعی و نظام سیاسی ایجاد می‌کند و طبیعتاً با انقلاب به خشونت می‌انجامد. ولی در دومی با رفع مانعی از بیرون روبرو هستیم که به نظام کمابیش برابر امریکا از طریق سلطنت در انگلستان تحمیل می‌شد. بنابراین انقلاب امریکا در سال ۱۷۷۶، انقلاب استقلال‌طلبانه است. در واقع استقلال امریکا از متروپل است، از کشوری که تا آن وقت امریکا به آن وابسته بود.

برمی‌گردم به نکته اصلی توکویل. که گفت «گذشته، آینده را توضیح نمی‌دهد». چرا؟ چون تمام اندیشه سیاسی گذشته مبتنی بر امتیازات است. درحالی که نظام جدیدی که از امریکا شروع شد و همچنان در

اروپا در حال جا افتادن است، نظام برابری است. دو منطق متفاوتی هستند از دو فکر متفاوت، که اگر بخواهیم با اندیشه سیاسی پیش از انقلاب فرانسه و آمریکا آنها را تحلیل کنیم، امکان پذیر نیست. چون اساس نظام‌های قدیم مبتنی بر امتیازات است. در صورتی که نظام جدید، اساسش بر تساوی است. توکویل در اینجا متوجه یک مسئله اساسی می‌شود، و آن این است که برای فهم و توضیح این تحول باید چارچوب نظری جدیدی ایجاد کرد. قبلاً اشاره کردم که از یونان به این طرف شروع کردند انواع حکومت‌ها در اروپا را تعیین کنند که عبارت بودند از نظام‌های سلطنتی، اشرافی، دموکراسی و غیره. ولی در بیرون حوزه اروپا، مطلقاً ما این تقسیم‌بندی یونانی‌ها را نمی‌شناسیم. در حوزه فرهنگ ایرانی و از طرف دیگر، اسلامی، ما انواع حکومت‌ها نداریم. البته بحثی از فارابی داریم که از دور نظری به یونان دارد، ولی مطلقاً نمی‌تواند آن را بازتاب دهد، بعد از او هم این بحث از بین رفت و دیگران فقط آن را تکرار کردند. گفته‌اند که حکومت بر دو نوع است. یکی امامت، یعنی مردمان اهل فضیلت در رأس کار قرار گیرند و حکومت‌های ضاله که انواع و اقسام دارد که یک نفر یا چند نفر در رأس هستند، اینها را حدوداً از یونانی‌ها گرفتند. ولی مسئله اساسی در واقع مضمون حکومت‌ها نیستند بلکه شخصی است که در رأس قرار می‌گیرد. بحث قانون به هیچ وجه در فارابی مطرح نیست؛ به این بحث، که حکومت می‌تواند حکومت قانون باشد، اساساً توجهی ندارد. چون تفسیر فارابی و امثال او از نظام‌های حکومتی، گرچه با یک چشم به یونان می‌نگرند، ولی بیش از آن در جهانی است که سلطنت اصل است. خوب و بد آن برمی‌گردد به این که کدام شاه در رأس آن قرار می‌گیرد. در واقع ما با دو نوع سلطنت مواجهیم، یا شاه خوب، که همه چیز خوب است یا شاه بد، که همه چیز بد خواهد شد. آن چند میلیونی که بر آنها حکومت می‌شود مهم نیستند که بدند یا خوبند. آن یک نفر مهم است که در رأس چگونه است. چند میلیون نفر تابع او هستند. خوب، چند میلیون را خوب می‌کند و بد، چند میلیون را بد می‌کند. این، آن چیزی است که ما از اندیشه دوره اسلامی داریم، که فارابی و امثال او کمی معقول‌تر و بهتر گفتند، ولی در سده‌های بعدی به حرف‌های بی‌ربط تبدیل شد که جلال‌الدین دوانی و آنهایی که در قرون متأخر بودند گفتند و تقسیم‌بندی کردند که هیچ معنایی ندارد. فقط در حوزه اروپاست که از طریق یونان از همان آغاز مسئله شیوه‌های فرمانروایی، اگر بشود گفت، مطرح شد.

در آغاز دوران جدید، کمابیش این بحث‌ها ادامه داشت. در حوزه اندیشه سیاسی هم چنان از انواع حکومت‌ها و حکومت‌های بد و خوب، دموکراسی، آریستوکراسی، موناشرسی و غیره بحث کردند. اندکی

قبل از انقلاب فرانسه با روسو از یک طرف و منتسکیو از طرف دیگر کمابیش تحولی در این تقسیم‌بندی‌ها ایجاد شد. خصوصاً منتسکیو مسائل جدید را در این تقسیم‌بندی‌ها وارد کرد. اما بیشتر از هر کس دیگر توکویل این کار را انجام داد. در واقع توکویل با این بحث، که عصر انقلاب دموکراتیکی آغاز شده است و دیگر نمی‌شود این انقلاب‌ها را به نظام‌های سیاسی ماقبلش برگرداند و با نظریه آنها این انقلاب‌ها را توضیح داد، حرف اصلی و اساسی را زد. چرا؟ چون بحث توکویل بحث دموکراسی است، او گفت با آمدن دموکراسی و پیدایش نظریه دموکراسی و تحول دموکراتیکی در اروپا و امریکا، تمام نظام‌های ماقبل دموکراسی از درجه اعتبار ساقط شدند. پس تقسیم‌بندی حکومت‌ها به سلطنت، جمهوری و اشرافی دیگر بی‌اعتبار است. در دوران جدید فقط دو نظام خواهید داشت، یا نظام‌های دموکراتیکی یا نظام‌های استبدادی. بعد از این همین دو نظام برای ما قابل شناخت است. در واقع اتفاق مهم، همینجاست که ما نمی‌فهمیم چیست. چون ما نظام‌های حکومتی را به عنوان صورت‌های حکومتی می‌فهمیم. یعنی سلطنت نظامی است که تنها یک نفر فرمان می‌راند؛ در دموکراسی عاقله مردم و در اشرافیت گروهی از نخبگان. این تقسیم‌بندی است که ارسطو کرده بود. بیشتر از هر چیز توجه‌اش به ظاهر بود، اگرچه کاملاً هم نبود. ولی توکویل گفت، مهم نیست که حکومت چه صورتی دارد، مهم این است که از چه اصلی تبعیت می‌کند. از اصل دموکراتیکی یا از اصل استبدادی. جمهوری‌هایی هستند که مضمون‌شان مبتنی بر اصل استبدادی است و سلطنتی‌هایی هستند که برعکس مضمون‌شان مبتنی بر اصل دموکراتیکی است. پس مسئله حکومت، صورت حکومت نیست بلکه مهم این است که در دوران جدید از کدام یک از دو اصل دموکراتیکی یا استبدادی تبعیت می‌کند. بنابراین گفت «اندیشه سیاسی پیش از آغاز انقلاب دموکراتیکی فاقد اعتبار است». بعد از این نمی‌توانید حکومت‌ها را بر حسب صورت آنها تحلیل کنید و توضیح دهید. بعد از این باید علم سیاست خاص آن را تدوین کرد که عبارت است از، آغاز عصر انقلاب دموکراتیکی.

قبلاً در فرانسه با روسو چنین بحثی شده بود ولی پیش از روسو، منتسکیو بود که از نظر نَسَب و سابقه فکری و خانوادگی‌اش مانند توکویل به طبقات اشراف فرانسه وابستگی داشت و ضمناً مثل توکویل از کارگزاران دولتی حکومت فرانسه هم به شمار می‌رفت. هر دو نماینده مردم در مجالس محلی بودند. اما آنچه مهم است، قبل از توکویل، منتسکیو این مسائل را کمابیش فهمیده بود و در کتاب روح القوانین برای اولین بار تغییراتی در این تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی صورت‌ها یا شیوه‌های فرمانروایی انجام داد و گفت، این نظام‌های فرمانروایی را نمی‌شود فهمید و توضیح داد مگر اینکه ما برگردیم به مبنای اجتماعی آنها،

که البته کلمهٔ اجتماع هنوز به معنای دقیقش وجود ندارد. ولی او می‌خواست بگوید که مسئلهٔ حکومت یک چیز است، ولی این حکومت در یک مناسبات اجتماعی صورت می‌گیرد که توضیح آن خیلی مهم است. در واقع منتسکیو بیشتر از فرانسه، به تحول نظام سلطنتی انگلستان توجه می‌کرد که به تدریج و بیش از پیش مشروطه می‌شد، و منتسکیو سعی می‌کرد این تحول را توضیح دهد. منتسکیو همان اول فهمید، انگلستان با تحولی که با سلطنت مشروطه پیدا کرد، کشور آزادی است. خودش می‌گوید اینجا کشور آزادی است و نظام‌های حکومتی دیگر باید به دنبال انگلستان بروند. این تحول است که ادامه پیدا خواهد کرد. منتسکیو نخستین کسی بود که این بحث را مطرح کرد. چرا او توانست چنین تیپ ایده‌آل نظام دموکراتیکی جدید و نظام آزاد جدید را درست کند؟ چون از یکصدوپنجاه سال قبل از نیمه دوم قرن هجدهم که منتسکیو زندگی می‌کرد، از اروپا مسافران بسیاری به طرف شرق آمدند. و در مورد نظام‌های خودکامه از عثمانی گرفته تا ایران و خاور دور توضیح دادند که چیست. و بسیاری در این موردها کتاب نوشتند. منتسکیو برای اولین بار یک مبنا، یک علم سیاست مقایسه‌ای یا تطبیقی را، پایه‌گذاری می‌کند که از یک طرف، بعداً ماکس وبر خواهد گفت، تیپ-ایده‌آل استبدادی کشورهای که منتسکیو در آن وقت می‌شناخت یک طرف نظام‌های خودکامه که ایران در مرکز آن قرار داشت و از طرف دیگر، یک تیپ ایده‌آل از نوع سلطنت مشروطه در انگلستان. برای اولین بار توانست آنها را در مقابل هم بگذارد و سرشت و ماهیت این دو نظام را توضیح دهد و اعلام کند که این دو نوع نظام در مقابل هم هستند. کتاب روح‌القوانین در واقع حاصل این بحث و بررسی‌هاست. به درستی گفتند که منتسکیو پایه‌گذار واقعی جامعه‌شناسی است. کتاب ریمون آرون که اینجا ترجمه شد و زیاد خوب نیست «مراحل اساسی جامعه‌شناسی»، روی این موضوع است. از منتسکیو شروع می‌شود و به توکویل می‌رسد. اما نزدیک به صد سال قبل از آن، اولین بار دورکهمین این حرف را زده بود و حالا دیگر توجهی جلب نمی‌کند چون در اروپا دیگر این مسئله، مسئله نیست، ولی برای ما که مسئله است. دورکهمین کتاب کوچکی نوشت که دو بخش مهم دارد و یک بخش آن در مورد منتسکیو است و بخش دیگرش در مورد روسو می‌باشد. دورکهمین برای اولین بار در این کتاب توضیح می‌دهد که، اولین شخصی که موضوع علم اجتماع جدید را مطرح کرد و گفت علم اجتماع عبارت است از اجتماع، و جامعه موضوع متمایزی است که علوم دیگر نمی‌تواند به آن پردازد و برای آن باید یک علم جدید درست کرد، منتسکیو بود. عنوان کتاب است: «روسو و منتسکیو پیش‌گامان جامعه‌شناسی». کتاب بسیار جالبی است به خصوص بخشی که مربوط به منتسکیوست بسیار جالب توجه و به نکات بسیار اساسی می‌پردازد. خصوصاً برای ما جالب است چون ما مثلاً می‌نویسیم

جامعه‌شناسیِ فارابی، معلوم نیست که چیست و راجع به چی داریم حرف می‌زنیم. ولی او در آنجا می‌گوید وقتی که آدم در مورد چه چیزی بحث کرد می‌شود گفت که این جامعه‌شناسی است. بنابراین اولین بار او این کار را انجام داد. بعد از او، رمون آرون در واقع آن الگوی دورکهمی را گرفته و نظر دورکهمی در مورد منتسکیو و بلافاصله پس از آن توکویل را بسط می‌دهد و می‌گوید، اینها در واقع با بررسی اندیشهٔ سیاسی کلاسیک پیش از خودشان با تحولی که خصوصاً با این توضیح توکویل که عصر انقلاب دموکراتیکی آغاز شده است (که نیازمند بحث مستقلی است)، پایهٔ جامعه‌شناسی را گذاشتند. به عبارت دیگر پایهٔ علوم اجتماعی جدید را گذاشتند و بعد از این اندیشهٔ سیاسی در معنای دقیق خودش نمی‌تواند به این مسئله بی‌توجه باشد، و الا حرف قدما را تکرار خواهند کرد، که نظام‌های حکومتی چند نوع است. سلطنتی، جمهوری و غیره است. و نتیجه‌ای نخواهند گرفت، چنانچه در بحث‌های ما و کتاب‌هایی که در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی ما داریم هم چنان بحث قدیم را می‌کنند و از بحث جدید که در واقع انقلابی که در آن بحث قدیم صورت گرفته بود، چیزی در این بحث‌ها وجود ندارد. بنابراین توکویل گفت «علم سیاست نویی را باید پایه‌گذاری کرد، چون منطق تحولی که در حال صورت گرفتن است و مثل سیل دارد می‌آید، بر ما روشن نیست». به عبارت دیگر باز تکرار می‌کنم که برابری شرایط مثل سیل همه جوامع را در هم می‌نوردد، آرایش طبقاتی جامعه کهن را به هم می‌زند، و چون منطق این برابری برای ما شناخته شده نیست، باید منطق آن را بفهمیم. بنابراین گفت که «آینده برای ما مثل ظلمات است». یعنی اندیشهٔ سیاسی پیش از ما، نمی‌تواند پس از این را توضیح دهد. یا به عبارت دیگر، گذشته آینده را توضیح نمی‌دهد. هر بار که تحول اساسی در ماهیت و در سرشت دوران (اینجا به معنای دقیق epoch به کار می‌برم) صورت می‌گیرد، ما نمی‌توانیم بر مبنای گذشته، آینده را بسنجیم. این که گفتند، گذشته چراغ راه آینده است، از همین جا بود که چیزی برای آینده روشن نکرد. در واقع توکویل متوجه شده بود که، هر تحولی که صورت می‌گیرد، بحثی نو می‌طلبد. بعد به امریکا رفت و جلد اول کتاب رادر سال ۱۸۳۵ نوشت و توضیح داد، که در امریکاست برابری شرایط، بیشترین پیشرفت را کرده است. بیشترین برابری، میان افراد برقرار شده است. پس از اینجاست، که باید توضیح را آغاز کرد. انقلاب فرانسه می‌خواست با خشونت و از طریق اقدامی سیاسی یک تحول اجتماعی به وجود بیاورد، که شکست خورد. بعداً تفصیلش را خواهید دید که توکویل در مورد انقلاب فرانسه چه می‌گوید. این کتاب را برای شما حدوداً خلاصه خواهم کرد. ولی هنوز دکور آغازین ما که بتوانیم تمام این مفاهیم را در آن وارد کنیم آماده نشده است. توکویل چند مفهوم اساسی را وارد کرد. گفت، من بحثم در مورد دموکراسی است. با دموکراسی، دوران جدیدی در تاریخ بشر آغاز

می‌شود که برای انسان معاصر ما کاملاً ناشناخته است. بنابراین نیاز به تدوین نظریه جدیدی دارد که بتواند احتمالاً پرتویی بر آینده بیندازد. به عبارت دیگر برای فهم تحول این نظام باید بتوانیم مفاهیم اساسی و عمده دموکراسی به عنوان یک نظریه را توضیح دهیم.

در این فاصله، به درخواست یک انگلیسی، جزوه کوچکی در مورد فرانسه می‌نویسد. در واقع توکویل از طریق مفهوم مخالف انقلاب فرانسه که در امریکا تجربه کرده بود، انقلاب فرانسه را توضیح می‌دهد. بعد از آن برگشت به فرانسه و به عنوان یک فرانسوی که انقلاب فرانسه را تجربه کرده بود، از امریکا آغاز کرد. چون اصل بر این بود که انقلاب اساسی انقلاب فرانسه نیست. از امریکا آغاز کرد چون انقلاب اساسی، انقلاب اجتماعی است که مهم است و در امریکا صورت می‌گیرد. شاید بشود گفت که به اعتباری، توکویل اعتقاد داشت که (البته صریح نیست ولی از کتابش در مورد فرانسه این طور بر می‌آید که) انقلاب‌های سیاسی اگر سازگاری‌شان با تحول اجتماعی لحاظ نشود، معمولاً شکست می‌خورند. همان‌طوری که در فرانسه شکست خورد. بنابراین در مورد فرانسه رساله کوچکی نوشت و سعی کرد انقلاب فرانسه را با توجه به نتایجی که از انقلاب امریکا گرفته بود توضیح دهد. در این مقایسه تطبیقی نشان داد که، گسست‌های اساسی را انقلاب‌های سیاسی ایجاد نمی‌کنند، و به طور مشخص انقلاب فرانسه گسست اساسی از نظام قبل از انقلاب را ایجاد نکرد، بلکه این انقلاب اجتماعی است که جامعه را از اعماق متحول و آن را به چیز دیگری تبدیل می‌کند، که حتی نظام حکومتی هم می‌بایست خود را با آن مطابقت دهد. این اتفاق در امریکا افتاد، و انقلاب در جهت برابری وضع مردم در امریکا صورت گرفت. نمایندگان مردم امریکا و رجال سیاسی تابعی از مردم و اعمال حاکمیت آن هستند. در جمله بسیار عجیبی می‌گوید «مردم در امریکا چنان سیاست امریکا را اداره می‌کنند که خداوند عالم را اداره می‌کند». این مقایسه جایگاه خدا در عالم و مردم در سیاست خیلی مهم است. می‌گوید «اینجا آن چه که فرمانرواست مردم‌اند». نمایندگان و سیاستمداران در محدوده حاکمیت مردم نماینده‌اند. پس انقلاب اساسی، انقلاب اجتماعی است که در امریکا صورت گرفته است، اما انقلاب فرانسه که می‌خواست از طریق انقلاب سیاسی، مساوات و برابری ایجاد کند، در واقع کاری نکرد، جز کاری را که سلطنت آغاز کرده بود، با خشونت به پایان رساند. یکی از اساسی‌ترین تزهایی که توکویل در کتاب «انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن» مطرح کرد، که خیلی در موردش بحث کردند، این است که گفت، انقلاب گسست با رژیم پیش از آن نیست. چرا که انقلاب فرانسه اتفاقاً همه جا، پایش را جای پای سلطنت گذاشت. همان کاری را انجام داد که قبلاً

سلطنت شروع کرده بود. به عبارت دیگر انقلاب فرانسه با توجه به اصطلاحات و تغییراتی که تا به اینجا انجام داده است، پیش از انقلاب فرانسه با انقلاب اجتماعی آغاز شده بود. اگر در فرانسه انقلاب شد، دلیلش نزدیک شدن بیش از پیش مردم به هم بود، و نظام اشرافی موروثی نابرابر، بسیار خدشه‌دار شده بود و نتوانست خودش را با تحولات اجتماعی سازگار کند. بعداً این را به تفصیل خواهم گفت، به همین دلیل، می‌گوید، نه در انگلستان انقلاب شد نه در آلمان، که در هر دو جا نابرابری‌ها بیشتر از فرانسه بود. می‌گوید در آلمان حتی سرواژ وجود داشت. بردگی هنوز بود. ولی در فرانسه دیگر این نوع نابرابری‌ها مطلقاً نبود. می‌گوید، انقلاب اجتماعی در فرانسه هم آغاز شده بود و با سرعت بیشتری از جاهای دیگر اروپای مرکزی و غربی در حال بسط بود. و اتفاقاً انقلاب در زمانی صورت می‌گیرد که مردم در حوزه اجتماعی به هم نزدیک می‌شوند در حالی که در قلمرو سیاسی به هم نزدیک نیستند. می‌گوید، در فرانسه این اتفاق افتاده بود. اعیان با طبقه سومی که در اینجا صحبت شد، که گفتم سیه‌یز نمونه آن بود و حرف آنها را می‌زند، و می‌گوید «ما همه چیز هستیم ولی هیچی نیستیم». تعبیری بود که سیه‌یز در رساله‌اش به کار برده بود. گفته بود که «همه جامعه فرانسه یعنی ما طبقه سوم، اگر روحانیت و اشرافیت را حذف کنیم که جمعا، دویست، سیصد هزار نفر خواهند بود، فرانسه یعنی ما، ولی از نظر سیاسی به حساب نمی‌آییم». به عبارت دیگر تخالفی، یا تعارضی میان وضع اجتماعی (توکویل این را وارد کرده و بعد توضیح می‌دهم) و از طرف دیگر نظام حکومتی که همچنان سلطنتی اشرافی موروثی نابرابر است و نمی‌تواند خودش را با آن تطبیق دهد وجود دارد که عامل آغاز انقلاب‌های توام با خشونت می‌شود. چیزی که مارکس بعداً گفت، قهر مامای تاریخ است؛ اشاره به این است، آنجایی که این دو با هم سازگار نباشند، سیاست خودش را با تحول اجتماعی تطبیق ندهد، آنجاست که با خشونت این کار انجام می‌شود. ادموند برک گفت در مورد انگلستان به خشونت انجام نشد، چون ما همیشه تعادل ناپایداری داشتیم، آن تعادل ناپایدار مدام بهم می‌خورد و با رایزنی‌های جدید صورت جدید پیدا می‌کرد، یک مصالحه جدید صورت می‌گرفت و یک تعادل جدید ایجاد می‌شد. این چانه‌زدن، اصطلاح عوامانه‌تر، میان طبقات در فرانسه عملی نشد، طبقات به هم نزدیک شدند، بی‌آنکه امکان چانه‌زنی وجود داشته باشد. بنابراین به مرحله‌ای رسید که بیشترین فاصله میان وضع اجتماعی با نظام حکومتی ایجاد شد، آنجا بود که یکی باید دیگری را تابع خودش می‌کرد و از آنجا که اصل (اگر بشود گفت زیربنا) وضع اجتماعی است و نه صورت حکومتی، بنابراین آنچه خود را تحمیل می‌کند وضعیت اجتماعی است. بنابراین توکویل، با این بحث، منطق اندیشه سیاسی پیش از انقلاب را به طور کلی برهم زد. مفاهیم جدیدی را وارد کرد که این مفاهیم، مفاهیم اندیشه سیاسی قبل از آن نبود. پس

گفت «انقلاب فرانسه، انقلابی است که اگر، ما بخواهیم فقط از دیدگاه سیاسی توضیح دهیم، قابل فهم نیست. انقلاب فرانسه فقط در درون انقلاب دموکراتیکی جدید که عبارت باشد از برابری شرایطی که در حال ایجاد شدن است، قابل فهم می‌باشد، جز در این چارچوب قابل فهم نیست». بنابراین توکویل، دو الگوی متفاوت، دو انقلاب متفاوت را مطرح می‌کند تا بعد توضیح دهد که، ماهیت این دو انقلاب چیست، و هر کدام از آنها چه تحولی را ایجاد کردند. تا با توجه به نتیجه‌ای که از مقایسه این دو انقلاب می‌گیرد، علم سیاست آینده را تدوین کند. در کتاب، «دموکراسی در امریکا» این موضوع آمده که بعداً درباره‌اش صحبت می‌کنیم.

در جواب به سوالی در مورد حاکمیت، دکتر طباطبایی: صحبت از صورت حکومتی بود، که البته وجود داشته است و عمل می‌کردند. ولی مفهوم مجرد حاکمیت وجود نداشت تا زمانی که در قرن شانزدهم ژان بُدن مفهوم حاکمیت را از دیدگاه نظام‌های سلطنتی آن‌هم از طریق نظام سلطنتی فرانسه توضیح داد. او گفت، حاکم با حاکمیت متفاوت است. در قرن شانزدهم شاه در فرانسه حاکم است، ولی شأنی در نظام سیاسی فرانسه وجود دارد که به آن حاکمیت می‌گوییم. حاکمیت متمایز از حاکم است. حاکمیت در واقع یک بحث انتزاعی جدید است که پیش از آن در قرن دوازدهم وقتی با رفتن یا مردن شاه مسئله حقوقی ایجاد می‌کرد، مطرح شده بود. دولت تا آن زمان یعنی شاه، وقتی شاه می‌رود یا می‌میرد یا وقتی قراردادی را امضاء می‌کند، وضع کشور به چه صورتی می‌شود؟ مثلاً شاه در قراردادی امتیازی را می‌دهد یا می‌گیرد، آیا وقتی که مُرد قرارداد فسخ می‌شود؟ چون در مورد افراد با مُردن فرد قرارداد بهم می‌خورد. قرارداد فسخ است. در مورد حکومت‌ها هم همین بحث مطرح بود که با مرگ شاه وضعیت حقوقی امتیازاتی که داده شد یا گرفته شد، چگونه است؟ بنابراین از اینجا بحث جدیدی باز شد که تاریخ بسیار طولانی در اروپا دارد. نزدیک به هفت، هشت قرن همراه با یک تحول بسیار کُند و اساسی که میان مفاهیم مجرد و واقعیت‌های زمخت فرق اساسی گذاشتند. که برای ما قابل فهم نیست. ما، وقتی می‌گوییم دولت بد است. شما بلافاصله می‌گویید که منظورش این دولت است. این شخص است. در حالی که در اروپا و جای دیگر اصلاً اینطور نیست. مثلاً وقتی می‌گوییم دولت فرانسه دارای اشکالات خیلی اساسی است. کسی به عنوان رییس جمهور یا نخست وزیر و غیره نمی‌فهمد. در واقع این ساختار بد است حتی اگر این رییس جمهور خوب یا بد باشد. یک چیز مجرد دارد. بنابراین state چیزی است که از شخص حاکم که در حکومت است، متمایز می‌باشد. در مورد ما هنوز این تجرید ایجاد نشده است. یعنی آن‌جا government به یک

ساختار برمی‌گردد و state به یک چیز دیگر، ولی منظور متولیان اینها نیستند. یعنی این افراد آن امر مجرد نیستند. این چیزی بود که قبلاً با بُدن شروع شده بود، در واقع این مفهوم را برای این درست کرد که بگوید حاکمیت حاکم نیست، این یک امر مجرد است و می‌شود در موردش بحث حقوقی، سیاسی کرد. رییس‌جمهور یا شاه می‌تواند بد یا خوب باشد. قابل‌محاكمه یا قابل‌تجلیل است. ولی حاکمیت امر مجردی است که او سعی می‌کند بگوید که این چیست. بنابراین بحث متفاوتی است که ما اصلاً این بحث‌ها را نداریم و در ترجمه‌ها یا کتاب‌هایی که نوشته می‌شود، هیچ‌وقت حدود و ثغور این‌ها برای ما روشن نیست. در ایران «دولت چیست» مسئله است. ما کمابیش دولت جدید را داریم تجربه می‌کنیم بی‌آن‌که نظر آن را داشته باشیم. دولت ما، که هنوز آن دولت مجرد نیست، با وصف این قرارداد می‌بندد، قراردادهایش معتبر است، به رغم اینکه ممکن است رییس‌جمهور بعدی کاملاً مخالف آن باشد. به عبارت دیگر ما یک نوع تداوم دولت به معنای state پیدا کردیم. این در انقلاب خدشه‌دار شد. چون انقلاب گفت که خیلی از قراردادهای قبلی را ما قبول نداریم. این قراردادها را که آنها بستند و بعداً البته متوجه شدند که چه اشتباهی کردند. از جمله در مورد عراق متوجه شدند که اینکه گفتیم شاه این قراردادها را بسته و آن نوع انتقاد از آن نظام، تالی‌هایی دارد که مشکلاتی ایجاد کرد ولی به هر حال می‌شود گفت که ما در هفتاد، هشتاد سال گذشته کمابیش تداوم دولت پیدا کردیم اگرچه از دیدگاه نظری به نظر من ما هنوز نظریه‌ای که حقوق‌دان ما و اهل سیاست ما بتواند روی آن بایستد و به اصطلاح بحث نظری کند ما هنوز این چارچوب را نداریم. با این مقدماتی که ما فعلاً داریم من فکر نمی‌کنم که بشود تئوری دولت جدید داد. این بحث البته طولانی است و خیلی هم در صلاحیت من نیست.

در مورد تفکیک بین انقلاب اجتماعی و سیاسی درخواست شد که توضیح بیشتری داده شود و اینکه آیا هر انقلاب اجتماعی اهداف سیاسی را دنبال می‌کند یا خیر.

جواب: بعداً توکویل خواهد گفت که منظورش چیست. وقتی در حوزه مناسبات اجتماعی، تحولی صورت می‌گیرد، در واقع گسست ایجاد می‌کند. مشکل از اینجا ناشی می‌شود که کلمه انقلاب در زبان فارسی کنونی ما صرفاً به معنای سیاسی‌اش فهمیده شد. بنابراین در حوزه‌های دیگری که الان مفهوم انقلاب را به کار می‌برند برای ما شناخته شده نیست. مثلاً از انقلاب در ساختارهای اندیشه بحث کردند. اینها خیلی برای ما شناخته شده نیست. توکویل اتفاقاً می‌گوید که انقلاب اصلی آن جایی است که مناسبات را از بنیاد

و از اساس دگرگون می‌کند. در واقع گسست ایجاد می‌کند. در مورد انقلاب فرانسه توکویل می‌گوید، گسست اصلی را ایجاد نکرد. انقلاب سیاسی، انقلاب تداوم است که بعداً توضیح می‌دهم.

در مورد دموکراسی و مردم‌سالاری سوال شد.

جواب: توکویل نمی‌گوید که مردم سالارند. می‌گوید حاکمیت مردم، دموکراسی دو سه شأن عمده دارد. دو سه وجه دارد. یک مورد اساسی‌اش، حاکمیت مردم است. یعنی قدرت از مردم ناشی می‌شود و مردم در همه امور نظارت دارند. این به معنای سالاری مردم نیست. این به معنای مشارکت در حکومت است. تا زمانی که مصالح عموم را رعایت می‌کنیم، یا منافع ملی را رعایت می‌کنیم، در واقع در این چارچوب داریم مشارکت می‌کنیم. توکویل می‌گوید خطری که از برابری شرایط در نتیجه انقلاب اجتماعی در نظام‌های دموکراتیکی ایجاد کرده است، خطر استبداد اکثریت می‌باشد. می‌گوید ما تا حالا استبداد اقلیت داشتیم، بعد از این استبداد اکثریت می‌توانیم داشته باشیم. اگر معنای حاکمیت مردم در چارچوب قانون، حقوق و عدالت درست روشن نشود. اگر مردم در این چارچوب، مشارکت نکنند، استبداد اکثریت خواهد بود. که دیگر مشارکت نیست، تحمیل اراده اکثریت است بر اقلیت. از نظر توکویل مهم نیست که استبداد را اقلیت اعمال می‌کنند یا اکثریت. این تلقی را حتی در ایران زمان مشروطیت هم بعضی‌ها متوجه شده بودند. جمله عجیبی در یکی از نامه‌های طالبوف هست که می‌گوید «اگر ما مشروطه را درست نتوانیم اداره کنیم تا الان دچار گاو دو شاخ استبداد بودیم، بعد از این دچار گاو هزار شاخ رجاله می‌شویم». عین جمله است. اینجاست که می‌گوید «این مشارکت در حکومت نیست. بلکه اعمال نظر گروهی بر گروه دیگر است. حالا چه اقلیت باشد، یا اکثریت فرقی نمی‌کند». توکویل این خطر را، از همان آغازش دیده بود. می‌گوید «مردم در امریکا چنان بر عالم سیاست فرمان می‌رانند که خداوند عالم را اداره می‌کند». یعنی مردم را به مشیت الهی نزدیک کرده است که هرچه بخواهند انجام می‌دهند. می‌گوید «اگر ندانند که عدالت چیست و مطابق قانون رفتار نکنند، خطر استبداد اکثریت وجود دارد». هانا آرنست در کتاب توتالیتاریزم توانسته بخوبی این خطر را باز کند. آرنست می‌گوید، آتمیزه شدن توده‌ها که مرحله جدیدی است، وقتی توکویل هنوز مردم می‌گوید که مردم مثل خدا هستند در عالم هنوز مردم را در معنای خوب‌اش به کار می‌برد، رجاله را در واقع به این معنا به کار نمی‌برد. ولی هانا آرنست این مسئله را بسط می‌دهد در مورد آلمان و تحولاتی که از سال‌های بیست-سی در آلمان اتفاق افتاد و آزاد شدن توده‌های بی‌شکل و فاقد هر نوع رهبری. فاقد هر نوع وابستگی به یک طبقه و به یک شعور و آگاهی طبقاتی، می‌گوید نظام‌های توتالیتار

در چنین بستری ایجاد می‌شوند. آرت در چند کتابش اتفاقاً در این مورد توضیح می‌دهد که می‌شود از تحلیل توکویل استفاده کرد. البته در مباحث جدیدی وارد می‌شود و مفاهیم جدیدی را وارد می‌کند که توکویل، چون در آغاز راه بود نمی‌توانست بفهمد. به نظر من تا جایی که امکان‌پذیر است، مردم‌سالاری را نباید به‌کار برد، چون بحث متفاوتی است که با هیچ‌یک از نظریه‌های دموکراسی سازگار نیست.

در مورد مساوات و برابری در معنای جدید و تفاوت آن با عدالت ما سوال شد.

جواب: بعداً مفصل‌تر آن را توضیح خواهم داد. ولی هیچ ارتباطی با عدالت ما ندارد. مفاهیم ما به طور عمده ناروشن‌اند. مثل عدالت که از کل کتاب‌های ما که در مورد عدالت بحث کردند، هیچ‌وقت نخواهید فهمید که عدالت معنایش چیست. ولی آنها این مفاهیم را به معنای مشخصی به کار می‌برند که عبارت باشد از آنچه در یک نظام حقوقی بیان می‌شود و از طرف دیگر ضمانت اجرایی که نهادهای مدنی می‌دهند برای اینکه کسی بتواند حق خودش را بگیرد. یعنی به عبارت دیگر عدالت عبارت است از برگرداندن حق هر کسی به او و با ضمانت اجرایی یک نظام حقوقی و یک دستگاه حقوقی. بعدها که مسئله جامعه مدنی مطرح شد، نه به این صورتی که ما مطرح می‌کنیم، بلکه جامعه مدنی که از هگل به بعد از دیدگاه فلسفی مطرح شد، و در توکویل از دیدگاه جامعه‌شناختی علم سیاست. که بعداً کمی به آن اشاره خواهم کرد.

جلسه دوم

قبل از اینکه به توضیح دو کتاب مهم توکویل «درباره انقلاب فرانسه و رژیم سیاسی پیش از آن» و «درباره دموکراسی در امریکا» پردازم، توضیح مقدماتی دیگری می‌دهم که مربوط می‌شود به اولین فصل کتاب «درباره دموکراسی در امریکا». اشاره کردم که توکویل در ۱۸۳۱ برای سفری تحقیقاتی کوتاه‌مدت، برای مطالعه در نظام زندان‌ها به امریکا رفت. بعد از برگشت، گزارشی درباره زندان‌ها در امریکا نوشت. بعد از تجربیات فرانسه، متوجه اتفاق دیگری در امریکا می‌شود که ادامه همان چیزی است که در اروپا افتاد، ولی به صورت مشخص‌تر، مُتَعین‌تر و از طرف دیگر پیشرفته‌تر از آن اتفاقی است که در اروپا افتاد. بنابراین سعی کرد با انتشار اولین جلد کتاب «درباره دموکراسی در امریکا» در سال ۱۸۳۵ مضمون این تحول را توضیح دهد. در صفحات مقدماتی کتاب، مطلبی آمده که توکویل به این نتیجه رسیده بود، دنیایی کاملاً جدید در حال تکوین است و برای این دنیای جدید، علم سیاست جدیدی لازم است. ترجمه‌ای فارسی هم از این جلد اول وجود دارد که از انگلیسی ترجمه شده است. این متن که در اختیار ماست، مبتنی بر

همان چیزی است که توکویل در زمان حیاتش منتشر کرد. البته وقتی توکویل کتاب را می‌نوشت، اعضای خانواده‌اش، پدر و برادرش و یکی دو نفر از دوستانش این متن‌ها را می‌خواندند و در حاشیه آن توضیحاتی هم اضافه می‌کردند. این مجموعه دست‌نوشته‌ها را در سال‌های قبل دانشگاه ییل در امریکا که یک کتابخانه بسیار معتبری دارد و بخصوص از نظر اسناد، کتابخانه خیلی مهمی است، این مجموعه را از فرانسوی‌ها یا احتمالاً از خانواده‌اش خریدند. از زمانی که این مجموعه به دانشگاه ییل منتقل شد، تحقیقات بسیار زیادی با توجه به این حاشیه‌ها و توضیحاتی که اعضای خانواده توکویل نوشتند، انجام گرفته و خود توکویل گاهی به این حرف‌ها جواب داده است. این مجموعه را تا این چند سال اخیر فقط بعضی از محققین امریکایی و یک دو نفر فرانسوی دیده بودند که بر مبنای این کتاب‌شان را نوشتند. ولی در چند سال گذشته در سال ۱۹۹۰ به مناسبت صدوپنجاهمین سال انتشار جلد دوم درباره دموکراسی در امریکا، یک نفر در فرانسه این مجموعه دست‌نوشته‌ها را عیناً چاپ کرد. یعنی متنی که توکویل در دو جلد منتشر کرد، و بعد تمام حاشیه‌هایی که بر این متن‌ها نوشتند، آنها را هم آورد و گفته که اینجا چه نوشتند، اینجا را خط زدند، اینجا را تصحیح کردند و تصحیح جدید چگونه است. همه اینها را آورد. توضیحات من مبتنی بر این چاپ جدیدی است که تمام دست‌نوشته‌ها، توضیحات و حاشیه‌هایی که در آن هست. این را از این بابت می‌گویم که بعضی از نکته‌ها جالب توجه است، از جمله نقل‌قولی که از توکویل برای شما کردم که نوشت «برای دنیای کاملاً جدید، علم سیاست جدید لازم است». در حاشیه این قسمت پدرش اضافه کرد، که این دنیا خیلی هم جدید نیست. یعنی اتفاقاتی که در اروپا و امریکا افتاده خیلی هم جدید نیست. بعد برادرش اضافه می‌کند که نه اتفاقاً حرفی که توکویل در متن زده کاملاً درست است، برای اینکه این دنیا، منظورش آغاز دموکراسی است، این دنیایی که ما می‌شناسیم کاملاً جدید است و اضافه می‌کند که چهل سال پیش هیچ خبری از آنچه ما می‌بینیم نبود. چهل سال پیش همین جمهوری امریکا نبود، از طرف دیگر در فرانسه هم انقلاب نشده بود. یعنی رژیم سابق، نظام سلطنتی بر فرانسه حکومت می‌کرد. بنابراین روی دنیای کاملاً جدید که توکویل گفته بحث کردند و بعداً کتاب را منتشر کردند. حالا این دنیای جدید چیست؟ این علم سیاست نوآینی که توکویل می‌خواهد تأسیس کند، چیست؟ توکویل می‌گوید، مشخصه اصلی دنیای جدید دموکراسی است. به تعبیری که قبلاً آورد، انقلاب دموکراتیکی در دنیای مسیحی است. می‌گوید «در دنیای مسیحی انقلاب دموکراتیکی در حال انجام است، که به مانند سیل در حال آمدن است، و کسی هم توان آن را ندارد که جلویش را بگیرد. این یک حرکت مقاومت‌ناپذیر است و برای فهمیدن آن باید یک علم سیاست نوآین جدید تأسیس کنیم». بنابراین مسئله اصلی کتاب «دموکراسی در امریکای» توکویل

ناظر به این دو موضوع است. یک، اینکه انقلاب دموکراتیکی می‌آید. بعدا البته مفصل‌تر در این مورد خواهم گفت. ولی به اجمال می‌گویم «تحویلی در حال انجام است» و در مقدمه درباره «دموکراسی در امریکا» به ویژه از نظر تاریخی این مسئله را بررسی می‌کند و توجهش، همین‌طور که اشاره کردم، به دنیای مسیحی است. اینجا باید پراگماتیسم را باز کنم، برای اینکه توضیح دهم که چرا تأکید بر دنیای مسیحی می‌کند. جنبه سلبی‌اش البته این است، زمانی که توکویل می‌نوشت در بیرون دنیای مسیحی و در مقابل دنیای مسیحی امپراطوری عثمانی قرار داشت که اروپا را تهدید می‌کرد، بخشی از اروپا را گرفته بود و بخشی از خاورمیانه جزو امپراطوری و خلافت عثمانی بود و از طرف دیگر اروپا را تهدید می‌کرد و بخشی از شرق و اروپای مرکزی هم در دست ترک‌های عثمانی بود. تصویری که امثال توکویل و تمام نویسندگان این دوره به جهان اسلام داشتند، منحصر به امپراطوری عثمانی می‌شد. غزا و جهاد در راه خدایی که سلطان عثمانی انجام می‌داد. بنابراین تصورشان این بود که بیرون جهان مسیحی دین مهاجمی است که اروپا و آزادی اروپا را تهدید می‌کند و خلافت عثمانی عین استبداد صرف است، و جهان مسیحی تنها جایی است که این تحول و این انقلاب دموکراتیکی در حال انجام است. بنابراین، جاهایی که توکویل کمابیش راجع به اسلام اشاره می‌کند، از طریق امپراطوری عثمانی است. منتها چون در هر دوره‌ای در تحول جهان اسلام یک نفر خودش را نماینده اسلام می‌دانست و در واقع نظامی را، که ایجاد می‌کرد، آن را به عنوان اسلام جا می‌زد و هنوز هم همین‌طور است، بنابراین تلقی اروپایی‌ها، تلقی غربی‌ها عمدتاً از اسلام، اسلام مهاجم غازی یا جهادی است. اگر چه این تصور از ایران و بیشتر از آن، عثمانی آن وقت کاملاً دقیق نیست، ولی از این نظر که خلافت عثمانی را نظام خودکامه به عنوان نقیض حکومت‌های اروپایی می‌دانستند، اشتباه نکرده‌اند. بنابراین توکویل تأکید می‌کند و می‌گوید، من از جهان مسیحی صحبت می‌کنم، این اتفاقی که می‌گویم در جهان مسیحی می‌افتد. برگردم به جهان مسیحی و می‌دانید که این بحث همین‌طور ادامه دارد و مسائل مورد بحث تاریخ و علوم اجتماعی است. این بحث با توکویل و شاید بشود گفت با هگل به نوعی آغاز شده بود، این تعارض میان جهان مسیحی و بیرون مسیحیت اعم از اینکه آسیای خاور دور باشد، مثل چین و ژاپن و یا جهان اسلام و در فاصله این دو متوجه این شده بودند که اختلافی اساسی وجود دارد؛ که خودشان را توضیح دادند و بعدا که علوم اجتماعی در آغاز قرن بیستم پیشرفت کرد، خصوصاً ماکس وبر، این بحث را برای اولین بار مطرح کرد که همه جا این جوانه و نطفه تحولات صورت گرفته است. به عنوان مثال می‌گویم بازرگانی در جهان اسلام بسیار پیشرفته بوده است؛ مسلمانان بازرگانان بسیار قوی بودند؛ با تمام دنیا تجارت می‌کردند. به عنوان مثال، در چین با روت را کشف کردند، صنعت چاپ ابتدا در

چین پیدا شد. یا دستگاه دیوانی کشورهای مثل ایران یا چین بسیار گسترده بود. مسئلهٔ ماکس وبر این بود، که، چرا این نطفه‌ها نوزادِ تجدد در آسیا نشد ولی در اروپا شد؟ چرا چاپ، چیزی که چینی‌ها پیدا کرده بودند، به انقلاب چاپ کتاب و مطبوعات در اروپا انجامید؟ چرا باروت که در چین پیدا شده بود، در اروپا به تسلیحات جدید تبدیل شد و یا چرا با داشتن دستگاه دیوانی و تجارتی در ایران و چین، اینجا بورژوازی به وجود آمد و چرا دستگاه دیوانی به بوروکراسی جدید در اینجا انجامید؟ این بحث همیشه وجود داشته و توکویل هم کمابیش به این بحث پرداخته است. تحقیقات بسیار دقیقی و مهمی صورت گرفته برای اینکه توضیح دهند که چه اتفاقی افتاده است. مسئلهٔ توکویل در مورد دموکراسی و انقلاب دموکراتیکی، به یک مسئلهٔ اصلی برمی‌گردد که می‌گوید «برابری شرایط». کلمهٔ شرایط یعنی conditions مبهم است. یعنی در واقع به معنای «وضع» ماست. اگر بخواهیم به فارسی قابل فهم‌تر بگوییم، می‌گوییم «فلانی وضع‌اش چطور است؟»، نه وضع جسمانی‌اش، بلکه وضع‌اش به طور کلی چگونه است و در واقع در چه شرایطی قرار دارد. توکویل این اصطلاح را به کار می‌برد تا بگوید، در این انقلاب دموکراتیکی، تحولی صورت گرفته است، که انسان‌ها بیش از پیش برابر شدند. وضع افراد همهٔ جوامع، بیش از پیش در حال برابر شدن است. اینها به هم‌دیگر نزدیک می‌شوند. می‌دانیم که توکویل از اشراف است. در جامعه‌ای بزرگ شده بود که هم چنان اشرافیت بود اگر چه فرانسه این نظام اشرافی را به‌هم‌زد یا در اروپا این ارکان اشرافیت مقداری سست شد، ولی در اروپا، دنیا هنوز دنیای امتیازات بود. می‌گوید، تاکنون در جوامعی ما زندگی می‌کردیم که امتیازات طبیعی تلقی می‌شد، و این مهم است که چه از طرف صاحبان امتیازات و چه از طرف کسانی که این امتیازات را می‌پذیرفتند، یعنی اشرافیت عادت کرده بودند که همیشه دارای این امتیازات هستند و این امتیازات موروثی و این وضعیت طبیعی است. عامهٔ مردمی که این امتیازات به ضرر آنها گرفته شده بود، در عین حال که قبول داشتند این وضع نابرابر است ولی پذیرفتند که این نظم نابرابری، طبیعی است. می‌گوید «از هفت قرن پیش این اتفاقات افتاده است». چرا به هفت قرن پیش بر می‌گردد؟ در مورد تاریخ اروپا، خصوصا در صد سال گذشته تحقیقات بسیار مهمی صورت گرفته است که نشان می‌دهد، از قرن دوازدهم، تحولی اساسی در جهان مسیحی پیدا شد. تحولاتی در همهٔ ساختارهای جامعهٔ مسیحی یعنی اروپا، خصوصا اروپای غربی و مرکزی ایجاد شد که به تدریج مسیحیت سهم بسیار عمده‌ای در این تحولات داشت، و باعث شد، اروپایی که کمابیش، اروپای وحشی بود، تحولی پیدا کند، که آنرا به رنسانس نوزایش قرن دوازدهم تعبیر کردند. این تعبیر را اولین بار یک امریکایی در کتاب معروفی، که خودش خیلی مهم نیست، ولی به هر حال چون در آغاز قرن بیستم بود مهم است، در کتاب کوچکی عنوان کتابش را

گذاشته «رنسانس قرن دوازدهم»، در حالی که تا آن زمان رنسانس را به قرن شانزدهم می‌گفتند. خصوصاً رنسانس ایتالیا آغاز قرن شانزدهم به حساب می‌آمد ولی این تحقیقات جدید نشان داد که تحولات اساسی‌تر، جلوتر از آن شده بود و مسیحیت نقش بسیار مهمی در آن داشته است. در واقع از قرن دوازدهم به این طرف با تثبیت مسیحیت به عنوان تنها دین اروپا، نظام کلیساها و صومعه‌ها از طریق انتشار علم موجب شد، که تحولی در فکر و فرهنگ اروپایی به تدریج ایجاد شود. از طرف دیگر جا افتادن مسیحیت که توکویل به آن اشاره می‌کند، گرچه تحقیقات بعدی بیشتر آن را روشن می‌کند، می‌گوید، در مقابل اشرافیت که تا آن وقت هنوز موروثی بود، کلیسا با قرار گرفتن در کنار دولت از یک طرف، بیرون دولت از یک طرف و در کنار اشرافیت از طرف دیگر نقش بسیار مهمی در این تعادلی که در داخل جامعه مسیحی بود بازی می‌کرد. این که تأکید می‌کنم موروثی بود، در آغاز اشرافیت موروثی بود. ولی به تدریج بعد از آن در مواردی اصطلاحاتی وجود دارد که ما متأسفانه نداریم و نمی‌توانیم ترجمه کنیم، اصطلاحات در زبان‌های اروپایی که به تدریج این مسئله پیش آمد که شاه می‌تواند بعضی از افراد را اشراف کند. بنابراین از جنبه موروثی که کاست بسیار بسته‌ای بود که به صورت اسطوره‌ای، مثلاً می‌گویم از اشراف گل در فرانسه یا اشراف ژرمنی در آلمان بودند یا اشراف ساکسونی در انگلستان، این محدودیت موروثی را وقتی برداشتند رخنه‌ای در ارکان اشرافیت بسته افتاد. کسانی می‌توانستند از بیرون در حوزه اشرافیت نفوذ کنند و بعداً کسانی در اثر خدمات‌هایی که در جنگ یا در زمینه‌های دیگری داشتند توانستند از طرف شاه لقب اشرافی بگیرند، و یا حتی بعد از آن با پرداخت پول به شاه تبدیل به اشراف می‌شدند. توکویل می‌گوید به تدریج رخنه‌ای در اینجا افتاد ولی اتفاق مهم مسئله کلیساست. تا آن زمان اشراف یا اشراف موروثی بودند یا اشرافی بودند که به دلایلی، خصوصاً با مال و منال زیادی که داشتند به مرور به سلک اشراف در می‌آمدند و یا از طریق دربار به اشراف می‌پیوستند. توکویل می‌گوید کلیسا خیلی نقش مهمی داشت. چون ورود در سلسله مراتب روحانی نیاز به طبقه و درجه‌ای در واقع نداشت. هر آدم عادی می‌توانست به صومعه‌ها بپیوندد، در سلک عالمان دین درآید و بعد روحانی رسمی شود، و در روحانیت هم به طبقات بالا برسد. در واقع نوعی از اشرافیت ایجاد شد که از عامه مردم می‌آمد و در کنار اشراف جا می‌گرفت. مسئله کلیسا، خصوصاً در فهم تاریخ اروپا، بسیار مهم است و کسی که دین اروپایی، مسیحیت را نشناسد چیست، و از تاریخ و عملکردش در عرصه اجتماعی بی‌اطلاع باشد، در واقع، بخش عمده‌ای از فرهنگ و تمدن غربی را نخواهد فهمید. این نکته‌های ظریفی که من بیشتر بر آن تأکید می‌کنم، چیزهایی نیست که ما بتوانیم با تاریخ فرهنگی خودمان مقایسه کنیم، گرچه جاهایی می‌شود، ولی در مجموع چیزی

نیست که ما بشناسیم. توکویل می‌گوید در کنار اشرافیت چیزی پیدا شد که به تدریج عامه مردم می‌توانستند از این سلسله مراتب بالا روند و از طریق کلیسا وارد جرگه اشراف شوند. چون روحانیون بالا جزو اشرافیت به حساب می‌آمدند و از طرف دیگر بخشی از آنها جزو دربار محسوب می‌شدند که مرکز رتق و فتق تمام امور اشرافیت بود. در سلطنت‌های مطلقه اروپایی، دربار کانون خیلی مهم انتشار تمدن بود. مرکزی بود که تمام تحولات اجتماعی به نوعی از دربار برمی‌خاست و بر جامعه تأثیر می‌گذاشت. البته، ما هم کمابیش چیزی شبیه به این را در دربار خودمان می‌شناسیم، ولی معمولاً جز در موارد استثنایی، به‌طور عمده محل انتشار تباهی و فساد بوده‌اند. البته در اروپا هم در بعضی موارد این‌گونه بود ولی در مجموع دربار اروپا مرکزی برای انتشار تحولات اجتماعی بوده است. بعضی از جامعه‌شناسان جدید در پنجاه سال گذشته خیلی بحث کردند که اساساً شعبه‌ای به نام جامعه‌شناسی دربار ایجاد شود تا تحقیق کنند که دربار به چه ترتیبی، در خیلی از جاها، روابط و مناسبات اجتماعی را تغییر می‌داد. بنابراین، رابطه‌ای که در دربار میان اشراف از یک طرف، شاه که قدرت سیاسی بود از طرف دیگر و روحانیت ایجاد می‌شد، که توکویل روی آن تأکید می‌کند و می‌گوید، از طریق این رابطه، نوعی مساوات می‌آمد، که مناسبات اجتماعی در جامعه مدنی را برهم می‌زد. و از این طریق آدم‌های عادی می‌توانستند در سلک اشراف درآیند. قبلاً گفتم که اساس تمدن غربی، پایه‌های اساسی تمدن غربی، عبارت است از مسئله حقوق که ما اصلاً با این مبنا آشنا نیستیم. حقوق در تمدن غربی مسئله بسیار مهم بوده است. حقوق سیمان یا ملاطی جامعه اروپایی بود و حقوق‌دان‌ها شخصیت‌های بسیار بسیار مهم در حد شاهان و اشراف اروپایی بودند. بنابراین اصطلاحی برای حقوق‌دان‌ها درست کردند که نوعی از اشرافیت است، خصوصاً در فرانسه داریم که به آن می‌گویند *nobles de robe* یعنی ردای بزرگی که روحانی‌های ما می‌پوشند. آن ردای بزرگی که حقوق‌دان‌ها می‌پوشیدند که به آن اشرافیت ردا گفته می‌شود. منظور این است که قاضی‌ها و حقوق‌دان‌های بزرگ، بخشی از اشرافیت بودند. همان‌طور که در فرانسه، در مقابل اشرافیت شمشیر، اشرافیت ردا داریم. توکویل می‌گوید از آنجا که مسئله حقوق خیلی مهم بود و تعادل جامعه و مناسبات اجتماعی جز بر شالوده حقوق استوار نمی‌گشت، بنابراین حقوق‌دان‌ها، که آدم‌های معمولی بودند وقتی به مراحل بالای حقوق‌دانی می‌رسیدند، به اشراف تبدیل می‌شدند. پس بنابراین می‌گوید، از قرن دوازدهم به این طرف در مسیحیت و در دنیای مسیحی چندین تحول ایجاد شد که برابری شرایط افراد را که اساس و پایه انقلاب دموکراتیکی بود، روز به روز بیشتر می‌کرد. یعنی با این رخنه‌ای که در ارکان اشرافیت موروثی کهن ایجاد شد، کسانی بودند که روزبه‌روز از بیرون اشراف جزو طبقات ممتاز می‌شدند و امتیازاتی می‌گرفتند.

یک پرائتزی باز می‌کنم، آیا در کشورهای نظیر ایران هم، حقوق مهم بود؟ از نظر من، نه. شما خواهید گفت، پس این همه سابقه بحث فقهی و مطالبی که نوشتند چه فایده‌ای داشت. به عبارت دیگر اگر در تاریخ حقوق ما، این همه بحث حقوق شد، فقه یعنی حقوق، چرا می‌گوییم که در ایران یا بیرون از حوزه مسیحیت، آن جایگاهی که، حقوق در مسیحیت داشته است، در جهان اسلام پیدا نکرد. در مورد ایران که مسئله ماست، اصلا حقوق، جایگاهی نداشت. در نظام حقوقی ما، یا به عبارتی، در نظام حکومتی ما، به‌رغمی که گفتند، در اسلام سیاست، عین دیانت است، و این دو، یک چیزاند. وقتی از روشنفکران مشروطیت صحبت می‌کنند و از لاییک و سکولار، حرف می‌زنند، و از توطئه خارجی و روشنفکران جدایی دین از سیاست می‌گویند، همه اینها از بیخ و بُن نادرست است. به‌رغم چیزهایی که موافق و مخالف می‌گویند، و فکر می‌کنند که چه جالب می‌گویند، و چپ و راست بر سرش توافق دارند، که یک جور می‌گویند، از دیدگاه تاریخی و به ویژه از دیدگاه نظریه‌پردازی، برای ما فاقد اعتبار و سندیت است.

توضیح من به اجمال این است که:

به‌رغم این که ما گفتیم دیانت ما عین سیاست ماست، تقریباً با سیاست ما همیشه دو چیز متفاوت بوده است. به عبارت دیگر شاهان در ایران فرمانروایی کردند؛ اگرچه همه آنها مسلمان بودند، و ادعای اسلامی می‌کردند که تردیدی در آن نیست و گاهی اوقات هم از روحانیونی که در پیش آنها بودند، نظر مذهبی و فتوایی دینی سوال می‌کردند، ولی اساساً فقه اسلامی به عنوان نظام حقوقی جزو نظام حکومتی ایران نبود. نظام حکومتی ایران نظام خودکامه‌ای بود که حقوق را بر نمی‌تابید. فاقد حقوق بود. حقوقش فرمان شاه و اراده شاه بود. البته تردیدی نیست که در کنار آن مردم در رتق و فتق امور حقوقی‌شان، در اختلافات حقوقی‌شان، به علما مراجعه می‌کردند. به اهل فقه مراجعه می‌کردند. بنابراین یک نظام حقوقی بود که بیرون حکومت و بدون ضمانت اجرایی حکومتی عمل می‌کرد. یعنی وقتی من خانه‌ای می‌خریدم در پیش آخوند محله وصیت می‌کردم که بعد از مرگم به کی دهند، این هم ثلث‌اش و فلان‌اش، آخوند محله چیزی می‌نوشت ولی معنایش این نیست که یک نظام اداری حقوقی وجود داشت که این وصیت من را به مورد اجرا می‌توانست بگذارد و ضمانت اجرایی داشته باشد. اگر او آدم خوبی بود، دور و بری‌ها هم همینطور، سندی در نمی‌آوردند و نمی‌خواستند سر بچه من کلاه بگذارند، وصیت من اجرا می‌شد؛ و الا به هزار و یک دلیل اجرا نمی‌شد. و بعد هیچ ضمانت اجرایی هم نداشت. به عبارت دیگر سیاست ما با حقوق ما دو

چیز کاملاً متفاوت بود. بعدها البته یک چیز دیگر هم در کنارش تشکیل شد. یعنی در کنار دادگاه‌های شرع، در مواردی هم دادگاه‌های عرف یا شبیه دادگاه‌های عرف، معمولاً در دربار تشکیل می‌شد، از زمان صفویه، بعضی از شاهان خودشان در مواردی در این دادگاه‌ها شرکت می‌کردند مثلاً مثل شاه عباس دوم که در بعضی از دادگاه‌ها خودش هم حاضر می‌شد. طبیعی است که خواسته آن دعوا باید چیز مهمی می‌بود که شاه در آنجا شرکت می‌کرد. مواردی هم در حوزه دربار و سیاست حل و فصل می‌شد. فرض کنید، بین دو مالک بزرگ اختلافی پیش می‌آمد یا موضوع قتلی در کار بود. بنابراین، آن چیزی که شبیه حقوق یا نظام حقوقی است در بیرون نظام حکومتی ما بدون ضمانت اجرایی جریان داشت تا زمان مشروطه که تحول پیدا کرد. مسئله مهم اینجاست که تاریخ‌نویسی مشروطه ما، هنوز به اهمیت این مسئله پی نبرده است.

برای اولین بار در مشروطه بود که حقوق ما از بیرون دستگاه دولتی و در تعارض با دستگاه دولتی، به درون دستگاه دولتی منتقل شد و ضمانت اجرایی دولتی پیدا کرد. انقلاب دموکراتیکی ما در واقع همین بود. هستند کسانی که می‌گویند مشروطه ایرانی پُر از ایراد است، البته که هزار ایراد هم دارد، ولی این نکته برجسته را تا حالا برجسته نکرده‌ایم که انقلاب اساسی در اینجا صورت گرفت و این وجدان‌نگون‌بخت ایرانی که همه چیزش از هم گسیخته بود برای اولین بار در مشروطه التیام پیدا کرد. در واقع نظام حقوقی‌اش از بیرون به درون منتقل شد. این انقلاب مهمی بود. بعد از آن هم در این حوزه هیچ اتفاق مهمی نیفتاده است. این پُرانتز من اینجا بسته. چون بسیار طولانی است و باید در جای دیگری برگشت، اگر عمری باقی باشد.

در اروپا مسئله اصلی در نقاطی است که این نطفه‌ها تکوین پیدا می‌کنند، باید به نقاطی که نطفه‌ها تکوین پیدا می‌کنند برگشت و دید به چه ترتیبی این اتفاقات می‌افتد. یکی از مسائلی که توکویل به آن اشاره می‌کند مسئله نظام حقوقی است که همیشه جزوی از نظام سیاسی و حکومتی اروپا بوده است و به همین دلیل قضات بسیار مهم بودند، بعدها ما هم در مشروطیت از آنها گرفتیم، اما در ایران، حتی آن بخش از روحانیتی که با مشروطه همراهی کرد، مثل آخوند خراسانی که مشروطه، مجلس و قانون اساسی را تایید کرد. وقتی بر سر ایجاد نظامی از قضات بیرون شرع، بحث شد، شدیداً مخالفت کردند، و گفتند، ما دیگر این را نمی‌پذیریم. ولی در مسیحیت این نظام حقوقی همیشه در درون بود. به همین دلیل در نظام قضات چیزی پیدا شد که قاضی را مانند شاه نمی‌توانستند خلع کنند. چون قاضی جزئی از ثبات و استواری شالوده

نظام حکومتی اروپایی بود که خیلی مهم است. چون به محض اینکه بتوانید قاضی را برکنار کنید، می‌توانید همه چیز را از بین ببرید. در واقع کلیدی بودن نقش حقوق در نظام حکومتی اروپا در اینجاست. البته در جهان اسلام هنوز هم کسی نیست که به توالی و عوارض این کار تن در دهد. بنابراین یک گروه دیگری بنام حقوق‌دان‌ها پیدا شدند که به عنوان یک نهاد در کنار اشرافیت، روحانیت و کلیسا، و سلطنت، با استقلالی که پیدا کردند، یکی به دلایل حقوقی، گروه دیگری به دلیل مذهبی، آن یکی به دلیل حکومتی و آن دیگری به دلیل موروثی، تعادلی ایجاد شد. اینکه همیشه گفتیم دو پادشاه در اقلیمی نگنجند، که معمولا هم فکر کردیم دو تا نمی‌شود، در اروپا این اتفاق افتاد. گفتند که چندین پادشاه باید در اقلیمی بگنجند، چاره‌ای نیست. پس باید تعادلی ایجاد بشود بین قاضی‌ای که نمی‌شود تکانش داد، روحانی‌ای که نمی‌شود به او دست زد؛ اشرافی که موروثی است و شاهی که هست. از قرن دوازدهم به بعد این تعادل اینجا درست شد. از قرن دوازدهم ابتدا در انگلستان این تعادل ایجاد شد و بعد کشورهای دیگر به آن پیوستند و پذیرفتند که به ناچار باید چند پادشاه در یک اقلیم بگنجند و تعادلی را بین خودشان ایجاد کنند. بنابراین هر یک از این نهادها باید دور خودش خطی می‌کشید، محدوده‌ای را برای خود ایجاد می‌کرد، که کسی به آن وارد نشود. یعنی شاه نمی‌توانست در محدوده قاضی وارد شود، حقوق‌دان نمی‌توانست در محدوده کلیسا وارد شود و اشرافیت هم نمی‌توانست به محدوده دیگران وارد شود. این تعادل را بعدا گفتند، نظام‌های مشروطه. قبلا هم گفتم این کلمه مشروطه constitutionalism که در زبان‌های اروپایی است، اصلا به معنای سلطنت نیست. بلکه مشروطیت عبارت است از یکی از وجوه اولیه انقلاب دموکراتیکی در جهت مشروط کردن و محدود کردن حقوق خودکامه شاهان و البته هر گروه دیگری از جمله، اشراف و غیره.

به همین دلیل به تاریخ مشروطیت در امریکا و فرانسه اشاره می‌کنیم و به‌رغم جمهوری‌مدار بودن میزان سازگاری‌شان را با نظام مشروطه توضیح می‌دهیم و نسبت‌شان را با مشروطه سلطنتی انگلستان می‌سنجیم. چیزی که توکویل به عنوان اساس بحثش وارد می‌کند، نکته اول، می‌گوید به تدریج از قرن دوازدهم به بعد تحولی آغاز شد که هم چنان پیش می‌آید و آن برابری بیش از پیش شرایط میان گروه‌های یک جامعه است. نکته دوم، می‌گوید انقلاب دموکراتیکی که از قرن دوازدهم شروع شد، جنبه‌ای دارد که البته، تبیین درست مفهومی برایش ممکن نیست، آن را به زبان کمابیش مذهبی بیان می‌کند. می‌گوید درست مثل اینکه، دست مشیت در پشت این تحول تاریخی است که پیش رود؛ و هیچ‌کسی هم نمی‌تواند در مقابل آن سدی

ایجاد کند. این انقلاب دموکراتیکی از هر مانعی عبور می‌کند. چون بیان مفهومی دقیق نمی‌شود کرد از ناگزیر بودن انقلاب دموکراتیکی، گاهی اوقات استناد به مشیت می‌کند. در موردی می‌گوید اگر کسی در مقابل این انقلاب دموکراتیکی بایستد، در حکم محاربه با خداست، اگر بخواهیم با تعبیر خودمان بگوییم. که عینا همین حرف را می‌زند. می‌گوید «مخالفت با دموکراسی در حکم محاربه با خداست». چرا؟ چون از نظر توکویل، انقلاب دموکراتیکی چیزی است، که مشیت می‌خواهد.

اینجا می‌ایستم و کمی مسئله را باز می‌کنم.

در جلسه قبل گفتم که توکویل مثل همه اشراف زمان خودش در نظام کاتولیکی سفت و سختی بزرگ شد. اما، در خانواده‌ای بود که در کتابخانه‌اش آثار روسو و دکارت پیدا می‌شد. خواندن روسو و دکارت در تداول اروپایی در قرن هفدهم و هجدهم معنایش عملاً خروج از دین است. چون روسو و دکارت دیدگاهی را مطرح می‌کردند که با دیدگاه کاتولیکی سنتی بسیار سفت و سخت سازگاری نداشت. توکویل وقتی کتاب آنها را خواند، در جوانی‌اش نوشت که بعد از این چنان شک بر من مستولی شده که دیگر توان انجام فرایض دینی را نخواهم داشت. شاید هم تا آخر عمرش همین طور بود. سر این مسائل زیاد بحث کردند، چون مسئله خصوصی توکویل است، به ما ربط ندارد. قصد من از اشاره این است که چرا این کلمات را به کار می‌برد. این کلمات مثل مشیت که مفسرین سرش خیلی بحث کردند، ولی نوعی اعتقاد به سرنوشت پشت نوشته‌هایش دیده می‌شود. در واقع تفسیر کردند که توکویل می‌گوید، آمدن دموکراسی، تقدیر ماست. کاری نمی‌شود کرد و دست بسته باید تسلیم شویم. ولی از طرف دیگر ما از زندگی توکویل از نامه‌هایش، بحث‌هایی که با دیگران کرده است، می‌دانیم که توکویل اندیشمند آزادی است. خودش هم می‌گوید چیزی که برای من مهم است، چیزی که آغاز و انجام کار من با آن گره خورده، آن شور به آزادی است. علاقه و اعتقاد به آزادی است. بحث شد که چگونه می‌توان این دو را توضیح داد. کسی که جز برای آزادی زنده نیست، از طرف دیگر می‌گوید، دموکراسی تقدیر ماست. اگر ما آن را در زمینه عام‌تری قرار دهیم، کمابیش متوجه می‌شویم که پایان قرن هجدهم در اروپا خصوصا آغاز قرن نوزدهم، برای تاریخ اروپا و تاریخ بشریت بسیار مهم است، چون همه متفکران چه محافظه‌کار چه انقلابی یا ضدانقلاب همه آنها به این نتیجه رسیده بودند که گویی اتفاقی در حال افتادن است و چیزی هم نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد. می‌دانید که مارکس در ۱۸۴۸ بیانیه حزب کمونیست خودش را با انگلس منتشر کرد، آغازش این است «شبحی در آستانه اروپا ایستاده است». او می‌گفت، شیخ انقلاب پرولتری است برای آزادی. ولی این جمله

را مارکس نگفته، برک گفته که برگرداندنش به مارکس که الحاد هم به حساب می‌آید. بعضی‌ها معتقدند که احتمال دارد مارکس آن را خوانده، و این تعبیر را از او گرفته باشد. حالا خیلی مهم نیست که تعبیر از کجاست. منظورم این است که در فاصلهٔ پایان قرن هجدهم و نیمهٔ اول قرن نوزدهم این فکر در اروپا، که اتفاقی دارد می‌افتد ایجاد شده بود. و این اتفاق را هر یک از این نویسندگان به شیوه‌های مختلف فهمیدند. بعضی‌ها با انقلاب امریکا آغاز کردند و گفتند اتفاق مهم آنجاست. بعضی‌ها با انقلاب فرانسه و بعضی‌ها با انقلاب کارگری ۱۸۴۸ آغاز کردند. مهم نیست. مهم اینجاست که در پنجاه سال اول قرن نوزدهم اتفاق بسیار مهمی افتاد که ترکیب نظام سنتی اروپا را به طور کلی به هم می‌زد. از طرف دیگر این تلقی هم پیدا شد که این فقط تقدیر اروپا نیست که شبیحی در آستانهٔ درش ایستاده است، بلکه وقتی این شبیح از آستانهٔ اروپا وارد شد، تقدیر تمام جهان خواهد شد که متحول شود. برک و خصوصاً توکویل و مارکس متوجه شده بودند، ولی به دو شیوهٔ مختلف تفسیر کردند. رویارویی اصلی، رویارویی مارکس و توکویل است، هر دو مسئله را فهمیده بودند ولی نقطهٔ آغازش را متفاوت می‌دانستند و دو تفسیر متفاوت از این تحول ارائه می‌دادند. و آنچه هگل با فلسفهٔ تاریخش به هر دو آنها یاد داده بود که در تاریخ جهانی، دوران جدیدی که در اروپا شروع شده است، آغازش را رنسانس قرن شانزدهم بگذاریم یا روشنگری قرن هجدهم و یا انقلاب فرانسه در آغاز قرن نوزدهم یا حتی شورش کارگری در سال ۱۸۴۸ بگذاریم، یک چیز برای هر دو روشن بود، هگل هم با فلسفهٔ تاریخش پشتیبان این نظر بود که این اتفاق برای اولین بار در سطح جهانی خواهد افتاد. این کلمهٔ جهان‌شمول که بعدها درست شد یعنی *universal* و ما تازه در این دو دههٔ اخیر آن را جعل کردیم، چون تازه متوجه شدیم که جزیی از جهانی هستیم که مناسبات آن جهان‌شمول است، و بعد شروع کردیم به درست کردن کلمه که توضیح دهیم چه بر ما می‌گذرد و چه بر ما تحمیل می‌شود، آنها خیلی وقت پیش متوجهٔ این مسئله شده بودند که در تاریخ جهانی با آغاز دوران جدید اتفاق مهمی افتاد که هیچ جای ارض مسکون، از موج این تحولات که توکویل می‌گوید «انقلاب دموکراتیکی» در امان نیست. به نظر من از کلمهٔ مشیتی که توکویل به کار می‌برد، جنبهٔ مذهبی آن را نباید در نظر گرفت بلکه باید به مسئلهٔ اساسی‌اش که توکویل می‌گوید، تحولی است ناگزیر و ضروری، که نمی‌شود در مقابل آن پایداری و مانع ایجاد کرد، در نظر گرفت.

توکویل در مقدمه جلد اول «درباره دموکراسی در امریکا» که من سعی می‌کنم آن را تفسیر کنم مطرح می‌کند که گذشته آینده را توضیح نمی‌دهد. آینده انقلاب دموکراتیکی ناروشن است، توکویل حدود بیست سال قبل از شورش کارگری این بحث‌ها را مطرح می‌کند. چون متوجه شده بود، انقلاب دموکراتیکی که در امریکا و فرانسه صورت گرفته است، پیامدهای مهمی از نظر تاریخ خواهد داشت. با وارد شدن مردم در تاریخ با شرایط برابری که ایجاد شد، برای اولین بار تاریخ را نه صاحبان امتیازات بلکه مردمی که با شرایط برابر، وارد تاریخ شدند، آن‌نظمی را که هم طبقات فرادست و هم طبقات فرودست فکر می‌کردند که این نظم نابرابر، نظم طبیعی است برهم زدند و این برهم‌خوردگی، تالی‌های عجیب و غریب و شگفت‌انگیزی خواهد داشت؛ که برای ما حدس‌زدن آن غیرممکن است. توکویل در سال ۱۸۵۹، یعنی درست ده سال بعد از اولین شورش کارگری مردم، ولی متوجه شده بود، روندی که آغاز شد، این دینامیک انقلاب دموکراتیکی که آغاز شد، این ماشینی که به راه افتاده است، از جاهایی رد خواهد شد که ما هنوز تصورش را نمی‌کنیم. علم سیاست نوآینی را باید تأسیس کنیم تا بتوانیم آن را توضیح دهیم. چرا؟ چون علم سیاست کهن ما، علم سیاست قبل از این دوره علم سیاست روابط و مناسبات نابرابر در نظم است که طبیعی تلقی می‌شد. روشنگری این نظم را از بین برده است و خصوصاً با انقلاب‌های اخیر این را تاکید و تثبیت کردند که بعد از این روابط بیش از پیش برابر و برابرتر خواهد شد، بنابراین باید آن را توضیح داد. اینجاست که من قبل از اینکه در توکویل بحث کنم، باید مشکل دیگری را مطرح کنم و نظر شما را به یک مسئله متفاوتی جلب کنم و در نهایت نتیجه‌ای هم برای خودمان خواهم گرفت.

وقتی که توکویل گفت، یک علم سیاست جدید باید ایجاد کرد و دیگران هم در همان دوره چیزی شبیه این را کمابیش گفته بودند و مارکس هم همین ادعا را داشت، که نظام علمی جدیدی را در حال ایجاد کردن است، و بعضی مثل آلتوسر آن را به یک قاره تعبیر کردند، و گفتند مارکس قاره جدیدی را کشف کرد که تاریخ است. مارکس با کتاب «ایدئولوژی آلمانی» از ۱۸۴۴ به بعد متوجه این مسئله می‌شود که علم جدیدی را باید تأسیس کرد و قوانین آن را بیرون کشید که عبارت باشد از چیزی که در ایدئولوژی آلمانی کمابیش می‌گوید. اصلاً کتاب ایدئولوژی آلمانی را نوشت که از جنبه ایدئولوژیک علم موجود و فلسفه سیاسی موجود انتقاد کند و علم جدیدی را جانشین آن کند. منظور من این است که متوجه این بحث شده بودند که، در واقع می‌بایست به این انقلاب دموکراتیکی که در حوزه اجتماع و تاریخ صورت گرفت

را در قلمرو نظر به آن معنا می‌دادند، در واقع آنچه که در عمل اتفاق افتاده بود را باید در حوزه نظر تثبیت می‌کردند. تمام قرن نوزدهم، خصوصا نیمه اول قرن نوزدهم بحث انقلاب دموکراتیکی بود که اتفاق افتاد.

سال‌هایی که من از آن صحبت می‌کنم آغاز یک دوره جدید در تاریخ ما است. این را در پراگتیز می‌گوییم که حدوداً چیزی در دهه‌تان داشته باشید. در این سال ۱۸۴۴-۵ است که ناصرالدین شاه بر تخت سلطنت می‌نشیند و پنجاه سال حکومت می‌کند. بنابراین یک دوره خیلی مهمی از نظر تاریخ ما هم هست. چرا این را گفتم؟ چون پنجاه سال سلطنت ناصرالدین شاه برای ما ادامه درجا زدن و سکون جلوتر از آن است. این پنجاه ساله اگر چه از نظر فکری و روشنفکری اتفاقاتی در ایران افتاد، ولی با شکست و خصوصا با قتل امیرکبیر، در واقع ایران، از موج انقلاب دموکراتیکی که در اروپا آغاز شده بود قسر دررفت. بنابراین از اینجاست، شکافی که از نظر تاریخی بین ما و آنها افتاد. بحث من البته این نیست. موضوع بحث من این است که همان طور که از نظر تاریخی با در رفتن و با پشت کردن به انقلاب دموکراتیکی ما دچار یک تأخر تاریخی نسبت به غرب شدیم. در حوزه نظر هم همین اتفاق افتاد. آن قسمت اول تاریخمان را شما می‌دانید. اما قسمت دومش، مهمتر از آن است. البته یکی دو بار بعداً انقلاب کردیم و آنچه که از نظر تاریخی و اجتماعی از دست داده بودیم، بدست آوردیم، ولی آنچه به دست نیاوریم در حوزه نظر بود. تا حالا این موضوع توضیح داده نشده است. بی‌آنکه بخواهم در این مورد زیاد توضیح دهم، باید بگویم آن چیزی که شاید روزی بتوان گفت ایدئولوژی ایرانی، مانع بسیار بزرگی در آگاهی یافتن ما از این تاخر نظری نسبت به غرب است و تا زمانی که، کسی پیدا نشود ایدئولوژی ایرانی را نقد کند، این ایراد بر ما وجود خواهد داشت. این پراگتیز بسته که بحث من نیست و طولانی است.

ولی در غرب چه اتفاقی افتاد که ما نتوانستیم و نمی‌توانیم و خوف آن دارم که بگویم نخواهیم توانست. چه اتفاقی بود که افتاد و چرا این همه راجع به مسیحیت صحبت شد. البته، چون به هر حال ما در جمهوری اسلامی زندگی می‌کنیم، روشنفکری اساسش بر بی‌دینی است، بنابراین طبیعی است که نه اسلام را می‌فهمیم و چون اصل بر بی‌دینی است، هر چیزی که، دین گفته خوب است، طرف گفته بد است، طبیعتاً مسیحیت را هم نمی‌فهمیم. حالا کاری با آن نداریم ولی خیلی گره‌ها است که با این تئوری‌های جدید چه دینی و چه غیر دینی، فرقی نمی‌کند، باز نمی‌شود. ایدئولوژی ایرانی فقط آن طرفی نیستند، این طرف هم در تلقی ما و فهمیدن ما مانع ایجاد می‌کنند. آن چیست؟ از نظر تاریخی، تاریخ تحول مسیحیت در اروپا در ادامه سنت دکارتی یکی از اتفاقات بسیار مهم با افرادی مثل اسپینوزا افتاد. که معمولاً ما نمی‌شناسیم و اگر هم

درباره اسپینوزا درس بگذاریم سه نفر بیشتر شرکت نمی‌کنند. درباره هابز و بقیه اشاره‌ای نمی‌کنم. یک بار قبلاً گفتم که با پیدایش علم جدید، مکانیک و غیره تحولاتی صورت گرفته بود که آنها تلقی نویی از دولت و حکومت پیدا کردند، ولی از نظر صرف بحث نظری، آن یک اتفاق مهم با اسپینوزا افتاد. اولاً اسپینوزا کی بود؟ اسپینوزا پرتغالی یهودی بود. وقتی که تفتیش عقاید در اسپانیا و پرتغال راه افتاد و فرمان دادند یا مسیحی شوید یا آتش تان می‌زنیم. عده زیادی از یهودیان که حاضر نبودند مسیحی شوند مهاجرت کردند. پدر اسپینوزا به هلند مهاجرت کرد. علتش، هلند از اولین کشورهای مهم از نظر بندر و غیره بود. از طرف دیگر چون پروتستان شده بود و عده زیادی از فراریان کشتارهای فرانسه و غیره به آنجا رفته بودند مرکز بسیار بزرگ آزادی خواهی، آزادی طلبی با پیشرفت بورژوازی، مالی، تجاری، و غیره هم بود. اسپینوزا در زمان خودش یک کتاب بیشتر منتشر نکرد. خیلی زاهدانه زندگی می‌کرد، کارش صاف کردن عدسی‌ها بود و از این راه زندگی می‌کرد. هیچ وقت در دانشگاه درس نداد. هیچ وقت زیر بار دولت نرفت و می‌گفت، فلسفه را به پول نمی‌شود فروخت. به خاطر انتشار همان یک کتابش، او را تکفیر کردند. خاخام بزرگ آمستردام از جامعه یهودی طردش کرد. مسیحی هم که نبود و طبق معمول مثل بنده در هوا ماند. اما او چه گفته بود که مهم بود؟ یکی از جملات مهمش در کتاب «اخلاق» که شاید مهم ترین کتابش است، می‌نویسد *Deus sive natura* گفت خدا و اگر دلتان خواست طبیعت. *sive* به معنای «یا» است. در واقع با این حرف از نظام الهیاتی مسیحی یهودی تفسیری عرضه کرد، که خدا را از بیرون به درون طبیعت برد. یعنی تفسیر کسانی مثل لایپ‌نیتس و دیگران که گفته بودند، خدا، مثل ساعت‌سازی است که عالم را ساخته است و از آن بالا نگاه می‌کند که این ساعت درست کار کند. این خدا را اسپینوزا از بیرون به درون طبیعت منتقل کرد. دیدگاه حلولی و یا دیدگاه صدوری دو اصطلاحی است که در این مورد به کار می‌برند. این تعبیر از قدیم در نظام عرفانی، فلسفی ما بود. حلولی یعنی این که خداوند عین طبیعت است، در درون است. صدوری یعنی خدا در بیرون است ولی عالم ازش صادر شده است. بنابراین تأخری، فاصله‌ای بین این دو وجود دارد. نتایج بسیار مهمی که اسپینوزا در یک کتاب، که عنوانش «رسالة الهی سیاسی» است، گرفت که کتاب بسیار بسیار مهمی می‌باشد و تفسیرهای متعددی برایش نوشته‌اند، و از اولین رساله‌های مهمی است که الهیات مسیحی یهودی را نقد می‌کند. از این دیدگاه بحث می‌کند که خداوند هم در عالم از مجرای علل و معلول‌های طبیعی عمل می‌کند، بنابراین بخش عمده‌ای از آنچه که شما به عنوان معجزات و کرامات و حرف‌های عجیب و غریب در دین وارد کردید، خرافات است. باید بدور بریزید. این اولین نقد پایه‌ای و بسیار اساسی کتاب مقدس به طور کلی بود. نتایجی که بعداً اسپینوزا در جای دیگری

می‌گیرد، از اولین کسانی است که در رساله مهم دیگری، اعلان می‌کند که مبنای اندیشه، آزادی است و هیچ قدرت بیرونی وجود ندارد - کلیسا و دولت - که حق داشته باشد آزادی اندیشیدن را از انسان بگیرد. هیچ مرجعی ما نداریم که مانع آزادی اندیشه باشد. از اینجاست که اسپینوزا اولین و نخستین نویسنده و اندیشمند مهم دموکراسی در دوران جدید است و دموکراسی را به عنوان تنها نظام حکومتی معقول که قادر است آزادی اندیشه و آزادی بیان را تضمین کند مطرح می‌کند. بحث من البته در مورد اسپینوزا نیست، این توضیح را دادم تا بحثی که امثال توکویل کردند و تحولی که در جهت تدوین یک علم جدید در آغاز قرن نوزدهم صورت گرفت که بعدها به آن گفتند، علوم اجتماعی، علوم انسانی یا علم تاریخ و علوم تاریخ جدید ریشه و اصل آن کجاست. و چرا توکویل وقتی مسئله دموکراسی را مطرح کرد، به این علم جدید رسید؟ چرا ضرورت پیدا کرد و چرا این علم فقط آنجا تکوین یافت، ولی قبلاً نتوانست تکوین یابد. در واقع اینها مسئله توکویل و بعد مارکس و دیگران بود. دلیلش وجود نیروی محرکه‌ای در درون عالم و در درون این تحول تاریخی است که تن دادن به انقلاب دموکراتیکی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. با توجه به آن سابقه‌ای که من توضیح دادم کلمه مشیت را که توکویل بکار برد، قابل فهم است. یعنی خداوند حال است یعنی حلول کرده است، حال در عالم و طبیعت است پس بنابراین حال، تحول تاریخی است، پس گویی که دست او، این جوامع را به حرکت وا می‌دارد. بعضی‌ها گفتند که توکویل اعتقاد به تقدیر داشته است، بعضی‌ها گفتند به دلایل مذهبی این حرف را گفته است، ولی در واقع هیچ کدام نیست. بلکه قصد توکویل این بود که بگوید، چرا علم جدید اینجا قابل تأسیس است، چه مقدماتی نیاز داشت که آماده تأسیس شود. توکویل می‌گوید انقلاب دموکراتیکی ناشی از برابری شرایط است، اما، این برابری شرایط به علتی برمی‌گردد که به آن می‌گوید *le fete generator* چون ترجمه نمی‌کنم و فقط توضیح می‌دهم می‌شود از اصطلاح فارابی استفاده کرد. علت موجد - یعنی علتی که ایجاد می‌کند. می‌گوید آن چیزی که جوامع را به حرکت در می‌آورد و تحول تاریخی را ایجاد می‌کند، و انقلاب دموکراتیکی را ایجاد می‌کند دارای یک علت موجد از خودش است، علت ایجاد کننده‌ای از درون خودش که باید آن را توضیح داد. علت موجد را که من به کار بردم و گفتم فارابی به کار می‌برد، برای نشان دادن تعارض این بحث با آن بود. این قسمت را از خودمان مثال می‌زنم که شناخته شده‌تر از اروپا است. فارابی در بحث از جامعه، تنها افقی که در برابرش بود، از یک طرف نظریه سلطنت بود که شاه در رأسش قرار داشت. از طرف دیگر، فکر یونانی بود که سعی می‌کرد با توجه به مبانی اسلامی آن را توضیح دهد. در رأس جامعه فاضله به جای شاه گفت امام قرار دارد. امام را نه به معنای شیعی امروزی آن که به کار می‌بریم، بلکه به عنوان

رییس، پیشوا به کار می‌برد. البته این ابهام در کلام فارابی هست ولی منظورم این است که امام به معنای ما به کار نمی‌برد. و می‌گوید «منظور من از امام همان است که در عرف قدما شاه خوانده می‌شد». پس قرینه‌سازی که صورت گرفته تفسیر جدیدی است از نظریه سلطنت و از طرف دیگر نظریه اسلامی، این دو را با هم جمع کرده است، و می‌گوید «در نسبت میان امام و مدینه آنچه که اصالت دارد، آنچه که اصل است امام است نه مدینه». یعنی اینکه اگر امامی پیدا شد در رأس قرار گرفت که درست و خوب بود، جامعه را مدینه فاضله می‌کند. و می‌گوید، همان طور که خداوند عالم را ایجاد می‌کند، علت موجدۀ عالم است، امام هم، علت موجدۀ مدینه فاضله است. این نظریه همان‌طور که اشاره کردم ربطی به بحث امامت ما ندارد بلکه بیشتر نزدیک است به نظریه سلطنت ایرانیان باستان، که تحول در جامعه را از طریق تحولات شاه توضیح می‌دادند. یعنی اگر شاه خوب باشد همه چیز در جامعه خوب میشود و اگر بد شد همه چیز بد می‌شود. علت و معلول بودن را به این صورت توضیح می‌دادند. پس بنابراین به زبان امروزی در علوم اجتماعی و علوم انسانی کهن، یک عامل بیرون از اجتماع است، که آن، علت موجدۀ و علت تعیین کننده است. اگر آن عامل بیرونی خوب بود، این خود به خود خوب خواهد بود و بالعکس. قبل از اسپینوزا علم قدیم و همه مباحث نظری در حوزه اجتماعی قدیم در واقع، مبتنی بر دریافت صدوری نسبت خدا و عالم است. به همین دلیل است که تا رنسانس از یک طرف و تا پایان قرن هجدهم در اروپا از طرف دیگر ما هنوز چیزی به نام علوم اجتماعی جدید نداریم. بحث‌هایی راجع به سیاست، ثروت، قدرت و غیره می‌شد ولی تا آن زمان به شاخه‌های مستقل تقسیم نمی‌شدند. علتش این است که در نهایت هر بحثی برمی‌گردد به یک عامل بیرونی که قانون‌مندی‌های آن را نمی‌شود تشخیص و توضیح داد. اگر علت موجدۀ در جامعه شاه است، پس بنابراین جامعه‌شناسی نمی‌تواند وجود داشته باشد. مناسبات علت و معلولی، تحولات که صورت گرفت از اسپینوزا به بعد است که می‌شود قانون‌مندی‌های این تحول را توضیح داد. پس اسپینوزا از یک طرف راه را در حوزه الهیات باز کرده بود، برای چیزی که بعدا هگل گفت. بعدا منتسکیو گفت، توکویل گفت و حتی مارکس گفت. یعنی اگر خدا هم چنان در بیرون تحول تاریخی مانده بود، علم جدید اجتماعی و انسانی تاسیس نمی‌شد. همان‌طور که در ۲۰۰۰ سال تحول تمدن از یونان به بعد این تاسیس امکان‌پذیر نشد. و بر طرح پرسشی از نظر جامعه‌شناسی کرد که چرا نطفه بسیاری از تحولات در بیرون تمدن مسیحی بسته شد اما نوزاد تجدد به دنیا نیامد؟ حدودا می‌دانید. این انقلاب علمی، نظری در آغاز قرن نوزدهم در اروپا اتفاق افتاد. این که هابرماس در اوایل کتاب «گفتار فلسفی مدرنیته، تجدد» می‌گوید «تجدد با هگل آغاز شد»؛ که خود هگل هم این ادعا را داشت. ولی نکته‌ای اساسی و مهم را در جمله‌ای

در آنجا می‌گوید و اشاره‌ای است به جزوه‌ای از دوره جوانی هگل و عنوانش است «ایمان و دانش». می‌گوید «در حدود سال ۱۸۰۰ زمانی که هگل، مسئله ایمان را، نسبت شرع و عقل را ذیل عقل مطرح کرد، تجدد از آنجاست که آغاز شد». می‌دانیم که قبلاً در تاریخ اروپا و حتی در تاریخ خود ما در قرن پنجم و ششم، همه بحث عقل و شرع است، عقل و ایمان است. غزالی از یک طرف، و فیلسوفان از طرف دیگر صف کشیدند و این بحث را کردند. اما آنچه هابرماس می‌گوید، هگل برای اولین بار ایمان را در ذیل و مندرج در عقل مطرح کرد. بنابراین هابرماس می‌گوید تجدد وقتی آغاز شد که ایمان ذیل عقل قرار گرفت. این رابطه را هگل با این بحثش به هم زد. البته، قبلاً این رابطه، به هم خورده بود. ولی هگل در حوزه یک نظام فلسفی، این رابطه را به هم زد. علم جدید از این به بعد است که عقل، دایر مدار امور می‌شود و هگل عنوان یکی از کتاب‌هایش که به فارسی ترجمه شد «عقل در تاریخ» است. عقل در تاریخ در واقع یعنی خدا در تاریخ. یعنی در ادامه اسپینوزا، که هگل هم از این نظر اسپینوزایی است و به این دلیل هم است که جمله خیلی معروفی دارد. می‌گوید «هیچ بیانی از اسپینوزا نیست که جزو فلسفه من نباشد». البته آلتوسر هم که شاید از همه مارکسیست‌های دیگر او را جدی خوانده بود، نظرش بر این بود که مارکس بر مبنای هگل حرف نمی‌زند، بلکه بر مبنای اسپینوزا حرف می‌زند. و در جاهایی هم سعی کرده به شاگردانش توضیح دهد که مبنای این حرف مارکس، که من قاره جدیدی را کشف کردم، که عبارت باشد از تاریخ، مقدمات چارچوب نظری‌اش در اسپینوزاست. این بحث طولانی است، بماند برای آینده. ولی در ادامه این شهود اساسی اسپینوزایی بود که عقل در تاریخ حلول پیدا کرد و در واقع برای اولین بار توانستند علوم اجتماعی و انسانی جدید که عبارت باشد از قانون‌مندی‌های تحول انسان و اجتماع و تاریخ را در غرب درست کنند.

برمی‌گردم به توکویل.

توکویل گفت، بر مبنای این مقدمات باید علم جدید بنا کرد. اینجاست که علم جدید امکان پذیر شد. چرا؟ چون علت موجه انقلاب دموکراتیکی در درون تاریخ است؛ مثل مشیت، در درون تحول اجتماعی است. چیزی از بیرون، اجتماع را به حرکت وا نمی‌دارد. لوکوموتیو در بیرون نیست. لوکوموتیو در دوران جدید به درون انتقال پیدا کرده است. به این دلیل گفت، اگر کسی با دموکراسی به مبارزه برخاست محاربه با خدا حساب می‌شود، چون آنچه که این قانون‌مندی را از آن بیرون کشیدیم، اگر بشود گفت، آن قانون، قانون تحول خداست. البته از نظر ما الحادی است ولی این نقل کفری است که برای توضیح دادن می‌کنم.

که شما بفهمید منظور چیست و دعوا بر سر چیست. چون، این نکات مهم و گره‌گاه‌هایی است که ما نمی‌دانیم. هگل، جایی در منطق خودش، برای اینکه بگوید این کتاب منطق چیست، که هیچ ربطی به منطق معمولی ارسطویی ندارد. می‌گوید: «این منطق عبارت است از تحولی که در ذهن خدا به وقوع می‌پیوندد». منطق هگل شیوه‌ی درست اندیشیدن نیست، بلکه عبارت است از قانون‌مندی‌های تحول تاریخی ذهن انسان.

اینکه مارکس در تمام عمرش این وسوسه، این سودای عجیب را داشت که در یکی از نامه‌هایش نوشت که من اگر سَقَط نشدم روزی در چند صفحه توضیح خواهم داد که هگل در منطقش چه می‌گوید، که نتوانست. و چندین نفر البته این تجربه را کردند که بگویند منظور مارکس چه بود. چون مارکس تمام عمرش، اصطلاحی که بکار می‌برد این است. می‌گوید «من هم چنان با منطق هگل لاس می‌زنم. اگر سَقَط نشدم روزی خواهم گفت که هگل در منطقش چه گفته است» که هیچوقت نتوانست بگوید. خیلی سریع بگویم، اینجایی که مارکس به مشکل برخورد، این بود که چون منطق هگل منطق قوانین است و نه منطق درست اندیشیدن. منطق تحول وجود است. در حوزه وجود جای می‌گیرد، نه در حوزه معرفت. هگل می‌خواست بگوید که اگر بشود این منطق را درست کرد، این قانون‌مندی‌ها را می‌توان در تاریخ، اقتصاد و در همه جا به کار برد. کتاب کاپیتال یا سرمایه را مارکس حداقل ۵ تا ۶ بار نوشت، البته فقط یکی رسماً چاپ شد ولی نسخه‌هایی که وجود دارد و دارند چاپ می‌کنند بیش از پنج نسخه **version** از کاپیتال است. هر بار هم از جایی شروع می‌کند. چرا؟ چون مسئله‌اش این بود که اگر من بتوانم این قانون‌ها را در بیاورم، و در مورد این ماده‌ی خاص در اینجا به کار ببرم، آن وقت عالم را توضیح خواهم داد. این مسئله ارشمیدسی را پیدا کردم که بشود عالم را تکان داد. این که کتاب را هیچوقت چاپ نکرد به نظر من به این علت بود که نتوانست این دو تا را درست کند. یک نفر بعداً توضیح داد، آنجا که دیالکتیک را در مورد اقتصاد بکار می‌برد، ارزش را نمی‌شد توضیح داد و اقتصاد درست نمی‌شد، آنجا که ارزش را توضیح می‌داد دیالکتیکی نمی‌شد. این تعارض بود که مارکس زیرش زاید، و شکست خورد. بنابراین چون این مسئله خیلی مهم است رویش تأکید می‌کنم، از زمانی که از طریق روسو، اسپینوزا، در حوزه دیگری، منتسکیو و هگل در حوزه نظر، خداوند به درون عالم که عامل محرکه بود، علت محرکه بود، قوه محرکه از بیرون عالم به درون آن انتقال پیدا کرد، به این فکر افتادند که می‌شود فلسفه تاریخ درست کرد. برای اینکه فلسفه عبارت است از قانون‌مندی‌های تحول تاریخ، چون این قانون‌مندی‌ها از درون برمی‌خیزد، خاستگاهش در درون است، پس این قانون‌ها را می‌شود توضیح داد. پس می‌شود فلسفه تاریخ درست

کرد. قبل از هگل کسی نگفته بود، می‌شود فلسفه تاریخ درست کرد، چون هنوز، این حلول خداوند، کاملاً در عالم تثبیت نشده بود.

پراتز باز می‌کنم.

اینکه ما هر بار می‌بینیم آنها چیزی می‌گویند، ما چیز دیگری می‌گوییم. مثلاً آنها از فلسفه تاریخ صحبت می‌کنند ما هم از فلسفه تاریخ اسلامی حرف می‌زنیم. و یک چیزهایی را می‌گیریم به هم می‌چسبانیم، ولی درست نمی‌شود. گره اینجاست. اینها می‌گویند فلسفه مضاف، فکر می‌کنند در جایی، آب مضاف است. چیزی را ریختند در آب مضاف. ولی نه، آب مضاف یعنی کثافتی را می‌ریزند در آب و می‌شود آب مضاف. بعد فلسفه‌های مضاف از این درست کردند. فلسفه مضاف نداریم. فکر می‌کنند در فلسفه تاریخ، تاریخ به فلسفه اضافه شده است. اصلاً این طور نیست. فلسفه از درون تاریخ بیرون آمده است. این مسئله اصلی است. این آن چیزی است که او توانسته درست کند و شما نمی‌توانید، و تمام علوم دیگری که در جایی درست شد، هر کدام از جایی سر کشیدند و بیرون آمدند و بند نافش را نسبت به آن قبلیش بریدند. چون بر اساس خدای حلولی، این تلقی پیدا شد که مشیت در درون تاریخ عمل می‌کند، بنابراین، قانون‌مندی‌هایش را می‌شود بیرون کشید. در واقع به این صورت فلسفه تاریخ درست شد. ولی شما خدایتان را درعالم بالا می‌گذارید که دستور دهد... ناچار چیزهایی را به هم می‌چسبانید، با چسباندن، چیزی امکان‌پذیر نیست. اتفاقی امکان‌پذیر است، ولی تا شما انقلابی در ساختار اندیشیدن خود انجام نداده باشید نمی‌دانید. آدم‌های عوامی، مثل دکتر توسلی از دانشگاه تهران و احسان طبری از نظریه‌پردازان چپ نوشتند جامعه‌شناسی فارابی؛ نه به عنوان مارکسیت می‌دانست جامعه‌شناسی چیست و نه می‌دانست فارابی کیست، فکر کردند که همه چیز را به همه چیز می‌شود چسباند اصلاً این طور نیست برای همین من علت موجد را از فارابی آوردم که وسط دعوا نرخ تعیین کنم چون دانشگاه بعداً اینها را به شما می‌دهد، چرا جامعه‌شناسی فارابی نداریم و اصلاً شدنی نیست برای اینکه جامعه‌شناسی یعنی قانون قوانین تحول اجتماعی که از درون امکان‌پذیر است. مثل علوم دقیقه است، که مثل آب در ۱۰۰ درجه می‌جوشد. عامل آن بیرونی نیست، عاملش در درون طبیعت است، آن اراده در داخل طبیعت است، که علم می‌تواند آن را توضیح دهد. اینکه به کرات می‌گویند که علوم اجتماعی را می‌خواهیم مثل علوم دقیقه بکنیم و نمی‌شود ولی به هر حال کوشش می‌شود که علوم دقیقه بشود، که البته اینجاست که در محدوده خاص خودشان نمی‌شود. جامعه‌شناسی توضیح تحولات اجتماعی از درون آنها و توضیح قانون‌مندی‌های آنهاست. علم

اقتصاد هم همین‌طور است، توضیح تولید و توضیح چگونگی ثروت است که هر کدام از آنها قانون‌مندی‌ها خودشان را دارند. اما وقتی شما از فارابی می‌گویید، که شاه یا امام علت موجد اجتماع است، یعنی اگر خوب بود اجتماع خوب می‌شود همان‌طور که در مورد انوشیروان گفتند و نوشتند، وقتی به روستایی رفت و دید وضعشان خوب است، مالیات را اضافه کرد و وضع روستا بد شد. این کاملاً خلاف عقل است. وقتی احسان طبری مارکسیست و افرادی مثل توسلی مذهبی جامعه‌شناسی را به فارابی چسبانند، از همان اول اصلاً شدنی نبود، بنابراین نفهمیدند که داستان چیست. این چسباندن در واقع نشان می‌دهد که در کشورهای مثل ما علوم اجتماعی و انسانی نه تولید خواهد شد و نه انباشت خواهد شد. چون وقتی بعد از چهل سال شما بخواهید درس جامعه‌شناسی بخوانید باید همان دروس چهل سال پیش را دوباره بخوانید چرا؟ چون انباشت نمی‌شود. مثلاً چند سال پیش شما فیزیک خواندید ولی امروز بخش زیادی از کتاب‌ها عوض شد. چون در عرصه علم فیزیک کلی تحولات رخ داده است که نظریه‌های قبلی را مردود می‌داند. ولی در مورد ما چرا این اتفاق نمی‌افتد؟ توضیحش را توکویل می‌گوید، علم جدید باید ایجاد کرد، چون زمانش رسیده است که ایجاد کنیم، علت موجد یا قوه محرکه تحولات اجتماعی و تاریخی دیگر برای همیشه به درون منتقل شده است، وقتی من توضیح دادم که ما یک فرصت تاریخی را در زمان ناصرالدین شاه از دست دادیم، و بدتر از آن، انقلاب دوم را هم از دست دادیم که عبارت باشد به انقلاب در نظر، از اینجاست. اینکه یکی دوبار در حوزه عمل انقلاب کردیم، بدهکار بودیم، خواستیم آن را جبران کنیم. ولی انقلاب در حوزه نظر را نه به آن نزدیک هستیم و نه در افق چیزی دیده می‌شود. مشکل اساسی ما، اینجاست. به تمام کسانی که فکر می‌کنند عامل‌های اجتماعی برای یک انقلاب کافی است و همین‌که بتوانیم جنبش‌های اجتماعی را ایجاد کنیم، انقلاب دموکراتیکی را هم می‌شود به دنبالش انجام داد. من می‌گویم نمی‌شود، چون وقتی پشت انقلاب مشروطه شما، جامعه‌شناسی فارابی است معلوم است که از دل آن انقلاب دموکراتیکی در نمی‌آید. وقتی از توسلی مثال زدم کاملاً آگاهانه مثال زدم چون او جزو ملی‌مذهبی‌ها است و پست غیررسمی دارد. با این تلقی از انقلاب، شما فقط می‌توانید آن را تعطیل کنید نه اینکه بتوانید در آن تحولی ایجاد کنید. اصلاً نمی‌توانید بفهمید که چه کردید. مورد انقلاب اسلامی هم همین‌طور بود. عمده کسانی که در آن به نوعی نقش داشتند، اساساً متوجه نشدند که چه کردند. چون آن انقلاب اصلی که در حوزه نظر است در ما صورت نگرفته بود، انقلاب در حوزه عمل مهم نیست. چون ما در حوزه عمل کاری را انجام دادیم که بحث آن در حوزه نظر همچنان باقی است.

بازگشت به بحث

اهمیت توکویل که دو جلسه دیگر توضیح خواهم داد از اینجا خواهد بود که به عنوان پروبلماتیک مطرح کردم که شما بدانید وارد منطقه برق فشار قوی شده‌ایم، از متسکیو تا انقلاب فرانسه با چراغ قوه کار کردیم و با آن منطق عادت کردیم که یک لامپ کوچک پنج واتی درست کنیم، ولی حالا با انقلابات دموکراتیکی و تحولات نظری و علوم جدید پشت آن منطقه‌ای ایجاد شد که اگر بشود گفت، منطقه برق فشار قوی می‌باشد. اگر شما نفهمید از چراغ قوه کوچک به برق فشار قوی منتقل شدید، تردیدی نیست که سوخته و سیاه خواهید شد.

در مرکز پژوهش‌های اسلامی، درعالم اقتصاد، اجتماعیات، فلسفه جدید و غیره و مضاف‌هایی که به هم می‌چسبانیم، دو جلد کتاب چاپ کردند، نگاهی که به آن انداختم دیدم، چیزی از چسباندن آنها بدست نخواهد آمد.

قرن نوزدهم از این نظر اساسی بود که تحول و گسست در حوزه نظر و در حوزه عمل اتفاق افتاد، مقدمات انقلاب دموکراتیکی را قرن هجدهم و عصر روشنگری آماده کرد. ولی توکویل بعد از انقلاب نگفت که با همان حرفی که روسوزد انقلاب شد، و یا انقلاب را با حرف روسو می‌شود فهمید. توکویل گفت، قرن هجدهم نظریه فراهم آوردن زمینه‌های انقلاب است، اینک باید یک نظریه دیگری درست کرد برای انقلابی که اتفاق افتاد و به جایی می‌رود که معلوم نیست کجاست. عصری آغاز شد، اتفاقی افتاد و برقی در حال تولید شدن است که برق برابری است، نه زمان امتیازات، که نظم طبیعی به حساب می‌آمدند. بلکه، در برابری، تمام نیروی ممکن آزاد شده است، تمام امتیازات از بین خواهد رفت. توکویل در ادامه توضیح می‌دهد، در واقع این تازه آغاز برابری است با انقلاب دموکراتیکی این برابری تا آخر خواهد رفت و از طرف دیگر چیزی که مهم است که به درد قرن بیستم می‌خورد، نه تنها نمی‌دانیم که این انقلاب به کجا خواهد رفت، بلکه این جریان برق فشار قوی و این سیلی که راه افتاده است، چنان شتابی به خود خواهد گرفت که هیچ‌کدام از این علوم محاسباتی از پس حساب آن بر نخواهند آمد و توان چنین محاسبه‌ای را نخواهند داشت. بنابراین باید علوم دیگری را ایجاد کرد. این شتاب، شتابی است که از گذشته نمی‌شود قیاس گرفت، شتاب آینده متفاوت خواهد بود و با منطق و ابزارهای دیگری قابل فهمیدن و بررسی هستند. بعدها در قرن بیستم کسانی مثل آرنست و دیگران در نظریات توتالیتاریزیم از این ابزارها استفاده کردند تا

توضیح دهند که در آنجا چه اتفاقی افتاده است، و اتفاقا همان قدم اول را توکوویل دیده بود، که چطور آن توده‌های برابر و برابری خواه بزرگ شدند، و اگر چیزی آنها را محدود نکند، چه اتفاقی خطرناکی خواهد افتاد.

جلسه سوم

کتاب «نظام سیاسی قدیم و انقلاب»، آخرین اثر مهمی است که توکوویل نوشت. سه چهار سال قبل از مرگش چاپ اولش درآمد که می‌شود گفت کتاب بسیار مهمی بود و اندکی بعد توکوویل نسبتا در سن پایین مُرد. قبلا یک‌بار اشاره کردم که مارکس و توکوویل تقریبا هم زمان بودند. توکوویل کمی بزرگ‌تر بود ولی حدود ۳۰ سال زودتر از مارکس مُرد. در واقع مارکس در حال رسیدن به دوره پختگی خودش بود که توکوویل مُرد، چون مرگ توکوویل اندکی بعد از اولین شورش مهم کارگری در ۱۸۴۸ بود و مصادف شد با انتشار اولین مانیفست حزب کمونیست توسط مارکس و انگلس و فراگیر شدن جنبش کارگری در کل اروپا در ادامه انقلاب فرانسه، توکوویل عملا به فراموشی سپرده شد خصوصا تا دو دهه آخر قرن بیستم، چندان کسی توکوویل را نخواند. تعداد کسانی که توکوویل را می‌شناختند و تعداد کسانی که در مورد توکوویل تحقیق مهمی انجام دادند، بسیار محدود است. بعد از سال ۱۹۸۰ خصوصا در فرانسه چند کتاب درباره توکوویل منتشر شد. قبلا هم چاپ مجدد آثارش را شروع کردند، ولی او همچنان کمابیش ناشناخته مانده بود. علتش این بود که در رویارویی بین مارکس و توکوویل در واقع تا پایان سوسیالیسم، کمابیش تا فروپاشی نظام‌های سوسیالیستی توکوویل ناشناس ماند، چون این دو نفر دو جریان مهم قرن نوزدهم و بیستم را و احتمالا بیست‌ویکم را نمایندگی می‌کردند؛ دو حرف متفاوت می‌زدند، ضمن اینکه در بسیاری از موارد کمابیش هردو به بعضی از مسائل مهم قرن نوزدهم و بیستم و دوران جدید پی‌برده بودند، ولی برنده این رویارویی اساسی مارکس بود. این رویارویی در کجا صورت گرفت؟ قبلا اشاره کردم که توکوویل از همان آغاز متوجه یک مسئله اساسی شد. توکوویل متوجه شد که اتفاقی در حال وقوع است، یک انقلاب دموکراتیکی که عبارت باشد از انقلاب اجتماعی در حال وقوع است که از انقلاب سیاسی در فرانسه مهم‌تر است. تا این لحظه از کسانی که در موردشان بحث کردم، عمدتا از مخالفان و موافقان انقلاب بودند. یا از انقلاب فرانسه ستایش کردند یا ضدانقلابی بودند، که اعتقاد داشتند باید انقلابی دیگر در جهت مخالف انقلاب فرانسه صورت گیرد. یا به عبارت دیگر معتقد بودند که انقلاب را باید تعطیل کرد و آنهایی که در

انقلاب بودند را به نوعی به گیوتین سپرد. توکویل با همه کسانی که تا اینجا دیدیم کاملا متفاوت است. حتی از عمده کسانی که بعد از او درباره انقلاب فرانسه بحث کردند، نظرش متفاوت است. توکویل از همان ابتدا متوجه آغاز یک انقلاب اجتماعی در دنیای مسیحی شد که هیچ قدرتی نمی‌تواند جلوی او را بگیرد. پس بنابراین در افتادن با این انقلاب اجتماعی کاری عبث خواهد بود. توکویل می‌گوید، احتمالا هنوز وقت داریم، هنوز کاملا دیر نشده است تا بتوانیم این انقلاب اجتماعی در حال وقوع را هدایت کنیم. چرا توکویل به هدایت این انقلاب تاکید دارد؟ چون توکویل متوجه شد، که آمدن دموکراسی محتوم است، ولی دموکراسی بیشتر از هر چیزی با نظام‌های مردم‌سالاری، یا به معنای دیگر، استبداد توده‌های مردمی که آزاد شدند و به میدان آمدند سازگار است تا با یک نظام لیبرالی-دموکراتیکی. بنابراین معتقد بود که اگر ما نتوانیم دموکراسی را هدایت کنیم، امکان تبدیل دموکراسی‌ها به استبدادهای مردمی، مردم‌سالار، بیشتر است. بنابراین تمام بحث توکویل که چند تن از مفسران در سال‌های اخیر توضیح دادند از این زاویه است که توکویل، به آن دموکراسی اعتقاد دارد، که از مجرای انقلاب ایجاد نشده باشد، به عبارت دیگر توکویل سعی می‌کند میان انقلاب سیاسی یعنی فرانسه و انقلاب اجتماعی که در امریکا در جریان است تمایزی قائل شود و توضیح دهد که مفهوم دموکراسی را باید از انقلاب سیاسی جدا کرد و برایش نظریه‌ای مجزا تدوین کرد. در کتاب دوم یعنی «انقلاب و رژیم قبل از انقلاب» که چگونگی نظام فرانسه در قبل از انقلاب را توضیح می‌دهد. و متأسفانه فقط جلد اولش نوشته شد. در جلد دوم که نتوانست بنویسد در مورد خود انقلاب است که فقط یادداشت‌هایی از او باقی مانده است که چاپ کردند، بحث من فقط در مورد جلد اول است، که آخرین کتاب چاپ شده توکویل است.

مسئله اساسی توکویل این بود که توضیح دهد، به چه ترتیبی احتمالا مسیر دموکراسی می‌تواند تغییر داده شود، مطلب اصلی و عمده‌ای که توکویل در آغاز، در اندیشه قرن نوزدهم متوجه شد و این بحث همچنان به وسیله تمام نویسندگان معاصر به نوعی ادامه دارد، که میان آزادی و برابری دیالکتیکی وجود دارد، رابطه‌ای را باید درست کرد که آزادی با برابری سازگار شود. چنان‌که می‌دانید خیلی‌ها اعتقاد دارند، آزادی و برابری با هم سازگار نیستند. یعنی آن‌جایی که ما بر برابری در معنای جدیدش که عبارت باشد از برابری اجتماعی، و نوعی تولید و توزیع ثروت تاکید می‌گذاریم، این با آزادی و نظام‌های آزادی سازگار نیست. این بحث هم چنان ادامه دارد و جریان‌های متفاوتی هم نزدیک به سوسیالیزم و هم لیبرال‌ها همچنان این بحث را دنبال می‌کنند. هایدک به‌طور نمونه یکی از چهره‌های مهم این مباحث بود. توکویل از همان

آغاز متوجه شد و تحلیلش از انقلاب فرانسه از این زاویه بود که بگوید دموکراسی بطور عمده نظام آزادی است، و درچه شرایطی می‌شود آن را با برابری سازگار کرد. با شکست اردوگاه سوسیالیسم و دیدگاه مارکسیستی، توکوویل دوباره برگشت. توکوویل یکی از کسانی است که در سی-چهل ساله اخیر بازگشت. چون، افرادی مثل توکوویل از کسانی بودند که هم مفهوم آزادی و برابری را به نوعی طرح کردند و هم از طرف دیگر رابطه دولت و جامعه مدنی را مطرح کردند. دو مفهومی که در مارکس به نوعی مطرح شد، ولی تا حد زیادی مغفول واقع گردید، بازگشت کانت و هگل در تحقیق‌های اخیر در واقع از این زاویه صورت گرفته است.

یکی از مهمترین مفسران جدید کتاب توکوویل فرانسوا ویله است که چند سال پیش مرد، ضمناً تاریخ‌نویس متخصص انقلاب فرانسه هم بود؛ او یکی از کسانی است که در این بازگشت به توکوویل نقش خیلی مهمی داشته است. یکی از دلایلی که به توکوویل بی‌توجهی شد، این بود که توکوویل کتابی در مورد انقلاب فرانسه نوشت که با برداشت و با تصویر رسمی تاریخ انقلاب فرانسه سازگار نبود. انقلاب فرانسه از زمانی که خصوصاً رُبسیپیر به میدان آمد و دیدگاه ژاکوینی تاریخ و انقلاب فرانسه در آن دو سه سال جا افتاد، به رغم شکست خود رُبسیپیر و ژاکوبین‌ها، برداشت از انقلاب فرانسه همچنان ژاکوبینی باقی ماند. حتی نویسندگان بعدی در قرن نوزدهم و در نیمه اول قرن بیستم هنوز کمابیش آن شمای کلی تاریخ ژاکوبینی انقلاب فرانسه را دنبال کردند. قبلاً اشاره کردم که نقش مارکسیست‌ها در اینجا مهم بود. چون یک جریان مهمی در تاریخ‌نویسان جدید فرانسه، دست سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها بود و هر دو آنها در این که انقلاب فرانسه اولین انقلاب مهم بوده است و بقیه انقلاب‌های دیگر به نوعی از آن ناشی شد، کمابیش هم نظر بودند و همچنین به نقش اساسی که ملت فرانسه، تأکید می‌کنم ملت فرانسه، در ایجاد یک تجدد سیاسی و ایجاد نهادهای جدید و جمهوری خواهی جدید، داشتند کمابیش هر دو به آن اعتقاد داشتند و آن را توضیح می‌دادند. در حدود سی سال آخر قرن بیستم به تدریج تحقیقات جدیدی در مورد تاریخ فرانسه و خصوصاً انقلاب فرانسه در کشورهای انگلوساکسون، به ویژه در انگلستان انجام گرفت که تردیدهایی را ایجاد کرد، اما در فرانسه با فرانسوا ویله و کسانی که با او کار می‌کردند تردیدهایی در مورد مهم بودن انقلاب فرانسه ایجاد شد و به تدریج شروع به بازنگری بسیار مهم، در مورد انقلاب فرانسه کردند و نتیجه گرفتند که انقلاب فرانسه، آنی نیست که جریان ژاکوبینی و جمهوری خواهی توأمان در فرانسه تا کنون آن را توضیح دادند. اینجا بود که متوجه شدند توکوویل قبل از همه، در ۱۵۰ سال قبل مسائل مهمی را بر

مبنای اسناد و مدارکی که دیده بود، مطرح کرد و تصور متفاوتی دربارهٔ انقلاب فرانسه داشت. نکتهٔ مهمی که فرانسوا ویله در کتاب بسیارمهم خود به نام «تأمل درباره انقلاب فرانسه»، اشاره می‌کند که در زمان انتشار، جزو کتاب‌های بسیار مهم بازنگری در مورد انقلاب فرانسه است، بسیاری از مسائل آخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست‌ویکم را در کتاب خودش اشاره می‌کند و می‌گوید که توکویل برای اولین بار جریان کرونولوژی، نظام گاه‌شناسی، تاریخ‌نگاری کهن انقلاب فرانسه را به هم زد و انقلاب را، نه صرف تاریخ وقایع بلکه به عنوان یک **problem** یک مشکل مطرح کرد. این کلمهٔ مشکل که مطرح می‌کنم ترجمهٔ دکتر هومن است که از استادان قدیم فلسفه در دانشگاه تربیت معلم بود. او گفته **problem** را مشکل ترجمه کنید برای اینکه فرقی با مسئله در این است که مسئله مثل ریاضیات و امثال آن جواب معمولاً دقیق دارد، مشکل جواب دقیق و روشنی ندارد. می‌شود جواب‌ها به این داد. بنابراین من این کلمهٔ **problem** را که او روی آن تأکید می‌کند، از باب زبان فارسی گفتم. می‌گوید، توکویل، نه به عنوان گاه‌شناسی تحولات یک دوره بلکه به عنوان یک مشکل طرح می‌کند. بنابراین توکویل بی‌آنکه وارد مسئله انقلاب فرانسه یا نظریه‌هایی دربارهٔ انقلاب فرانسه شود، که جدال میان موافقان و مخالفان انقلاب، ضدانقلابیون و انقلابیون است، می‌گوید ما باید از زاویهٔ دیگری به انقلاب فرانسه نگاه کنیم، بیرون از این دو نگاه که در واقع شاید بشود گفت که هر دو انقلابی‌اند، و هم می‌توان گفت که هر دو ضدانقلابی‌اند. از دیدگاه توکویل، هر دو ضد انقلابی‌اند، چون با آن انقلاب اساسی‌تر، یعنی انقلاب اجتماعی، که توکویل، انقلاب سیاسی فرانسه را در متن آن جا می‌دهد، تا توضیح دهد، موافق نیستند. چون این مسئله را نمی‌بینند، قادر نیستند که توضیح دهند. قبلاً گفتم، در اینجا بود که توکویل علم سیاست جدیدی را مطرح کرد، گفت دنیای جدیدی ایجاد شد، که باید برای آن علم سیاست جدیدی را تدوین کرد.

برای توضیح دادن انقلاب فرانسه، توکویل از همان ابتدا دو علت و دو مسئله مهم را از هم جدا می‌کند. می‌گوید در مورد انقلاب فرانسه، ابتدا باید دو نوع علت را مورد بررسی قرار داد. یکی امور عام و سابق انقلاب و دیگری امور خاص و نزدیک به انقلاب است. می‌گوید انقلاب اساسی نه در سال‌های بحرانی قبل از انقلاب، بلکه خیلی زودتر، در واقع در آغاز قرن هجدهم، در عصر روشنگری در فرانسه آغاز شد. البته از نظر توکویل، انقلاب اجتماعی در همه جای دنیای مسیحی در حال انجام بود، اما در فرانسه، خصوصاً در قرن هجدهم بود که انقلاب اوج گرفت و به چنان سرایشی افتاد که دیگر نمی‌شد در آن ایستاد. این سرایشی بود که ما را به سوی انقلاب اجتماعی می‌برد. پس، انقلاب فرانسه، پیش از انقلاب

فرانسه آغاز شد. در واقع انقلاب فرانسه، کاری جز شتاب بخشیدن به اصلاحات در حال انجام و تشبث به خشونت برای پیشبرد آن، کاری انجام نداد. توکویل دوباره بر می‌گردد و می‌گوید، بعد از شصت سال که از انقلاب فرانسه می‌گذرد، در سال ۱۸۵۰ می‌گوید، اگر امروز به انقلاب برگردیم و نگاه کنیم، چه اتفاقی افتاد، که با انقلاب سیاسی امکان تحقق نظام آزادی برای همیشه در فرانسه غیرممکن شد. متوجه خواهیم شد، که انقلاب فرانسه پیش از انقلاب سیاسی آغاز شده بود. انقلاب سیاسی به این روند انقلاب اجتماعی شتاب بخشید و در عین حال مانع استقرار نظام آزادی در فرانسه شد. توکویل می‌گوید سوال مهم در فهمیدن انقلاب فرانسه این است که چرا انقلابی که به نام آزادی شروع شد به حکومت ترور و وحشت انجامید؟ این مسئله، مسئله مهمی است. می‌گوید اگر بخواهیم انقلاب را صرفاً از نظر تحولات تاریخی فرانسه توضیح دهیم، چیزی نخواهیم فهمید. جمله مهمش، این است «آنان که به صرف انقلاب فرانسه نظر داشته باشند، انقلاب را با انقلاب فرانسه آغاز کنند، آن را ظلمتی بیش نخواهند یافت». تنها پرتوی که می‌تواند انقلاب را روشن کند، باید در زمانه پیش از انقلاب جستجو شود. بدون داشتن تصویری روشن از جامعه پیش از انقلاب فرانسه، عیب‌ها، باورها، عظمت و فقر آن، نمی‌توان فهمید که فرانسویان در طول شصت سالی که از فروپاشی آن جامعه می‌گذرد، چه کرده‌اند. اگر ما، درست در سرشت ملت فرانسه رسوخ نکرده باشیم، حتی تصویر فوق نیز کافی نخواهد بود. پس نکته اول این است که انقلاب را پیش از انقلاب توضیح نمی‌دهد بلکه انقلاب را پیش از انقلاب توضیح می‌دهد. از طرف دیگر به فرض اینکه ما پیش از انقلاب را فهمیدیم، یک عامل ناشناخته دیگر وجود دارد و آن ملت فرانسه است که اساساً چه کسانی بودند که دست به این انقلاب زدند. آیا ملت فرانسه اساساً به دنبال آزادی بودند یا نه؟ که توکویل خواهد گفت نه. پس بنابراین مسئله ضابطه اصلی در بررسی انقلاب به عنوان یک مشکل، ضابطه آزادی است، که توکویل آن را وارد می‌کند. می‌گوید مسئله مهم این است که آیا انقلاب به آزادی می‌انجامد یا نه؟ ضابطه مهم انقلاب، آزادی است، نه چیز دیگر. به این دلیل است که توکویل انقلاب اجتماعی را مقدم بر انقلاب سیاسی قرار می‌دهد و می‌گوید این انقلاب اجتماعی است که به طرف آزادی می‌رود. در حالی که انقلاب سیاسی در فرانسه مانع تحقق آزادی گردید. بنابراین ضابطه او برای فهم انقلاب، تأسیس نظام آزادی است. می‌گوید، نباید در مورد فرانسوی‌ها اشتباه کنید و فکر کنید که فرانسوی‌ها آزادی می‌خواستند؛ بلکه فرانسوی‌ها از اربابان خودشان نفرت داشتند. این دو با هم، دو مسئله متفاوتند. فرانسوی‌ها از کسانی که بر آنها حکومت می‌کردند نفرت داشتند، اما هر نوع نفرتی از نظام و کسانی که حکم می‌رانند به معنی آزادی‌خواهی یک ملت نیست. می‌گوید، عین جمله توکویل، اگر چه فرانسویان به ظاهر دوست‌دار آزادی

بودند اما در واقع آنان از اربابان خود بیزار بودند و کینه به اربابان خود را با آزادی‌خواهی اشتباه گرفتند، زیرا آن که در آزادی‌خواهی جز به آزادی دل بسته باشد برای بندگی آفریده شده است. می‌گوید چون ملت فرانسه به دنبال آزادی نبودند و چون نفرتشان را تبدیل به آزادی‌خواهی کردند، در واقع آزادی اصل و هدف نبود بلکه وسیله‌ای برای پیکار متقابل و رویارویی با کسانی بود که بر آنها حکومت می‌کردند، بنابراین فرانسویان برای بردگی آفریده شده بودند. اینجا توکویل، کمی به مارکس نزدیک می‌شود، می‌گوید «شخصیت اصلی تحول تاریخی، شخص نیست بلکه طبقه است. تاریخ جای افراد نیست، جای طبقات است.» منتها از اینجا به بعد جدا خواهد شد. می‌گوید انقلاب فرانسه زمانی شروع شد که یک تحرک اجتماعی از پس پیکار میان طبقه متوسطی که بالا می‌آمد و اشرافیتی که به مشکل برمی‌خورد ایجاد شد. انقلاب حاصل پیکار این دو طبقه است. از این نظر شباهتی از دور به مارکس دارد. ولی از نظر من یک فرق عمده هم دارد، مارکس شرط اقتصادی جامعه را عامل عمده و طبقه را صرفاً طبقه اقتصادی می‌داند. و می‌گفت، پیکار پیکار اقتصادی است. اما در توکویل وضع پیچیده‌تر است. او به خلاف مارکس، استقلال امر سیاسی و شأن سیاسی جامعه را نفی نمی‌کند که آن را به شأن اقتصادی جامعه تقلیل دهد. بنابراین طبقه را در وضع پیچیده‌تری قرار می‌دهد که پیکار، صرفاً پیکار اقتصادی نیست، بلکه یک جنبه بسیار مهم سیاسی دارد. می‌گوید «تاریخ، عرصه ظهور و سقوط طبقات است» و از اینجا کوشش می‌کند انقلاب فرانسه را توضیح دهد که چگونه اتفاق افتاد. می‌گوید در جریان عصر روشنگری در فرانسه، اشرافیت به عنوان طبقه عمده و اساسی به تدریج به نفع قدرت شاه تضعیف شد. در میان کشورهای اروپایی، فرانسه اولین کشور متمرکز از نوعی که ما می‌شناسیم بود. نوعی از تمرکز که شاه در رأس آن قرار داشت و همه چیز از او ناشی می‌شد، شاه نه تنها نماینده خدا، بلکه عین خدا بر روی زمین بود، در واقع اروپایی‌ها حکومتی به این صورت نمی‌شناسند. دولت‌های ملی در کشورهای اروپایی بسیار با تاخیر انجام گرفت و معمولاً بسیار متأخر هستند. کشور ما به دلایلی این طور نیست. به هر حال این نوع تمرکز را در اروپا، لویی چهاردهم در فرانسه ایجاد کرد. در آلمان تا نیمه اول قرن نوزدهم کشوری بود که دو سه هزار شاه و شاهان کوچک بر جاهای مختلف حکومت می‌کردند که بیسمارک آمد و کمابیش متمرکز کرد. فدرال بودنش هنوز، به این دلیل است و تمرکز به معنای ما را نمی‌شناختند. انگلستان هم چون اشرافیت قوی داشت کمابیش همین وضعیت را داشت. ایتالیا بسیار دیر، با گاریبالدی تمرکز پیدا کرد. فرانسه از این نظر متفاوت بود. لویی چهاردهم کوشش کرد که اشراف را به درباریان، یا به عبارت دیگر به نوکران دربار تبدیل کند. اصطلاحی که در زمان قاجار به کار می‌رفت. اشراف از قدرت‌های محلی در ایالات و ولایات

به داخل دربار رفتند و در واقع قدرتشان به نفع شاه مصادره شد. یکی از مسائل انقلاب فرانسه که تا سال‌های اخیر به دلیل دیدگاه مارکسیستی و ناسیونالیستی انقلاب فرانسه به آن توجه نشده بود نقش مهم اشراف به دلیل نارضایتی از حکومت متمرکز در زدن جرقه انقلاب بود. بنابراین اشراف گرچه در داخل دربار بودند، و جزیی از نظام متمرکز حکومتی به شمار می‌آمدند، ولی در عین حال در همان دربار مخالفتی را با شاه شروع کردند. بنابراین اولین عاملان، اولین ناراضیان از حکومت متمرکز اشراف بودند. توکویل توضیح داد برخی از اشراف که قدرت سیاسی از آنها کمابیش سلب شده بود به تدریج به گروه‌های اهل ادب که بیشترشان از طبقه متوسط بود پیوستند و به آنها نزدیک شدند. ایراد مهمی که توکویل به فرانسه می‌گیرد به این دلیل است که فرانسه مرکز ادبیات است، ما هم از دور می‌دانیم که فرانسه نقش بزرگی در ادبیات جدید جهانی داشته است. می‌گوید در فرانسه اهل ادب به تدریج در قرن هجدهم برای خودشان یک مقام و پایگاه اجتماعی پیدا کردند که عمدتاً، از طبقه متوسط بودند. می‌گوید در عین حال بخشی از اشراف هم، که بر اثر دیدگاه‌های روشنگری علاقه‌ای به ادبیات و هنر پیدا کرده بود به طبقه متوسط پیوستند و خصوصاً در سالن‌های ادبی فرانسه بیشتر به هم نزدیک شدند. سالن‌ها در قرن هجدهم و بعد از آن، مراکز مهم تجمع در فرانسه به حساب می‌آمدند که ادبیات در آنجا تولید و توزیع می‌شد. بنابراین به تدریج که اشراف به دلیل سیاسی تضعیف می‌شدند و در عین حال چون به طبقه متوسط شهری اهل سالن و اهل ادبیات می‌پیوستند، توجه به تجمل بیش از حد، توجه به لذت‌های هر چه بیشتر و ظریف‌تر و دقیق‌تر و پرتجمل‌تر که جزو فرهنگ فرانسوی است پیدا شد. یکی از مواردش را در فیلمی با نام واترکه من دیدم، بد نیست که شما هم ببینند، در آن فیلم، آن چیز فرانسوی که به آن می‌گویند *le bon gout* که به انگلیسی می‌شود *good taste* که فکر نمی‌کنم در هیچ کدام از زبان‌های دیگر، خصوصاً در زبان ما، معنای خیلی ظریف و دقیق فرانسوی را بدهد، می‌بینید. بنابراین چیزی که پیدا شد، اشراف را دنبال خودش می‌کشید و اشراف به تدریج زمین‌هایشان را می‌فروختند تا هر چه بیشتر به این تجمل ادامه دهند. در این فاصله زمین‌های بزرگ اشراف فروخته و تقسیم می‌شد. طبقات پایین‌تر در عین حال که این زمین‌ها را می‌خریدند، به اشراف هم نزدیک می‌شدند. توکویل می‌گوید فکر نکنید که انقلاب زمین‌ها را تقسیم کرد؛ زمین‌ها قبل از انقلاب تقسیم شده بود. و یکی از دلایل انقلاب، تقسیم همین زمین‌ها بود، که از طریق آن، دو گروه اجتماعی را به هم نزدیک کرد که قبلاً هیچ‌گونه ارتباطی با هم نداشتند. ولی نکته مهم توکویل اینجاست. می‌گوید به تدریج، اشرافیت، که بیش از پیش به دربار راه یافته بود، برای نگه داشتن خود از عامه مردم و طبقه متوسط به کاست تبدیل می‌شد، و از طرف دیگر به دلیل منزلت و امتیازاتی که

داشت، از مالیات و بسیاری از اینها معاف بود، ولی در عین حال از نظر مادی بسیار ضعیف شد. این وضعیت موجب شد که طبقه اشراف تا حدی به طبقه متوسط نزدیک شود ضمن این که کاملاً با آن فاصله داشت. چیزی که توکویل می‌گوید این است آن‌قدر اشراف به عامه مردم و طبقه متوسط نزدیک شدند که امتیازاتشان را به رخ آنها بکشند، ولی در عین حال آنقدر هم از آنها فاصله داشته باشند که آنها را از خودشان ندانند. بنابراین عامه مردم تمام تجملات و امکانات اشراف را می‌دیدند بی‌آنکه سهمی از آنها داشته باشند. توکویل می‌گوید، یکی از گسل‌های اصلی اینجا ایجاد شد که مثل دو بیگانه، ولی در کنار هم بودند، می‌گوید، در مجاورت یکدیگر ولی مثل دو قوم بیگانه در کنار هم باقی ماندند. از طرف دیگر اشرافیت، بخشی از طبقه متوسط را که به تدریج به آنها نزدیک می‌شدند، از خود می‌رانند. بنابراین اتفاقی که برای طبقه متوسط می‌افتد، توکویل می‌گوید اندیشه خاص برابری در میان اشراف بود که با روشنگری و پیوستن طبقات متوسط به اندیشه روشنگری فکر جدیدی در مقابل آن ایجاد شد که توکویل به آن می‌گوید «اندیشه عام برابری». قبل از آن اشرافیت در محدوده خاصی از برابری دفاع می‌کرد، در مقابل آن، روشنگری اندیشه عام برابری را مطرح کرد، و بعد از آن گفته شد، برابری تنها چیزی است که با نظم طبیعی عالم سازگار است و آن را در واقع از قانون‌های ثابت عالم، تلقی می‌کردند. در اینجا توکویل به مسئله اصلی اشاره می‌کند و می‌گوید فکر نکنید که همه جوامع از اشرافیت در معنای عام خودش، بیزارند و نابرابری را به هیچ وجه نمی‌خواهند. می‌گوید مردم از آن نابرابری بیزارند که یک گروه خواسته باشند آن را همیشه تثبیت کنند. یا به عبارت دیگر شاید بشود گفت، کاست درست کنند. هر جا که، طبقات حاکم یا نظام و یا اشرافیتی، بخواهند آن را به کاست تبدیل کنند، نظام ساقط می‌شود. جمله این است. می‌گوید «بیشتر نظام‌های اشرافی نه از این رو دستخوش زوال شدند که نابرابری را در زمین پراکنند، بلکه به واسطه این ادعا از میان رفتند که می‌خواستند نابرابری را به زیان برخی و به نفع برخی دیگر ابدی کنند». به عبارت دیگر، بر خلاف مارکس، که می‌گوید هر نوع، نابرابری بد است و به انقلاب منجر می‌شود، توکویل می‌گوید نابرابری از اصول یک جامعه است، جامعه‌ای نیست که نابرابری در آن به طور کامل از بین رفته باشد؛ ولی آن نابرابری به انقلاب منجر می‌شود، که گروهی بخواهند آن را برای همیشه تثبیت کنند. ولی اگر این نابرابری قابل تحول باشد و این امکان فراهم شود که همه فکر کنند روزی می‌توانند به مقامی برسند و تحرک اجتماعی پیدا کنند در چنین جوامعی این نوع نابرابری مشکل‌ساز نخواهد بود. بنابراین می‌گوید «انقلاب اساسی در فرانسه، قبل از انقلاب، در زمانی رخ داد که دو طبقه مستقل از یکدیگر، به تدریج به بیگانگی میل کردند و نسبت به هم کاملاً بیگانه شدند». ایرادی که توکویل، خصوصاً به

سلطنت و لویی چهاردهم می‌گیرد، می‌گوید جنایتِ نظامِ سلطنت خصوصاً لویی چهاردهم و پانزدهم این بود، که برای تثبیت قدرت خودشان به تفرقه میان طبقات دامن می‌زدند. نکته‌هایی که توکویل در مورد انقلاب فرانسه مطرح می‌کند که از خلال این بحث‌ها به تدریج بیرون می‌آید و خیلی هم رویش تأکید می‌کنند، این است که توکویل می‌گوید اصلاً نباید فکر کرد که انقلاب فرانسه گسستی از نظام پیشین بود. بلکه انقلاب دقیقاً، ادامهٔ نظام پیشین است. این نظریه یکی از ترهای خیلی اساسی توکویل است، که می‌گوید «انقلاب فرانسه تمام آن کارهایی را انجام داد، که قبل از آن شروع شده بود و پیش می‌رفت. فقط، خشونت را به آن اضافه و شتاب آن تحول را بیشتر کرد.» یکی از دلایل بیگانگی دوطبقه، طبقه اشراف و متوسط، تولید و توزیع زمین بود که مدت‌ها پیش از انقلاب آغاز شد. طبقات پایین‌تر ضمن اینکه صاحب زمین می‌شدند (البته این را ما درست نمی‌فهمیم چون مسئلهٔ زمین در دورهٔ قبل از سرمایه‌داری، و در دورهٔ فئودالی عامل اصلی و در واقع کانون همهٔ حقوق و امتیازات به حساب می‌آمد.) می‌گوید زمین‌ها فروخته و تقسیم می‌شد و طبیعتاً حقوقی هم با آن بود، ولی آن حقوق همراه با زمین منتقل نمی‌شد. در واقع گروه‌های دیگری صاحب زمین می‌شدند، ولی اشراف، همان حقوق اشرافی را داشتند. بنابراین صاحبان زمین و اشراف نوپایی به وجود آمدند، که فاقد حقوق بودند. در چنین شرایطی نیروی محرکه‌ای جامعهٔ فرانسه را به دو قطب مخالف می‌راند. در عمل امتیازات بیش از پیش لغو می‌شد اما حقوق اشرافیت هم چنان برقرار بود. مسئله طبقه‌ای که توکویل بیان می‌کند و با نظر مارکس کاملاً متفاوت است اینجاست. این جنبهٔ سیاسی و تبعاتی که این طبقهٔ اقتصادی دارد، و توکویل تأکیدش بر این است، که از نظر اقتصادی مساوات صورت گرفته است ولی نتایج و پیامدهای این برابری اقتصادی، برابری در حقوق و برابری در سیاست نیست. می‌گوید در اینجاست، که اشراف بیش از پیش به ادبیات میل پیدا می‌کنند و از بعضی از اشراف در سلک اهل ادب در می‌آیند و از طرف دیگر می‌گوید که در زمان لویی چهاردهم هم در دربار و هم در مجالس اعیان بیش از پیش به اهل ادب بها می‌دادند، بیش از پیش آنها را گرمی می‌داشتند، اما به آنها نزدیک نمی‌شدند و با آنها آمیزش نمی‌کردند. این چیزی است که توکویل می‌گوید «در کنار هم ولی بیگانه از هم». و بعد نتیجهٔ بسیار مهمی که توکویل از تحلیل انقلاب فرانسه می‌گیرد، که به نظر من می‌شود برای تحلیل بسیاری از انقلاب‌های دیگر استفاده کرد، این است، این نابرابری که در حوزهٔ واقعیت‌های جامعهٔ فرانسه ایجاد شده بود، و بیشتر هم می‌شد، باید در جایی در مقابل آن، یک نوع به اصطلاح مکانیزم جبرانی، اگر فرویدی بخواهیم بگوییم، ایجاد می‌شد، برای انسان‌هایی که احساس نابرابری می‌کردند ولی واقعیت، کاملاً نابرابر بود. و آن کجاست؟ می‌گوید «در دنیای ادبیات بود که این نابرابری عملی شد.» در

بیرون جامعهء کاملاً نابرابر؛ در حالی که در حوزه ادبیات انسان‌ها کاملاً برابر، روسو و دیگران همان‌طور که می‌دانید اعلان کردند که همه برابرند. همه آزاد به دنیا می‌آیند ولی جامعه همه را برده می‌کند. بنابراین، تمام طبقاتی که به حقوقشان آگاه شده بودند، تمایل پیدا کردند که به جایی پناه ببرند که در آنجا، اعیان و عامه مردم در کنار هم می‌توانستند قرار بگیرند. اصطلاحی در فرانسه درست شد که به آن جمهوری ادبیات یا جمهوری اهل ادب می‌گفتند، این جمهوری به آن‌جا برمی‌گردد. توکویل می‌گوید، اینجا بود که در بیرون دنیای واقعی نوعی دموکراسی خیالی در حوزه ادبیات ایجاد شد. اینجا جملات خیلی مهم و اساسی می‌گوید، اهل ادب در لذت‌های بزرگان شریک شدند در حالی که نسبت به حقوق آنان بیگانه ماندند. بزرگان به اندازه‌ای به اهل ادب نزدیک شدند که امتیازات موروثی خودشان را در معرض دید آنها قرار دهند ولی از آمیزش با آنها اجتناب می‌کردند. بعد می‌گوید «برابری گویی شبحی بود که هر قدر اهل ادب به آن نزدیک می‌شد، آن شبح از او دورتر می‌شد». چون برابری فقط در حوزه ادبیات امکان‌پذیر بود، اما در واقعیت اساساً وجود نداشت. می‌گوید، در زمانی اهل ادبیات منادیان برابری همه گروه‌های اجتماعی در جامعه فرانسه بودند، که بسیاری از امتیازات از بین رفته بود، ولی حقوق ناشی از آنها هم چنان باقی مانده بود. اینجاست که اهل ادب به آشفته‌ذهن‌ترین بخش طبقه متوسط تبدیل شدند، که حتی در درون کاخ‌های اشراف نیز از امتیازات آنان بدگویی می‌کردند. چون در بیرون این مبارزه امکان‌پذیر نبود. روسو در زمانی که در پاریس بود، در سالن‌های ادبیات در کاخ‌های اشرافی که اساس آن بر نابرابری بود، اعلان می‌کرد که همه ما آزاد به دنیا آمده‌ایم و ما همه برابریم. می‌گوید اشراف در واقع در درون کاخ‌های خودشان، که جمهوری اهل ادب را درست کرده بودند، فکر برابری را بین مردم پخش می‌کردند. بعد می‌گوید این بدگویی به تدریج حتی در میان نویسندگانی که خود از طبقه ممتاز بودند نیز آغاز شد. ابتدا طبقه متوسط و بعد بخشی از اشراف در مخالفت با اشرافیت ابراز بدگویی می‌کرد. بعد می‌گوید این نمونه‌ای از تنش در جامعه فرانسه بود که در تمام سطوح جامعه جریان داشت. در ادامه این بحث، برای اینکه بیشتر بشکافد، می‌گوید فرانسه کشوری بود با قدرت متمرکز، ولی در عین حال نظام فئودالی به عنوان یک نهاد مدنی هم چنان برقرار بود، اما به نهاد سیاسی، نتوانست تبدیل شود. چون جنبه سیاسی این نظام را شاه با تمرکز بخشیدن به قدرت خود گرفته بود. هر چه تمرکز قدرت مرکزی بیشتر می‌شد، میل به آزادی هم در میان مردم بیشتر می‌شد. از طرف دیگر چون شاه قدرت متمرکز را با تضعیف اشراف بدست آورده بود، قدرت مطلق را گویی به دست آورده بود، در عین حال انعطاف‌پذیری شاه نسبت به جامعه بیشتر می‌شد؛ در واقع قدرت متمرکز و مطلق از یک طرف و انعطاف بیشتر شاه هم از طرف دیگر.

از اینجا به بعد توکویل در مقایسه با کشورهای دیگری اروپایی خصوصا آلمان به چند نکته اشاره می‌کند، می‌گوید اگر میان آلمان و فرانسه را خوب بررسی کنیم، می‌بینیم، انقلاب در کشوری اتفاق افتاد که یکی از آزادترین کشورهای اروپایی بود. مثالی می‌زند، که در فرانسه کشاورزان با زمین خرید و فروش نمی‌شدند، سرواژ در فرانسه وجود نداشت در حالی که در زمان انقلاب فرانسه، سرواژ در آلمان وجود داشت. در اینجا، می‌گوید، اگر قبل از انقلاب را با بعد از انقلاب مقایسه کنیم به این نتیجه می‌رسیم که انقلاب گسست نیست بلکه انقلاب در تداوم است. بعد نتیجه‌گیری خیلی مهمی می‌کند، که این عین جمله‌اش است «من تردیدی ندارم که آنچه انقلاب به انجام رساند بدون انقلاب نیز ممکن بود». برک هم کمابیش همین نظر را داشت، با توجه به اینکه او در یک سال و نیم اول انقلاب آنرا بیان می‌کرد. بعد می‌گوید «انقلاب چیست؟ انقلاب شیوه قهرآمیز و شتاب‌آلودی بود که با آن وضع سیاسی با وضع اجتماعی، امور واقع با اندیشه‌ها و قانون‌ها با اخلاقیات سازگار شدند». تنش که توکویل در جاهایی از فرانسه نشان و توضیح داد که در یک وضعیت اجتماعی مردم فرانسه هرچه بیشتر به هم نزدیک شدند و اختلاف‌ها کمابیش از بین می‌رفت، ولی در حوزه سیاسی مطلقا چنین اتفاقی نیفتاد. در واقع دو چیز عامل انقلاب بود. یعنی زیربنا را روبنا کنیم و این اصطلاح را به کار ببریم این طور است. می‌گوید دو چیز نسبت به هم تخالف داشتند. اول تأخر وضع سیاسی نسبت به وضع اجتماعی بود. در واقع وضع اجتماعی یک جور بود، و وضع سیاسی دولت جور دیگری. تولید و توزیع قدرت به نوع دیگری انجام می‌گرفت. این تنش باید روزی جرعه انقلاب را می‌زد که زد. می‌گوید انقلاب عبارت است از آنی که از طریق مسالمت‌آمیز و از طریق اصلاحات نمی‌شد، از طریق انقلاب با خشونت و قهرآمیز و با شتاب انجام شد.

تا اینجا که با نظرات توکویل آشنا شدیم، می‌شود گفت که توکویل، جامعه‌شناسی فرانسه را مورد مطالعه قرار می‌دهد و سعی می‌کند عوامل اجتماعی و تنش‌های جامعه را نشان دهد. ولی از اینجا به بعد یک عامل دیگری را وارد می‌کند که کمی به آن اشاره کردم ولی باید آن را بیشتر باز کنیم. از اینجا به بعد است که توکویل در واقع به فیلسوف سیاسی و فیلسوف تاریخ تبدیل می‌شود. گفت، تمایز میان سطح اجتماعی و وضع سیاسی در بسیاری از جاها می‌تواند وجود داشته باشد ولی به ضرورت به انقلاب منجر نشود. و توضیح داد که آنها امور عام هستند. بعد می‌گوید در مورد فرانسه یک امور خاص هم داریم، که این امور خاص با تنش‌هایی که ایجاد شد جرعه زد و تبدیل به انقلاب شد. این امور خاص چیست؟ چیزی که در واقع ملاط اصلی در آن محیط است که با یک جرعه می‌تواند به انقلاب منجر شود، عامل ذهنی است.

قبل از اینکه مقدمات آماده شود که وارد بحث ذهنی شوم. باید توضیح دهم. انقلاب همان‌طور که توکویل گفت ادامه رژیم سابق است و نه گسست از آن. اینجا به یک نکته دیگر اشاره می‌کند و می‌گوید درست است که انقلاب فرانسه اولین انقلاب مهم علیه کلیسا بود ولی اصلاً نباید فکر کنیم که انقلابی علیه سلطه کلیسا بود، بلکه اساساً خودش یک انقلاب دینی بود. منتها می‌گوید دین هم دو جور است. یکی خدا و پیغمبر و کتاب دارد و یکی دیگر خدا و پیغمبر و کتاب ندارد ولی از نظر شیوه عملکرد می‌تواند عین هم عمل کنند. دین به این معنی نیست که خدا حتماً در آن است. انقلاب دینی به این معنی نیست که برای خدا انقلاب می‌کنیم. در مورد انقلاب فرانسه می‌گوید «انقلاب فرانسه انقلابی است سیاسی که به شیوه دینی انجام شد». می‌گوید انقلاب دینی دو مشخصه دارد، اول توجیه و تبلیغ مذهب محور اصلی است، دوم، صدور انقلاب را به عنوان یک روش اصلی به کار می‌برند. هر دوی آن در انقلاب فرانسه بود. البته که در آن خدا نبود ولی مکتبی بود که آن را تبلیغ می‌کرد و هم می‌خواست که آن را صادر کند. قبلاً گفتیم، تلقی آن وقت از اسلام که در نزد هگل و دیگر نویسندگانی که در قرن نوزدهم راجع به اسلام صحبت می‌کنند نظرشان به امپراطوری عثمانی است. واقعیت موجود نظام جهادی که اروپا را تهدید می‌کرد و به بخشی از اروپا هم دست پیدا کرده بود. بنابراین این سلطان غازی که در راه دین غزا می‌کرد، جهاد می‌کرد، به آن، و دوم برمی‌گردد. می‌گوید انقلاب فرانسه اتفاقاً عین خلافت عثمانی است. همان‌طور که آنها مکتبی را گرفته‌اند و آن را تبلیغ می‌کنند و می‌خواهند آن را به اروپا صادر کنند، ما هم درست در خلاف جهت همان کار را کردیم. آن‌ها فقط خدا دارند ما نداریم. جمله‌اش این است. می‌گوید انقلاب فرانسه به نوعی انقلاب دینی تبدیل شد. دینی فاقد خدا، عبادات و آخرت، اما با این همه مانند اسلام، جهان را از همه سربازان، مبلغان و شهدای خود پر کرده است. منظور چیزی است که در اروپای آن زمان می‌گذشت. از این که بگذریم باز برمی‌گردد به نقش اهل ادب که نکته مهم و هسته مرکزی بحث توکویل است. می‌گوید فلسفه روشنگری و بحث‌های روشنگری که از طریق اهل ادب به ادبیات کشیده شد و توجه عامه مردم را جلب کرد، آنجایی که مدینه فاضله خیالی اهل ادب با ذهنیات توده مردم نزدیک شد و پیوندی میان آنها برقرار گردید، اینجا بود که جامعه فرانسه از هم پاشید. می‌گوید، انگلستان فرقی با فرانسه در این است که آنجا اهل سیاست و اهل نظریه‌پردازی سیاسی به هم بسیار نزدیکند و بعضی از آنها، خودشان نظریه‌پرداز سیاسی هستند. مثل آدموند برک که دیدیم، هم نماینده مجلس و مرد سیاسی مهمی بود، و هم نظریه‌پرداز سیاسی بود. به همین دلیل توکویل خیلی تأکید داشت که سیاست یعنی تجربه و واقعیات، و در عمل با این واقعیات طرف‌شدن، موجب شد که در انگلستان هیچ‌وقت انقلاب نشود. چون آنها متوجه بودند که

بر هم زدن اساس نظم جامعه با انقلاب چه عواقب وحشتناکی می‌تواند داشته باشد. بنابراین انگلیسی‌ها در این مورد به اصلاحات روی آوردند. می‌گویند در فرانسه برخلاف انگلستان میان اهل سیاست و اهل ادبیات گسست کامل بود. هیچ ارتباطی میان آنها نبود. بنابراین اهل سیاست به سیاستی عمل می‌کرد که در بسیاری از جاها نظریه آن را نداشت و نویسندگان اهل ادب در حوزه نظر در مورد مباحثی بحث می‌کردند، و به اموری می‌پرداختند که اصلاً ارتباطی به آنها نداشت. یعنی در واقع نمی‌دانستند که جامعه چگونه کار می‌کند، در واقع می‌شود گفت که به اصطلاح خیال‌اندیشی می‌کردند. می‌گویند اهل ادبیات، اهل عمل نبودند و در قدرت مشارکت نداشتند اما به نظریه‌های خود ایمان داشتند. مشکلات کار را نمی‌دانستند و از خطرات انقلاب هم آگاهی نداشتند. بنابراین در حوزه‌ای نظریه‌پردازی می‌کردند که در موردش هیچ نمی‌دانستند. چون در عمل، مشارکت سیاسی وجود نداشت، نمی‌دانستند که در عمل با چه چیزی سروکار دارند. ایرادی که ادموند برک می‌گرفت همین بود، بی‌آنکه مشارکتی در اداره امور جامعه داشته باشند در مورد اصول مجرد به نظریه‌پردازی می‌پرداختند. قبلاً هم برک نشان داد، آن کسانی که این بحث‌ها را می‌کنند، اصلاً نمی‌دانند که واقعیت‌های اجتماعی چیست. اینها، نظریه‌های اصول مجردی هستند که در موردشان نظریه‌پردازی کردند، چون حوزه عمل و نظر کاملاً از هم جدا بود، چون واقعیات اجتماعی هیچ نسبتی با واقعیت نظریه‌پردازی اهل قلم و نویسندگان سیاسی نداشت، امر دایر شد میان دو چیز: یا تحمل کامل وضع موجود یا تخریب کامل وضع موجود. بدیهی است که اهل ادب، آزادی در تخریب کامل را انتخاب کردند. چون با واقعیت تماسی نداشتند، فکر می‌کردند می‌شود کاملاً تخریب کرد و بعد، مشکلی در ساختنش ندارند. بنابراین می‌گویند ملت فرانسه که به تدریج بیش از دیگر ملت‌ها شیفته اهل ادب بودند و همین هم باعث شد که اهل ادب بتوانند به قدرت سیاسی در جامعه تبدیل شوند، در چنین اوضاع و احوالی بود که حیات اجتماعی به طور قهرآمیزی به قلمرو ادبیات رانده شد. در واقع آنچه که نمی‌توانستند در حوزه سیاست در جهان خارج تسلطی داشته باشند و مشارکتی داشته باشند آن را به حوزه ادبیات منتقل کردند. بعد می‌گویند هدایت افکار به دست اهل ادب افتاد و برای مدتی در فرانسه اهل ادب منزلتی پیدا کردند که احزاب در کشورهای آزاد پیدا می‌کنند.

توکویل می‌گوید در امریکا متوجه شد که انقلابی بزرگ در حال انجام است. بعد در یکی از نامه‌هایش می‌گوید «وقتی به طرف اروپا نگاه می‌کنم، همین اتفاق در اروپا در حال افتادن است». این انقلاب بزرگی که توکویل به کار می‌برد در مقابل و مقایسه با انقلاب کوچک است. ما هم این را در حدیث نبوی داریم،

وقتی از یکی از جنگ‌ها برمی‌گشتند پیامبر اسلام گفت که ما از جهاد کوچک داریم به جهاد بزرگ برمی‌گردیم و زمان جهادِ اکبر است که جهاد اصلی است. این تعبیر شباهتی به این دارد. یعنی کوچک شمردن یک اتفاق مهم. توکویل عیناً این را در مورد انقلاب فرانسه به کار می‌برد. در واقع می‌گوید انقلاب یا جهاد کوچک آنی است که در فرانسه اتفاق افتاد، ظاهراً همه فکر می‌کردند انقلاب بزرگ است و به آن انقلاب کبیر فرانسه می‌گفتند، او گفت اتفاقاً این انقلاب کوچک است که شما به آن بزرگ گفتید. انقلاب بزرگ در جای دیگری در حال انجام است و این انقلاب کوچک در درون آن انقلاب بزرگ معنا می‌دهد. این از مراحل و منازل انقلابی است که در حال انجام است. این بحث را فعلاً قطع می‌کنم تا توضیح دهم که توکویل چه نوع لیبرالی بود. خودش می‌گفت لیبرال از نوع جدید هستم. چرا از سنخ جدیدی از لیبرال‌هاست؟ چون بیست‌سی سال بعد از انقلاب فرانسه، که لیبرالیزم کمابیش در نظام اجتماعی فرانسه تثبیت شد، عمده لیبرال‌های فرانسوی که به تجربه انقلاب به هر حال تن در دادند و قبول کردند که اتفاقی در فرانسه افتاده است، در عین حال متوجه این موضوع هم بودند که این نوع آزادی و برابری که انقلاب فرانسه در شعارهای خودش آورده است، خیلی قابل ادامه یافتن در فرانسه نیست. بنابراین توجه‌شان به نوعی دیگری از حکومت نظرشان جلب شد و بیشتر نظر به انقلاب شکوهمند انگلستان ۱۶۸۸ داشتند، و معتقد بودند که، برابری در حوزه جامعه مدنی و حقوق شدنی است ولی در حوزه سیاست امکان‌پذیر نیست. می‌گفتند، همان‌طور که در انگلستان تجربه کردند و اشرافیت را در کنار یک نظام مشروطه برابری طلب حفظ کردند. برای فرانسه، بهترین راه حل، بازگشت به تجربه انگلستان است. یکی دو لیبرال خیلی مهم در فرانسه بودند که هم وزیر بودند و هم استاد دانشگاه و یکی از آنها جزو اولین کسانی بود که تاریخ تمدن فرانسه را نوشت و توکویل هم به‌خاطر سن کمش در کلاس‌های او شرکت می‌کرد. البته بعداً از آنها جدا شد و گفت، به هر حال کشوری که انقلاب کرده است دیگر نمی‌تواند به تجربه انگلستان برگردد، در واقع به عقب برگردد. فرانسه یک پرده بالاتر از آنچه که در انگلستان می‌باشد رفته است. مسئله مهم، فهمیدن آن و تداوم آن با خسارت کمتر و از طرف دیگر با مدیریت متفاوت است. بنابراین توکویل گفت، من لیبرال متفاوتی هستم. دو اتفاق در حال افتادن است. یکی در فرانسه اتفاق افتاده است، ولی از طرف دیگر، آن انقلاب بزرگ هم در راه است. برای همین گفت، باید علم سیاست جدیدی را تدوین کنیم برای فهم این تحول. بنابراین مسئله توکویل ایجاد تمایزی است بین چیزی که او به آن می‌گوید انقلاب بزرگ یعنی انقلاب دموکراتیکی که قبلاً گفتم که چرا می‌گویند دموکراتیکی، و نوع دوم انقلاب کوچک‌تر که عبارت باشد از انقلاب سیاسی یا به زبان دیگر دموکراسی انقلابی. این دومی همان اتفاق فرانسه است.

اولی اتفاقی است که در امریکا در حال وقوع است و بعدا در اروپا گسترش یافت. قبلا که درباره انقلاب فرانسه صحبت می‌کردم از فرانسوا ویله صحبت کردم و گفتم که او از کسانی است که در سی، چهل سال گذشته تحولی در انقلاب فرانسه ایجاد کرد و بعد از این توجهش به توکویل هم جلب شد و از اولین کسانی است که به صورت جدی‌تر در فرانسه به توکویل پرداخت. وقتی راجع به توکویل حرف می‌زد که از نظر روشی خیلی مهم است، می‌گوید توکویل توانست مفهوم دموکراسی را از مرجع تجربی آن، که عبارت باشد از انقلاب فرانسه جدا کند تا بتواند از مجرای مفهوم دموکراسی توضیحی از دموکراسی غیرانقلابی به صورتی که در امریکا در جریان بود عرضه کند. منظورش چیست؟ کار مهم روش‌شناسانه توکویل در فهم دموکراسی این است که دموکراسی انقلابی در فرانسه انجام شده است. وقتی ما به دموکراسی انقلابی فکر می‌کنیم، در واقع برمی‌گردیم به تجربه انگلیس برای فرانسه، این دو تا را از مرجع خودش جدا کند و مفهوم صرف دموکراسی را در دموکراسی انقلابی، و در انقلاب دموکراتیکی در حال انجام توضیح دهد، و در واقع دستگاه مفاهیمی برای چنین چیزی ایجاد کند. به این اعتبار، من از حرف فرانسوا ویله استفاده می‌کنم تا این توضیح را داده باشم که توکویل به نوعی، یک انقلاب در تاریخ اندیشه انجام داد. توکویل تقسیم‌بندی نظام‌های حکومتی را با توجه به شکل حکومتی سلطنتی، جمهوری یا اشرافی پذیرفت و گفت با توجه به محتوای حکومتها، دو نوع نظام حکومتی داریم. با توجه به وضع اجتماعی دو نوع حکومت را می‌شود از هم تشخیص و تمیز داد. یکی حکومت‌های اشرافی یا آریستوکراتیک هستند یعنی حکومت‌هایی که مبتنی بر نابرابری و به نوعی نابرابری‌ها را می‌پذیرند و دیگری حکومت‌های دموکراتیکی که اصلشان بر برابری است، به تدریج به طرف برابری سیر می‌کنند. یعنی دو نوع حکومت وجود دارد و همه حکومت‌ها در واقع ذیل این دو تا جای می‌گیرند. بنابراین می‌گوید دو اصل سازمان‌دهی اجتماعی وجود دارد یکی مبتنی بر برابری و دیگری مبتنی بر نابرابری است. بلافاصله توکویل را نقل می‌کند در امریکا اصل بر برابری است. در غیر امریکا، که بیشتر منظورش اروپاست، دو اتفاق افتاده است. دو چیز را باید از هم تمیز دهیم. یک جامعه مدنی که در آنجا اصل بر برابری است، در حوزه حقوق برابری است ولی جامعه سیاسی به‌رغم انقلاب فرانسه هنوز آریستوکراتیک باقی مانده است. یعنی در حوزه سیاسی هنوز برابری تثبیت نشده است، اصل بر برابری نیست ولی در حوزه مدنی هست. البته این مفاهیم جدیدی که توکویل از اینجا به بعد وارد می‌کند، با توجه به آن است که مطلب را می‌شود فهمید. می‌گوید وقتی من به امریکا رفتم. چیزی که مرا بسیار شگفت زده کرد این بود که هیچ جایی به اندازه امریکا برابری شرایط تثبیت نشده و یا تا این حد برابری شرایط پیشرفت نکرده بود. حالا برابری شرایط چیست؟ یعنی

همه افراد کشور در همه امور، در حوزه نظر برابر هستند. منظور این نیست که همه در همه چیز برابرند. طبیعتاً انواع نابرابری‌های طبیعی وجود دارد ولی از نظر حقوقی می‌گوید در امریکا اصل بر برابری شرایط همه افراد جامعه است. و بعد می‌گوید برابری شرایط عامل ایجاد کننده است. علت موجهه است. اگر بخواهیم کمی در تفسیر پیش برویم می‌توانیم بگوییم که توکویل می‌گوید آنچه که در نهایت در یک جامعه عامل تعیین کننده است، آن وضع اجتماعی است. به عبارت دیگر به زبان دیگری، زیربنا در جامعه از نظر توکویل، اگر بشود گفت، اقتصاد یا مناسبات اقتصادی نیست، بلکه چیزی است که او به آن می‌گوید «وضع اجتماعی». این وضع اجتماعی به فرانسه هست *etat social* به انگلیسی ترجمه کردند به *social state*. می‌گوید، در واقع «وضع اجتماعی» در هر جامعه است که در نهایت امور دیگرش را تعیین می‌کند. در مورد امریکا می‌گوید «وضع اجتماعی در امریکا مبتنی است بر برابری شرایط». یعنی آنچه که تعیین کننده است در نظام حکومتی امریکا همین اصل برابری است که به عنوان وضع اجتماعی در آنجا عمل می‌کند. بنابراین برابری شرایط در آنجا عامل ایجاد کننده است. هر واقعه خاصی از این برابری شرایط ناشی می‌شود و نقطه مرکزی هر امری است که در جامعه مشاهده می‌کنیم، به عنوان اصلی باقی است که بقیه امور را توضیح می‌دهد. در اینجا است که توکویل بر می‌گردد به بحثی که در مورد تاریخ می‌کند که البته بعداً به آن اشاره خواهم کرد که سابقه این مسئله چیست. ولی نکته اساسی آن اینست که این وضع اجتماعی در امریکا که مبتنی بر برابری شرایط است، در همه سطوح امریکا جاری است و جامعه امریکا را فقط بر اساس این اصل می‌شود توضیح داد و تفاوتش با جامعه اروپایی هم در اینجا است. توکویل در این جا می‌گوید بعضی‌ها تصور می‌کنند که این انقلاب دموکراتیکی که در حال انجام است، این برابری شرایط، که به تدریج در همه اجتماعات جریان پیدا می‌کند، بیشتر مربوط به جهان مسیحی است، به بیرون از جهان مسیحی ارتباطی ندارد. بعداً در این مورد صحبت خواهم کرد. بعضی‌ها تصور می‌کنند که این امر حادث و عرضی است یعنی گذراست. یعنی اتفاقی است که می‌افتد و به احتمال زیاد می‌شود جلوی آن را گرفت. توکویل می‌گوید اصلاً این طور نیست. من به عنوان لیبرالی از نوع متفاوت، نظرم بر این است که این طور نیست. این اتفاق، تاریخ تقدیر بشریت را رقم خواهد زد. هیچ جامعه‌ای نیست که از تاثیرات این تحولی که در حال انجام است برکنار بماند. در ادامه یک بحث کمابیش تاریخی می‌کند. من به این بحث کمی اشاره می‌کنم چون مهم است، خصوصاً برای فهم برخی از مسائل خودمان، مهم است که به آن اشاره کنم. یک نکته را قبل از آن بگویم. اندیشه به طور کلی و اندیشه سیاسی در غرب اندیشه‌ای است تاریخی. یعنی نه از مدینه‌های فاضله‌هایی که از نوع فارابی یا افلاطونی، که بر آنها زمان نمی‌گذرد، تاریخ شامل آنها

نمی‌شود. و اهمیت‌شان هم در این است و اصلاً این نظام‌ها درست شده‌اند که در بیرون تاریخ عمل کنند، خصوصاً مورد افلاطون که خودش می‌گوید تمام فلسفه من این است که این صیوررتی که مایه تباهی عالم است، این مدینه فاضله را از این صیوررت کنار بکشم و از این تحول تاریخی به زبان امروزی‌تر کنار بکشم و جوهر مدینه فاضله را و ماهیتش را به شما توضیح دهم که دچار تباهی نمی‌شود. اندیشه سیاسی خصوصاً جدید، تاریخی است. به این نکته فقط اشاره کوچکی می‌کنم که عمده بحث‌های ما که قبلاً هم گفته‌ام هنوز در ذیل مدینه فاضله است. یعنی چپ ما و مارکسیست‌ها، روشنفکران و روشنفکران دینی اگر بشود این طور تقسیم کرد، هر سه اینها در ذیل مشخصات و احکام و قواعد مدینه فاضله عمل می‌کنند. یعنی مارکسیست‌ها مارکس را مدینه فاضله می‌فهمند و آن یکی‌ها هم، آن یکی را مدینه فاضله می‌فهمند.

توکویل از همین جا وارد می‌شود، می‌گوید، من که از انقلاب دموکراتیکی صحبت می‌کنم، این انقلاب دموکراتیکی، مدینه فاضله نیست، که در زمانی در آینده، که من تعیین می‌کنم یا با آمدن من، به صورت یک مدینه فاضله از آسمان نازل خواهد شد و تحقق پیدا خواهد کرد. این انقلاب دموکراتیکی از قرن یازدهم در حال انجام است. توکویل به بعضی از نکته‌های آن اشاره می‌کند که من البته خیلی سریع از روی آنها رد می‌شوم که نظر شما را به این سخن توکویل جلب کرده باشم، وقتی که می‌گوید دموکراسی سرنوشت محتوم تمام جوامع و خصوصاً جوامع مسیحی است، از کجا می‌آورد؟ می‌گوید تا جایی که در تاریخ نگاه می‌کنیم، در هفت قرن گذشته تا ۱۸۳۰، در زمان توکویل، می‌گوید می‌بینیم که جوامع مسیحی بیش از پیش به طرف برابری قدم گذاشتند. و تاکید می‌کند هر اتفاقی که بیفتد، در جهت نوعی برابری است، در واقع در جهت سیطره انقلاب دموکراتیکی در جوامع مسیحی است. اولین نکته‌ای که اشاره می‌کند و می‌تواند برای ما جالب توجه باشد این است که می‌گوید از اولین جوانه‌های برابری که در دنیای مسیحی زده شد، از اولین اتفاقاتی که افتاد این بود که برابری از مجرای مسیحیت در کشورهای اروپایی آمد. اصل بر این است که ادیان برابری را نمی‌پذیرند. عمده ادیان، برابری از نوع جدید و انقلاب دموکراتیکی را نمی‌پذیرند و این البته در مورد مسیحیت بیشتر مصداق دارد. می‌گوید، اما اتفاق مهم در کشورهای اروپایی که به تدریج همه آنها مسیحی شدند و مسیحیت تثبیت شد، این است که از طرفی اشرافیت موروثی بود و از طرف دیگر سلطنت هم موروثی بود. یعنی دو گروه عمده جوامع اروپایی به توارث به مقامات می‌رسیدند. آمدن مسیحیت این امر را موجب شد که به تدریج کسانی باشند که در بیرون وراثت، از طریق غیر وراثتی به مقاماتی برسند. مثال کشیش‌ها را می‌گوید که یک دهاتی معمولی به حوزه علمیه

می‌رفت. به مقاماتی می‌رسید و به روحانیون بزرگ می‌پیوست و از زمانی که به روحانیت بزرگ می‌پیوست در کنار شاهان جا می‌گرفت. جامعه‌شناسی جدید تعبیر تحرک اجتماعی را به‌کار می‌برد. نوعی تحرک اجتماعی که آن جامعه سلطنتی - فئودالی اروپا اجازه نمی‌داد و به تدریج در یک جایی ظاهر شد. یعنی کسانی بودند که کاملاً از عامه مردم و از بیرون مقامات ممتاز می‌توانستند بیایند و در کنار مقامات موروثی جا بگیرند. توکویل می‌گوید برابری از مجرای کلیسا، به نحوی نفوذ پیدا کرد. آن که در بردگی ابدی به عنوان صرف به زندگی گیاهی مشغول بود، به عنوان کشیش به دنیای دربار راه یافت و اغلب نیز در صدر مجلس شاهان قرار گرفت. یعنی یک نیروی دیگری برای ایجاد توازن و تعادل وارد دربار یا وارد جرگه طبقات ممتاز شد. توکویل می‌گوید که این یکی از نشانه‌های انقلاب دموکراتیکی است. و بعد از آن می‌گوید وقتی که مناسبات پیچیده‌تر شد، مسئله حقوق، که چند بار در گذشته هم به آن اشاره کردم و مسئله خیلی مهم در فهم اروپاست، خصوصاً در تمایز کاملش با ما که نه نظام حقوقی داشتیم و نه درباره نظام حقوقی هرگز فکر کردیم و هیچ نویسنده‌ای را هم ما نداریم که درباره مباحث مربوط به نظام حقوقی فکر کرده باشد و یا بحث کرده باشد، توکویل می‌گوید گاه‌گاه با تغییراتی که در نظام اجتماعی داده می‌شد با پیچیده‌تر شدن مناسبات اجتماعی مسئله حقوق مطرح می‌شد و مسئله حقوق، طبیعتاً حقوق دانان را که بخش عمده آنها از مردم عادی بودند که به مدرسه‌های حقوق راه می‌افتند و از آنجا فارغ‌التحصیل می‌شدند. به تدریج این اتفاق موجب می‌شد که حقوق دان‌ها به طبقه‌ای در کنار طبقات دیگر تبدیل شوند. بنابراین با پیچیده‌تر شدن مناسبات اجتماعی نیاز به قانون‌های مدنی بیشتر شد و عده‌ای از حقوق دانان به صف طبقات ممتاز و طبقات حاکمه راه یافتند. از طرف دیگر در کنار آنها اشراف هم در دربار و درون نظام هیئت حاکمه جای خودشان را داشتند. توکویل می‌گوید یکی از اتفاقات مهم در اروپا، جنگ بسیاری از پادشاهان ماجراجو با کشورهای هم‌جوار خودشان، برای تصاحب زمین‌های بیشتر بود، که باعث شد ثروت و دارایی‌شان را به باد دهند. به همین ترتیب اشراف هم به تدریج تضعیف شدند و بخشی از اموال‌شان را از دست دادند. از طرف دیگر عامه مردم به تدریج در حالی که اشراف زمین‌ها را می‌فروختند، به صنف زمین‌داران می‌پیوستند، و در زمانی هم که، شاه و اشراف جنگ می‌کردند و تضعیف می‌شدند، عامه مردم در حال تجارت بودند و وضع‌شان بهتر می‌شد. بنابراین از طرفی شاه و اشراف تضعیف می‌شدند و از طرف دیگر گروه دیگری تقویت می‌شدند و به تدریج این چند عامل، حقوق دانان، روحانیت، طبقات حاکمه، اشراف، همه آنها در کنار هم تعادلی میان خودشان ایجاد می‌کردند. توکویل می‌گوید از طرف دیگر با مسیحیت، از طریق کلیساها و صومعه‌ها کتابخانه‌های زیادی درست می‌شد که از طریق آن به همه

دانش بیاموزند، انوار دانش و معرفت به تدریج در بین عامه مردم بسط پیدا کرد و با این بسط نور دانش در بین برخی از جماعات اروپایی، راه‌های جدیدی برای رسیدن به قدرت هموار شد (البته بیرون از راه‌های سنتی موروثی منظورش است). توکویل می‌گوید در هفت سده گذشته گاهی اشراف و روحانیت چون در کنار هم قرار داشتند و در واقع دو نیروی عمده رقابت بودند، گاهی اوقات شاهان برای جلوگیری از قدرت گرفتن اشراف، به طبقات فرودست تکیه کردند و طبعاً بخشی از قدرت را برای جلوگیری از اشراف به آنها تفویض نمودند. و گاهی اوقات هم در رقابت اشراف با شاه‌ها، عامه مردم توانستند قدرت به دست بیاورند. بنابراین از سده ۱۱ تا ۱۹ هر اتفاقی که در تاریخ اروپا و خصوصاً فرانسه افتاد، گاهی به سوی بسط برابری بوده است. می‌گوید هر پنجاه سال شاهد انقلابی دوگانه در جامعه فرانسه بودیم، به گونه‌ای که از سویی اشرافیت تضعیف می‌شد یا سقوط می‌کرد و عامه مردم هم بالاتر می‌آمدند، و قدرت پیدا می‌کردند. جمله این است. می‌گوید «یکی پایین می‌آید و دیگری بالا می‌رود. هر نیم‌سده‌ای آنان را به یکدیگر نزدیک‌تر می‌کند. به زودی یکدیگر را لمس خواهند کرد. دو گروه متعارض، عامه مردم و طبقات ممتاز به تدریج بیش از پیش در حال نزدیک شدن هستند و می‌گوید که معلوم است که آنها در جایی همدیگر را لمس می‌کنند. می‌گوید انقلاب دموکراتیکی که در فرانسه انجام شد ابداع خود فرانسوی‌ها نیست. تا جایی که در جهان مسیحی نظر می‌کنیم همان انقلابی را می‌توان دید که همه جا ادامه پیدا می‌کند، همه جا بسط پیدا می‌کند و در هفت سده گذشته هیچ طبقه‌ای نیست که با کوشش‌های خود راه بسط این انقلاب دموکراتیکی را هموار نکرده باشد. و از اینجا توکویل نتیجه می‌گیرد، اتفاقی که می‌افتد، قبلاً هم یکی دوبار اشاره کردم چیزی است از سنخ مشیت. به این معنا که نمی‌توان جلوی آن را گرفت. این است که این انقلاب چیزی است از نوع مشیت که خواهد گفت که منظورش چیست. در جمله دیگری که در حاشیه کتاب است می‌گوید وقتی من اروپا و آمریکا را بررسی می‌کردم و کتاب را می‌نوشتم، این کتاب را تحت تأثیر نوعی احساس وحشت دینی به رشته تحریر در آوردم. یعنی خوف دینی در من ایجاد شده بود برای این که می‌دیدیم این انقلاب غیرقابل مقاومت است، مقاومت‌ناپذیر است و به هر حال از همه موانع خواهد گذشت و امروزه نیز از میان ویرانه‌هایی که ایجاد کرده است، درواقع دنیای قدیمی را که ویران کرده است، همچنان در حال گذر است. و کسی هم که با این تحول به نبرد برخیزد در حکم محاربه با خداست. تقریباً چنین می‌گوید. سپس می‌گوید هنوز دموکراسی به جایی نرسیده است که نشود جهتش را هدایت کرد، و من می‌نویسم که جهت انقلاب دموکراتیکی را به سمت نظام‌های آزادی مشخص کنم تا در جهت نظام‌های استبداد اکثریت نروند. من از این بابت است که می‌نویسم. اینجاست که مطلب مهمی

را در واقع مطرح می‌کند با این مقدمات و می‌گوید دموکراسی یکی از نظام‌های حکومتی نیست، و یا یکی از نظام‌های سیاسی هم نیست، بلکه روندی تاریخی است که از اینجا به بعدش برای ما روشن نیست. ما تصور می‌کنیم که دموکراسی عبارت است از مثلاً حکومت جمهوری، و حکومت‌های جمهوری دموکراسی هستند و یا در جایی که مردم می‌توانند رأی دهند دموکراسی است. توکویل می‌گوید مطلقاً چنین نیست. دموکراسی یک روند تاریخی است که باید فهمید و آن را توضیح داد. و از اینجا است که می‌گوید انقلاب بزرگ در واقع در جایی اتفاق می‌افتد که ما که سیاسی نیستیم. انقلاب بزرگ انقلاب سیاسی نیست، بلکه انقلابی است که در حوزه امور قانون‌ها، عادات و اخلاقیات می‌افتد. می‌گوید تا الان خصوصاً در فرانسه در حوزه سیاسی انقلاب شده است، تحول سیاسی ایجاد شده است، ولی انقلاب اصلی و اساسی این نیست. یک انقلاب اساسی‌تر ما داریم که عبارت باشد از انقلاب در قانون‌ها، عادات و اخلاقیات. این کلمه اخلاقیات بحثی است که دموکراسی را در واقع پیچیده‌تر می‌کند این پیچیدگی دموکراسی با کلمه اخلاقیات بحثی است که روسو و بعد منتسکیو وارد کرده‌اند. توکویل دوباره به مسئله اشرافیت برمی‌گردد. و نکته خیلی خیلی مهمی را در مورد دموکراسی مطرح می‌کند و می‌گوید در نظام‌های سلطنتی، اشرافیت عامل بازدارنده بود. به خلاف دربارهای ما که شاه‌مدار بود. در زمان‌هایی که شاه می‌خواست به عامه مردم فشار بیاورد اشرافیت به عنوان عامل بازدارنده عمل می‌کرد. طبیعی است که از نظر توکویل این دوره گذشته است، اشرافیت کارش تمام است. مسئله اصلی این است که اگر اشرافیت نباشد، یعنی عامل بازدارنده و عامل تعدیل‌کننده اگر نباشد چه اتفاقی خواهد افتاد؟ قبل از این می‌گوید، درست است که در جامعه اشرافی قدرت و زور بود و در کنارش فقر هم بود ولی این امر ضمن اینکه ایرادهای اساسی داشت، ولی محاسنی هم در کنارش بود. جمله تمامش این است که درست است که فقر وجود داشت ولی امتیازات و نابرابری‌ها موجب تباهی مردم و اخلاق مردم نمی‌شد. چرا؟ می‌گوید اعمال قدرت؛ اینجا دو کلمه را به کار برده که در فرانسه داریم و زبان‌های دیگر تقریباً نداریم یکی *puissance* که از همان کلمه‌ای که *power* انگلیسی هم می‌آید؛ یکی *pouvoir* است که این هم از همان کلمه‌ای می‌آید که *power* انگلیسی می‌آید. یک بار ما داریم توان، اگر بشود گفت. یک بار داریم قدرت. می‌گوید اعمال قدرت *puissance* یعنی زور نیست. مفهوم قدرت کمابیش مشروع را می‌رساند. می‌گوید اعمال قدرت و عادت به اطاعت موجب تباهی مردم به طور کلی نمی‌شود. اعمال قدرتی که مردم آن را نامشروع می‌یابند و اطاعت از چنان قدرتی که از نظر مردم غاصبانه و ظالمانه است موجب تباهی عالم می‌شود. پس دو نوع اعمال قدرت داریم. تا زمانی که این قدرت به صورت نامشروع فهمیده نشود مسئله‌ای نیست، در غیر این صورت این

اعمال قدرت است که اخلاق مردم را تباه می‌کند، نه هر اعمال قدرتی. چون ما جامعه‌ای نداریم که در آن اعمال قدرت انجام نشود. در جامعه‌های قبل از انقلاب فرانسه، قبل از انقلاب‌های دموکراتیکی، از طرفی ثروت بود و از طرف دیگر در واقع هم جهل و زمختی و نافرهیختگی. ولی در عین حال فضیلت‌ها هم کم نبودند. یعنی قدرت هنوز باعث فساد و تباهی همه مردم نشده بود. به تدریج که وضع اجتماعی به طرف دموکراتیکی شدن می‌رود، از زمانی که احساس برابری بیشتر و بیشتر می‌شود، عمیق‌تر می‌شود، از آنجا به بعد است که در واقع اخلاق مردم به تباهی روی می‌کند. توضیحی دارد که من خیلی روی آن نباید تاکید کنم و آن این است که مثل اکثر نویسندگان قرن نوزدهم، توکویل در عین حال متوجه این مسئله است که روابط و مناسبات اجتماعی دوره فئودالی که عمدتاً بر مناسبات سیاسی و نوعی اخلاقی بودن تاکید دارد، با از بین رفتن این مناسبات، این امکان وجود دارد که همه این مناسبات به طرف مناسبات مالی و به اصطلاح مادی سیر کند. توکویل از جمله کسانی است که می‌دید خطر بزرگ انقلاب دموکراتیکی، تقلیل همه مناسبات غیرسیاسی، اخلاقی یا سیاسی اخلاقیاتی به مناسبات ثروت و مال‌اندوزی است. این را حتی مارکس که طبیعتاً هیچ علاقه‌ای به دوره فئودالی نداشت در یکی از معدود مواردی که یک جور به نظر می‌آید که احساس غبطه‌ای است به دوره‌ای که از بین رفت، فکر می‌کنم در بیانیه حزب کمونیست است که می‌گوید در دوره فئودالی مناسبات، صرف مناسبات مادی و ثروت نبود. مناسبات متفاوتی هم بود. توکویل هم همین‌طور است. برخی از نویسندگان سیاسی این مسئله را برجسته کردند. از آخرین‌ها و مهمترین‌شان هانا آرنه است که چند بار به او اشاره کردم. هانا آرنه اشاره می‌کند، بزرگ‌ترین خطری که نظام‌های آزاد، نظام‌های دموکراتیکی را تهدید می‌کند، مناسبات سیاسی نیست بلکه مناسبات پول است؛ توکویل می‌گوید قبل از این، فضیلت‌های بزرگ بود اما رذیلت‌های بزرگ هم بود. شخصیت‌های خیلی مهم در حوزه هنر، ادب و در همه عرصه‌ها بودند، و البته رذالت‌ها هم بودند. می‌گوید با کمال تأسف ما ناظر اتفاق مهمی هستیم و آن اینکه نه آن کارهای بزرگ اتفاق می‌افتد و نه کارهای خیلی رذل و کثیف و پایین. بنابراین می‌گوید، عیب‌ها بعد از این بیشتر می‌شوند اما جنایت‌های بزرگ کمتر. در واقع به طرف نوعی میان‌مایگی، یا یک جور مدیوکریتی پیش می‌رویم که از خواص انقلاب دموکراتیکی است. می‌گوید آنچه که من تعبیر به انقلاب بزرگ اجتماعی می‌کنم به صورت طبیعی نه در اروپا که در امریکا اتفاق افتاد. اروپا انقلاب فرانسه بود که انقلاب سیاسی بود. توضیحش اینجا بسیار مهم است که چرا در امریکا اتفاق افتاد. قبلاً هم اشاره کردم که توکویل کار مقایسه‌ای میان نظام‌های سیاسی اروپایی و عمدتاً فرانسه با امریکا را انجام می‌دهد. این دو نظام را از طریق مقایسه است که در واقع از دستگاه مفاهیمی که دموکراسی‌ها

روی آن می‌ایستند، توضیح می‌دهد. می‌گوید «من وقتی در امریکا، نظام امریکایی را مورد بررسی قرار می‌دادم، توجهم به چیزی بیش از آن بود که در امریکا اتفاق می‌افتاد». خودش در جایی در حاشیه‌هایی که بعداً در کتاب نیست، اعتراف می‌کند و می‌گوید، زمانی که این کتاب را می‌نوشتم، نه می‌خواستم در خدمت حزبی باشم و نه مخالف حزبی بودم. هدف من این بود نه به صورتی متفاوت با حزب‌ها بلکه فراتر از احزاب ببینم. چرا می‌گوید من اهل حزب نیستم؟ می‌گوید، احزاب به فردا نظر دارند من به آینده. چون مسئله احزاب گرفتن قدرت است. مسئله من آینده است که خواهد گفت این نظام دموکراتیکی، این روند انقلاب دموکراتیکی در آن زمان اتفاق خواهد افتاد. بعد به خاطر مقایسه‌ای که می‌کند، می‌گوید من این را باید اعتراف کنم زمانی که چشم به امریکا دوختم به فکر اروپا بودم. من به انقلاب اجتماعی بزرگی می‌اندیشیدم که در کشورهای اروپایی در حال انجام بود، در حالی که هنوز بحث درباره مشروعیت و حقوق عام در جریان است. و بعد می‌گوید ما در سرایشی افتاده‌ایم که این سرایش بی‌امان است، برگشت‌ناپذیر است. مسئله من این بود که آینده چه خواهد شد. چرا توکویل به کرات می‌گوید وقتی این کتاب را می‌نوشتم خوف دینی در من ایجاد شده بود، از طرف دیگر می‌گوید که ما در سرایشی هستیم که کسی مانع سقوط و رفتن ما نخواهد شد و ما به انتهای این سرایشی خواهیم رسید. چرا آن‌قدر در مورد این مسئله تأکید می‌کند؟ از اینجا برمی‌گردم به کمی قدیم‌تر، به بحث اساسی‌تر، و چند مفهوم را مطرح می‌کنم تا بگویم این ترس توکویل از کجاست.

توکویل در بحث امریکا، چند مفهوم را درست کرده است، که یکی از آن مفاهیم، علت موجد یا عامل ایجاد کننده است. می‌گوید در جوامع دموکراتیکی جدید چیزی وجود دارد که به آن می‌گویند «اصل برابری»، این اصل عامل ایجاد کننده است. این اصل، تعیین کننده است. می‌گوید، چیزی که من در امریکا دیدم عبارت بود از این برابری. ولی تمام مسئله توکویل صرف این برابری نیست بلکه می‌گوید، در عین حال جامعه امریکایی چیزی دیگری هم دارد که به آن می‌گوید «وضع اجتماعی» و آن عبارت است از وجه آن چیزی است که وجه تمایز اجتماعات مختلف است. می‌گوید فرق کشورها صورت حکومتی‌شان نیست، به این اعتبار که برخی جمهوری، برخی سلطنتی و برخی اشرافی هستند. وجه تمایز، بین فرانسه و انگلستان در این نیست که یکی سلطنتی و دیگری جمهوری است. تفاوتشان در چیزی زیربنایی‌تر است، اگر بخواهیم این اصطلاح را به کار ببریم که او البته به کار نمی‌برد، وجه تمایزش به وجه اجتماعی این نظام‌هاست، این وجه است که متعین می‌کند، می‌گوید وضع اجتماعی عبارت است از اصل بنیادین جامعه. متنها وضع

اجتماعی چیست؟ می‌گوید چیزی است که ناظر بر شرایط مادی و معنوی یک قوم، یک ملت در یک دوره معینی است. و بعد این را اضافه می‌کند که آن حاصل یا فراوردهٔ یک امر واقعی، گاهی قانون‌ها و اغلب محصول ترکیب این دو عامل است. یعنی هر ملتی در یک دورهٔ تاریخی خاص، دارای یک وضع اجتماعی است که از مجموعهٔ امور مادی واقع و قانون‌های آن ظاهر می‌شوند. و بیشتر آن از قانون‌ها است. قانون‌هایی که رفتار یک ملت را تنظیم می‌کند، می‌گوید، وقتی این صورت وضع اجتماعی در کشوری ایجاد شد، اولین علت برای بیشتر قانون‌هاست. پس بنابراین وضع اجتماعی از چنان اهمیتی در تعیین بخشیدن برخوردار است که توکویل آن را علت فاعلی همهٔ نمودهای اجتماعی می‌داند. در مورد امریکا می‌گوید وضع اجتماعی در امریکا از همان آغاز دموکراسی بود و حقوق سیاسی ساکنان آن نیز مبتنی بر اصل حاکمیت مردم بود. می‌گوید، دو چیز از آغاز در امریکا وجود داشت، یکی، از نظر وضع اجتماعی همه برابر بودند. چون امریکای اولیه تمامش از مهاجرانی بود که از نظام‌های اشرافی در رفته بودند. و جایی بود بکر. یعنی نظام اشرافی سنتی موروثی وجود نداشت. بنابراین آزادی و برابری کمابیش برقرار بود. دومین چیز عبارت از حاکمیت مردم است. توکویل اینجا کلمهٔ «دگم» را به کار می‌برد، من اصل «حاکمیت مردم» ترجمه کردم. ولی نکتهٔ خیلی مهم این است که وضع اجتماعی عین اصل حاکمیت نیست. زیرا دموکراسی نحوهٔ وجودی یک جامعه است. در حالی که اصل حاکمیت مردم صورتی است که حکومت آن جامعه در آن ظاهر می‌شود. نکتهٔ خیلی گرهی‌اش در واقع اینجاست. می‌گوید، از یک طرف ما یک وضع اجتماعی داریم، از طرف دیگر یک اصل سیاسی، که عبارت باشد از اصل حاکمیت. از اینجا چه چیزی در می‌آید. نکتهٔ مهمی که در توکویل خیلی صریح نیست، تمایز میان حوزهٔ قدرت و حوزهٔ مناسبات مدنی است. به عبارت دیگر تمایز جامعهٔ مدنی و دولت است. توکویل برای اینکه بتواند دموکراسی را توضیح دهد، جامعهٔ مدنی را وارد می‌کند. پس یک وضع اجتماعی وجود دارد که آن وضع اجتماعی در حوزهٔ جامعهٔ مدنی است. توکویل می‌گوید، جامعه، ولی امروز می‌گوییم جامعهٔ مدنی، در حوزهٔ جامعهٔ مدنی است که همهٔ افراد برابرند. در حوزهٔ سیاست وضع فرق می‌کند. وضع اجتماعی عین اصل حاکمیت نیست چون دو حوزهٔ متفاوتند. جامعهٔ مدنی و سیاست و مناسبات سیاسی و دموکراسی نحوهٔ وجودی یک جامعه است، در حالی که اصل حاکمیت صورتی است که حکومت در آن ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر اگر بخواهیم بگوییم، آنچه که تعیین‌کننده در جامعه است، چیست؟ می‌گوید وضع اجتماعی است که مناسبات و برابری میان افراد را در جامعه ایجاد می‌کند. بعد وقتی خواستند حکومت کنند، چه نوع حکومتی را بر می‌گزینند؟ اینجاست که بحث حاکمیت مردم را می‌آورد. بعد در ادامه عین جمله‌اش تقریباً این است

«آن دو جدایی‌ناپذیر نیز نیستند». یعنی وقتی وضع اجتماعی برابری در جامعه‌ای به وجود آمد، ضرورتاً به صورت حاکمیت مردم حکومت نمی‌کند. این دو را می‌خواهد از هم جدا کند. به عبارت دیگر، شیوه حکومتی به ضرورت ناشی از مناسبات اجتماعی نیست. یک رابطۀ علت و معلولی وجود ندارد که همیشه اگر یک نظام اجتماعی و وضع اجتماعی برابری ایجاد شد، دموکراسی خواهد بود، یا حاکمیت از آن مردم است. می‌گوید نمی‌شود این دو را از هم جدا نکرد. این دو از هم دیگر جدایی‌پذیر هستند. چرا؟ می‌گوید زیرا دموکراسی بیشتر با استبداد سازگار است، تا آزادی. چیزی که توکویل بسیار زود دیده بود. می‌گوید، نظام‌های دموکراتیکی به معنای نظام‌های مبتنی بر وضع اجتماعی برابری به ضرورت نظام‌های آزادی نیستند، بلکه نظام‌های دموکراتیکی یا دموکراسی‌ها، میل‌شان بیشتر به طرف استبداد اکثریت است. یا به عبارت خودمان مردم‌سالاری است. نکته‌گره‌هایش اینجاست که می‌گوید مسئله اصلی ظاهر و شکل حکومتی نیست. مسئله مهم این است که بر مبنای چه وضع اجتماعی، چه آرایش قدرتی در آنجا صورت می‌گیرد، حالا یا حاکمیت مردم است و یا نه. می‌گوید در امریکا هم وضع اجتماعی برابری است و هم از نظر حکومتی، و در حوزه مناسبات سیاسی، حاکمیت از آن مردم است. در حالی که در اروپا این طور نیست. اروپا وضعیت متفاوت است. قبلاً هم گفته بودم، می‌گوید در حوزه جامعه مدنی در فرانسه برابری برقرار شده است، ولی در حوزه مناسبات سیاسی هنوز حاکمیت مردم برقرار نشد. نظام اشرافی نظام نابرابری است، حاکمیت از آن مردم نیست. اینجا البته چند نکته پیچیده را توکویل توضیح می‌دهد و در مورد امریکا می‌گوید، امریکا را می‌شود با توجه به اصل حاکمیت آن توضیح داد. چرا در امریکا این اتفاق افتاد؟ می‌گوید اجتماعات اولیه که در امریکا ایجاد می‌شدند، آنها به طور طبیعی برابری را کمابیش بین خودشان ایجاد کردند، جز این که دو مانع در آغاز وجود داشت. یک مانع بیرونی و یک مانع درونی بود. مانع بیرونی، عبارت بود از اعمال حاکمیت انگلستان بر امریکا قبل از انقلاب امریکا، که خود مانعی بود که دموکراسی در آنجا شکل نگیرد. یعنی اوٲونومی یا استقلال امریکا هنوز شکل نگیرد. دومین مانع، بقایای نظام اشرافی زمین‌داری بزرگ بود که در امریکا وجود داشت، کسانی که زودتر آمدند و صاحب زمین‌های بسیار بزرگی شدند و به صورت موروثی هم منتقل می‌شد، به آن صورتی که در نظام فئودالی اروپا بود، - در جلسه قبل کسی در مورد مسئله وراثت که توکویل صحبت می‌کرد از من پرسید. مسئله وراثت خیلی مهم است، چون تا زمانی که زمین‌ها به صورت فئودالی و نابرابر منتقل شود که خود مسئله حقوقی بسیار پیچیده‌ای است، همان طور که در اروپا بود، نظام فئودالی همچنان برقرار است. - توکویل می‌گوید، از زمانی که قانون وراثت جدید را گذراندند و اموال بین فرزندان تقسیم شد، در واقع کمر

آنچه از اشرافیت اروپا در این مورد به امریکا منتقل شده بود؛ شکست و آن اشرافیت هم از بین رفت. بنابراین با از بین رفتن این دو عامل بسیار مهم، یکی بیرونی و یکی درونی، نظام دموکراتیکی در امریکا ایجاد شد. بنابراین توکویل با این مقدمات این نتیجه بسیار مهم را می‌گیرد که با توجه به وضع اجتماعی یا با توجه به آرایش یا نسبتی که میان وضع اجتماعی و مناسبات سیاسی و حاکمیت مردم وجود دارد، ما سه نوع حکومت داریم. یک، جایی که قدرت در بیرون جامعه است. - برمی‌گردد به تمایزی که الان وارد کرد و گفت که ما، مناسبات اجتماعی در حوزه جامعه مدنی داریم و دوم مناسبات سیاسی داریم. یعنی مناسبات قدرت و مسئله مهم برای اندیشه سیاسی این است که این قدرت از کجا ناشی می‌شود. آیا این قدرت در درون جامعه است یا در بیرون جامعه. به عبارت دیگر، قبلاً توضیح دادم که توکویل به دنبال بحث جامعه‌شناسی یا جامعه‌شناختی که می‌کند و یا اندیشه سیاسی را بر مبنای جامعه‌شناسی توضیح می‌دهد، نظرشان بر این است که چیزی از بیرون جامعه، جامعه را توضیح نمی‌دهد، بلکه با آن مفهومی که از اسپینوزا به این طرف در فلسفه وارد شد، اعتقاد دارند که جامعه را دینامیزم درون جامعه است که توضیح می‌دهد، بنابراین باید به اعماق جامعه برگشت و مناسبات اجتماعی را توضیح داد و مفاهیمش را تدوین کرد تا بتوان جامعه را توضیح داد. بنابراین از بیرون، تقدیر - مشیت - خدا و غیره از نظر آنها توضیح نمی‌دهد. دوباره برمی‌گردیم به همین نکته مهم که قدرت از کجا می‌آید؟ در جوامع ماقبل جدید قدرت در مناسباتی ایجاد می‌شود که در واقع اجتماعی وجود ندارد، جز آنچه که مناسبات قدرت ایجاد می‌کند، جامعه مدنی در استقلال خودش وجود ندارد، بنابراین قدرت هنوز در نسبت به علوم اجتماعی جدید مسئله نیست. از توکویل به این طرف به این ترتیب مناسبات اجتماعی از یک طرف و مناسبات سیاسی از طرف دیگر به عنوان موضوعات مستقل علوم جدید ظاهر می‌شوند. از اینجا به بعد توکویل این تقسیم‌بندی را وارد می‌کند. - می‌گوید ما سه نوع شیوه حکومتی داریم. یک: جایی است که قدرت بیرون جامعه است. یعنی در واقع جامعه‌ای وجود ندارد جز آن مناسباتی که قدرت از بیرون به مردم تحمیل می‌کند. به عبارت دیگر قدرت از بیرون به جامعه تحمیل می‌شود، ناشی از جامعه نیست، خاستگاهش مناسبات اجتماعی نیست. می‌گوید نظام‌های سلطنتی از این نوعند. شاه به هر صورتی در ما با فرّ ایزدی، در اروپا با حقوق الهی قدرت را از بالا بر اجتماع تحمیل می‌کنند. دومی: جوامعی هستند که قدرت هم در بیرون و هم در درون جامعه است. می‌گوید این نظام‌های اشرافی هستند، که ما این نظام‌ها را نمی‌شناسیم و این از مشخصات جامعه‌های غربی است. به عبارت دیگر ضمن اینکه تعادلی میان سلطنت و اشرافیت، ایجاد می‌شود، قدرت کاملاً از شاه و از بیرون به جامعه تحمیل نمی‌شود، بلکه مناسباتی وجود دارد بین

کلیسا، اشرافیت، عامه مردم، حقوق دانان، گروه‌های متنفذ متفاوت، تعادلی که میان این‌ها ایجاد می‌شود به‌رغم اینکه قدرت در بیرون است ولی کاملاً هم در بیرون نیست. یعنی به عبارت دیگر قدرت از سنخ قدرت نادر شاه یا شاه عباس نیست. نوعی ارتباط میان مناسبات اجتماعی، تعادل‌هایی که بین گروه‌های مختلف جامعه ایجاد می‌شود به دربار منتقل می‌شود به صورتی که هم قدرت از دربار به جامعه تحمیل می‌شود و هم در عین حال این تعادلی است که از حوزه مناسبات اجتماعی به دربار منتقل می‌شود. بنابراین ما با وضعیت بینابینی طرف هستیم که اتفاقاً گذار به دموکراسی‌ها را در اروپا امکان‌پذیر کرده است. انقلاب دموکراتیکی که توکویل می‌خواهد توضیح دهد از اینجا است که در واقع این تعادل‌ها وجود داشت و این تعادل‌ها در جایی به اصطلاح کمیتش به کیفیت تبدیل شد و پایان انقلاب‌های دموکراتیکی به نظام‌های آزادی منجر گردید. یک توضیح شاید بد نباشد، آنچه که تاریخ مشروطیت در غرب گفته می‌شود اعم از اینکه این کشورها سلطنتی باشند یا جمهوری فرقی نمی‌کند، مفهوم مشروطیت در اروپا همین است و مشروطیت به دنبال همین تحول است و در این تعادل‌هاست که در جایی به اصطلاح نظام‌های مشروطه ایجاد شدند. اول، نظریه مشروطه‌خواهی در تعارض میان کلیسا و دولت و اشرافیت ایجاد شد و بعد به تدریج به نظام‌های مشروطه منجر شد. مشروطه ما همین طور که شما می‌دانید، ابر است، دم بریده است و سابقه ندارد. در شرایطی خاص از هیچ خلق شده است، به این دلیل است که ما باید به اینجا توجه داشته باشیم که چه اتفاقی افتاد تا تمایزهای خودمان را با آنها بفهمیم. شما این نظام دوم را به کل نمی‌شناسید. از طرف دیگر لازم است، پیچیده بودن روند مشروطه‌خواهی را بدانیم. سومین شیوه حکومتی، شیوه حکومتی است، که مناسبات قدرت کاملاً از درون جامعه بر می‌آید. که به آن می‌گوییم نظام‌های دموکراتیکی، نظام‌های آزادی جدید. توکویل اعتقاد دارد که این نظام در امریکا ایجاد شد. در اروپا در حال ایجاد شدن است و فرق اساسی که میان امریکا و اروپا و خصوصاً اروپا می‌بیند این است که توکویل می‌گوید، که من از امریکا نظر به فرانسه داشتم و اینکه آنجا چه اتفاقی در حال افتادن است. می‌گوید فرق ما فرانسوی‌ها با امریکا در این است که آنها نظام آزادی را به طور طبیعی ایجاد کردند ولی ما خواستیم از طریق انقلاب ایجاد کنیم. نتیجه‌ای که می‌گیرد این است که در امریکا نظام آزادی برقرار است به این اعتبار که هم در حوزه مناسبات اجتماعی برابری برقرار است و هم حاکمیت مردم در حوزه مناسبات قدرت. می‌گوید در امریکا اصل حاکمیت در همه سطوح جامعه جاری است و مشخصاتی هم دارد که به چه ترتیبی عمل می‌کند. می‌گوید از اولین مشخصاتش یکی نادیدنی بودن این قدرت است. قبلاً گفتم که توکویل می‌گوید این اتفاقی که در حال افتادن است چیزی از سنخ مشیت الهی است. ویژگی‌های مشیت

چیست؟ در بیان مذهبی اش، اینکه عمل می‌کند ولی دیده نمی‌شود. خداوند انسان را تا جایی هدایت می‌کند بی‌آنکه دیده شود. انسان می‌بیند که به اینجا رسیده است. تقدیرش این است، نادیدنی است. می‌گوید این اتفاق دموکراتیکی که در حال افتادن است، همین طور نادیدنی است. چون حکومت از آن مردم است، باعث می‌شود قدرتی که جامعه آمریکا را به عنوان قوه محرکه پیش می‌برد، دیده نشود، این قدرت امری است نادیدنی. به این معنا که در آمریکا، همه جا قانون‌های مدون و اجرای روزمره آنها را می‌توان دید. جمله اش این است «همه چیز دور تا دور شما در حرکت است اما قوه محرکه‌ای نمی‌بینید. دستی که ماشین اجتماعی را می‌راند هرگز دیده نمی‌شود». می‌گوید، حکومت‌های آزاد دموکراتیکی که ضمناً حاکمیت مردم نیز در آن عمل می‌کند، سومین شیوه حکومتی است، که قدرت از درون جامعه بر می‌آید، می‌گوید چگونه این قدرت از جامعه بر می‌آید؟ چون جامعه‌های دموکراتیکی از جوامع قبلی متفاوتند، در ادامه انقلابی است، که در عالم صورت گرفته است، چون در دوره قبلی ما با چنین وضعی آشنا نبودیم، نمی‌دانیم به چه صورتی انجام می‌شود؟ جمله دیگری در جای دیگری دارد که می‌گوید، انسان دموکراتیکی با انسان غیردموکراتیکی گویی دو بشریت متفاوتند که هرگز هم دیگر را نخواهند فهمید. چرا می‌گوید دو بشریت متفاوتند؟ چون قدرت از درون جامعه بر می‌آید، مثل مشیت الهی دیده نمی‌شود. این قدرت و این مناسبات قدرت همه چیز را تحت تأثیر قرار می‌دهد، همه چیز را متحول می‌کند، همه چیز را به پیش می‌برد، اما شما، دستی که به پیش می‌برد را نمی‌بینید چیست. جمله عجیبش این است، که می‌گوید «البته این قدرت نادیدنی که همه جا هم حضور دارد از خلاف آمدِ عادت بود که در مورد آمریکا بسیار متمرکز است». (البته از امریکای زمان خودش صحبت می‌کند). آمریکا جامعه‌ای است که حاکمیت مردم بر آن جاری است و از طرف دیگر قدرت هم چیزی است که دیده نمی‌شود و همه جا هست ولی دیده نمی‌شود. و این دلیل بر این است که قدرت در آمریکا بسیار متمرکز است حتی از اروپا که سابقه نظام‌های سلطنتی متمرکز را شناخته، از آن متمرکزتر است. ولی از خلاف آمدِ عادت بودنش در این است که هم موجود است و هم در عین حال دیده نمی‌شود. در واقع می‌گوید، یکی از ویژگی‌های نظام‌های دموکراتیکی این است که قدرت را جامعه تولید و همه چیز را متعین می‌کند، در همه جا ساری و جاری است ولی در هیچ جا دیده نمی‌شود. می‌گوید قدرت ملی از این حکومت‌های سلطنتی اروپایی متمرکزتر است. از نظر توکوویل که قبلاً در مورد انقلاب فرانسه صحبت کردیم می‌گوید، انقلاب فرانسه کار مهمی انجام نداد، انقلاب فرانسه ادامه رژیم سلطنتی است و همه کارهایی که آن رژیم شروع کرده بود را به پایان رساند. می‌گوید، یکی از اشتباهات سلطنت در فرانسه این بود که فرانسه را متمرکز کرد و قدرت‌های محلی را از میان برد و همه

قدرت‌ها را به دربار و شاه منتقل کرد. انقلاب فرانسه هم، همین کار را انجام داد. و بزرگ‌ترین خطرش همین استبدادی است که با آن آمد، استبداد از قدرت متمرکزی می‌آید که در مقابلش کسی نیست. می‌گوید انقلاب فرانسه همان قدر استبدادی است که سلطنت استبدادی بود، در ادامه آن است. اتفاق مهمی نیفتاد، انقلابی در واقع نشد، بلکه این تداوم نظام قبلی است. در مورد امریکا می‌گوید، قدرت در آمریکا متمرکز است، ولی نمی‌گوید که در آمریکا استبداد حاکم است. می‌گوید در آمریکا دموکراسی حاکم است. چرا از چه طریقی این حکومت متمرکز عمل می‌کند ولی در عین حال استبدادی و خودکامه نیست؟ می‌گوید توضیحش در افکار عمومی است. مسئله افکار عمومی را به عنوان عامل سوم وارد می‌کند. می‌گوید این قدرت از درون اجتماع امریکا برمی‌آید. توکویل افکار عمومی را یکی از عوامل یا علل موجدۀ نظام‌های دموکراتیکی جدید می‌داند و طبق معمول چون از یک طرف نظرش به فرانسه است و این تمایز را از این طریق می‌فهمد یا به عبارت دیگر دو شیوۀ متفاوت رسیدن به نظام آزادی و دموکراسی را از طریق این مقایسه می‌فهمد. در جمله خیلی مهمی این دو تا را با هم مقایسه می‌کند. می‌گوید «فرقی است میان رییس جمهور در امریکا و پادشاه مشروطه در فرانسه». (زمانی که توکویل این کتاب را می‌نوشت بعد از انقلاب فرانسه دوباره سلطنت در دوره‌ای برگشت). می‌گوید، تمایزهایی میان این دو وجود دارد. بالاتر از هردو، قدرت فرمانروا قرار دارد که همان افکار عمومی است. می‌گوید بالای سر نظام سلطنتی در فرانسه و ریاست جمهوری در امریکا، قدرتی وجود دارد که عبارت است از قدرت افکار عمومی. این قدرت در فرانسه کمتر از ایالات متحده تعریف شده و به رسمیت شاخته شده است. اما در عمل وجود دارد. تمایز را در اینجا می‌بیند. چرا یکی به آزادی منجر می‌شود، ولی در دیگری به استبداد. چرا مسئله افکار عمومی در یک جا می‌تواند نظام آزادی را برقرار کند و در جا دیگر به استبداد تبدیل شود. می‌گوید، در امریکا این قدرت از طریق انتخابات و لویج عمل می‌کند. یعنی نمایندگان مردم از طریق قانون‌هایی که مجلس‌ها تدوین می‌کنند بر مقام ریاست جمهوری اشراف دارند. بنابراین مردم از طریق تدوین قانون‌ها اعمال حاکمیت می‌کنند. اما در فرانسه مردم از مجرای انقلاب اعمال حاکمیت کردند. فرانسوی‌ها بلد نیستند قانون تدوین کنند. فرانسوی‌ها انقلاب می‌کنند، امریکایی‌ها قانون می‌نویسند. بدین سان فرانسه و ایالات متحده به رغم تفاوت‌های قانون اساسی‌شان، این نقطه مشترک را دارند که در نهایت افکار عمومی قدرت مسلط است. بنابراین اصل ایجادکننده قانون‌ها در میان هر دو قوم یکی است، هر چند که بسط آن کمابیش از قانون واحدی تبعیت نمی‌کند یا پیامدهای متفاوتی دارد. بنابراین افکار عمومی، وضعیت اجتماعی را با حاکمیت مردم ارتباط می‌دهد. یا به عبارت دیگر می‌گوید افکار عمومی چیز است که این دوحوزه را، یکی

حاکمیت مردم در حوزه مناسبات اجتماعی و دیگری حاکمیت مردم در حوزه مناسبات سیاسی را ربط می‌دهد. بنابراین دموکراسی را تنها با مرتبط ساختن امر سیاسی و اجتماعی می‌توان توصیف کرد. اینکه این دو به چه ترتیبی در حوزه افکار عمومی به هم مربوط هستند و چه نظامی را ایجاد می‌کنند. این جمله را قبلاً گفته بودم که توکویل، نقش مردم در نظام‌های دموکراتیکی را، از خداوند قیاس می‌گیرد. می‌گوید، همان طور که خدا بر عالم فرمان می‌راند، مردم هم در دموکراسی‌ها فرمان می‌رانند. اینجا کمی بیشتر متوجه می‌شوید که منظورش چیست. چون می‌گوید، حوزه سیاست، حوزه مناسبات سیاسی نیست، مثل نظام‌های سلطنتی مطلقه که جامعه مدنی را متعین می‌کند. وضع برعکس است. قدرت بر آمده از مناسبات اجتماعی است که از طریق افکار عمومی به سطوح دیگر جامعه سرایت می‌کند و جاری می‌شود. در واقع مردم در نظام‌های دموکراسی، مثل خدا عمل می‌کنند. و اساس نظام دموکراتیکی را با حاصل جمع اراده خودشان ایجاد می‌کنند. در واقع در دموکراسی‌های ناب مردم از طریق افکار عمومی حکومت می‌کنند. توکویل در اینجا، یک تمایز دیگر را هم، از بین می‌برد. در زمان توکویل، از دو نوع دموکراسی صحبت می‌کردند. یکی دموکراسی‌های مستقیم بود، که در شهرهای کوچک‌تر مثل آتن در دنیای باستان، مردم در حاکمیت به صورت مستقیم شرکت می‌کردند و از طرف دیگر در دوران جدید با جان استوارت میل، نظریه جدیدی تدوین شد که نظام نمایندگی بود، و مردم از طریق نمایندگان خودشان حکومت می‌کنند. در حالی که توکویل این تمایز را برمی‌دارد و می‌گوید، این تمایز دیگر در مورد دموکراسی‌های ناب؛ شدنی نیست. چون در دموکراسی‌های جدید، مردم هم مستقیماً و هم از طریق نمایندگانشان در حکومت شرکت می‌کنند. مردم نمایندگانی را برای تدوین قانون‌هایی که جامعه برای اداره‌اش نیاز دارد، انتخاب می‌کنند، و در عین حال از طریق افکار عموم، همیشه نمایندگان‌شان را تحت تأثیر قرار می‌دهند. بنابراین به طور مستقیم در حکومت شرکت می‌کنند - ترسی که امثال روسو داشتند و می‌گفتند که حاکمیت قابل انتقال نیست، چون از زمانی که من اراده خودم را منتقل می‌کنم به نماینده‌ام، در همان چهار سالی که در مجلس هست، من دیگر کاره‌ای نیستم و او می‌تواند خلاف نظر من و خلاف اراده من عمل کند. ایرادی که هم در نظریه قدیم یونانی‌ها بود و هم دوباره روسو مطرح کرد - توکویل می‌گوید، در دموکراسی‌های ناب مردم هم از طریق افکار عمومی نماینده دارند که به وکالت از طرف آنان کارشان را انجام دهند، و هم از طریق افکار عمومی پیوسته این نمایندگان را هدایت می‌کنند. نابراین، این تمایز، میان دو شیوه نمایندگی مستقیم و نمایندگی غیرمستقیم دیگر فایده‌ای ندارد. این تقسیم‌بندی دیگر وجود ندارد. در واقع، این خلاصه بحث توکویل در مورد دموکراسی است. برمی‌گردم به توکویل که می‌گوید، من با خوف دینی نوشتم و ما در

سراشویی هستیم به چه معناست. توکویل چرا می‌ترسید؟ در واقع به چه چیزی پی برده بود که این ترس را در او ایجاد کرد؟ این تمایزهایی که بین وضع اجتماعی از یک طرف و شیوه حاکمیت مردم از طرف دیگر وارد کردم و گفتم، که بعد از انقلاب دموکراتیکی، حکومت از جامعه ناشی می‌شود، توکویل گفت، این نوع نظام‌ها بیشتر به طرف استبدادهای اکثریت میل می‌کنند. توکویل ترسش از این بود که چون حاکمیت مردم و وضع اجتماعی دو چیز متفاوتند، و این دو از هم جدایی‌پذیر هستند و می‌توانند با هم تخالف پیدا کنند، حاصل ترکیب این دو، یا سنتز این دو می‌تواند به نظام‌های آزادی منجر نشود. توکویل متوجه این مسئله شده بود که با از بین رفتن تمام عوامل بازدارنده‌ای که در جوامع ما قبل دموکراتیکی، خصوصاً جامعه اشرافی بود، که قدرت هم از بیرون جامعه و هم از درون جامعه بر می‌آید. می‌گوید، چون این مانع‌ها و میانجی‌ها و این قدرت‌های بینابینی که تعادل آنها، خصوصاً در اروپا، مانع برقراری استبداد کامل می‌شد، از نوع استبدادی که در ایران بود و ما می‌شناسیم، این خطر وجود دارد که در جایی قدرت عامه مردمی که بی هیچ مانعی در مناسبات قدرت وارد می‌شوند، استبداد خودشان را برقرار کنند. به عبارت دیگر اعتقاد داشت که مردم‌سالاری نزدیک‌ترین شیوه حکومتی به دموکراسی می‌باشد. یعنی گروهی از مردم، حتی اکثریت قریب به اتفاق مردم، بتوانند در جهت منافع حتی اکثریت اعمال حاکمیت کنند. ما مشکل می‌توانیم بحث مهم آریستوکراسی و اشرافیت و همین مسئله میانجی‌ها و مانع‌هایی که در بین راه وجود دارند که توضیح آن در اندیشه سیاسی داده شده است را بفهمیم. در آنجایی که قدرت مطلق به وجود می‌آید اعم از اینکه اقلیت باشد یا اکثریت، فرقی نمی‌کند، اگر در جایی این میانجی‌ها وجود نداشته باشند، طبیعتاً انقلاب دموکراتیکی به نظام آزادی منجر نخواهد شد؛ بلکه به استبداد اکثریت منجر خواهد شد. خوف توکویل از این است. در یکی از جملات مهمش می‌گوید «امیدوارم وقتی در حال نوشتن هستم، دیگر آن‌چنان دیر نشده باشد، که بتوانیم دموکراسی در حال آمدن را به یک مسیر معقول هدایت کنیم. چون احتمال این وجود دارد که وقت بگذرد».

یک نکته دیگر را به عنوان خاتمه مطلب توضیح می‌دهم. کلمه میانجی‌ها را من دو سه بار مطرح کردم و از طرف دیگر در مورد توکویل و در مناسبت‌های دیگری اشاره کرده بودم که در اروپا مسئله مذهب یا نسبت دیانت و سیاست با آنچه ما می‌فهمیم متفاوت است و باید ظرافت‌های آن را به درستی فهمید. حرفی است که هگل به صورت مفهومی بیان کرده است و بسیاری از نویسندگان سیاسی جدید به شیوه‌های مختلف تأکیدشان بر مسیحیت و اینکه مسیحیت عاملی بسیار مهم در تحول جوامع اروپایی است. و اینکه

توکویل نیز چندین بار می‌گوید که بحث من در مورد جوامع و دنیای مسیحی است؛ به این علت است که مسیحیت یک الگو و آسوه نظری و مفهومی را ارائه داده است، و هگل آن را توضیح می‌دهد که با نظام‌های دموکراتیکی جدید و با نظام دولت‌های جدید مبتنی بر حکومت قانون سازگار است. ما زیاد شنیدیم که مدرس گفته است دیانت ما عین سیاست ماست، ولی توضیحش را نمی‌دانیم. اگر به آن طرف دنیا در اروپا برگردیم، بدون اینکه گفته باشند دیانت ما عین سیاست ماست، بحث را باز کردند و توضیح دادند در حالی که ما فرمول را پیدا کردیم ولی نتوانستیم توضیح دهیم. اتفاقاً هگل گفته است که «به من بگو چه خدایی دارید تا من بگویم چه دولتی می‌توانید درست کنید». معنایش چیست؟ معنایش این است که این بحث میانجی‌ها که من همی گفتم، میانجی در واقع نجات‌دهنده است. عیسی مسیح. و در واقع کلیسا و نظام الهیاتی مسیحیت، اساساً مبتنی بر میانجی‌ها است. به عبارت دیگر چیزی که ما در قدیم داشتیم بحث حادث به قدیم، که خیلی بحث کردند که بحث حادث به قدیم در فلسفه چطوری ربط پیدا می‌کند. چندین فیلسوف بزرگ ما نظر دادند که به چه ترتیبی است. چنین بحثی هم در مسیحیت شد، که یکی از جواب‌ها به این است و آن از طریق آن بحث رمزی عیسی مسیح به عنوان فرزند خداست که خداوند در او خودش را به جسم تبدیل کرد تا با جسم ارتباطی برقرار کند. و از این طریق در واقع میان انسان گناهکار و خدا میانجی باشد. از این بابت است که آنها سیاستش را عین دیانتش می‌دانند که همین طور که مسیحیت مبتنی بر این میانجی‌هاست، این رابطه میان حادث و قدیم را درست کند، اگر بخواهیم منتقل شویم به حوزه اندیشه سیاسی، رابطه میان سیاست و قدرت و مردم را درست کند، درک سیاست ما عین دیانت ماست، یعنی در حوزه سیاست هم ما از طریق میانجی‌ها عمل می‌کنیم. اتفاقاً هگل اشکالی که به انقلاب فرانسه می‌گیرد بی‌آنکه بداند که توکویل چه گفته، نمی‌توانست اصلاً بداند، هگل در واقع اندکی قبل از توکویل این مسئله را مطرح می‌کند که اگر نظام‌های دموکراتیکی جدید، دولت‌های جدید، یا به طور کلی در دولت‌ها اگر این میانجی‌ها وجود نداشته باشند و مردم مستقل اداره امور را اعمال کنند در آنجاست که استبداد اکثریت ظهور پیدا خواهد کرد. هگل این را در مورد انقلاب فرانسه دیده بود. آنجاست که می‌گوید مسئله میانجی‌ها خیلی مهم است و در مورد خود آلمان می‌گوید، ما اینجا میانجی‌ها را توانسته‌ایم درست کنیم. بنابراین دولت آلمان جور دیگری متحول خواهد شد، غیر از آنی که فرانسه متحول شد. پس مسئله اندیشه سیاسی جدید که توکویل یکی از مهمترین نمایندگان آن در قرن نوزدهم می‌باشد، عبارت است از انقلاب بزرگ، انقلاب دموکراتیکی در حال انجام است. مسئله اصلی فهمیدن این نکته اساسی است که انقلاب دموکراتیکی و نظامی که آن انقلاب ایجاد خواهد کرد، برای تثبیت نظام آزادی و دموکراسی یعنی حکومت قانون

است که برآمده از مردم می‌باشد. این مهمترین دست‌آورد اندیشهٔ سیاسی توکویل است که به طور خلاصه گفتم.

سوال در مورد مردم‌سالاری در امریکا در زمان توکویل است.

جواب: در زمان توکویل که او فکر می‌کرد که آرایش عمومی امریکا که هنوز چهل پنجاه سال از استقلال امریکا می‌گذرد، به نوعی است که آن نوع استبدادی که در اروپا شدنی است در امریکا انجام نخواهد شد. به این ترتیب آنجا استبداد اکثریت در افق پدیدار نبود، و طبیعتاً پیش‌بینی هم نمی‌کرد. او بیشتر در مورد اروپا نگران بود که امکان‌پذیر است. در مورد امریکا می‌گوید امریکایی‌ها چون به طور طبیعی در آزادی بزرگ شدند، انقلابی نخواهند کرد. و اگر اتفاقی بیفتد و حرکت انقلابی صورت بگیرد از طرف سیاهان خواهد بود. جامعهٔ سیاه امریکاست که انقلاب خواهد کرد و می‌توانیم بگوییم که نظام امریکا توانسته این مانع را هم کمابیش به شکل مسالمت‌آمیزی بردارد. طبیعی است که البته امریکای قرن بیستم خصوصاً نیمهٔ دوم قرن بیستم امریکایی نیست که توکویل از آن صحبت می‌کند، مسئلهٔ مهم امریکای اولیه، اصالت مناسبات سیاسی است. امریکای سرمایه‌داری پیشرفته می‌توانیم بگوییم امریکای زر و زور است؛ یعنی مناسبات سرمایه‌داری است که الان در جامعه امریکا سیطره پیدا کرده است. از این نظر بسیاری از جاها، برخی از اصولی را که توکویل از آن صحبت کرد مثل افکار عمومی کمابیش بهم خورده است. یعنی شما، افکار عمومی را که به نوعی در زمان توکویل تکوین پیدا می‌کرد را طبیعتاً در وضعیت کنونی نمی‌بینید. رادیو، تلویزیون، رسانه و غیره و مسائل پیچیده‌ای که نه مسئله توکویل بود و نه اصلاً می‌توانسته چنین چیزی را ببیند. اینها اتفاقات بعدی است. آنچه که در مورد توکویل به نظر من مهم است، توکویل یکی از کسانی است که مجموعه‌ای از ابزارهای مفهومی را به دست می‌دهد برای فهمیدن نظام‌های دموکراتیک، برای فهمیدن انقلاب دموکراتیکی که در همه جا در حال انجام است. منتها توکویل نظرش به امریکا و بیش از هر چیزی به فرانسه و در نهایت اروپای غربی است. الان تحولات در دنیا کاملاً به صورت دیگری انجام می‌گیرد. او عمدتاً دربارهٔ دنیای مسیحی صحبت می‌کند. در کنارش انواع دنیاهای دیگر موجودند، جهان سوم، جهان اسلام همهٔ اینها در حال ظاهر شدن است. باید مفاهیم توکویل را گرفت و کوشش کرد در مواردی که احتمالاً می‌شود دقیق‌ترش کرد تا از آن چیزی یاد گرفت. یا اینکه این مفاهیم به ما اجازه می‌دهد تا برخی از مباحث دنیای بیرون حوزهٔ بحث توکویل را تحلیل کنیم.

در مورد نظر توکویل در مورد انگلستان پرسیده شد؟

جواب: نظرش این بود که به هر حال اتفاقی بود که در انگلیس افتاد. تکرار آن تجربه خصوصا در فرانسه که از این مرحله گذشته است، امکان پذیر نیست. انگلیس راه و تحول دیگری پیدا کرده است و توکویل چون مسئله اش فرانسه بود و خودش هم می گوید به حق متوجه این مسئله کمابیش شده بود که فرانسه در جهت تثبیت نظام دموکراتیک بسیار جلوتر از انگلیس رفته است و نمی شود آن را به عقب برگرداند، می شود آن را از طریق امریکا تصحیح کرد، ولی بازگشت به آن امکان پذیر نیست. البته مورد انگلستان یک مورد خیلی استثناست، البته همه اروپای غربی به نوعی مورد استثنا است، ولی انگلستان در این مجموعه اروپای غربی همه چیزش استثناست. در هیچ جای دیگری این تجربه صورت نگرفته است. می توان گفت که غرب اروپا مثل ایتالیا و فرانسه تحولاتش شباهت هایی کمابیش باهم دارد. مثلا تا حدی آلمان، کشورهای کوچکتر مثل بلژیک جزو آنها بودند، اسپانیا کمی متفاوت بود، ولی کم و بیش در این حوزه تحولات قرار می گیرد ولی انگلستان متفاوت است و از آغازش هم متفاوت بوده است.

سوال: از ریموند آرون در مورد منتسکیو خواندم که نظام های حکومتی را بر اساس احساسی که افراد به حکومت دارند، به سه نوع، موناشری، سلطنتی و استبداد تقسیم کرده است. ولی ریموند آرون تقسیم بندی دوتایی دیگری هم می کند که در جمهوری برابری است، اشرافیت نابرابری است و استبداد هم دوباره برابری است.

جواب: بله در استبداد همه برابریم. فرق نمی کند در دوره ناصری فلان السلطنه یا آدم عادی باشید همه شلاق می خوردند یا اموالشان مصادره می شد. آرون البته حرفش را عملا از روح القوانین منتسکیو گرفته است. به نظر می آید که توکویل روح القوانین را بسیار زیاد خوانده بود. منتها فرق توکویل با منتسکیو در این است که منتسکیو هنوز در دوران قبل از انقلاب است، و طبیعتا نظام اشرافیت هنوز به نوعی وجود دارد. منتسکیو متوجه جمهوری هایی است که می توانند وجود داشته باشند، ولی چون تجربه ای وجود ندارد، توجهش بیشتر به انگلستان است که به آن جزیره آزادی می گوید. در مورد فرانسه فکر می کرد که اگر بخواهد تحولی پیدا کند باید در جهت انگلستان باشد. به این دلیل است که انگلستان را مثل ولتر و خیلی های دیگر مهم می دانستند. فکر می کردند تجربه انگلستان شدنی است که عملا این اتفاق نیفتاد. به نظر من توکویل این نتیجه مهم را گرفت و متوجه شد که آن نظام اروپا، خصوصا فرانسه به نوعی به هم

خورده که امکان برگشت به نظام سلطنتی انگلیسی اصلا وجود ندارد. البته بعضی‌ها گفتند که خود لویی شانزدهم و اینها، نظری به انگلستان داشتند که نوعی مشروطه ایجاد کنند؛ ولی در فرانسه صدوپنجاه سال بود که نوعی از حکومت متمرکز، نوعی از سلطنت مطلقه توسط لویی چهاردهم تقریباً ایجاد و تثبیت شده بود. بنابراین، امکان چنین تحولی ممکن نبود. توکویل متوجه این مسئله شد که انقلاب دموکراتیکی آغاز شد و درافتادن با آن هیچ فایده‌ای ندارد. مسئله مهم این است که چگونه هدایتش کنیم. توکویل از این لحاظ که توانست مبنای جامعه‌شناختی اندیشه سیاسی را تقویت کند، خیلی مهم‌تر از منتسکیو است. توکویل بیش از آنکه روی نظام‌ها بحث نظری کند و مثل ماکیاوولی به تاریخ نظر داشته باشد، بیش از هر چیز، به تحول انقلابی که دارد اتفاق می‌افتد نظر دارد. جمله‌اش را برایتان خواندم. می‌گوید «احزاب به فردا توجه دارند. من به آینده می‌نگرم». در حالی که ماکیاوولی و اینها به نوعی به گذشته می‌نگریستند. یا بهتر بگویم مبنای بحث نظری‌شان درمورد اندیشه سیاسی تاریخ بود. ماکیاوولی می‌خواست توضیح دهد که از مورخ رمی که در باره آغاز رم صحبت می‌کند، چه نتایجی می‌شود از نظر بنیادگذاری نظام‌های سیاسی جدید، گرفت چه نتایجی می‌توان از این سنت، و از تاریخ گرفت. تا ادموند برک همین‌طور است. سنت این‌طور است. توکویل متوجه این مسئله شده بود که سنت درست است که مسیر را به ما نشان می‌دهد و می‌گوید که این انقلاب مدت‌هاست که آغاز شده است و ادامه پیدا خواهد کرد. ولی مسئله این است که به کجا می‌رود؟ اینجاست که آن جمله معروفش که در پایان کتاب است. در اول کتاب می‌گوید «باید علم سیاست جدیدی را ایجاد کنیم». در آخر کتاب می‌گوید «تا جایی که چشم کار می‌کند آینده تاریکی است و گذشته آینده را توضیح نمی‌دهد و گذشته بر آینده پرتوی نمی‌اندازد». پس بنابراین شاید بشود گفت که اولین فیلسوفی است که اندیشه سیاسی را در افق آینده تدوین می‌کند حتی هگل در اول اصول فلسفه حق چه می‌گفت. می‌گفت از زمان‌های خودش فراتر رفت. می‌گوید بهترین کاری که شما می‌توانید بکنید این است که فرزند زمان خود باشید. هیچکس نمی‌تواند فاصله این دو دنیا را با جهش طی کند و آن مثالی که از بدن گرفته، می‌گوید «پرنده با پایان روز بال می‌گشاید». پس بنابراین وقتی می‌شود توضیح داد روز را که روز تمام شده باشد. و بنابراین من دارم توضیح می‌دهم آنچه را که دیده‌ام و دریکی دو جا درباره آینده صحبت می‌کند ولی توصیف واقعیت می‌کند. توکویل می‌گوید من به آینده نظر دارم. و البته این خوف دینی‌اش هم در واقع به نوعی از آینده است. ما تا جایی که به گذشته نگاه می‌کنیم بد نیست بالاخره. چون هنوز زنده‌ایم وضع خوب است! چون آینده را نمی‌دانیم وحشت داریم. توکویل هم وحشتش از این است. چیزی که در حال ایجاد شدن است ممکن است که بسیار خطرناک باشد. خودش

می‌گویند، نمی‌دانم ولی امیدوارم این طور نشود. و من می‌نویسم که این طور نشود. اولین نویسنده‌ای است که با توجه به آینده نوشت. البته خیلی قبل از مارکس. آینده را در نظر می‌گیرد، منتها نمی‌گوید آینده چه جور باید باشد. مارکس می‌گفت با توجه به گذشته، آینده باید این طور باشد. توکوئل می‌گوید، این سیلی که این طور می‌آید همه چیز را با خود خواهد برد. تنها کاری که می‌شود کرد هدایت این سیل است که به آنجا نرسد که رسید. توضیح آرنست در مورد توتالیتاریزم که می‌گوید متمیزه شدن، می‌گوید قبلاً در جامعه قبلی اروپا فرد وجود داشت الان دانه‌های تسبیح ره‌اشده به‌امان خودشان، بی‌طبقه، بی‌هیچ‌چیزی، بدون وابستگی به هیچ‌چیز، وقتی هیتلری بلند می‌شود و دستش را بلند می‌کند همه مثل سیل به دنبال او می‌روند. آرنست هم می‌گوید با توتالیتاریزم باید علم سیاست جدیدی درست شود. به آن نیاز داریم تا بتوانیم آن را توضیح دهیم.

پایان