

Constitutionalism in the Qajar Era of Iran: A Discourse Serving the Stability of a Centralized Government

Meysam Shamsi Gooshgi *



PhD Student in Sociology, Allameh
Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Vahid Shalchi



Associate Professor of Sociology, Allameh
Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Mohammadtaghi Karami

Ghahi



Professor of Women's Studies, Allameh
Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Introduction

An influential reading of the Constitutional Revolution has been presented, according to which constitutionalism is equated with the pursuit of justice, liberty, and the rule of law. Many intellectual historians also explain the transformations of this historical period through concepts such as identity crisis, Westernization, and similar phenomena. According to the present study, concepts such as the pursuit of justice and liberty—as we understand them today—are not so much present in the process of the Constitutional Revolution as they are ends retrospectively attributed to it by historians. Meanwhile, although identity crisis and the desire for Westernization are present in the constitutionalist discourse, they cannot explain constitutionalism. Relying on such interpretations leads to a misreading of the Constitutional Revolution, causing us to understand it as something it was not. Whether projecting modern ends onto the past or interpreting the phenomenon through the desires of the agents involved, both approaches stem from the historian's conception of modernity as an entirely Western phenomenon and from the attempt to portray Iran as a continuation of the West, progressing along a linear developmental path. On this basis, phenomena like political despotism and theocracy gain significance, and the Constitutional Revolution is interpreted as a struggle against these two forces.

This study, in contrast to such perspectives, problematizes two major events—the Iran-Russia wars and the spread of deadly infectious diseases such as cholera and

* Corresponding Author: shams.kooshk@gmail.com

How to Cite: Shamsi Gooshki, M; shalchi, V; Karami ghahi, M. T. (2024). Constitutionalism, in Qajar era of Iran, a discourse aimed at strengthen centered state, *Journal of Social sciences*, 31(105), 1-54.

plague—as central to the explanation of constitutionalism. Thus, it anchors its analysis in a context under which the dominant political discourse and the symbolic and semantic order in society collapsed. Emphasizing these two major events does not mean these were the sole explanatory causes of the Constitutional Revolution. Rather, they are part of a constellation of causes. So this study is based on a multi-causal explanation. Further, by examining certain well-known works of Qajar-era intellectuals, this study seeks to extract the central signifiers of the constitutionalist discourse and to reconsider the concepts of liberty, justice, and the people.

Research Question(s)

- How did the two Iran-Russia wars and the spread of infectious diseases affect the idea and occurrence of the Constitutional Revolution?
- What transformations did the semantic and symbolic order governing Iranian politics and society undergo during the long-term process of constitutionalism?
- What were the fundamental concepts and central signifiers of the constitutionalist discourse?

Literature Review

Kashi and Kazemi (2014) regard the notion that Iranian [Qajar-era] intellectualism was an imported idea as reductive, and they establish a relationship between the Iranian intellectual identity and Iran's pre-intellectualism intellectual experience:

“Transformations in theological intellectual traditions in the pre-intellectualism era led to the dominance of a logical form of thought in both theoretical and practical reason, which created the necessary enabling and constraining conditions for intellectualism to emerge in Iran as a model of rational and worldly thinking” (Kashi & Kazemi, 2014: 153).

Azadarmaki and Ramezani (2020) argue that most existing narratives about the Constitutional Revolution are Orientalist in nature, which inevitably reinforce an image of Iranian history as a history of despotism and interpret the revolution as a project against tyranny:

“In the interpretation of modern Iranian history... [an attempt is made] to validate the assumptions and claims of Orientalism, portraying Iran as the West's failed Other” (Azadarmaki & Ramezani, 2020: 2).

Materials and Methods

This study analyzes history through the methods of *archaeology* and *genealogy* developed by Michel Foucault. An archaeological-genealogical understanding gives primacy to the use of concepts such as multiplicity of ruptures and discontinuities.

The multiplicity of ruptures breaks the unity of totality and allows what has been forgotten to enter history. It replaces the linear, teleological trajectory derived from the idea of evolution with a sequence of breaks. Discontinuity, in opposition to the idea of development, brings to analysis events and phenomena that traditional history conceals in its search for continuity.

An archaeological engagement with history requires the use of documents; engaging with documents invites confrontation with propositions and the discourse that gives specific meanings to them. It is necessary to establish a link between archaeology/genealogy and discourse analysis. In this context, discourse analysis refers to going beyond subjects and utterances, seeking the rationality that makes subjects and speech possible.

While genealogy benefits from interpretation, it distances itself from hermeneutics and sets aside universals in pursuit of objectivity.

Results

The central signifier of the constitutionalist discourse is the *regularized government*, not justice or liberty. Constitutionalism revolved around the organization of the government, not the people. Justice and liberty were employed by constitutionalist intellectuals with meanings different from our contemporary understanding. The aim of constitutionalism by justice and liberty was not individual rights, but organizing the government and society. It was not a desire for Westernization, but rather a doubt in the legitimacy derived from nobility and blood that led to the Constitutional Revolution. What replaced this legitimacy was not so much a government *of* the people, but rather the oversight and mobilization of a populace expected to serve the government. Doubts in the rationality of *rulership*—associated with the nobility of blood—and the emergence of a government that *governs* rather than merely *rules*, had a direct relationship with the war and the disease.

Keywords: Event, Governance, Ruling, Governing, Regularized Government



مشروطه‌خواهی در ایران عصر قاجار؛ گفتمانی در خدمت قوام دولت متمرکز

میثم شمسی گوشکی * دانشجوی دکتر جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

وحید شالچی دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

محمدتقی کریمی قهی استاد مطالعات زنان دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

چکیده

قرائت پرنفوذی از تاریخ مشروطه ارائه شده که به موجب آن مشروطیت برابر عدالت‌طلبی، آزادی‌خواهی، قانون‌خواهی قلمداد شده است. بسیاری تاریخ‌نگاران اندیشه نیز تحولات این دوره تاریخی را با مقوله بحران هویت توضیح می‌دهند. پژوهش حاضر در تمایز از این بینش‌ها، با کاربست روش دیرینه‌شناسانه و تبارشناسانه میشل فوکو، دو رخداد بزرگ جنگ‌های ایران و روس و گسترش بیماری‌های مسری و مرگ‌آور وبا و طاعون را بدل به مسئله کرده و به زمینه‌ای پرداخته است که ذیل آن گفتمان سیاسی حاکم و نظم معنایی و نمادین مستقر در جامعه فروپاشید. چنین تبیینی از سویی با مقولات و تبیین‌های هویتی هم‌خوان نیست؛ از سویی دیگر با بررسی رسالات روشنفکران قاجاری این نتیجه حاصل آمد که نه عدالت‌طلبی و نه آزادی‌خواهی دال‌های مرکزی گفتمان مشروطه نبوده و این‌ها دال‌های شناوری هستند که به خدمت دال مرکزی درمی‌آیند که همانا «انتظام دولت» است. یافته‌های پژوهش بیان‌گر این هستند که مشروطه‌خواهی بیش از آنکه گفتاری در رهایی و آزادی باشد گفتاری در نظم است و خواهان دولتی است که بتواند بیش‌ازپیش بر مردم حکومت کند و وجوه متعدد زیست آنها را رصد نماید. دولتی که بیشتر به مردم شکل دهد تا بهتر به خدمت دولت درآیند.

واژه‌های کلیدی: رخداد، حکومت‌مندی، حاکم بودن، حکومت کردن، دولت منتظم.

مقدمه

تاریخ‌نگاری ایرانی، بعدِ عبور از وقایع‌نگاری و استوار شدن بر تفکرات نظری و یافتن بنیانی تحلیلی، قرائت تاریخ مشروطه را در رویه‌ای شرق‌شناسانه، تطبیق‌گرا، غایت‌باور و عمدتاً سوژه‌محور صورت بست. به تبع آن ایران نه به مثابه یک مسئله، یک هستی تکین، بلکه - به لحاظ مفهومی - ادامه غرب فهم شد؛ این تاریخ‌نگاری عمدتاً تلاش خود را معطوف بر بازشناسی و توضیح مؤلفه‌های «غیاب» نمود. بنیان مفهومی این صورت‌بندی در انگاره‌های شرق‌شناسانه متفکرانی دیده می‌شود که ادراکی از مدرنیته، سرمایه‌داری و فلسفه تاریخ به دست داده‌اند: متفکرانی چون منتسکیو، هگل، مارکس، وبر و دیگران، که در اندیشه این متفکران جهان غیر غرب و جاهت مدرن بودن و مدرن شدن ندارد (منتسکیو، ۱۴۰۲ و منتسکیو، ۱۳۴۹: ۴۵۱-۴۱۵ و هگل، ۱۳۹۰: ۲۰ و مارکس و انگلس، ۱۳۸۵).

مورخ ایرانی اصلی‌ترین گزاره‌های شرق‌شناسانه را نادیده می‌گیرد تا بتواند ایران را در مسیر توسعه خطی جهانی توضیح دهد و از مدرنیته ایرانی سخن گوید. برای او که دیگر صورت‌بندی‌های نظری مدرنیته را نمی‌شناسد تنها دو امکان وجود دارد: یا باید ایران را ادامه غرب بداند و در جستجوی لحظه‌های غیاب باشد، یا باید ایران را از گردونه تاریخ خارج کند.

از منظر این اندیشه، که صورت ابتدایی آن نزد بعضی روشن‌فکران قاجار نیز حاضر است، مهم‌ترین خلأ و فقدان، غیاب نظام سیاسی دموکراتیک و غیاب اندیشه سکولار است. جستجوی همواره غیاب، موجب فراموشی سلسله رخدادهای مؤثری می‌شود که به‌واقع نظم گفتمانی جاری در جامعه را از میان برد؛ و نیز موجب می‌شود دال‌های کانونی که در مرکز تحول گفتمانی جای دارند، گم شوند. این گونه اساس مشروطه گرفتار تفسیری می‌شود که بیش از آنکه مسئله مشروطه و مشروطه‌خواهان باشد، مسئله نظام دانش در عصر تدوین کتب است.

طرح مسئله

از روزی که فتحعلی شاه قاجار میراث ایلپاتی عمومی خود را بدل به دولت ساخت تا روزی که نواده‌اش فرمان مشروطیت را امضا کرد، یک عقلانیت، یا چنانچه فوکو می‌گوید یک نظام دانایی^۱، تخت او را حمایت می‌کرد. معرفتی مبتنی بر سنت غلبه. بعد غلبه، سه سنت در الهیات سیاسی، حکومت را پشتیبان بودند: عدل، شبانی گله و تقدیر. نه عدل و شبانی گله، بلکه سعد و نحس ایام یا تقدیر بود که شاه را برپای می‌داشت تا روزی که دیگری بر او غلبه نماید. با این همه، در نظر، این مفاهیم ضرورت‌هایی بودند که دست کم از آغاز صفویه ملزومات نخستین حکومت در ایران بودند. شاه عادل شبان رعیت بود و مالک جان و مال او و صاحب سرزمین.

مظفرالدین شاه فرمان مشروطیت را امضا کرد، زیرا عقلانیتی نوپدید او را وادار به آن کرد. این نظام دانایی از شاه طلب «حکومت کردن» داشت، نه حاکم بودن. حکومت کردن به عقلانیتی ارجاع داشت که به موجب آن شاه یا دولت می‌بایست جامعه را اداره کند و مرزبان سرزمین باشد. حکومت کردن شبانی گله نیست و به جای عدل بر عقل تکیه دارد؛ عقلی که می‌باید ثروت بیافریند، از مرز محافظت کند، جمعیت را افزایش دهد، رعایا را به خدمت ثروت دولت بیاورد، سلامت جمعیت را تضمین کند، عمران کند تا مالیات افزون شود، بر ممالک محروسه اعمال قدرت کند و بر زیست روزمره نظارت کند؛ این دولت باید هر آنچه که به کار «حفظ دولت» بیاید را به خدمت گیرد.

پژوهش حاضر تلاش می‌کند نشان دهد چنان که برخی مورخان تأکید دارند، این عقلانیت تماماً با میل به غربی شدن توضیح‌پذیر نیست «همین که آشنایی با فرهنگ جدید مغرب رفته‌رفته بیشتر شد، بر نفوذ مدنیت اروپا افزوده گشت، و ضرورت طبیعی قبول تمدن غربی را الزام‌آور ساخت...» (آدمیت، ۱۳۵۶: ۱۴). نمی‌توان آن را با خواست چند مسافر فرنگ رفته تبیین کرد «اولین عده محصلین ایرانی... به انگلستان وارد شدند. این‌ها

به‌قدر استعداد خود از خرمن تمدن و معرفت فرنگی خوشه چیدند و همین‌که به ایران برگشتند تخم ترقی و تجدد را در زمین نیاکان خود پراکندند» (راوندی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۲۸). دیگر اینکه به گواه رساله‌ها و برنامه‌های مشروطه‌خواهان، بر آنیم که مشروطه‌خواهی گفتاری در رهایی نیست؛ به خلاف، گفتاری در نظم است. رهایی از استبداد و آزاد دینی هیچ‌کدام دال‌های کانونی مشروطه‌خواهی نبود. خواست دولت دموکرات و سکولاریسم و نیز مقولات هویتی و آموختن از غرب در فرایند جنبش مشروطه حاضر هستند؛ اما حاشیه‌هایی هستند که مورخین پسینی آنها را به متن فراخوانده‌اند «تاریخ غرب اقناعشان کرد که پیشرفت انسان... قابل حصول نیز هست؛ به شرطی که سه زنجیر استبداد سلطنتی، تعصب روحانیت، و امپریالیسم بیگانه را بگسلند» (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۵۶). «مبارزات طبقاتی تجار بر ضد استبداد و استعمار... در نهضت مشروطیت به کمال خود رسید» (اشرف، ۱۳۵۹: ۷-۱۰۶). یا چنانکه کاتوزیان تمام مشروطه را جنگ بر سر دو مفهوم آزادی و قانون قلمداد می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۹۱: ۷۰-۶۹).

مشروطه فرایندی دفعی نبود. عقلانیتی بود که طی سالیان غلظت یافته و پیراسته شده بود؛ اما بحث کانونی آن نفی سلطنت نبود، قانون‌ابتنای چندان‌ی بر مفهوم «حق» نداشت و بیش از آن به تنظیمات دولتی ارجاع داشت. آغازگاه فرایند مشروطیت مواجهه با یک غرب آرمانی نبود، وقوع سلسله‌ای از رخدادها بود که استمرار نظام اندیشه را ناممکن می‌نمود: رخدادهایی از قبیل جنگ‌های ایران و روس، شیوع وحشت‌بار و مکرر وبا و طاعون، پیدایی نظم نوین جهانی و بسیاری رخدادهای مبین دیگر. ایرانیان از خلال این رخدادها دانستند که نیازمند دولتی هستند که به‌جای حاکم بودگی بر آنها حکومت کند. حاکم بودگی مبتنی بر غلبه، تقدیر، خون، شرافت، شریعت و نمایش شکوه است؛ اما حکومت کردن بر این مجموعه از کردارها دلالت می‌کند: نظم بخشیدن، تربیت کردن، ترقی کردن، تولید ثروت کردن. این حکومتی است که در داخل و خارج قدرت دارد. این فقرات باید به هر ترتیب حاصل شود: خواه با تدوین قانون، خواه با تأسیس مجلس شورا، خواه با اعطای آزادی. اما نکته این است که تحقق هیچ‌یک از این موارد غایت

مشروطه‌خواهی نبود؛ مشروطه‌خواهی جنبشی بود در ایجاد نظم، به هر سیاق ممکن. هدف انتظام بخشی به دولت بود، به‌منظور حفظ آن در برابر تهدید کشورهای همسایه. پژوهش حاضر بر پایه دو پرسش سامان‌یافته است: کدام علت‌ها موجب پیدایی گفتمان مشروطه‌خواهی شد؟ گفتار مصلحان سیاسی حول کدام مفاهیم مرتب‌شده بود؟ نتیجه نخست: گفتمانی که پدیدار شد بیش از کلام مصلحان، پیامد سلسله‌ای از رخدادها بود. دیگر اینکه: چنانچه به‌جای تأویل سخن، به پایگان‌بندی و طبقه‌بندی رساله‌های قاجاری و گزاره‌های آن پردازیم، به یک دال مرکزی می‌رسیم که «دولت منتظم» است؛ و دیگر مفاهیم، از جمله قانون، عدالت و آزادی مجموعه‌ای از دال‌های شناور هستند که به فراخور به خدمت این دال مرکزی درمی‌آیند. جنبش مشروطه تلاشی بود برای ایجاد مدرنیته اداری و دولتی، با هدف حفظ دولت و کارآمد ساختن آن؛ و غایت آن به هیچ‌رو سوژه آزاد و فردیت‌یافته نبود.

پیشینه

تورج اتابکی (۲۰۰۸) قرائتی از مشروطه به دست می‌دهد که مطابق آن مشروطه ایرانی فرایندی پویا بود و به هیچ‌رو نمی‌توان آن را کنشی صرفاً پذیرا قلمداد کرد. بنا به او تفسیر مشروطه‌خواهی ایرانی به‌عنوان گفتار و کنشی پذیرا برابر با واقعیت جاری آن دوران نبوده و محصول تاریخ‌نویسی دوره‌های بعدی است.

پژوهش گلچین و همکارانش (۱۳۹۰) در بررسی نهاد علم نشان می‌دهد که دامنه اندیشه روشن‌فکران گسترده‌تر و گاه متمایز از موضوع پذیرش اندیشه غربی است و در بسیاری موارد جریان اندیشه در گفتمان روشنفکری [خاصه در بحث علم] به‌موازات و همسو با دیگر جریان‌های فکری از قبیل اندیشه سیاست‌مداران و روحانیون پیش می‌رود. کاشی و کاظمی (۱۳۹۳) ایده وارداتی بودن روشنفکری [در دوره قاجار] را ایده‌ای تقلیل‌گرا می‌دانند و نسبتی را میان هویت روشنفکری ایرانی با تجربه فکری ایران

پیشاروشنفکری برقرار می‌کنند. به باور نویسندگان، به‌طور مشخص سه اندیشه الهیاتی صدرایی، شیخیه و بابیه و جدال‌های میان آنها عاملی برای پیدایی جریان روشنفکری بود. آزاد ارمکی و رمضانی (۱۳۹۹) عمده روایت‌های موجود از وقوع مشروطه را روایت‌هایی شرق‌شناسانه می‌دانند که به ناگزیر تاریخ ایران را به‌مثابه تاریخ استبداد تثبیت می‌کنند و مشروطه را به‌عنوان پروژه‌ای علیه استبداد خوانش می‌کنند؛ روایت‌هایی که مورد نقد قرار می‌گیرند روایت کاتوزیان و جان فوران است.

آرش حیدری (۱۳۹۵) مفهوم استبداد را دال مرکزی پژوهش خود قرار داده و تلاش می‌کند بداهت این مفهوم فرض شده در تاریخ‌نگاری ایرانی را مورد تردید قرار دهد. حیدری نقد مفصلی را متوجه گفتمان تاریخ‌نگاری در ایران می‌کند و می‌کوشد با تبارشناسی این تاریخ‌نگاری نشان دهد که این گفتمان در چه سازوکاری، دانشی را خلق کرده که بر محور استبداد به توضیح تاریخ قاجار پردازد.

هر یک از پژوهش‌های یادشده به وجهی قرابتی مفهومی با پژوهش حاضر دارند، اما آنچه پژوهش حاضر را از پژوهش‌های پیش‌گفته متمایز می‌کند، تمرکز بر رخدادهای زمینه‌ای است که گفتار روشنفکری و اصلاح‌گرانه را ممکن کرد. درعین حال پژوهش پیش‌رو تلاش می‌کند به‌جای استبداد و آزاد دینی و میل به غربی شدن، مقولاتی که به‌واقع خواست جریان‌های فکری بوده را از خلال سخن آنها بیابد؛ ازجمله ایده حکومت کردن.

چارچوب مفهومی

پژوهش حاضر بر پایه دیرینه‌شناسی و تبارشناسی میشل فوکو صورت‌بندی شده است. تبارشناسی یکسر متمایز از دیرینه‌شناسی نیست (Gutting, 2005: 47). حیات فکری فوکو مذاقه در سه مفهوم حقیقت، قدرت و خود است و مقصد نهایی سوژه است «درون‌مایه کلی پژوهش‌هایم نه قدرت، بلکه سوژه است» (فوکو، ۱۳۹۱: ۴۰۸). سوژه‌ای که ذیل رویه‌ها و عقلانیت‌های حاکم بر جهان کردارها، گفتارها و سرانجام به دست

خودش رام، مطیع و منقاد می‌شود (Leshem, 2019: 1). این سوژه رام، مطیع و حکومت‌پذیر همان سوژه‌ای است که دولت مدرن با تکنولوژی قدرت حکومت‌مندی^۱ و متفاوت از سازوکارهای استیلا تولید کرد.

سه مفهوم حقیقت، قدرت و خود توسط دو نظام نظری-روش‌شناختی مکمل آشکار می‌شوند: دیرینه‌شناسی^۲ و تبارشناسی^۳. دیرینه‌شناسی به‌جای بررسی نهادها، عقلانیت پدیدآورنده و جاری در آنها را آشکار می‌کند. تبارشناسی جایگزین تحلیل تکوینی دولت است. تحلیلی است که به ما کمک می‌کند مناسبات قدرت را به‌جای نهادها، از تحلیل تکنولوژی‌های قدرت استخراج کنیم. تبارشناسی این امکان را فراهم می‌آورد که رخدادهای احتمالی که منشأ تحول اندیشه بودند را بجویم، نه اینکه سوژه‌های انسانی را خاستگاه تحولات تاریخ بدانیم. کاربست هم‌زمان این دو ساحت نظری-روش‌شناختی شبکه دانش-قدرت را رؤیت‌پذیر می‌کند. شبکه دانش-قدرت است که زمین بازی و امکان‌ها و امتناع‌های سه مفهوم حقیقت، قدرت و خود را تعیین می‌کند. مسئله بر سر حق سخن گفتن است: چه کسی حق سخن گفتن دارد؟ چه سیاقی از سخن پذیرفته است و... (فوکو، ۱۳۸۰: ۴۱-۳۴).

دیرینه‌شناسی:

دیرینه‌شناسی تلاش برای رؤیت‌پذیر ساختن عقلانیت حاکم بر یک نظام اندیشه است، این عقلانیت در گفتارها و در کل پهنه یک سامانه^۴، جاری می‌شود. دیرینه‌شناسی «...پژوهشی است که تلاش می‌کند دریابد شناخت‌ها و نظریه‌ها بر چه مبنایی ممکن شده‌اند، دانش بر اساس کدام فضای نظم تشکیل شده است، بر اساس کدام اولویت تاریخی و در بستر کدام سامان اثباتی بود که افکار پدید آمدند، علوم بنا شدند، عقلانیت‌ها

-
1. Governmentality
 2. Archeology
 3. Genealogy
 4. Apparatus

شکل گرفتند... [هدف] روشن کردن آن میدان معرفت‌شناختی، آن ایستگاه‌ای است که شناخت‌ها سامان اثباتی خود را در آن استقرار می‌بخشند و تاریخی را آشکار می‌سازند که تاریخ کمال روزافزونشان نیست، بلکه تاریخ شرایط تحقق یافتن و ممکن شدنشان است» (فوکو، ۱۴۰۰ الف: ۳۹-۳۸). آثار دیرینه‌شناسانه فوکو عمدتاً بررسی گفتمان‌های علمی هستند، اما دیرینه‌شناسی ضرورتاً بررسی گفتمان‌های علمی نیست (Spivak. 1993: 34). دیرینه‌شناسی گونه‌ای خاص از تاریخ اندیشه است که انگاره‌های نظری و روش‌شناختی خاص، آن را از دیگر گونه‌های تاریخ اندیشه متمایز می‌کند و اعتبار آن «دست کشیدن از تاریخ افکار، امتناع نظام‌مند از انگاره‌ها^۱ و روش‌های آن و تلاشی است برای نگاشتن تاریخ کاملاً متفاوتی درباره آنچه آدیان گفته‌اند» (فوکو، نقل در اسمارت، ۱۳۸۵: ۶۱).

مهم‌ترین مؤلفه‌های روش‌شناختی اندیشه دیرینه‌شناسانه و تبارشناسانه میشل فوکو «چندگانگی گسست‌ها»^۲ و «ناپیوستگی»^۳ است. به کمک این ابزارهای مفهومی-روش‌شناختی فوکو راه خود را از چیزی که تاریخ جامع^۴ و گاه تاریخ سنتی می‌نامد، جدا می‌کند. مفهوم مرکزی دیرینه‌شناسی، حقیقت است. نه جستجوی حقیقتی غایی، بلکه شیوه‌هایی که یک گفتمان بدل به حقیقت می‌شود و قواعدی از بازی صدق و کذب را ترسیم می‌کند؛ حقیقت همواره همبسته‌ترد است (فوکو، ۱۴۰۰ ب: ۳۳-۳۲). توجه اصلی دیرینه‌شناسی امر گزاره‌پذیر است؛ اما همواره نگاهی نیز به امر دیدار پذیر دارد «دیرینه‌شناسی... یک بایگانی دیداری-شنیداری است. دانش یک آرایش عملی است، سامانه‌ای از گزاره‌ها و رؤیت‌پذیری‌ها» (دلوز، ۱۳۹۴: ۸۲). توقف تاریخ، برهم‌ایستایی امر گزاره‌پذیر و امر دیدار پذیر است و حرکت تاریخ آنجاست که «... وحدت درخشان میان کلام و تصویر... از میان می‌رود» (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۴). همین برهم‌ایستایی، تعین‌بخش رفتارها و ذهنیت‌هاست؛ سوژه در این بازی کلمه‌ها و چیزها جایی ندارد.

-
1. Postulates
 2. Multiplicity of ruptures
 3. Discontinuity
 4. A total history

دیرینه‌شناسی همواره ناتمام می‌ماند، زیرا هستی حقیقت منوط به قدرت است (فوکو، ۱۳۹۵: ۴۰). تبارشناسی مشخص می‌کند که قدرت چه زمانی و چگونه کار می‌کند.

تبارشناسی:

تبارشناسی به درک گذشته به مثابه امری که گذشته است، می‌تازد. تبارشناسی اکنون را از تاریخ طلب می‌کند. واقعیت حاضر چیست؟ جستجوی تبارشناسانه، پاسداشت گذشته نیست؛ جستجوی خویش در تاریخ است (نیچه، ۱۳۹۰: ۱۳). فوکو این را سنتی انتقادی می‌داند که با کانت آغاز شده و از خلال دیگران به او رسیده است (فوکو، ۱۳۷۰: ۶۶).

تبارشناسی درصدد است حوزه نیروها، رخدادها و امکان‌هایی را اندیشیدنی کند که هستی ما از آنها متزعزع شده است. تبارشناسی نه گاه‌شناسی تاریخی است و نه غایت‌شناسی فلسفی. تلاش برای یافتن سوژه است، برای رهایی او. تبارشناسی کشف اکنون سوژه است؛ سوژه‌ای که برساخته شده و باید فروپاشد «هدف» تاریخی که تبارشناسی هدایت‌گر آن باشد، نه کشف ریشه‌های هویت ما، بلکه این است که خودش را ملزم به محو ساختن این هویت کند. این تاریخ... خواستار عیان ساختن تمام ناپیوستگی‌هایی است که ما را درمی‌نوردند» (فوکو، نقل در تنکی، ۱۴۰۱: ۳۴).

مسئله بنیادین فوکو سوژه است، اما سوژه فوکو در شبکه‌های قدرت گرفتار است. آنچه فوکو آن را «آیین‌های قدرت» می‌نامد خارج از کنترل سوژه است. بنابراین وظیفه تبارشناسی تحلیل آیین‌های قدرت است. (Sembou. 2011: 8). اما قدرتی که فوکو از آن حرف می‌زند تصاحب نیست، اعمال است؛ قدرت به کار برده می‌شود، در نقاط خاصی متراکم نیست، در بی‌شمار رویارویی‌ها حاضر است و اعمال می‌شود (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۰۹). قدرت نه در جایگاه، که در کنش‌ها وجود دارد «اعمال قدرت... شیوه‌ای است از کنش برخی بر برخی دیگر... قدرتی که به‌طور فراگیر، یکپارچه یا پراکنده، متمرکز یا منتشر اعمال شود [وجود ندارد]. صرفاً قدرتی وجود دارد که برخی بر دیگران اعمال می‌کنند. قدرت فقط در کنش وجود دارد» (فوکو، ۱۳۹۰: ۴۲۵).

دو مفهوم رخداد و حکومت‌مندی در تبارشناسی میشل فوکو مطرح می‌شود که برای پژوهش حاضر حائز اهمیت است:

- رخداد^۱:

فوکو برای مرکزیت‌زدایی^۲ از سوژه در شدنِ تاریخ، بر مفهوم رخداد تکیه می‌کند؛ امر ناگه، فراموش‌شده، به محاق رفته‌ای که بر بنیان سوژه استوار نیست. رخداد علاوه بر سوژه بنیانگذار، غایت‌مندی تاریخ، صیوروت و تداوم را انکار می‌کند. وظیفه تبارشناسی این است که «تکینگیِ رخدادها را خارج از هر غایت‌مندیِ یکنواخت بازشناسد؛ جایی مترصد رخداد باشد که انتظارش نمی‌رود، آنجا که بدون تاریخ قلمداد می‌شود- احساس‌ها، عشق، وجدان، غرایز...» (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۴۴).

- حکومت‌مندی^۳:

تبارشناسی برای عبور از مفهوم «غایت‌مندی» و ایده‌های «پیشرفت» و «تکامل» به تحلیل ظهور و حدوث تاریخ می‌پردازد و به مفهوم سلطه ارجاع می‌دهد. حرکت تاریخ نه در راستای پیشرفت، که تجلیِ موقتی از «فعل‌وانفعال خطرزای سلطه‌گری‌ها» است. چنین نیست که ما در گذار از فرایندهای سلطه و انقیاد، با مدد دانش و حقایقی که آشکار کرده، به حدودی از آزادی و برابری دست یافته‌ایم؛ بلکه از گونه‌ای سلطه به گونه‌ای دیگر منتقل شده‌ایم. آنچه امروز مناسبات قدرت در آن پدیدار می‌شود رویه‌ای است به نام «حکومت‌مندی»؛ رویه‌ای برای اعمال تکنولوژی‌های ظریف و دقیقی که ممکن نمی‌شوند مگر با کمک دانش «ما قاعده را جایگزین خشونت نمی‌کنیم بلکه خود قاعده‌ها هستند که امکان سلطه را فراهم می‌کنند» (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۵۶).

1. Event

2. Decenter

3. Governmentality

ضرورت تحلیل تبارشناسانه و دیرینه‌شناسانه در جایی درک می‌شود که قدرت و دانش با یکدیگر پیوند می‌یابند؛ جایی که قدرت دست به تولید واقعیت می‌زند، از امری سلبی و محدودیت‌افزا، بدل به امری ایجابی و موکد می‌شود. و دانش نه در مسیری یکسر جدا از قدرت، بلکه به مثابه همدستِ قدرت، سوژه‌ها و ابژه‌هایی برای قدرت فراهم می‌سازد «[هدف] مجازات خلاف نیست بلکه کنترل فرد، خنثی کردن وضعیت ذهنی خطرناک او، تغییر و اصلاح تمایلات و استعدادهای مجرمانه او است...» (فوکو، ۱۳۹۵: ۲۹).

ملاحظات روش‌شناختی

فهم دیرینه‌شناسانه - تبارشناسانه فهمی است که ذیل آن کاربست انگاره‌های چندگانگی گسست‌ها و ناپیوستگی، بیشترین اهمیت را دارد. وحدت کلیت می‌بایست شکسته شود و از نو، فراموش شده‌ها و به محاق‌رفته‌ها را نیز شامل شود. مسیر خطی و غایت‌مند که پی‌آمد ایده تکامل است باید بازخوانی شود. برای مواجهه دیرینه‌شناسانه با تاریخ ضرورت دارد اسناد را به کار بریم؛ مواجهه با سند دعوت به رویارویی با گزاره است و گفتمانی که گزاره‌های خاص خود را معنا می‌بخشد. ضرورت دارد پیوندی میان دیرینه/تبارشناسی با تحلیل گفتمان برقرار شود. تحلیل گفتمان در اینجا اشاره دارد به عبور از سوژه‌ها و گفتارها و جستنِ عقلانیتی که سوژه و گفتار را ممکن می‌کند. تحلیل گفتمان چندگانگی گسست‌ها و ناپیوستگی‌ها را آشکار می‌کند، سوژه و ابژه را محو می‌کند... و ساختار را انکار می‌کند (دلوز، ۱۳۹۴: ۳۶).

روش‌شناسی دیرینه‌شناسی و تبارشناسی، درونِ خودِ نظام مفهومی جای دارد، که به جوهری از آن اشاره شد. باین‌وجود، مجموعه‌ای از قیدها وجود دارد که دیرینه‌شناسی و تبارشناسی بر آنها اتکا داشته و آن را از دیگر گونه‌های تاریخ و دیگر معرفت‌شناسی‌ها متمایز می‌کند:

- چندگانگی گسست‌ها:

ابزار روش‌شناختی چندگانگی گسست‌ها، تاریخ سنتی را مورد تردید قرار می‌دهد: ضرورت‌هایی از قبیل کشف روابط مبتنی بر علیت صرف، تعیین دوری و روابطی از این قبیل. چندگانگی گسست‌ها «تابلو» ی وحدت یافته تاریخ سنتی را می‌شکند «دیرینه‌شناسی... قصد ندارد گوناگونی گفتمان‌ها را تقلیل دهد و وحدتی را نشان دهد که باید این گفتمان‌ها را جمع کند، بلکه قصد دارد گوناگونی گفتمان‌ها را در پیکره‌هایی متفاوت توزیع کند... اثری چندگانه ساز دارد» (فوکو، ۱۳۹۳: ۲۳۱). تاریخ سنتی گسست را تنها در رویدادهای کلان رؤیت‌پذیر می‌کند؛ اما چندگانگی اشاره دارد به این که تاریخ یک پیوستگی کلان همراه با یک گسست کلان نیست؛ بلکه مجموعه‌ای درهمی از گسست‌ها وجود دارد. این گونه درک ما از زمان‌مندی و دوره‌های زمانی و چینه‌هایی که متحمل گسست می‌شوند تغییر می‌کند.

- ناپیوستگی:

در ناپیوستگی مسئله بر سر گزینش است. تاریخ سنتی رویدادهای تکین و پراکنده را از تاریخ حذف می‌کند «تصمیم‌ها، اتفاق‌ها، ابتکارات، کشفیات... را تقلیل [می] دهد و محو [می] کند تا پیوستگی رویدادها پدیدار شود» (فوکو، ۱۳۹۳: ۱۷). برای فهم شکاف‌ها، گسست‌ها و لحظات برآمدن تاریخ، مفهوم ناپیوستگی «نقطه عطف» است، لحظه تغییر جهت است. ناپیوستگی «نقطه انحنای یک منحنی است، وارونگی یک حرکت تنظیم‌کننده است، محدوده‌های یک نوسان است، آستانه یک عملکرد است و لحظه اختلال در یک علیت دوری» (فوکو، ۱۳۹۳: ۱۸). ناپیوستگی برای تاریخ سنتی یک مانع است، یک تقدیر بیرونی، یک نابهنگام که بیانگر ناکامی تاریخ است، بنابراین باید حذف شود. اینجا یک مفهوم عملیاتی است که تاریخ را ممکن می‌کند.

- انکار امر جهان‌شمول:

تبارشناسی امر جهان‌شمول را پس می‌زند. جهان‌شمول‌ها هاله‌ای را دور امر عینی می‌کشند و اجازه نمی‌دهند آشکار شود. با شروع از جهان‌شمول، تاریخ از پیش وظیفه و مقصد خود را می‌داند و این گونه تنها وظیفه بررسی انحراف‌ها و کج‌ریختی‌ها است «به بیان دیگر، به جای استنتاج پدیده‌های عینی از جهان‌شمول‌ها، یا آغاز بحث با جهان‌شمول‌ها به منزله شبکه الزامی فهم‌پذیری کردارهای عینی معین، قصد دارم با این کردارهای عینی شروع کنم و به وسیله شبکه این کردارها، از جهان‌شمول‌ها درگذرم» (فوکو، ۱۳۹۱: ۱۱).

- تفسیر و عینیت:

وجه دیگر موضوع عینیت در بررسی تاریخ، فاصله‌ای است که تبارشناسی از هرمنوتیک می‌گیرد. فوکو می‌پذیرد که نگارش گذشته انسان ضرورتاً تفسیر است؛ تفسیر نه درست است و نه نادرست. برای فوکو، تبارشناس مفسر است، اما هرمنوتیسین نیست. تبارشناس به عنوان یک تفسیرگر می‌پذیرد که معنایی که به تاریخ می‌دهد جای شک دارد. تبارشناس/مفسر انکار نمی‌کند که خودش محصول شرایط اجتماعی و تاریخی است؛ اما او قادر است خود را از موقعیت دور کند. بدین معنی تبارشناسی رویکردی عینی است. تبارشناس به عنوان مفسر تنها اسناد را پایگان‌بندی می‌کند. در مقابل، هرمنوتیک مبتنی است بر درگیری؛ باید اهمیت چیزها از لایه‌های درونی آنها درک شود. برخلاف هرمنوتیک، در تبارشناسی، معنا در عمق جای ندارد، معنا را باید در اعمال^۱ سطحی جستجو کرد، نه در اعماق رازآلود.

ضرورت‌های روش‌شناختی، پژوهش حاضر را ملزم می‌کند که نخست در انگاره‌های جهان‌شمول و ابدی و قطعی تردید کند، انگاره‌هایی از قبیل تکامل، پیشرفت، روح و جز

این، اجتناب از این موضوع کمک می‌کند پدیده را، که در اینجا رخداد مشروطه است، در هاله‌ای از تقدس نشانیم و با آن از خلال گزاره‌ها و عمل‌هایش روبرو شویم. مشروطه رخدادی در تاریخ ایران است که به‌سادگی با مفهوم تکامل و روح پیوند می‌خورد و بدین‌سان به‌مثابه دقیقه‌ای ناب قلمداد می‌شود که باید در کنار تمامی لحظات ناب بنشیند، یک لحظه تاریخی که بر اساس آن روح در خط سیر تکامل خود از مرحله‌ای به مرحله‌ای بالاتر صعود می‌کند. جهان‌شمولیت، مشروطه را در تراز لحظاتی می‌نشانند که آنها نیز در هاله تقدس خود گرفتار آمده‌اند، این‌گونه مشروطه ایران زمان قاجار از زمینی که در آن رویداده می‌شود و با انقلاب کبیر فرانسه سده ۱۸ و بهار عربی سده ۲۱ یکجا می‌نشیند. در این میان هر چیزی که هاله تقدس مشروطه را بشکند از آن زدوده شده و به‌مثابه انحراف تلقی می‌شود. جهان‌شمول‌ها عینیت رخداد را از بین می‌برند و مجال بروز واقعیت را نمی‌دهند: اگر از مشروطه سخن می‌گویید با احترام سخن بگویید.

موضوع دیگری که عینیت پدیده را منحل می‌کند تأویل متن است، تحلیل گفتمان خود متهم به فقدان عینیت است، اما در تحلیل گفتمان فوکو و متعاقب آن در پژوهش حاضر، تنها به متن ارجاع داده نمی‌شود و زمینه اجتماعی همواره حائز اهمیت است. دیگر اینکه از تأویل اجتناب می‌شود، در بررسی آراء میرزا ملکم خان یا سید جمال‌الدین اسدآبادی اینکه معنای نهفته در کلام آنها چه بوده است برای ما بلا موضوع است و آنچه اهمیت دارد طبقه‌بندی و پایگان‌بندی گزاره‌ها «در سطح» است. زمانی که گزاره‌ای تفسیر می‌شود ضرورت دارد که با مفاهیم اکنون به تفسیر آنها نپردازیم، البته باید وقوف داشت که تاریخ برای تبارشناس یادمان گذشته نیست و از پرسشی از دل اکنون پدیدار شده است. به‌جای بررسی نهادها از خلال کارکرد درونی آنها، آنچه برای پژوهش حاضر مهم است عقلانیتی است که نهاد را ممکن کرده است. برای نمونه به پلیس بر اساس نظام اندیشه‌ای که آن را فراهم آورده است نگاه می‌شود. برای ما جنبش و انقلاب مشروطه یک لحظه گسست کلان در تاریخ ایران نیست، مجموعه‌ای از گسست‌هاست که در طول تاریخی چند ده‌ساله (از آغاز جنگ ایران و روسیه) پدیدار شد. مسیری که طی آن روح به

پرسش گرفته شد و به واسطه مجموعه‌ای از رخدادها، بدن بدل به مسئله شد. نظام مشروعیت‌بخش به شاه سویه‌های جدیدی یافت و مردم بدل به ابژه گفتمان گردیدند. در این پژوهش رخدادهای بی‌اهمیت انگاشته‌شده‌ای مانند شیوع بیماری‌های مسری لحظه‌ای مهم محسوب می‌شود، تجربه آنها یکی از دقایق چندگانگی گسست‌ها است. سوژه انسانی در بررسی دیرینه-تبارشناسانه عامل تاریخ نیست، سوژه خود در میان زبان زیست می‌کند، بنابراین به جای افراد و گفته‌هایشان، شناخت گفتمانی که آنها را ممکن کرده است برای ما اهمیت دارد.

در ادامه آراء میرزا ملکم خان، زین‌العابدین مراغه‌ای، سید جمال‌الدین اسدآبادی و فتحعلی آخوندزاده بررسی می‌شود، این که کدام یک چه گفته‌اند برای ما اهمیت ندارد، این که کدام گزاره‌ها طرح شده‌اند و اینکه کجا این گزاره‌ها به یکدیگر برخورد می‌کنند برای ما حائز اهمیت است، اینکه عقلانیتی که گفتمان آنها را فراهم آورده است، چیست.

یافته‌ها

شاه و رعیت در گفتمان قدیم:

برای شاه شدن در ایران تنها یک اصل کفایت می‌کرد: غلبه (بنگرید به ابن‌خلدون). غلبه قاجار با فروکوفتن زندیه و بقایای افشار به دست آغامحمدخان آغاز شد و با دور کردن دیگر مدعیان کوچک‌تر توسط فتحعلی‌شاه به انجام رسید (سپهر، ۱۳۹۷: ۹۰-۸۶). اما غلبه تنها، یک لحظه تعلیق سنت است و بعد آن، دیگر سنت‌ها به خدمت می‌آید: شاه می‌باید اگر خود مؤسس نیست خون شاهی داشته باشد، نسب نمادین به باستانیان برسد، فر و شکوه شاهی نمایش داده شود و مهم‌تر اینکه الهیات سیاسی او را تصدیق کند.

دولت‌سازی در عصر قاجار با فتحعلی‌شاه آغاز شد. فتحعلی‌شاه را می‌توان با تسامح خاقان‌ابن‌خاقان نامید و شرافت خون او را تصدیق کرد؛ کیانیان باستانیانی هستند که نسب نمادین او را عهده می‌گیرند (آبراهامیان، ۱۳۹۵: ۴۶). فتحعلی‌شاه نمایش درخشانی از

شکوه ارگ و تخت و تاج شاهی ارائه داد (امانت، ۱۴۰۰: ۲۱). توانست علمای اصولی شیعه را قانع نماید که سایه خداوند و پاسدار دین است. مفاهیم عدل و شبانی گله نسبت میان شاه و رعیت را مشخص می‌نمود: «بر شهریاران و ملوک، دادگستری و رعیت پروری لازم و متحنم است» (نراقی، ۱۳۷۱: ۵۰۰). «شاه باید رعایا را از حرارت جور و عدوان و آتش ظلم نجات دهد...» (میرزای قمی، ۱۳۴۷: ۳۷۱). «هر ریاستی که رعایت مرتبه عدالت بوده باشد، فی‌نفسه خلافت است» (ساوجی، ۱۳۸۰: ۴۰). «پادشاه حکم شبانی را دارد که آفریدگار عالم او را بر رعیت گماشته و از او محافظت ایشان را خواسته» (نراقی، نقل در طباطبایی، ۱۳۸۶: ۷۳). در این بازی شبان و رمه، سرزمین موضوع حکومت شاه نیست؛ بلکه رمه یا رعایا اثره حکومت هستند و بر اوست که گله را محافظ باشد. ضرورت وجودی شاه/شبان انحرافات و پستی‌هایی است که در نوع انسان نهفته است «چون در طبیعت انسان، خشم، عداوت، رقابت و انحراف از حق وجود دارد... از این‌رو خداوند سلاطین را فرستاد...» (نراقی، نقل در عارفی، ۱۳۹۰: ۲۹۶). با هرگونه انحراف و خاصه دعوی سروری نمودن «روزگار دمار از کارشان برآورد... سرشان در پای دار افکند یا متواری کرده به دیار ادبار» فرستد (دماوندی، نقل در آدمیت و ناطق، ۱۳۵۶: ۱۴). تقدیر بلندپایگان را بلند و فرومایگان را در نشیب قرار داده و شاه را در رأس جامعه نشانده است (کشفی، نقل در فیرحی، ۱۴۰۰: ۳۹-۱۹). اگر دو مفهوم عدل و شبانی ضرورت‌هایی بر شاه بار می‌کند، ایده تقدیر او را محافظت می‌کند. این گزاره‌های مختصر شمایی از گفتمان سیاسی قدیم که شاه را در مرکز دارد، به دست می‌دهد.

در این گفتمان، شاه/شبان نه تنها مالک سرزمین (محمدشاه، نقل از رضاقلی میرزا، ۱۳۴۷: ۸). که مالک رعیت است. در مقابل، رعیت «رمه» ای است «مطیع»، «دعاگو»، «منقاد» که طلب «عدل»، «شفقت»، «مراقبت» و «رحمت» از «شبان» خود دارد. اگر رعیت به هر قسم انحرافی دچار شود و روزگار دمار از کارش برنیارد، بر شاه است که او را راست کند (افلاطون ابن اسکندر، ۱۳۰۲).

این رویه متصلب دگرگون شد. تحولی که سامان زندگی و اندیشه را در ایران قاجار درنوردید، پیش و بیش از اینکه با میل فرننگ رفته‌ها و منورالفکرها یا اساساً با خواست سوژه‌های انسانی مرتبط باشد، با رخدادهایی نسبت داشت که الهیات سیاسی و دیگر ساحت‌های معنابخش و نمادین را مورد تردید قرار دادند. بسیاری شئون اجتماعی و وجوه معنابخش زندگی ایرانیان به واسطه دو فقره جنگ با روسیه و شیوع مکرر بیماری‌های مسری دگرگون شد.

جنگ:

جهان از آن خاقان ایران است. او سوژه و ابژه گفتار سیاسی است. چیزی جز او و بیرون از او وجود ندارد. اما دو جنگ ایران و روس همان ناگاهی است که جهان را بر او و اخلافش تنگ می‌کند؛ ناگاهی در قامت یک رخداد، بیرون از ساحتِ گفتمانِ اندیشیده شده. رخداد آبستن از پرسش‌هایی است که نظام اندیشه فعلی پاسخی برایشان ندارد. رخداد بیرون از حوزه اندیشیده شده قرار دارد و با حدوث آن نظم گفتمانی تهدید می‌شود، ترک می‌خورد و فرومی‌پاشد؛ تا گفتمان دیگری سر برآورد که بتواند رخداد را توضیح دهد و معنایی برایش بیابد.

این تشویش گفتمانی را عباس میرزا این گونه بیان می‌کند «ای بیگانه به من بگو که چه باید بکنم تا جان تازه‌ای به ایرانیان بدهم؟» (عباس میرزا قاجار، نقل در ژوبر، ۱۳۴۷: ۱۳۷). «ای بیگانه به من بگو» سخنی است که تا یک سده بر زبان ایرانیان جاری است، اما مبین تحولات سیاسی ایران نیست. ایران در بین سال‌های ۱۲۱۹ تا ۱۲۴۳ ق درگیر دو جنگ با روسیه بود که منتج به دو عهدنامه گلستان و ترکمانچای شد. مناطق بسیاری از دست رفت و تلفات ایران بیش از دویست هزار نفر بود و جمعیت از دست رفته بیش از دو میلیون نفر (قوزانلو، ۱۳۶۲: ۱۳). نبرد نخست با شگفتانه‌ای همراه بود: روس‌ها به سیاقی متمایز می‌جنگند. آن‌ها نه از «دلاوری» برخوردارند و نه نیروی «ایمان» پشتیبانشان است؛ اما پیروز جنگ‌اند! اولین بیگانه‌ای که پاسخ عباس میرزا را داد ژنرال گاردان بود که گفت

«سرباز ایرانی قانع و مطیع و در تحمل سختی بردبار است و محتاج به سرمشق و ترتیب صحیحی است» (گاردان، ۱۳۶۲: ۷۶-۷۱).

رعیت باید تربیت می‌شد. این اول بار بود که گله، دست کم بخشی از گله، باید کاری بیش از اطاعت و دعاگویی شبان خود می‌کرد. «سرمشق صحیح» به چیزی بیش از آموزه‌های جنگی و دلاوری قومی دلالت دارد. رعیت/سرباز با سرمشق می‌تواند به چیزی بیش از خودش بدل شود. ترتیبی به نام نظام جدید برای اصلاح قشون مجری شد؛ اما نظام جدید به‌ناچار چیزی فراتر از اصلاح قشون بود: نظام جدید گویای ضرورت توجه به حواشی بسیار بود: علوم جدید؛ بازاندهی در مناسبات مرکز و ممالک محروسه در قالب گردآوری، تربیت، فرماندهی و یونیفورم کردن سرباز، که مقوله‌ای هویتی بود؛ تأمین مالی؛ اجابت سیاق فرنگی (الگار، ۱۳۶۹: ۱۳۷ و محبوبی اردکانی، ۱۳۷۰: ۹۷). گذر از باورهای دیرین در باب دلاوری، شجاعت و تقدیر و... به‌اجمال، نظام جدید مستلزم گذار از روح به جسم بود. این جسم، بدن تربیت‌پذیر سرباز است که باید در موقع مناسب قرار گیرد، گوشه شنوا باشد، دامنه حرکتی مشخصی داشته باشد و ضرباهنگ منضبطی را نمایش دهد.

همچنین علم نیز باید از موضع آسمانی خود هبوط کند: به‌واسطه جنگ ایران و روس بدعتی بزرگ در چندوچون علم و نظام حقیقت گذاشته شد. علم به‌جای برقراری نسبت با جهان معنا می‌بایست بدل به علم کارآمد شود.^۱ سلطان نیز باید از جایگاه رفیع شبانی نزول کند به فراهم آورنده و کنترل‌کننده: منابع مالی، سروسات جنگ، توپ و اسلحه، نقشه‌های جنگی، محاسبات حرکتی، بدن سرباز، هیجانات سرباز، یونیفورم کردن او و جز این. قاجار هرگز نتوانست قشون کارآمدی فراهم کند؛ اما تجربه آن شکست بر دو ساحت

۱- در باب علوم قدیم بنگرید به:

میرک‌بخاری، نقل در فیرحی، ۱۳۹۵: ۲۷ و شاردن، ۱۳۳۸: ۱۵۵ و میرزا آقاخان کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۷۱ و مستوفی، نقل در قاسمی پویا، ۱۳۷۷: ۶۳.

حقیقت و قدرت بسیار اثرگذار بود. از همان اوان گزاره‌هایی در باب دولت و علوم تولید شد که نشانه‌های دگرگونی‌طلبی در آنها آشکار بود.

عباس میرزا و قائم‌مقام‌هایش نیروی نظام جدید را با فتوای جهادی که از علمای تراز اول ایران و عتبات درخواست کردند، تقویت نمودند. آن‌ها علاوه بر سربازانی با بدن‌های تربیت‌شده، سربازانی با ارواح پاک را نیز به خدمت گرفتند. نتیجه اینکه در جنگ دوم، قدیم و جدید با هم شکست خوردند. سربازان جدید قبل از دیگران از میدان فرار کردند (نفیسی، ۱۳۸۴: ۵۵۷-۵۵۳). به خدمت گرفتن نهاد دین به کار دولت ایران نیامد؛ اما اندیشه اجتماعی بسیار قدرتمندی را بدل به نیرویی سیاسی کرد. نیرویی که بعدتر در جنگ هرات، جنبش تنباکو و جنبش مشروطه در برابر نهاد سلطنت ایستاد. در جنگ هرات حجه‌الاسلام شفتی‌ایده قدیم ولایتِ دوگانه را، نه در رساله‌ای فقهی، که در نامه‌ای سیاسی طرح کرد (امانت، ۱۴۰۰: ۲۰۸). در جنبش تنباکو میرزای شیرازی نه تنها در بسیج توده‌ای قدرت‌نمایی کرد، بسیار مهم‌تر از آن، شاه را از شبان به «مرزبان» تنزل داد (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۵۷: ۳۷). جنگ دوم ایران و روس آغازی برای ورود علما به جهان سیاست بود؛ اما به جایگاه آنها به عنوان کارگزار حقیقت آسیب زد و اعتبار علمای صاحب فتوی و مجاهد، سخت مورد تردید قرار گرفت (بنگرید به نفیسی، ۱۳۸۴: ۴۵۵ و ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۵۷: ۲۷۵). قائم‌مقام دوم حتی تمایل داشت حق انحصاری فتوای جهاد را از آنها سلب کند و در اختیار دولت قرار دهد «جهاد نه وظیفه فردی مؤمنان بلکه وظیفه جمعی انگاشته می‌شود که امام برای «حاکم و حکومت» تعیین کرده است» (امانت، ۱۴۰۰: ۱۳۵).

با این وجود، جنگ دوم بیش از نهاد دین، از نهاد سلطنت سلب اعتبار کرد. ایرانیان شاهد ناتوانی قطعی شاه در حفاظت از سرزمین و اسلام بودند. این فقره نه با نبرد چالدران (۹۲۰ ق) و نه با سقوط اصفهان (۱۱۳۶ ق) هیچ نسبتی نداشت. مردم در موارد متعددی خواهان الحاق شهرهاشان به روسیه شدند (بنگرید به ناطق، ۱۹۹۰: ۳۵ و گوینو، ۱۳۸۳: ۲۱۴).

وبا و طاعون:

از ۱۲۳۶ ق تا ۱۳۰۹ ق در مجموع بیست و سه مورد شیوع وبا و طاعون گزارش شده است (ناطق، ۱۳۵۸ ب). این بیماری‌ها از پنج هزار تا یک میلیون کشته بر جای می‌گذاشتند. هیچ مأمونی برای فرار از بیماری نه برای شاه و نه برای هیچ‌کس نبود (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۱۵۹۸). تکرر، اثرگذاری، مسری بودن و هیبت دو بیماری به زودی آنها را از مسائلی مربوط به سلامت به مسائلی سیاسی، اقتصادی و مهم‌تر از آن، به مسئله‌ای در ساحت اندیشه بدل کرد. با وقوع بیماری جمعیت کاهش شدید نشان می‌داد. نفیسی نقل می‌کند که جمعیت کشور طی سی سال (۱۲۵۹-۱۲۸۹ ق) از بیست و دو کرور به چهارده کرور تنزل کرد (نفیسی، ۱۳۸۴: ۹۷). جمعیت "وبا زده"، گرسنه و هراسیده مهاجرت می‌کرد، غارت می‌کرد، امنیت راه‌ها را تهدید می‌کرد (بنگرید به امین‌الضرب، نقل در ناطق، ۱۳۵۸: ۱۷) و کشته می‌شد. این جمعیت‌ها کشاورز بودند و مرگ یا مهاجرت آنها نظام تولید را مختل می‌کرد. وبا قرین قحطی بود. اختلال در نظام تولید اخذ مالیات را دشوار می‌ساخت.

طب قدیم از تبیین چیستی بیماری و چگونگی گسترش آن عاجز بود. این طب - که ریشه در طب جالینوسی و بقراطی داشت، نقبی به دین و فلسفه نیز می‌زد - وقوع بیماری را برآمده از گردش‌های تقویم دینی، ابخره زمینی [با ارجاع به ارسطو]، تقدیر (الحسینی التبریزی، ۱۳۱۱). اقتران اجرام سماوی، استحاله در جوهر هوا، عوارض نفسانی (ساوجی، ۱۲۶۹). استعداد مزاجی (شیرازی، ۱۲۸۳) می‌دانست. این‌ها همه بر هوا تأثیر می‌کردند و هوای عفونی موجب پیدایی بیماری می‌شد. نه توان و نه ترجیح طب ایرانی آزمایش و حتی آزمون و خطا نبود. این طب مواجهه نظری را ارجح می‌دانست و اعتبار خود را از نقلیات می‌گرفت. به عبارتی از آنجا که ارسطو از ابخره زمین سخن گفته، بر طبیب ایرانی واجب می‌آید اثبات کند چگونه ابخره زمینی می‌تواند هوای زمین که بسیط است را آلوده کند. مسئله در بنیاد تغییر ماهیت می‌دهد و بدل می‌شود: هوای زمین بسیط است یا نه؟ (ساوجی، ۱۲۶۹ و شیرازی، ۱۲۸۳). آیا انسان می‌تواند در برابر عالم کبیر که در قامت

فلکیات ظاهر شده مقاومت کند یا «چاره جز تسلیم به بلا و رضا به قضا نیست» (احمدابن علی، بدون تاریخ). پاسخ نهایی البته تسلیم است؛ گرچه اندک اقدامات بی حاصلی نیز می‌شود. به‌طور کلی بازنمایی ایرانیان از جهان یک بازنمایی مفهومی است. جهان عالم کبیره است، پادشاه واجد جایگاه اخلاقی تزلزل‌ناپذیر است، خون او از خون رعیت دیگر است، علمای اسلام و بعضی مکان‌ها ارزش قدسی دارند، مرض تقدیر است، بلا تقارن اجرام سماوی است.

در این زمان پزشکان اروپایی که به ایران رفت و آمد می‌کنند، تبیین دیگری از بیماری دارند: مکان آلوده، آب آلوده و مفهوم سرایت. این پزشکان مدعیان جدید حقیقت هستند و از این منظر، نه در تقابل با طبیبان ایرانی، که با تنها صاحبان حقیقت در ایران، یعنی روحانیون، رویارو می‌شوند.

ایده مکان آلوده ایجاب می‌کند که به‌جای رصد پهنه آسمان، کوچه‌ها و پس‌کوچه‌ها و پشت خانه‌های مردم بازرسی شود (محبوبی اردکانی، ۱۳۷۰، جلد دوم: ۱۴۳). آب آلوده یادآور می‌شود که خزینه حمام، مکانی که مسلمان مؤمن در آن غسل می‌کند، یا به عبارتی روح را در آن می‌پالاید، جسم را آلوده می‌کند (فووریه، ۱۳۶۲: ۳۶۴ و شاردن، ۱۳۳۸: ۴۰). این گفتارها را بعدتر ایرانیان تکرار می‌کنند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰: ۳ و مراغه‌ای، ۱۳۸۱: ۵۲ و طالبوف، ۱۳۵۶: ۱۰۹).

این‌گونه جسم بار دیگر در تقابل با روح می‌ایستد. ایده سرایت به‌واقع برای اول‌بار فردیت را در سطح بسیار گسترده در ایران پدیدار کرد؛ بدن با قدرتی تمام بر روح تفوق یافت، بدن ناقل، بدنی که مرگ به دنبال می‌آورد. روح و مکان می‌توانند در آن واحد مقدس باشند و آلوده (علویه کرمانی، ۱۳۸۶: ۱۴) و پولاک (۱۲۹۶: ۴۰۹ و سیاح، ۱۳۵۶: ۵۳۵). قرنطینه مرز را پروبلماتیک کرد، از جمله مرز میان ایران و عتبات، که حمله به اسلام تلقی شد (بورل، ۱۳۹۲: ۹-۱۲). مرز به پیدایی ایده وطن و ملت کمک کرد، وطن و ملتی که پیش‌ازین وجود نداشت (توکلی طرقي، ۱۳۸۱: ۱۲۹-۹۱ و نجم‌آبادی، ۱۹۹۵: ۵۰-۶۹).

جمع‌بندی دو رخداد:

تنها دو رخداد جنگ و بیماری نبودند که نظام اندیشه جاری را منحل کردند؛ فشار نظام جهانی، قحطی‌های مکرر، ورود تکنولوژی و... اندیشه سیاسی دیگری را طلب کردند، عقلانیتی که ذیل آن دیگر شاه سوژه نخستین و غایی نبود و دولت، علم، رعیت، قانون و تربیت ابژه‌های آن بودند؛ در اینجا تنها به همین دو رخداد بسنده شد.

جنگ و نظام جدید رعیت را در قامت سرباز تربیت‌پذیر و کارا بازشناخت، ضرورت علوم جدید را گوشزد نمود، ضرورت وجود دولت مرکزی مقتدر به عوض ترتیب دارالاماره و ممالک محروسه را طرح کرد، باورهای عمومی در باب قدرت شاه و اعتبار علما را خدشه‌دار نمود و از همه مهم‌تر بدن و زمین را مسئله‌مند کرد و ضرورت کنترل بر بدن سرباز و به تعاقب آن مدیریت فضای جنبی جنگ را خاطرنشان کرد. بیماری‌های مسری به رغم تفاوت صوری با مسئله جنگ، بسیاری از این بایسته‌ها را در سطحی بسیار وسیع‌تر و شدیدتر پیش کشیدند. جنگ ایران و روس و ایده تربیت سرباز، آغازگاه تکنولوژی حکومت‌مندی در ایران بود و بیماری‌های مسری ادامه آن. بدن‌های رعایا باید پاییده و کنترل می‌شد. بر آنها اعمال قدرت می‌شد. نهادهای جدیدی پیدا شدند که کنترل بر زندگی عمومی مردم را بیش‌ازپیش اعمال می‌کردند: بلدیه، نظمیه و پلیس. پلیس دستگاه جدید دولت بود که روابط دولت و ملت را از استیلا به حکومت‌مندی تغییر داد. او چشم‌بنا و دست‌توانای دولت در حوزه عمومی بود. پلیس نه یک نهاد بلکه یک تکنیک قدرت بود و دامنه عمل آن بسیار گسترده (دبیرالملک، نقل در آدمیت و ناطق، ۱۳۵۶: ۴۸۶-۴۸۲).

اگر در جنگ بدن سرباز موضوع تربیت شد، در بیماری بدن بیمار موضوع کنترل شد؛ پلیس این کنترل را صورت می‌بست. پلیس «برای محافظت و صحت شبانه‌روز عام وضع شده است» (دبیرالملک، نقل در آدمیت و ناطق، ۱۳۵۶: ۴۸۲). پیدایی پلیس ربط وثیقی با بیماری داشت؛ اما دامنه کنترل آن بر حوزه عمومی بسیار گسترده‌تر بود. پلیس

می‌بایست به بحث معاملات، مجوز مشاغل، مقابله با مجرمان، ثبت‌احوال و اموات، کنترل محتوای روزنامه‌جات، کنترل گدایان و... ورود کند (بنگرید به دبیرالملک، نقل در آدمیت و ناطق، ۱۳۵۶: ۴۸۵-۴۸۴).

نظام جدید عباس میرزا مشق آغازین گفتار نوپدید «حکومت کردن» بود و گسترش بیماری باید آن مشق نخستین در پهنه‌ای بس بزرگ‌تر جایگزین حاکمیت شود. حاکمیت با ارگ شاهی قرین است و حکومت کردن به‌تمامی پهنه قلمرو ارجاع می‌دهد. حاکمیت با شاه هم‌نشین است و حکومت کردن ناظر است بر بدن‌های افراد و جمعیت‌های انسانی. حاکمیت یک موهبت یا تقدیر الهی است، یک امکان برآمده از غلبه فرد یا تبار اوست، یک جایگاه تصلب یافته است. حکومت کردن بر چیز دیگری دلالت دارد، حکومت کردن یک علم است. علمی که باید آموخته و بکار گرفته شود، حکومت کردن نه نسبتی با تقدیر الهی دارد، نه «بوالهوسی‌های سلطنت» و نه عدل پادشاه. دیگر شاه شبان‌گله نیست، محاسب است، ناظم کردارها است. حکومت کردن یک علم است، یک علم سیاسی است. آخوندزاده این‌گونه فقدان این علم سیاسی را خاطرنشان می‌کند «سلاطین دیسپوت نه خودشان علم اداره و پولیتیکه را تحصیل می‌کنند و نه به وارثان خودشان در آن علوم تربیت می‌دهند و چنین خیال می‌کنند که علم اداره و پولیتیکه اصلاً به عمل سلطنت لزومی ندارد...» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۵۹).

دولت برای اول بار، در قبال رعایا وظیفه‌ای جز عدل و تنبیه را بر ذمه داشت؛ جنگ‌ها را پیروزیم، جمعیت‌ها زنده می‌مانند، اگر دولت وظایف خود را به انجام رساند. دولت نه برای رعایا که برای حفظ خود باید جمعیت‌ها را حفظ کند، ترتیب دهد، منضبط کند. این‌گونه ایده شاه آرمانی، از شاه عادل بدل به شاه عاقل شد. مردم دیگر رعایایی نبودند که باید مالیات، یا به زبان درست‌تر خراج پردازند و گهگاه مورد لطف ملوکانه قرار گیرند. آن‌ها از مؤمنانی که باید روح خود را پاکیزه نگه‌دارند، بدل شدند به بدن/سربازهای بالقوه، به عاملان بالقوه بیماری، بدل شدند به افرادی که باید آموزش ببینند. آموزش دینی کفایت نمی‌کند، چرا که راه به‌جایی نبرده است. جنگ ضرورت

آموزش سپاه را خاطرنشان کرد، اکنون ضرورت آموزش گسترده در حوزه زیست روزمره رعایا پروبلماتیک گردید. ایده جان پاک باید اعتبار خود را با ایده جسم پاک سهیم شود. اندیشه جسم پاک، که تنها در قرنطینه‌ها تأیید می‌شود، به سلسله‌مراتب معنوی گفتمان پیشین (بنگرید به کشفی، نقل در فیرحی، ۱۴۰۰: ۱۹) حمله می‌برد. ایده جسم در کلیت آن، روح را به محاق می‌برد: میرزا رضا کرمانی پیش از اینکه شاه را بکشد، می‌کوشد همولایتی‌هایش را حالی کند که او جسم دارد، یک بدن است، آدمی است مانند دیگران (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۵۷: ۹۷).

باری، شکست در جنگ و شیوع مکرر بیماری‌ها، گفتمانی را برآورد که رعایا را ابژه خود نمود و همین، زمینه بدل شدن این ابژه‌ها به سوژه‌ها بود. رعایا در رساله‌های این اوان کسانی شدند که باید زیست خصوصی و عمومی آنها رصد شود، تربیت شوند، از حقوقی برخوردار شوند. همین‌ها هستند که تعیین‌بخش چندوچون قشون‌اند، مالیات را فراهم می‌آورند و دولت را حفظ می‌کنند. بقا و استمرار دولت منوط به رعایا شد؛ آن‌ها سوژه‌های واقعی نظم گفتمانی جدید بودند. اما کارآمد کردن، کنترل کردن و اطاعت‌پذیر کردن سوژه‌های نوین منوط به دولتی بود که نظم‌بردار باشد، عقلانی عمل کند، به علوم جدید آگاه باشد، قانون داشته باشد. این همان گفتمانی است که مفهوم مشروطه را می‌پروراند.

دولت قاجار:

دولت قاجار یک دولت ورشکسته و به‌غایت بی‌انجام بود. فقر و بیماری و قحطی در جامعه بسیار گسترده بود و دولت ایران در نظم نوین جهانی نیز واجد جایگاه مستقلى نبود. «هیچ سلسله سلطنتی در جهان یافت نمی‌شود که موقعیت نامناسبی نظیر شاه ایران داشته باشد» (گوبینو، ۱۳۸۳: ۲۷۱). دولت نمی‌توانست بر ممالک محروسه کنترل داشته باشد (آبراهامیان، ۱۳۹۵: ۳۴ و ۵۶). ایلات و عشایر را نه با قدرت، که با لطایف‌الحیل آرام می‌کرد (فووریه، ۱۳۶۲: ۳۷۵). فاقد بروکراسی قابل قبولی بود (آبراهامیان، ۱۳۹۵: ۲۹). هرگز صاحب قشون منظمی نشد (لمبتون، ۱۳۶۲: ۲۶۵). مجموع این کاستی‌ها موجب مشکل

اساسی دولت، یعنی فقدان توان وصول مالیات بود (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰: ۲۳ و کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۷۶). اقتصاد ایران در نیمه دوم حکومت قاجار همواره با کمبود پول، تورم سرسام‌آور، تراز بازرگانی منفی، کمبود مواد غذایی، کاهش شدید ارزش پول (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۷۷-۸۲). و به‌طور کلی با ناامنی اقتصادی مواجه بود (اشرف، ۱۳۵۹: ۳۹).

رساله‌ها:

سلسله‌ای از رخدادها نظام اندیشگی را در جامعه ایرانی دچار تشویش کرده، دولت به‌رغم تلاش‌هایش نمی‌تواند سامان زیستی و به تعاقب آن اندیشه را محفوظ بدارد. بدین ترتیب به موازات گفتمان قدیم که در قالب رساله‌هایی بازتولید می‌شود و حول محور شاه و استوار بر شبانی، عدل و تقدیر گزاره تولید می‌کند، نشانه‌های برآمدن گفتمان جدید در گفتمان قدیم آشکار می‌شود؛ رسالات رستم‌الحکما نمونه‌هایی هستند از نفوذ گفتمان جدید در قدیم. رستم‌الحکما در برخی باورهای قدیم تردید می‌کند؛ اما اندیشه قائم‌مقام سرشار از بدعت است. او خواهان جمع کردن «بساط کهنه» است و بساط نوبی که طلب می‌کند سامان دادن به دولتی است که ورای تمام نیروهای سیاسی جامعه اعمال قدرت می‌کند: از جمله ورای حکام ولایات، سران ایلات و دربار (بنگرید به طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۸۵). نهاد دین (بنگرید به امانت، ۱۴۰۰: ۱۴۸). و سرانجام نهاد سلطنت (بنگرید به طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۴۰ و رضاقلی میرزا، ۱۳۴۷: ۳۲). او درک نوینی از سیاست و خاصه سیاست خارجی ارائه می‌دهد و آن را از اخلاق جدا می‌کند، «نام و ننگ» و «مردی و نامردی» را در یک طبقه می‌نشاند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۲). سیاست را بر پایه منافع استوار می‌کند. از ایده تقدیر فاصله می‌گیرد.

عقلانیتی که قائم‌مقام ذیل آن می‌اندیشد بازآرایی سیاست به نفع دولت است و انتظام بخشیدن به آن. اما تاریخ‌نگاری ایرانی عقل مشروطه‌خواه را بر پایه آزادی‌خواهی و عدالت‌گستری و مردم‌مداری ترسیم می‌کند. گویی غایت مشروطه «حکومت مردم بر مردم» است. اما با پایگان‌بندی گفتارهای مشروطه‌خواهان و اجتناب از تأویل، این‌گونه به

نظر می‌رسد که نقطه تقاطع گفتارها کماکان «دولت منتظم» است و دیگر مفاهیم به خدمت این مفهوم کلیدی درمی‌آیند. عدالت، آزادی و قانون دال‌های شناور هستند، مجلس شورای ملی تکنولوژی نوین قدرت است؛ همه در خدمت دولت منتظم.

ملکم:

میرزا ملکم خان دل‌نگران کشتی به طوفان نشسته دولت و انتظام آن است «انتظام دول همیشه موانع کلی داشته است، گاهی جهل ملت مخالف عقل پادشاه بوده است، گاهی غفلت پادشاه سد ترقی ملت بوده است» (ملکم خان، ۱۳۲۷: ۴) تربیت ملت، جلوگیری از غفلت شاه یا سرنگونی او -ملکم هرگز چنین نمی‌گوید- تنها برای انتظام بخشیدن به دولت است. نیاز مبرم گردآوری مالیات است. مالیات نمی‌شود مگر با علم، علم از منظر ملکم آنچه نیست که ما تدریس و تحصیل می‌کنیم؛ علم ازدیاد ثروت می‌کند، به کار تحصیل مالیات می‌آید، به کار جنگ (ملکم خان، ۱۳۲۷: ۱۲). ملت باید تربیت بشود، با علوم جدید، چنانکه به کار افزایش ثروت و قدرت دولت آید (ملکم خان، ۱۳۲۷: ۱۰).

تربیت و علم منحصر به مردم نیست و دولت نیز باید عالم باشد (ملکم خان، ۱۳۲۷: ۳۱-۳۲). علم مدنظر ملکم، خاصه علم سیاست‌ورزان، علم نظم است (ملکم خان، ۱۳۲۷: ۶۶). این بر جانشینی عقلانیت بنیادینی دلالت دارد که حکومت کردن را هدف دارد؛ گونه‌ای از حکومت کردن که دولت را حفظ کند؛ به نحوی که بتوانیم «در پاریس سفارت داشته باشیم، با انگلیس بجنگیم، با روس برابری کنیم و داخل معادله دول فرنگ بشویم» (ملکم خان، ۱۳۲۷ ج: ۷۶).

قانون و تفکیک قوا که ملکم واضع آنهاست بحثی در باب حق و اخلاق نیست، بحث عدم تعرض به ثروت دولت و تنظیمات دولتی است (بنگرید به ملکم خان، ۱۳۲۷: ۲۹-۵۲). ملکم گهگاه از عدالت و آزادی سخن می‌گوید (بنگرید به ملکم خان، ۱۳۲۷: ۲۶). اما نباید آن را برابر با فهم امروزی از این دو مفهوم گرفت؛ این دو مفهوم نیز به سیاق مفهوم قانون به خدمت دولت می‌آیند. ملکم می‌گوید «ما هم آدم هستیم، ما هم

می‌خواهیم عدالت داشته باشیم (ملکم خان، ۱۳۲۷ د: ۲۱۷). اما غایت عدالت چیست؟ تولید ثروت «آنچه به احکام علمی مشخص شده این است که... [آنجا که عدالت باشد] خلق آن ملک به تحریک حوائج معیشت، به میل و جهد پی کار می‌روند و به ظهور جوهر انسانی علی‌الدوام مصدر اعمال مفیده و صاحب اموال تازه می‌شوند و برخلاف آن در ملکی که... [عدالت جاری نباشد] در آن ملک به جز فقر و فلاکت و بی‌هنری و بی‌غیرتی هیچ اثری دیده نخواهد شد» (ملکم خان، ۱۳۲۷ د: ۲۰۱-۲۰۰). عدالت برآمده از قانون است، بنابراین «هر دولتی که بخواهد در پناه امنیت مالی و جانی زنده بماند باید حکماً یک مجلس قوانین داشته باشد» (ملکم خان، ۱۳۲۷ د: ۲۰۳). اما این مجلس ممکن نمی‌شود مگر آزادی باشد «باید قانونی به دست انسان‌ها، در مجلس قانون تنظیم گردد و این نمی‌شود مگر انسان بتواند افکار و عقاید خود را به آزادی بیان کند (ملکم خان، ۱۳۲۷ د: ۲۰۶-۲۰۳). بدین ترتیب آزادی، عدالت، قانون و علم، همگی به خدمت ترقی و آبادی درمی‌آید و ترقی چنانچه آمد برابر با دولت منتظم است.

ملکم چه در رساله‌ها و چه در شماره‌های موجودِ روزنامه قانون تنها تنظیمات را مدنظر دارد.

زین‌العابدین مراغه‌ای:

مراغه‌ای در کتاب سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ، شرحی از شرایط دولت و جامعه ایران قاجار به دست می‌دهد. این کتاب به گفته مورخین و نخبه‌های قاجار یکی از مهم‌ترین آثار مؤثر بر انقلاب مشروطه بوده است (سپانلو، ۱۳۸۱: ۸-۱۰). مراغه‌ای در سه گفتگوی خیالی با وزرای داخله، خارجه و جنگ، مسائل دولت و جامعه ایران و ضرورت‌های سامان‌دهی به کشور را فهرست می‌کند:

در کدامین شهری از شهرهای این مملکت وسیع بیمارخانه‌ای بنا نهاده‌اید... برای تسهیل نقلیات، راه‌های شوسه درست کرده و اسباب ترقی و تسهیل زراعت و فلاح [چه کرده‌اید؟]... هیچ به خاطر مبارک‌عالی‌خطور کرده است تدبیری به کار برده باشید که

مقدار امتعه و محصولات داخل که به خارج می‌رود بیش از آن باشد که از خارجه به مملکت داخل می‌شود، تا دخل وطن را بر خرج آن غلبه روی داده رعیت را بدان وسیله توانایی حاصل آید و خزانه دولت آباد گردد... جناب وزیر! شما از مقدار نفوس و جمعیت ایران هیچ خبر دارید؟ از مقدار توالد و تناسل، که مایه بقا و دوام قومیت و ملیت ماست آگاه هستید؟ آیا هنوز زمان آن نرسیده که وزرای ایران رعیت را به حکام و حکام به پیشکار و پیشکار به بیگلربیگی و داروغه و آنان به کدخدایان و ایشان [را] هم به فراش‌باشی و نائب نفروشنند؟ در کدامین مملکت دیده‌شده است که داروغگی شهر را به اجاره بدهند و انگهی به اراذل و ادانی ناس؟ آخر انصاف باید کرد! این مأموریت گرامی را در ممالک متمدن دایره پولیس می‌نامند. آیا روا است که پولیس مرد بی‌سروپای و بی‌سواد باشد... آیا از وضع ناگوار این گمرک‌خانه‌های بی‌تعرفه، که موجب هزار گونه شتمات دوست و دشمن است، خبر ندارید... در صورتی که ملت خود را از دولت و دولت خود را از ملت دانست و فهمید که اینان غیر مفارق و تنها در لفظ دو، اما در معنی واحدند، همه کارهای سخت ساخته و پرداخته می‌شود... به دستیاری عدالت و مساوات، بر همه سختی‌ها غلبه توان نمود... اگر بیگانه‌ای از شما سؤال کند که چه مانعی پیش آمد که شما در مدت شصت سال نتوانستید به مالیات این مملکت وسیع حاصلخیز یک میلیون تومان بیفزایید که خرج تزئین اسباب مدافعه وطن شود، چه جواب مسکت بر او خواهید داد؟ حال آنکه در ظرف این مدت شصت سال به مالیات سایر مملکت‌های دور و نزدیک چند مقابل اول افزوده‌اند و همان مقدار نیز آبادی و جمعیت آنها زیاد شده است (مراغه‌ای، ۱۳۸۱: ۹۰-۸۷).

عدالت از منظر مراغه‌ای راهی است برای اینکه دولت و ملت یگانه شوند، بر مالیات افزوده شود، خزانه دولت پر شود و آبادی پدیدار شود، تراز بازرگانی کشور مثبت شده و توان مقابله با دول رقیب ممکن شود. او از دولت، عمران می‌خواهد و نظام بروکراتیکی که کنترل مرکز بر تمامی ممالک محروسه را تثبیت کند. پلیسی را خیال می‌کند که پس‌کوچه‌های شهر را کنترل کند و از زادوولد مردم آگاه باشد.

این عقلانیت دولتی است که خودش را حفظ می‌کند، این کاربست تکنولوژی حکومت‌مندی است. مراغه‌ای مشابه همین گفتار را با وزیر خارجه و جنگ دارد. او وزیر خارجه را سرزنش می‌کند که بی‌انتظامی دولت موجب شده که نتوان مالیات درخوری از مسافران گرفت که به کار دولت بیاید (مراغه‌ای، ۱۳۸۱: ۹۴-۹۲). قانون از منظر او حافظ هویت ایرانی و امکان اخذ مالیات درست است (بنگرید به مراغه‌ای، ۱۳۸۱: ۹۳). گفتگوی او با وزیر جنگ اشاره دارد به دشمنانی که «از چهار جانب به وطن ما چشم دوخته‌اند» مسئله مراغه‌ای بقای کشور است؛ وقتی که از چهار جانب تهدید می‌شود. نظم دولت که مالیات و قشون به دنبال دارد این تهدید را دور می‌کند.

ملکم قانون را پیش‌درآمد نظم و آبادی تلقی می‌کرد. اما مراغه‌ای به خلاف عمده متفکران قاجار، قانون را مترتب بر «حق» می‌داند (بنگرید به مراغه‌ای، ۱۳۸۱: ۱۰۲). او حق را بنیان قانون می‌پندارد؛ اما بر حق بما هو حق استوار نمی‌ماند. حق برای او سنگ‌بنایی است که بر پایه آن انحطاط دولت تا مرتبه‌ای که ممکن است به تعویق می‌افتد (بنگرید به مراغه‌ای، ۱۳۸۱: ۱۱۸-۱۱۳).

سید جمال‌الدین اسدآبادی:

سید جمال زبانی ناآرام و مجموعه‌ای از گفتارهای پراکنده است که به راحتی نمی‌توان او را حول مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط و نظام‌مند سامان داد؛ با این حال او چهره‌ای یگانه در تاریخ قاجار است. به خلاف دیگر سخن‌گویان گفتمان جدید، که قیم مردم هستند، او کلام خود را به مردم نسبت می‌دهد «پادشاه باید معزول بشود... دفعه اول است که مردمان ایران این مطلب را می‌گویند» (اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۳۰). «همین که من به ایران رفتم مردم دور من جمع شده و از هر طرف زمزمه می‌کردند که ما قانون می‌خواهیم» (اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۳۰). پیش‌از این همواره در مصلحانه‌ترین گفتارها، مردم بیچارگانی بودند که مورد تعدی قرار گرفته‌اند و سوژه/ابژه‌هایی که می‌بایست رصد و تربیت شوند تا به کار دولت آیند. اینجا با سوژه سرکش و انقلابی مواجه می‌شویم.

اما سید جمال در این دقیقه پایدار نمی‌ماند؛ او به روشن‌فکران توصیه می‌کند «از جهالت ایرانی خسته نشوید» (اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۷۳). از نظر او جهالت ایرانی‌ها «مانعی است برای استمرار کشور؛ و تنها به واسطه تعلیم و تربیت سامان می‌یابد» (اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۷۳).

در لحظه خاصی از سخن، سید جمال سوژه انقلابی را رصد می‌کند، یا مراغه‌ای از «حق» می‌گوید؛ اما این‌ها بنیان سخن نیستند، حاشیه‌هایی گذرا بر متن‌اند. سید جمال به‌سادگی از گفتاری که بر محور سوژه مرتب‌شده بود پس کشیده و از استمرار کشور سخن می‌گوید «مملکت من به حالت خرابی افتاده است و از جمعیت مملکت ایران کاسته شده، کارهایی که متعلق به زراعت و آبادی است خراب‌شده و زمین لم‌یزرع افتاده، صنایع به حال عدم باقی است، مردم ایران متفرق شدند...» (اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۲۶). او درگیر ارزش علم می‌شود، علمی که به ثروت راه می‌برد «اگر به غنا و ثروت عالم نظر کنیم خواهیم دانست که غنا و ثروت نتیجه تجارت و صنعت و زراعت است و زراعت حاصل نمی‌شود مگر به علم فلاح و کمتری [شیمی] نباتات و هندسه. و صنعت حاصل نمی‌شود مگر به علم فیزیک و کمتری و جراثقال و هندسه و حساب و تجارت مبنی بر صنعت و زراعت است. پس معلوم شد که جمیع ثروت و غنا نتیجه علم است» (اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۲۱۵).

همان سوژه‌ای که انقلابی بود به زودی قرار است به خدمت دولت آتی درآید «منافع انسان‌ها از برای خود و برای حکومت‌ها به قدر علم آنها است پس هر حکومتی را لازم است از برای منفعت خود در تأسیس علوم و نشر معارف بکوشد» (اسدآبادی، ۱۳۶۰: ۲۱۶).

آخوندزاده:

میرزا فتحعلی آخوندزاده رادیکال‌ترین چهره روشنفکری ایران قاجار است. او آشکارا دو نهاد دین و سلطنت را مورد نقد قرار می‌دهد، تحول علم را نه در علوم فنی که در ادبیات می‌جوید «فایده کریتکا، در صورت آزادی خیال، آن خواهد شد که عاقبت

رفته‌رفته از تصادم اقوال و آرای مختلف حق در مرکز خود قرار خواهد گرفت و در علم مدنیت ترقیات ظهور خواهد کرد» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۹۳). به جای رساله در راه آهن، رمان می‌نویسد، نمایش‌نامه می‌نویسد، اصلاح خط و الفبا می‌کند.

باین‌همه، تقابل آخوندزاده با استبداد و شریعت ریشه در بی‌سامانی دولت دارد «تأثیر ظلم دیسپوت و زور فئاتیزم علما به ضعف و ناتوانی تو باعث شده... [مردم] از ظلم و شدت فقر پراکنده شده، بی‌سرمایه در کمال ذلت به فعلگی و نوکری روزگار می‌گذرانند... قریب به دویست هزار از اهل تو ذکوراً و اناثاً با عیال و اطفال در دست ترکمان در سخت‌ترین اسیری گرفتار... کسی به داد ایشان نمی‌رسد و در خیال خلاصی ایشان نمی‌باشد» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۲۰). مسئله آخوندزاده نیز فقدان بروکراسی دولتی است که ثروت کشور را تباه می‌کند «به این طرف نگاه می‌کنی می‌بینی که تجار بی‌مایه، به آن‌طرف دیگر نگاه می‌کنی می‌بینی که دهقان بی‌استطاعت و مداخل خزینه پادشاه کم، دخل گمرک‌خانه و سایر مداخل دیوانیه بی‌نظم. از دولت‌مندان و ارباب مداخل و صاحبان املاک و کل نجبا و جمیع علما که صاحب مکنت و استقلال هستند و از همه موقوفات یک پیشیزی به خزینه پادشاه عاید نمی‌شود» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۳۸). فقدان دولت متمرکز و ناتوانی در اخذ مالیات برای آخوندزاده نیز موضوع مهمی در بحث است «نه به جهت تحصیل مالیات قانونی معین است و نه به جهت صرف مالیات قاعده‌ای مقرر است. تحصیل مالیات هر ولایت به عهده حاکم ولایت محول می‌شود و صرفش نیز بر موجب برات معمول می‌گردد. اکثر اوقات از ممرهای بسیار مداخل دیوان به حصول نمی‌رسد» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۳۹).

او در بحث علم متوجه علم سیاست است و بر نظام حاکمیت بنیاد نقد می‌کند «پادشاه تو از پروقری دنیا غافل و بی‌خبر، در پایتخت خود نشسته چنان می‌داند که سلطنت عبارت است از پوشیدن البسه فاخر و خوردن اغذیه لطیفه و تسلط داشتن به مال و جان رعایا و زیردستان بی‌حد و انحصار، و رکوع و سجود کردن مردم به او و ایستادن ایشان در فرمانبرداری او مثل عبد رذیل» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۲۲). آخوندزاده خواهان حکومت

کردن است. حکومت کردن بر گونه‌ای دانش استوار است که خلق قدرت می‌کند «دولت ایران قدرت و قوت و عظمت قدیمه خود را محال است دوباره به دست آورد مگر به تربیت ملت، تربیت ملت به سهولت میسر نخواهد شد مگر با کسب سواد، کسب سواد برای عموم ناس حاصل نمی‌تواند بشود مگر با تغییر و اصلاح خط حاضر...» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۶۲). دهه‌ها از عمر آخوندزاده صرف تغییر خط و الفبا شد؛ اموری که بناست به خدمت قدرت دولت درآیند.

شریعت در اندیشه آخوندزاده مفهوم پرتکرار و مطرودی است که یکی از زبان‌های آن، شکافی است که میان دولت و ملت ایجاد می‌کند «ملت ما کل ارباب خدمت را و کل ارباب مناصب سلطنت را اهل ظلمه می‌شمارند. مادام که این اعتقاد در نیت ملت باقی است مغایرت باطنی فیما بین ملت و سلطنت جاوید است... سبب این مغایرت فیما بین ملت و سلطنت علما است» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۱۰۶).

آخوندزاده مفهوم آزادی را به خدمت ترقی درمی‌آورد. ترقی ثروت می‌آورد، تمدن می‌آورد، اقتدار دولت را دنبال خواهد داشت «انسان در عالم حیوانات نوعی است که باید متصل طالب ترقی باشد، و ترقی بدون آزادی خیالات امکان‌پذیر نیست. نتیجه ترقی را در این روزگار سیویلیزاسیون می‌نامند. سیویلیزاسیون لفظ عمومی است که در ضمن آن جمیع صنایع و فنون و اقتدار دولتی و آسایش ملتی و امثال این‌ها، از انواع و اقسام شروط مدنیت، مندرج و مفهوم است. پس این قسم ترقی در صورتی امکان خواهد داشت که افراد جماعات در خیالات خودشان مقید نباشند، بلکه هر فرد هرچه بخواهد بگوید و هرچه بتواند بکند...» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۹۳). آزادی فکر و سخن، ترقی به دنبال می‌آورد و ترقی از آن دولت است؛ ترقی فرد هم از آن دولت است.

سخن پایانی

نظام اندیشه سیاسی در آغاز حکومت قاجاریه ادامه نظام اندیشه‌ای بود که از صفویه به بعد در ایران جاری بود. ظهور قاجاریه مقارن با قوام یافتن نظم نوین جهانی شد، نظم

نوین و استعماری جهان، زیست ایرانیان را متأثر ساخت. به موازات این موضوع سلسله‌ای از رخدادها واقع شد که بسیاری شئون اجتماعی ایرانیان را دگرگون و به تبع آن نظام دانایی حاکم بر جامعه را دچار انسداد ساخت. به واسطه این رخدادها بسیاری از معانی از میان رفتند و یک نظم معنابخش، خاصه در ساحت سیاسی، طلب شد.

فرنگ‌رفته‌ها همواره از یک نظم بدیل سخن می‌گفتند که بسیاری از وجوه آن مورد تأیید آحاد جامعه قرار می‌گرفت؛ اما سخن بر سر نظم معنایی است که به واسطه سلسله‌ای از رخدادها فرومی‌پاشد و جایگزین می‌شود؛ بحث بر سر هویت نیست، بر سر میل به دیگر شدن نیست، بر سر امکان استمرار است. تاریخ‌نگاری ایرانی زمانی که از منظر تاریخ اندیشه به موضوع تحولات قاجار می‌پردازد، عمدتاً تأکید عمیق خود را متوجه بحران هویت می‌کند، گویی به جز اندیشه فرنگ هیچ زمینه‌ای برای بروز دگرگونی‌ها نمی‌یابد. نوشتار حاضر تماماً انکار ایده بحران هویت و اندیشه فرنگ نیست، اما توجه خود را معطوف می‌کند به زمینه‌ای عینی و بیرون از اندیشه و میل سوژه‌های انسانی. بر این اساس تبیینی از چرایی بازآرایی نظام اندیشه و تحول گفتمانی ایران عصر قاجار به دست می‌دهد.

عمده آثار موجود در تاریخ‌نگاری قاجار توجه خاصی به رخداد جنگ‌های ایران و روس نشان می‌دهند، اما اهمیت آن را به پیدا شدن بحران‌های هویتی تقلیل می‌دهند. فقره بیماری مسری بسیار کمتر در آثار مورخان - به عنوان عامل تبیین‌گر تحولات - موضوع توجه قرار دارد. تأکید نوشتار حاضر بر این دو رخداد نه از آن‌رو است که اینها منتج به مسائلی هویتی شدند؛ بلکه بدان‌جهت است که از خلال این رخدادها ادراک سیاسی ایرانیان متحول شد. که فهم ایرانی‌ها از انسان، به مثابه موجودی بدن‌مند در برابر انسان به مثابه موجودی صاحب روح قرار گرفت. که چیستی، چگونگی و ارزش علم مورد بازاندیشی قرار گرفت. جغرافیای سیاسی مسئله‌مند شد. گونه‌ای فردیت منفی پدیدار شد. رعایا در کنار رعیت‌بودگی شأن مستقلی نیز یافتند که تربیت را برای آنها لازم می‌کرد. ضرورت بازاندیشی سیاسی ادراک شد: ایرانیان فارغ از اینکه میل به فرنگی شدن داشتند یا نه، از آن می‌هراسیدند یا نه، متوجه ضرورت حکومتی شدند که باید بر آنها حکومت کند

و نه اینکه حاکم باشد. رخدادها موجب شدند مفاهیمی مانند عقل سیاسی و علم اداره و کارآمدی جایگزین مفاهیم خون و شرافت مبتنی بر خون شود. این‌ها ماحصل اندیشه و میل فرنگ‌رفته‌ها نبود، بلکه پیامد بحران‌های عینی بود که جامعه ایرانی را درمی‌نوردید و عقلانیت و گفتمان مستقر را می‌شکافت.

بنابراین در پاسخ به پرسش نخست پژوهش می‌توان گفت که نه میل به فرنگی شدن و نه آموزه‌های فرنگ‌رفته‌ها مبین چندوچون اندیشه مشروطه‌خواهی و جنبش مشروطه نبود، بلکه سلسله‌ای از رخدادها استمرار گفتمان معنابخش و نظم پیشین را ناممکن نمودند؛ البته با این توضیح که پژوهش حاضر تنها به دو رخداد از مجموعه رخدادها اشاره داشت.

پرسش دوم، پرسش از مفاهیمی بود که مشروطه‌خواهی حول آن مرتب‌شده بود. بسیاری مورخان مشروطه با کمتر پرداختن به دو گروه مصلحان دینی و نوگرایان دولتی، به‌طور تلویحی مراتب مشروطه‌خواهی را به روشن‌فکران قاجار نسبت می‌دهند؛ و مشروطه‌خواهی را برابر با قانون‌خواهی، عدالت‌طلبی، آزادی‌طلبی می‌گیرند. به‌واقع هر سه جریان نوگرای دینی، دولتی و روشن‌فکری در فرایند مشروطه دخیل بودند و نقطه تقاطع هر سه اندیشه نه موارد پیش‌گفته، که «دولت منتظم» بود.

دولتی که به‌جای حاکم بودن، بر جامعه حکومت می‌کند. از خلال این گفتارها و کردارها به‌جای حاکم بودگی و استیلا، تکنولوژی حکومت‌مندی فعال شد؛ به عبارتی، گفتمان نوین خواستار استقرار نظم و قواعدی بود که به‌موجب آن دولت در ارتش و بروکراسی، خصوصاً در بحث استیفای مالیات مطابق با الگوی نوین علمی عمل کند. این گفتمان با نفی الهیات سیاسی موجود - که شاه را در قانون داشت - مردم را رصدپذیر ساخت. مردمی که اگر به نحو درست و مطابق با الگوی جدید آموزش تربیت شوند، می‌توانند به خدمت دولت درآیند؛ اما اگر کنترل تمامی بر آنها اعمال نشود، می‌توانند خطرآفرین باشند.

مشروطه آشکارا ذیل دو برنامه تنظیماتی - برنامه ملکم و سپهسالار- و سرانجام در جنبش نهایی، خواستار سامان دادن به دولتی بود که بتواند بر مردم حکومت کند: آن‌ها را رصد کند، از آن‌ها مالیات بگیرد، از آن‌ها قشون بسازد و... دولتی که بتواند موانع را از سر راه بردارد و خود را از درون سامان دهد. نوشتار حاضر در بررسی بسیار اجمالی خود گفتارهای مصلحان دینی و نوگرایان دولتی و رساله‌های بسیار مهمی از قبیل رساله یک‌کلمه (۱۲۴۸) میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله - که آشکارا بر مقوله انتظام دولت استوار هستند - را نادیده گرفته و تنها گزیده‌ای از گفتارهای روشنفکری را مدنظر قرار داده، گفتارهایی که بی‌پروا از عدالت و آزادی و نفی دین و سلطنت سخن می‌گویند، اما چنانچه آمد در همین گفتارها نیز قانون، عدالت و آزادی به خدمت ترقی درمی‌آید و ترقی به خدمت دولت. مسئله اساسی انتظام دولت است و دیگر مفاهیم به خدمت آن درمی‌آیند؛ ایده قانون به‌ندرت بر مفهوم حق استوار می‌شود، عدالت مایه ازدیاد ثروت دولت و آبادی مملکت است و هیچ مشروطه‌خواهی به‌جز عبدالرحیم طالبوف (بنگرید به طالبوف، ۱۳۵۶). معنای روشنی از آزادی به دست نمی‌دهد. سرانجام نیز مجلس شورای صنفی و نه ملی آغاز به کار می‌کند.

بر اساس قرائت پرنفوذ سوژه محور از تاریخ، مشروطه‌خواهی برابر با خواست فرنگ‌رفتگان و سلسله تلاش‌های آنان قلمداد می‌شود. نوشتار حاضر بر اساس تردید در این ایده تدوین شده است؛ همچنین تلاش می‌کند مشروطه‌خواهی را بیرون از مفاهیم اخلاقی و عاطفی که بر آن بار شده است، نگاه کند؛ مفاهیمی مانند عدالت و آزادی و مردم.

در باب مسئله دوم، مجموعه رسالاتی که بررسی شد بیان‌گر این بود که دال مرکزی «دولت» است، و «حفظ» و «انتظام» و «ترقی» آن. «مردم» دال اصلی این گفتمان نبودند. چه نظم و چه ترقی، که هر دو پیشنوذهای مفهوم دولت بودند، هیچ کدام ارتباطی دوسویه با عدالت و آزادی برقرار نمی‌کردند. به‌واقع عدالت با هدف نظم باید جاری می‌شد، نه بالعکس. آزادی با هدف نیل به ترقی صورت‌بندی می‌شد اما ترقی به کار آزادی نمی‌آمد. چه دو مفهوم اصلی انتظام و ترقی و چه مفاهیم زیرین عدالت و آزادی، همگی برای حفظ

و استمرار دولت به کار گرفته می‌شد. حفظ دولت مسئله نخست مشروطه‌خواهان بود. چنانچه آمد مسئله میرزا ملکم خان این بود که بتوانیم «با انگلستان بجنگیم، با روسیه برابری کنیم و داخل در معادلات فرنگ» بشویم. مراغه‌ای از حفاظت از «هویت ایرانی» می‌گفت و از هراس دشمنانی که «از چهار جانب به وطن ما چشم دوخته‌اند»، او درصدد به تعویق انداختن «انحطاط دولت» بود. آخوندزاده نگران تباه شدن «ایران» بود. به هر روی، موضوع پژوهش حاضر خارج کردن مفاهیم عدالت و آزادی و مردم از گفتمان مشروطه، در قالب غایات اصیل گفتمان، و تأکید بر مفهوم دولت است. اما موضوع زمانی بغرنج می‌شود که بخواهیم دال مرکزی را از میان «انتظام دولت» و «ترقی دولت» انتخاب نماییم، مشروطه‌خواه عصر ناصری تفکیک دقیقی میان این دو مفهوم قائل نمی‌شود (بنگرید به ملکم خان، ۱۳۲۷: ۴). مسلم که دست آخر نظم باید به خدمت ترقی درآید، اما نگاه پژوهش حاضر متوجه مفهوم نظم است. ترقی به نسبت نظم مفهومی پسینی است، در رساله‌های متفکران عصر قاجار همه مفاهیم در کنار هم حاضر هستند، حتی مفهوم برابری با غرب و گهگاه پیش‌روی از غرب؛ اما آن گام نخستین که هرگز در آن دوران به انجام نرسید نظم بود. دولت انتظام بر نمی‌داشت، بنیان نظم بر دولت قوی متمرکز استوار بود که هرگز محقق نشد. همچنین بنیان نظم بر تفکیک دو نهاد سلطنت و دولت بود، که این نیز هرگز صورت نگرفت. خزانه‌ای که آخوندزاده طلب می‌کرد، پر نشد. بنابراین گفتمان گرچه گزاره‌های دیگری نیز تولید می‌کرد، اما مفهوم نظم بود که در مرکز گفتمان جای داشت، هیچ متنی به اندازه کتابچه‌های قانون در عصر ناصری پر تکرار نبود: کتابچه میرزا ملکم، کتابچه دبیرالملک، کتابچه سپهسالار و ... این کتابچه‌ها تماماً در توضیح چند و چون تنظیمات و چگونگی نظم بخشیدن به دولت تدوین می‌شدند. تکنولوژی نوپدید حکومت کردن که می‌باید به خدمت نظم و ترقی درآید، در عصر قاجار معطوف به نظم بود و بعدها در عصر پهلوی بود که این تکنولوژی به خدمت ترقی درآمد. با این همه این دو مفهوم در عصر قاجار بسیار به هم نزدیک هستند و چنانچه آمد متفکر عصر قاجار تمایز دقیقی میان آنها نمی‌شناسد.

ORCID

Meysam Shamsi Kooshgi



<https://orcid.org/0009-0006-5253-5682>

Vahid Shalchi



<https://orcid.org/0009-0006-5253-5682>

Mohammadtaghi Karami Ghahi



<https://orcid.org/0000-0003-4102-9056>

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۹۱)، مقدمه، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- اتابکی، تورج. (۱۳۸۷)، «مشروطه خواهان بدون مرز»، نشریه گفتگو، شماره ۵۱: ۳۳-۴۶.
- احمد ابن علی. (بدون تاریخ)، تحفه ناصری، خطی، کتابخانه ملی، (۶۶۹۸).
- اسدآبادی، سید جمال الدین. (۱۳۶۰)، نامه های سید جمال الدین اسدآبادی، به کوشش ابوالحسن جمالی اسدآبادی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- اسمارت، بری. (۱۳۸۵)، میشل فوکو، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: کتاب آمه.
- اشرف، احمد. (۱۳۵۹)، موانع تاریخی رشد سرمایه داری در ایران: دوره قاجاریه، تهران: انتشارات زمینه.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان. (۱۳۵۰)، روزنامه خاطرات، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان. (۱۳۶۷)، مرآت البلدان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- افلاطون بن اسکندر. (۱۳۰۲). اقبال ناصری، سنگی، کتابخانه مجلس، (۲۰۳۰۸۹).
- الگار، حامد. (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
- امانت، عباس. (۱۴۰۰). عهد قاجار و سودای فرنگ، ترجمه: کاظم فیروزمند، لندن: نشر مهری.
- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۸۹)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه: کاظم فیروزمند و همکاران، تهران: نشر مرکز، چاپ پانزدهم.
- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۹۵)، تاریخ ایران مدرن، ترجمه: محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی، چاپ سیزدهم.
- آخوندزاده، فتحعلی. (۱۳۵۰)، مکتوبات، به کوشش باقر مؤمنی، تهران: صدای معاصر.
- آخوندزاده، فتحعلی. (۱۳۵۱)، مقالات، به کوشش باقر مؤمنی، تهران: انتشارات آوا.

- آدمیت، فریدون و ناطق، هما. (۱۳۵۶)، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشرنشده دوران قاجار، تهران: انتشارات آگاه.
- آدمیت، فریدون. (۱۳۵۶)، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- آزاد ارمکی، تقی و رمضانی، محمدعلی. (۱۳۹۹)، «انتزاع قدرت‌های پادشاه و شکل‌گیری مشروطیت در دوره قاجار»، جامعه‌شناسی تاریخی، دوره ۱۲، شماره ۱: ۴۲.
- بولر، آر، ام. (۱۳۹۲)، «همه‌گیری وبا در ایران جامعه قاجاری»، ترجمه فریده فرزی و زهرا نظرزاده، خردنامه، شماره ۱۱.
- پولاک، ادوارد یاکوب. (۱۲۹۶)، رساله معالجه مرض وبا، خطی، کتابخانه ملی، (۳۶۹).
- پولاک، ادوارد یاکوب. (۱۳۶۸)، سفرنامه پولاک «ایران و ایرانیان»، ترجمه: کیکاووس جهانداری، تهران: نشر خوارزمی.
- تنکی، جوزف. (۱۴۰۱)، فلسفه هنر میشل فوکو: تبارشناسی مدرنیته، ترجمه مجید پروانه‌پور، تهران: گیلگمش.
- توکلی طوقی، محمد. (۱۳۸۱)، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ، تهران: نشر تاریخ ایران.
- الحسینی التبریزی. (۱۳۱۱). قانون العلاج، خطی.
- حیدری، آرش. (۱۳۹۵)، تبارشناسی استبداد ایرانی از منظر تاریخ فرهنگی (از ابتدای عصر ناصری تا برآمدن رضاشاه)، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه علامه طباطبائی.
- دلوژ، ژیل. (۱۳۹۴). میشل فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
- راوندی، مرتضی. (۱۳۸۴). تاریخ اجتماعی ایران، تهران: انتشارات نگاه، چاپ سوم.
- رضاقلی میرزا قاجار. (۱۳۴۷)، سفرنامه رضاقلی میرزا، به کوشش اصغر فرمانفرمایی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ژوبر، پ، آمده. (۱۳۴۷)، سفرنامه ژوبر، ترجمه: علی‌قلی اعتماد مقدم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ساوجی، موسی. (۱۲۶۹). دستورالاطباء فی العلاج الوباء، سنگی، کتابخانه مجلس (۲۸۱۰۹).

- ساوجی، موسی. (۱۳۸۰)، در رسائل سیاسی عصر قاجار، غلامحسین زرگری نژاد، تهران: ناشر: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی.
- سپانلو، محمدعلی. (۱۳۸۱). مقدمه بر سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ، تهران: نشر آگه.
- سپهر، محمدتقی. (۱۳۹۷). ناسخ‌التواریخ: تاریخ قاجاریه، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران: انتشارات اساطیر.
- سیاح محلاتی، محمدعلی. (۱۳۵۶)، خاطرات حاج سیاح: دوره خوف و وحشت، به کوشش حمید سیاح، تهران: امیرکبیر.
- شاردن، ژان. (۱۳۳۸)، سیاحت‌نامه شاردن، ترجمه: محمد عباسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شیرازی، آقا بابا. (۱۲۸۳)، وبائیه صغیر، سنگی.
- طالبوف، عبدالرحیم. (۱۳۵۶)، کتاب احمد، تهران: انتشارات شبگیر، چاپ دوم.
- طالبوف، عبدالرحیم. (۱۳۸۱)، «آزادی و سیاست»، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات سحر.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۶)، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تهران: انتشارات ستوده، چاپ دوم.
- عارفی، محمد اکرم. (۱۳۹۰)، «ملا مهدی نراقی»، در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، جلد هفتم، تهران: پژوهشکده و مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد و کاظمی زمهریر، مهدی. (۱۳۹۳)، «جدال‌های الهیاتی در عالم قدیم و پدیدار شدن روشنفکری در ایران»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، سال نهم، شماره دوم: ۱۴۹-۱۸۰.
- فوکو، میشل. (۱۳۷۰). «درباره روشنگری چیست کانت»، ترجمه: همایون فولاد پور، نشریه کلک، شماره ۲۲: ۵۸-۶۷.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۰). نظم‌گفتار، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، تهران: نشر آگه.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۸). تاریخ جنون در عصر کلاسیک، ترجمه: فاطمه ولیانی، تهران: هرمس، چاپ هفتم.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۰)، مجموعه مقالات: تئاتر فلسفه، ترجمه: نیکوسرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۱). تولد زیست سیاست «درس گفتارهای کالژدوفرانس ۷۹-۱۹۷۸»، ترجمه رضا نجف زاده، تهران: نی، چاپ دوم.

- فوکو، میشل. (۱۳۹۳). دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۵). مراقبت و تنبیه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی، چاپ سیزدهم.
- فوکو، میشل. (۱۴۰۰-الف). الفاظ و اشیاء: باستان‌شناسی علوم انسانی، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: نشر ماهی، چاپ دوم.
- فوکو، میشل. (۱۴۰۰-ب). حکمرانی بر خود و دیگران: درس گفتارهای کالژدو فرانس ۱۹۸۲-۱۹۸۳، ترجمه: سید محمدجواد سیدی، تهران: نشر چشمه.
- فورویره، ژ. بابتیست. (۱۳۶۲)، سه سال در دربار ایران، ترجمه: عباس اقبال آشتیانی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- فیرحی، داوود. (۱۳۹۵). آستانه تجدد «در شرح تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله»، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- فیرحی، داوود. (۱۴۰۰). مفهوم قانون در ایران معاصر (تحولات پیشامشروطه)، تهران: نشر نی، چاپ سوم.
- قاسمی پویا، اقبال. (۱۳۷۷)، مدارس جدید در دوره قاجاریه «بانیان و پیشروان»، مرکز نشر دانشگاهی: تهران.
- قوزانلو، جمیل. (۱۳۶۲)، جنگ ده‌ساله ایران و روس، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون. (۱۳۹۰)، اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه: محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، چاپ هفدهم.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون. (۱۳۹۱)، دولت و جامعه در ایران «انقراض قاجار و استقرار پهلوی»، ترجمه: حسین افشار، تهران: نشر مرکز.
- کرمانی، حاجیه‌خانم علویه. (۱۳۸۶)، روزنامه سفر حج و عتبات عالیات و دربار ناصری. به کوشش رسول جعفریان، نشر مورخ: قم.
- گاردان، آلفرد. (۱۳۶۲)، مأموریت ژنرال گاردان در ایران، ترجمه عباس اقبال، تهران: انتشارات نگاه.
- گلچین، مسعود و توفیق، ابراهیم و خورسندی، زهره. (۱۳۹۰)، «تحلیل گفتمان روشن‌فکران ایرانی درباره علوم جدید (از تأسیس دارالفنون تا تأسیس دانشگاه تهران)»، مسائل اجتماعی ایران، سال دوم، شماره ۱: ۷۵-۱۰۶.

- گوینو، آرتور. (۱۳۸۳). سه سال در آسیا، ترجمه: عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: نشر قطره.
- لمبتون، آن. (۱۳۶۲). مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- مارکس، کارل و انگلس، فردریش. (۱۳۸۵). «فرمانروایی بریتانیا در هندوستان»، در مقالاتی از مارکس و انگلس، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: ورجاوند.
- محبوبی اردکانی، حسین. (۱۳۷۰)، تاریخ مؤسسات تملنی جدید در ایران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مراغه‌ای، زین‌العابدین. (۱۳۸۱)، سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ، به کوشش. ع. سپانلو، تهران: نشر آگه.
- منتسکیو، شارل. (۱۳۴۹)، روح‌القوانین، ترجمه: علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم.
- منتسکیو، شارل. (۱۴۰۲). نامه‌های ایرانی، ترجمه: محمد مجلسی، تهران: دنیای نو. چاپ هفتم.
- میرزا آقاخان کرمانی. (۲۰۰۰)، سه مکتوب، به کوشش بهرام چوبینه، آلمان: انتشارات نیما ورلاگ.
- میرزا ملکم خان، (۱۳۲۷ ب). رساله رفیق و وزیر، در مجموعه آثار میرزا ملکم خان، به کوشش محیط طباطبایی، تهران: انتشارات علمی.
- میرزا ملکم خان، (۱۳۲۷ ج). رساله دفتر دیوان، در مجموعه آثار میرزا ملکم خان، به کوشش محیط طباطبایی، تهران: انتشارات علمی.
- میرزا ملکم خان، (۱۳۲۷ د). رساله ندای عدالت، در مجموعه آثار میرزا ملکم خان، به کوشش محیط طباطبایی، تهران: انتشارات علمی.
- میرزا ملکم خان، (۱۳۲۷)، کتابچه غیبی: دفترچه تنظیمات، در مجموعه آثار میرزا ملکم خان، به کوشش محیط طباطبایی، تهران: انتشارات علمی.
- میرزای قمی. (۱۳۴۷)، ارشادنامه، به کوشش حسن قاضی‌زاده، نشریه دانشگاه تبریز، شماره ۸۷.
- ناطق، هما. (۱۳۵۸ ب)، مصیبت وبا و بلای طاعون، تهران: نشر گستره.
- ناطق، هما. (۱۳۵۸). از ماست که بر ماست (چند مقاله)، تهران: انتشارات آگاه، چاپ سوم.
- ناطق، هما. (۱۹۹۰). ایران در راهیابی فرهنگی، پاریس: انتشارات خاوران.
- ناظم‌الاسلام کرمانی. (۱۳۵۷). تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

- نجم‌آبادی، افسانه. (۱۳۹۷)، زنان سییلو و مردان بی‌ریش: نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیته ایرانی، مترجم: آتنا کامل و ایمان واقفی، تهران: انتشارات تیسرا، چاپ سوم.
- نجم‌آبادی، افسانه. (۱۹۹۵)، حکایت دختران قوچان: از یادرفته‌های انقلاب مشروطه، سوئد: نشر باران.
- نراقی، احمد. (۱۳۷۱)، معراج السعاده، قم: نشر هجرت.
- نفیسی، سعید. (۱۳۸۴)، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، تهران: انتشارات اهورا.
- نیچه، فردریش. (۱۳۹۰)، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
- هگل، و، ف، گئورگ. (۱۳۹۰). فلسفه تاریخ، ترجمه مسعود تقی زاده منظری، گوتنبرگ: چاپ اینترنتی.

- Gutting. G. (2005), Foucault, A very short introduction, London: Oxford university press.
- Leshem. Dotan. (2019). Foucault. Neoliberalism and Beyond. New York: Rowman & Littlefield.
- Sembou. Evangelia. (2011). "Foucault's Genealogy", Presented at 10th Annual Meeting of the International Social Theory, Ireland: University College Cork.
- Spivak. G. C. (1993). "More on Power/Knowledge", in Outside in the Teaching Machine, London: Routledge.

استناد به این مقاله: شمسی گوشکی، میثم؛ شالچی، وحید و کرمی، محمدتقی. (۱۴۰۳). مشروطه‌خواهی در ایران عصر قاجار؛ گفت‌وگویی در خدمت قوام دولت متمرکز، فصلنامه علوم اجتماعی، ۳۱ (۱۰۵)، ۱-۴۵.



Social sciences Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.