

مقدمه‌ای بر «تجربه تجددخواهی سیاسی» در ایران معاصر

نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15601986.1400.28.3.4.7

حامد عامری گلستانی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۲۵

چکیده

ارتباط ایران با تجدد، یکی از مهم‌ترین مباحث در تاریخ جدید آن است و وضعیت بحرانی ایران عصر قاجار، که از همان سال‌های نخست تأسیس این حکومت ایجاد شده بود، راه را برای نوعی «تجددخواهی» باز کرد. از نخستین ارتباطها، بیش از هر چیز ایرانیان سعی کردند آن را بیازمایند و از دل این آزمون، «تجربه‌ای» ایجاد شد که به نوعی جای «نظریه» را برای فهم تجدد ایجاد کرد. عناصر چهارگانه این «تجربه» را می‌توان «مشاهده»، «عمل»، «نظر در عمل» و «نظر» دانست، که به فراخور «درک» تجددخواهان ایرانی در عصر قاجار و سپس در ادامه تاریخ معاصر آن مورد توجه قرار گرفت. در این مقاله، ضمن بررسی این چهار مولفه، به این پرسش پرداخته خواهد شد که چرا برای فهم تجددخواهی سیاسی در ایران معاصر، به جای نظریه، از مفهوم «تجربه» برای فهم تجددخواهی در ایران معاصر استفاده شده و عناصر تجربه تجدد سیاسی آن کدام هستند؟ در این مقاله، با بهره‌گیری از نظریه بحران اسپریگنز، سعی شده است مفردات مورد نظر «تجربه تجدد سیاسی» با مراحل چهارگانه نظریه او، سنجیده شود. اصلی‌ترین نتیجه این مقاله، آن است که «تجربه تجددخواهی سیاسی ایرانی»، منظومه‌ای از عناصر چهارگانه تشکیل‌دهنده آن است که، در یک «منطق درونی»، جای نظریه را برای دگرگونی در وضعیت بحرانی ایران معاصر گرفت.

واژگان کلیدی: بحران، تجربه تجدد، عصر قاجار، عصر معاصر، قانون، مشروطیت.

مقدمه

عصر قاجار، با بحرآنهای مهمی آغاز شد. اصلی‌ترین آن، جنگ با روسیه و شکست‌های پیاپی از آنها بود. در ظاهر، این یک شکست جنگی بود، اما در پس آن، بحرانی نهفته بود که موجب شد برخی از کارگزاران حکومت قاجار، متوجه کاستی‌ها در امور شوند. این کاستی‌ها، نشانه آن بود که اکنون دیگر با بهره‌گیری از سازوکارهای حکومتی قدیم نمی‌توان امور را سامان داد. این، یک روی بحران بود که بیشتر به حکومت‌گری سنتی بازمی‌گشت و اگر هم بنا بود اصلاحی صورت گیرد، بی‌شک در این زمینه بود، چنانکه اصلاحات «نظام جدید» عباس میرزا، در آذربایجان، بیش از همه حول و حوش دیوان‌سالاری سنتی و نیروهای نظامی بود. سوی دیگر این بحران، با مشاهده جهان جدید، با دید نو، توسط برخی از سفرنامه‌نویسان ایرانی درک شد و آغاز داستان درازدامن «تجربه تجدد ایرانی» را باید در این سفرنامه‌ها دید.

این را باید در نظر داشت که در ایران، دولت پس از عصر صفویه به دولت ضعیفی تبدیل شد و ضعف و فتور در همه ارکان سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی ایران افتاده بود و روزه‌روز بیشتر و بیشتر می‌شد. سر کار آمدن آقامحمدخان قاجار، خود هم نشانه ضعف بود و هم واکنشی به آن. از یک‌سو این دولت ضعیف، توان بهره‌گیری از منابع جامعه را نداشت و از سوی دیگر، در میان دولت‌های خارجی‌ای قرار گرفته بودند که در مرحله بلوغ استعماری خود بودند، به این معنا که سیاست‌های استعماری دولت‌هایی چون انگلستان و روسیه، به‌دقت هدف‌گذاری شده بودند. این اهداف به‌صورت مشخصی ایران را نیز در بر می‌گرفت و دولت ضعیف ایران تاب توان مقابله با این سیاست‌ها را نداشت و جدا شدن بخش‌هایی از مهم‌ترین قسمت‌های ایران، به‌صورت مستقیم به این ضعف بازمی‌گشت و خود هم نشانه بحران بود و هم نتیجه آن. این ضعف هم‌زاد بحران، سرآغاز تجربه‌های جدید در عرصه‌های مختلف برای ایرانیان بود. در این مقاله مسئله اصلی تجربه «تجددخواهی سیاسی در ایران» عصر قاجار است که بخش مهمی از آن برآمده از نوع مواجهه ایرانیان با دنیای جدید، برای پیدا کردن راه درمانی برای این ضعف و بحران بود. این مقاله، به‌مثابه

مقدمه‌ای بر بازخوانی این مواجهه است و عناصری برای این تجربه در نظر دارد که سعی می‌کند تا حد امکان یک مقاله به آنها بپردازد و پرسش اصلی آن این است که: چرا برای فهم تجددخواهی سیاسی در ایران معاصر، به‌جای نظریه از مفهوم تجربه برای فهم تجددخواهی در ایران معاصر استفاده شده و عناصر تجربه تجدد سیاسی آن کدام هستند؟ در این مقاله، با بهره‌گیری از نظریه بحران اسپریگنز، سعی شده است مفردات مورد نظر «تجربه تجدد سیاسی» با مراحل چهارگانه نظریه او، سنجیده شود. در این پژوهش عصر قاجار، به‌عنوان «آستانه»^۱ این «تجربه تجددخواهی» مورد توجه قرار گرفته است و دامنه بحث‌های آن را، با ملاحظاتی چند می‌توان به دوره‌های پس از آن نیز تعمیم داد.

مبانی نظری: نظریه بحران اسپریگنز

«بحران» یکی از مهم‌ترین مفاهیم در درک تحولات سیاسی فکری یک جامعه است. تغییرات مهم در هر جامعه‌ای، به‌خصوص در ساختارهای سیاسی، با بحران شروع می‌شوند، درعین حال بحرآن‌ها خود از پس تغییراتی به‌وجود می‌آیند که ممکن است به‌دنبال یک نارضایتی، جنگ یا کاستی در پایه‌های مشروعیت یک دولت باشد. به بحرآن‌ها پاسخ‌های متفاوتی داده می‌شود و این، بیش از همه به درکی باز می‌گردد که از آن «بحران» وجود دارد. بنابراین، رویکردهای مهمی که در این زمینه وجود دارد، یکی فهم بحران و نیز به‌رسمیت شناختن آن توسط ساختار سیاسی یا کسانی که با نظریه‌پردازی به‌دنبال پاسخ به آن هستند، و دیگری پاسخ به این بحران است. نظریه‌پردازی، اصلاحات، انقلاب‌ها، جنبش‌های فکری و اجتماعی و سیاسی، می‌توانند هر کدام به‌طور مجزا یا با یک‌دیگر، بخشی به پاسخ به یک بحران باشند (عامری گلستانی، ۱۳۹۵: ۵۷). در این مقاله از نظریه بحران اسپریگنز، برای فهم تجربه تجدد سیاسی ایرانی در عصر قاجار استفاده خواهد شد.

۱- این مفهوم، از آثار استاد دکتر سید جواد طباطبایی وام گرفته شده است.

به اعتقاد او «نظریه سیاسی، نوعی جستار است برای یافتن معیارها و راه‌حل‌ها. برای درک واقعی هرگونه جستار باید دقیقاً به‌روندهای فکری آن پی برد و به آنچه... «منطق درونی» در پدیده‌ها گفته می‌شود، توجه دقیق کرد» (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۲۹-۳۰). برای نظریه سیاسی این منطق درونی بسیار لازم است، چراکه «چارچوب پویای «منطق درونی» نظریه‌های سیاسی... در ذات خود و جوهر خود نه گسترده است و نه صرفاً به مطالعه نظریه‌های سیاسی اختصاص دارد. درواقع الگویی است برای اذهان فعال و جوینده راه‌حل» (همان: ۳۸).

نظریه اسپریگنز چهار مرحله دارد و هر مرحله به مرحله قبلی بنیاد نهاده می‌شود. در مرحله اول، نظریه‌پرداز از بحرانهای سیاسی که جامعه با آنها درگیر است، آغاز می‌کند. اکثر نظریه‌پردازان، آثار خود را در زمانی نگاشته‌اند که به‌طور فزاینده‌ای احساس می‌کردند جامعه‌شان دچار بحران است. بنابراین اولین مسئله مشاهده و شناسایی مشکل جامعه است. (حقیقت و حجازی، ۱۳۸۹: ۱۸۸). اسپریگنز در روند جستار، ترتیب این مراحل را این‌گونه بیان می‌کند: ۱. مشاهده بی‌نظمی ۲. تشخیص علل آن و ۳. ارائه راه‌حل، چهارمین جزء روند نظریه‌پردازی، یعنی تصویر جامعه احیاشده، به جسم شناور می‌ماند. این مرحله ظاهراً باید قبل از ارائه راه‌حل بیاید، ولی ممکن است قبل از مشاهده بی‌نظمی باشد (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۴۱). به‌نظر اسپریگنز، «تقریباً تمام نظریه‌پردازان سیاسی از مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی آغاز می‌کنند. چون پس از اینکه مشکل به‌خوبی شناسایی شد، نظریه‌پرداز نمی‌تواند آرام بگیرد بلکه باید ریشه مشکل را پیدا کند. باید به مطالعه دقیق در علل نامنظمی و کارکرد نادرست اوضاع سیاسی‌ای که مشاهده کرده است، بپردازد. کشف علل و موجبات معمولاً خیلی مشکل و دشوار است. الگوی فکری بعضی نظریه‌پردازان سیاسی، تلاشی است برای رسیدن به این هدف» (همان: ۳۹). درواقع «هدف نظریه‌های سیاسی، نهایتاً فهم و توضیح نظم سیاسی در جامعه است، اما این هدف از مشاهده خرابی و بی‌نظمی آغاز می‌شود. درواقع، این شیوه راه‌حلیابی، یعنی از غلط به درست رفتن، اختصاص به نظریه سیاسی ندارد» (همان: ۵۲-۵۳).

مرحله بعدی در نظریه‌پردازی تشخیص درد است. «مشکلات فکری این مرحله اساساً همان مشکلاتی است که در آسیب‌شناسی، از هر نوع آن، مطرح می‌شود. نظریه‌پردازی، که در کارکرد جامعه سیاسی کژی مشاهده کرده است، بیشتر به پزشکی می‌ماند که علائم مرضی را کشف کرده است. هیچ‌یک از این دو نمی‌توانند در این مرحله کار را متوقف کنند. صرف تشخیص علل کافی نیست، بلکه ریشه‌های بنیادی مرض را باید کشف کرد. اگر قرار است مشکل به‌طور نظری کاملاً فهمیده شود و همین‌طور از نظر عملی نیز مداوا گردد، علل مسئله باید روشن شود. به‌طور خلاصه نظریه‌پرداز سیاسی، مانند پزشک، با وظیفه تشخیص درد روبه‌رو است» (همان: ۸۰). نظریه‌پرداز در این مرحله باید «درباره موضوع پرمخاطره علت و معلول، قضاوتی ارائه کند. پاسخ‌هایی که او در این مرحله ارائه می‌کند، احتمالاً برای کل نظریه او سرنوشت‌ساز خواهد بود» (همان: ۸۵).

پس از این مرحله، نظریه‌پرداز به دنبال بازسازی نظام سیاسی خواهد بود و «از آنجا که بازسازی نظریه‌پرداز، طرحی است از جامعه بدان‌گونه که جامعه باید باشد، او تا حدود زیادی باید به ذهن خود متکی بشود. او صرفاً دنیا را آن‌طور که هست توصیف نمی‌کند. مسلماً از توصیف جهان شروع می‌کند، ولی باید جهان را آن‌طور که باید باشد نیز تعریف کند. او با دقت نابسامانی‌ها و بحرآنهای نظام سیاسی را بررسی می‌کند و سپس طرحی ارائه می‌دهد که در آن تمام این نابسامانی‌ها رفع شده‌اند» (همان: ۱۲۱). در این میان «بازسازی ذهنی جامعه، به کمک تصویر آرمانی نظریه‌پرداز در پی حقایقی درباره دنیا، سیاست و انسان است. البته آرمان‌شهر نمایاننده حقیقت تجربی به مفهوم ساده آن نیست. برداشتی ایستا و جدا از زمان و مکان حاضر هم نیست... آرمان‌شهر، پیش‌بینی‌کننده دستاوردهای بشری است و ثابت شده است که بیشتر چیزهایی که آرمان‌شهر پیش‌بینی کرده است، تحقق یافته‌اند» (همان: ۱۲۲-۱۲۳). اما نظریه‌پرداز در ساخت ذهنی آرمان‌شهر، از واقعیت دور نیست و حتی در «پیش‌بینی‌های آرمانی خود نیز با واقعیت سروکار دارد. تا حدی صرفاً به دنبال ارائه واقعیت‌هایی است که با آنها برداشت اولیه خود را از بی‌نظمی توجیه کند. مشاهده بی‌نظمی منطقیاً به این معنی است که اوضاع منظم و عاقلانه‌ای وجود دارد

و وظیفه نظریه‌پرداز است که طرح آن اوضاع منظم را ترسیم کند. بنابراین، نظریه‌پرداز پس از بررسی و مطالعه دقیق تک‌تک نارسایی‌های وضع موجود، او را برای جستار اولیه برانگیخته است، تصویر جامعه بازسازی شده را می‌کشد» (همان: ۱۲۴). در این میان «معیارهایی که نظریه‌پرداز برای جامعه بازسازی شده خیالی خود در نظر می‌گیرد، هنجارهایی برای زندگی سیاسی نیز هست. به‌همین دلیل است که فلسفه سیاسی نظریه‌هنجاری نیز خوانده می‌شود» (همان: ۱۲۶). از دید اسپریگنز «بازسازی هنجاری نظریه سیاسی، درعین‌حال نوعی کشف نیز به‌شمار می‌رود. جامعه بازسازی شده صرفاً اختراع نظریه‌پرداز نیست، بلکه به دست او کشف شده است» (همان: ۱۲۸). همچنین، نظریه‌های سیاسی دارای جنبه تجویزی هستند. این جنبه آنها، به‌واقع «استنتاج‌هایی هستند برای عکس‌العمل عاقلانه، مناسب و عقلایی در جهانی که ساخت ویژه‌ای دارد» (همان: ۱۵۶). «جنبه تجویزی نظریه‌های سیاسی، اغلب از قضاوت درباره آنچه ضروری یا اجتناب‌ناپذیر است ریشه می‌گیرد. همان‌طور که مسخره است اگر کسی بخواهد پدیده‌های غیرممکن را عملی سازد، به همان اندازه غیرعقلایی است اگر کسی بخواهد ضروریات را منسوخ سازد؛ هر دوی این خواسته‌ها، خیال‌بیهوده‌اند. اگر تجویزهای سیاسی می‌خواهند واقع‌گرا و در نتیجه اجباری باشند، باید محدودیت‌هایی را که جهان خارج بر تمهیدات بشر تحمیل می‌کند، از نظر دور ندارند» (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۶۷).

بحران در ایران عصر قاجار

شکست در جنگ‌های ایران و روس، نخستین نشانه مهم از بحرانی است که از سال‌ها پیش آغاز شده بود. سقوط اصفهان، نزدیک به یک سده پیش خود، نشان از بحران و انحطاطی بود که در ارکان جامعه ایران رخ داده بود و دستگاه فکری، سیاسی و اجتماعی ایران، آن را نفهمیده بود. جابه‌جایی پی‌درپی حکومت‌ها نشان از بی‌ثباتی در داخل کشور می‌داد و مسئله، آن بود که انحطاط در فکر سیاسی، ضعف در ساختار سیاسی و نیروی نظامی، برای مقابله با دشمن خارجی،

ضعف و فتور فوق‌العاده اقتصادی، که تنگی معیشت و فقر و فاقه را به دنبال داشت، همگی دست‌به‌دست هم دادند که انحطاط ایران ژرف‌تر گردد.

عباس میرزا، نخستین ایرانی‌ای بود که درکی از موقعیت بحرانی ایران به دست آورد. او، به درستی فهمیده بود که بحرانی که در اثر جنگ‌های ایران و روس به وجود آمده چه مقدار ژرف و دارای چه جهات تأثیرگذاری است. یکی از مهم‌ترین نشانه‌ها، در این درک بحران، حس وهنی (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۳۶) بود که به ایرانیان وارد شد. در این میان عباس میرزا توجه ویژه به این مسئله داشت و از این‌رو به‌دقت در پی راه چاره‌ای برای جبران این وهن بود. چنانکه دکتر جواد طباطبایی معتقدند: «قرینه‌ای در دست نیست که نشان دهد در دوره‌های پیشین، به‌ویژه در یورش افغانان، حس وهن بزرگ فروپاشی نظام حکومتی به آگاهی از نادانی، نفاق و تباهی تبدیل شده باشد، اما در دربار تبریز این آگاهی در ذهن عباس میرزا و اطرافیان او پدیدار شد و حدود یک قرن پس از آن، همه عرصه‌های حیات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را در بر گرفت. در هیچ‌یک از نوشته‌های دوره پیشین عبارتی همسان با آنچه عباس میرزا خطاب به فرستاده ناپلئون، آمده ژوبر^۱ گفت، نمی‌توان دریافت» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۲-۲۳). گفت‌وگوی معروف نایب‌السلطنه با این فرستاده فرانسوی، حاوی مطالب بسیار مهمی از درک نایب‌السلطنه از وضعیت جدید مملکت بود. او از بحرانی سخن می‌گفت که فراگیر شده و تنها در تبریز فهمیده می‌شد. ولیعهد، خطاب به ژوبر می‌گوید: «چه قدرتی این چنین شما را بر ما برتری داده است؟ سبب پیشرفت‌های شما و ضعف همیشگی ما چیست؟ شما با فن فرمان‌روایی، فن پیروزی و هنر به کار گرفتن همه توانایی‌های انسانی آشنایی دارید، درحالی‌که ما در جهلی شرمناک محکوم به زندگی گیاهی هستیم و کمتر به آینده می‌اندیشیم. آیا قابلیت سکونت، باروری و ثروت خاک مشرق‌زمین از اروپای شما کمتر است؟ آیا شعاع‌های آفتاب که پیش از آنکه به شما برسد نخست بر کشور ما پرتو می‌افکند، خیر کمتری به ما می‌رساند تا آن‌گاه که بالای سر شما

قرار دارد؟ آیا اراده آفریدگار نیکی‌ده که مائده‌های گوناگونی خلق کرده است بر این قرار گرفته است که لطفش به شما بیش از ما شود؟ من که چنین گمان نمی‌کنم!» (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۳۵-۱۳۶).

مشاهده بی‌نظمی در اینجا، شکست در جنگ و چندان که از گفت‌وگوی بالا برمی‌آید، تشخیص علل آن بحران ضعف و ناتوانی ایرانیان بود و اینها نخستین گام‌هایی بودند که عباس میرزا و برخی از اطرافیان برای فهم و رفع بحران برداشتند و اصلاحات آنها در تبریز ارائه راه درمانی برای آن بحران بود. از این‌رو، به دنبال اصلاحات عباس میرزا، نهادهای جدیدی در حیات اجتماعی و سیاسی ایران، در محدوده دارالسلطنه تبریز وارد شد. اگرچه خاستگاه این اصلاحات در عمل، بحران اجتماعی‌سیاسی ناشی از شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس بود (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۵۷). نکته بسیار مهم در اینجا آن است که پرسش‌های ایرانیان، اساسی بود: «چرا شکست خوردیم» و متعاقب آن «چرا عقب ماندیم». برای ایرانیان، هنوز پرسش از بنیادهای سیاست و دولت و حکومت و قدرت و چگونگی اعمال آن و عدالت و تقسیم قدرت و نظایر آن، به‌وجود نیامده بود. مرحله ایجاد الگوی آرمانی در ابتدای شناخت بحران سیاسی در عصر قاجار غایب است و این یکی از اصلی‌ترین اشکالات حل بحران در آن روزگار و نظریه‌پردازی به معنای دقیق آن است. اهل نظر در آن روزگار یا از جنس عباس میرزا و قائم‌مقام‌ها، کارگزاران حکومت بودند که بیشتر در عمل به برخی از وجوه بحران ایران‌زمین التفات پیدا کرده بودند یا سفرنامه‌نویسانی بودند که با مشاهده‌های خود، به وجوهی از تمدن جدید آگاهی یافتند و با انتقال برخی مفاهیم به ایران، زمینه مقایسه ایران را با دنیای جدید فراهم و از این منظر وجهی از بحران را آشکار کردند. از این‌رو، تا ایجاد نوعی جریان فکری که منورالفکران نام گرفتند، نظریه‌پردازی به معنای عام آن، تا حدی به تأخیر افتاد و این ترقی‌خواهان عصر ناصری بودند که سعی در ایجاد نوعی جامعه آرمانی داشتند، تا در پس آن جامعه آرمانی نظم نو را ایجاد کنند.

مفهوم «تجربه تجدد ایرانی»

تجربه مفهومی است که می‌توان با آن چگونگی ارتباط^۱ ایرانیان با تجدد را بازساخت. در لغت‌نامه دهخدا، چند معنی برای تجربه آمده است که می‌تواند تا حد زیادی راه‌گشای بحث حاضر نیز باشد. در آنجا تجربه به «آزمودن کسی را»، «آگاهی یافتن و آزمودن کسی را»، «آزمودن»، «آزمایش و امتحان»، «آزمایش گرفتن» و «آزمایش کردن» معنا شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، جلد ۵: ۶۴۴۵). این مفهوم، ابداع نویسنده نیست و در نوشته‌های دیگر نیز از آن استفاده شده است (فاضلی، ۱۳۹۴)؛ اما بدیهی است که مضمون آن در مورد مطالعاتی این نوشتار، متفاوت است. تجربه در اینجا دقیقاً به آزمودنی باز می‌گردد که علامه دهخدا در لغت‌نامه خود معنا کرده است. از تجدد ایرانی به تعابیر مختلفی یاد شده است: «برخورد»، «مواجهه»، «رویارویی» (حائری، ۱۳۸۰؛ معتمد دزفولی، ۱۳۹۱)، «تعامل» (عامری گلستانی، ۱۳۸۳)، «ضربه خشن» (وحدت، ۱۳۸۳) «تجدد بومی» (توکلی طرقي، ۱۳۹۵) و... هر کدام از اینها وجهی از مضمون تجدد ایرانی را با خود دارد و در عین حال تمام آن نیست. ایرانیان در تجربه تجدد خود، از یک سو خود و از سوی دیگر تجدد را آزمودند، در این آزمون به برداشت خاص خود رسیدند که آن را رنگی ایرانی بخشید، چنانکه در مشروطیت، زمانی که ثقة‌الاسلام تبریزی در رساله لالان می‌خواست مشروطه را توصیف کند آن را با صفت ایرانی یاد کرد (ثقة‌الاسلام تبریزی، ۱۳۸۷) و البته در این میان این ایرانی بودن را در سال‌های اخیر به معنای نه‌چندان پسندیده نیز تعبیر کردند (آجودانی، ۱۳۸۲) که خود جای نقد دارد. به‌هر حال، این خاص بودن نه به معنای برتری بلکه به معنی ویژگی‌های متفاوت آن است، چه اینکه ایران و عثمانی هر دو تقریباً در یک زمان تجربه‌های تجدد متفاوتی از خود به‌جا گذاشتند که موضوع گفتار بسیاری در یکی دو دهه اخیر است.

تجربه، اساساً برآمده از نوعی رابطه نزدیک و مستقیم با هر پدیده است. مواجهه مستقیم ایرانیان با تجدد، باعث ایجاد نزدیک‌ترین تجربه‌ها با آن و در سوی دیگر با خودشان شد. این

ارتباط پیوند تنگنگی با آنچه در بیرون شکل می‌گرفت دارد. اینکه گفته شود تجددخواهی در ایران در عصر قاجار، بیش از هر چیز مبتنی بر تجربه است، به آن معناست که برای ایرانیان در آن روزگار بخش مهمی از درک وضعیت دنیای جدید، مبتنی بر ارتباطی بود که آنان با واقعیت‌های دنیای جدید پیدا کردند. ایرانیان نه می‌توانستند از تجدد بگریزند و نه می‌خواستند؛ آنها به درستی دریافته بودند که روزگار بیش از هر زمان دیگر متفاوت است ولی نکته مهم اینجاست که درک آن الزامات و پیامدهای گوناگون آن، چیزی نبود که آنان بتوانند آن را دقیقاً بفهمند یا با آن به جدالی فلسفی فکری بپردازند، از این رو به تجربه متوجه ضرورت آن شدند و به این ترتیب با همه تفاوت‌هایی که فهمیده یا نفهمیده بودند، به تطبیق خود با آن پرداختند. در عین حال در تجربه تجدد ایرانی، ذهن اندیشه‌گر ایرانی به دنبال گزینش قسمت‌هایی از تجدد است که اولاً آن را می‌فهمد یا درک می‌کند، ثانیاً می‌تواند در جامعه خود پیاده کند یا تصور آن را دارد و ثالثاً نیاز جامعه را در آن می‌بیند. این گزینش‌گری موجب می‌شود که او راه درمان جامعه را به صورتی نزدیک به یک تجربه پیدا کند، نه بر اثر یک تأمل عمیق فلسفی و الزاماً یک نظریه‌پردازی به معنای دقیق آن.

عناصر تجربه تجدد ایرانی

اکنون باید پرسید این تجربه‌ای که از آن سخن به میان آمد، دارای چه عناصری است؟ از دیدگاهی که در این نوشتار دنبال می‌شود، تجربه تجدد در ایران عصر قاجار و به تبع آن تجربه تجدد سیاسی در آن دوران، چهار عنصر اساسی دارد: مشاهده، عمل، نظر در عمل و نظر. این چهار عنصر در پیوند وثیقی با یکدیگر قرار دارند و گاه از هم جدانشدنی هستند.

مشاهده

دیدن پدیده‌های نو به درک بی‌واسطه‌ای از آنها منجر می‌شود. البته در اینجا مقصود از

مشاهده، تنها دیدن به چشم نیست. دیدن و درک کردن پدیده‌های نو، در مجموع مشاهده محسوب می‌شود، اما درک به معنای فهمی است که بدون واسطه با دیدن روزگار نو حاصل شده است و از این‌رو است که با مشاهده پیوندی وثیق دارد. مشاهده نخستین ایرانیان از دو سو بود، یکی از سوی کارگزاریانی چون عباس میرزا و دیگری نویسندگان سفرنامه‌ها، که باریک‌بین بوده و به وجوه دنیای جدید التفات پیدا کرده بودند. در این میان مشاهده عباس میرزا تا حدی عمیق‌تر بود چراکه مستقیماً از بحران جنگ با روسیه و شکست‌های آن برمی‌آمد و او، برای نخستین بار پا را از شکست در یک جنگ فراتر گذاشت و پرسش‌های مهمی را به‌عنوان یک کارگزار، مطرح کرد. این مشاهدات اهل نظر و عمل ایران را به درکی از وضعیت نابسامانی رساند که به‌صورت مشخص از قیاس ایران و دنیای جدید ناشی می‌شد. ایرانیان ترقی‌خواه با مشاهده دنیای جدید، تجدد را به‌عنوان اصلی‌ترین راه‌حل برای خروج از بحران‌هایی که پیش‌رو داشتند، در نظر گرفتند. مشاهده بحران موجب ایجاد تأملات نظری یا شبه‌نظری و عمل متجددانه آنها شد که بخشی از آن را می‌توان با مفهوم نظر در عمل توضیح داد، این مقولات با یکدیگر ترکیب شدند و در مجموع تجربه تجدد ایرانی را تشکیل دادند.

عمل

بخش مهمی از تجدد ایرانی برآمده از عمل سیاسی ترقی‌خواهان، از بیرون و درون حکومت بود. اینان از یک‌سو راه‌گذر از بحر آنها را گسترش مظاهر بیرونی تجدد دانسته و با عمل متجددانه راه را برای ترقی مملکت باز می‌کردند که کارگزاریانی چون عباس میرزا و قائم‌مقام‌ها و امیرنظام و ناصرالدین شاه و میرزا حسین‌خان سپهسالار از این دسته هستند. ایشان تجدد ابزاری را بیش از همه مد نظر داشتند و رسیدن به تجدد را از راه عمل بدون پیوند وثیق با نظر می‌دیدند، هر چند

۱- این ترکیب، دارای یک منطوق درونی است که هماهنگی اجزای آن، موجب می‌شود که تجربه تجدد سیاسی، جای نظریه سیاسی تجدد را بگیرد.

که وجوهی از نظر نیز در کسانی چون میرزا حسین خان هم وجود داشت، ولی به هر حال او را باید مرد عمل سیاست دانست که بیشتر به تدبیر متجددانه عمل می‌کرد یا برخی تحولات سیاسی در عصر ناصری به دست او، اگرچه تا حدی برآمده از آشنایی‌های کمابیش او با تجدد سیاسی بود ولی بیشتر انتظام امور در همان روال سنتی بود و همین مقوله باعث شد که تجدد سیاسی ناصرالدین شاهی سرانجامی که باید، یعنی رسیدن به مشروطیت نداشته باشد و بیشتر همان دولت مستقله را نظمی بخشیده و ایجاد دولت مقتدر را در نوع دیکتاتوری‌اش تا عصر رضا شاه به تعویق بیندازد. از این دیدگاه ناکامی مشروطه در ایجاد دولت مقتدر ریشه در اصلاحات عمل‌گرایانه ناقص و تا حدی ناکام ناصرالدین شاه دارد.

نظر در عمل

بخش عمده‌ای از آشنایی ایرانیان در روزگار جدید با نظام‌های فکری و ساختارهای سیاسی، برگرفته شده از چیزی است که می‌توان آن را نظر در عمل دانست. آنان به ضرورت عمل دریافته بودند که برخی از ساختارهای کهنه و به تدریج تمام آن، نمی‌تواند امور جامعه را پیش ببرد. این را باید در نظر داشت که یکی از وجوهی که منجر به در عمل بودن این نظر شد، توجه به اصل مهم چگونگی اداره کشور و نیز به تبع آن ساختار قدرت و طرح موضوعاتی چون شکل حکومت و نحوه اداره امور و ایجاد نهادهای جدید و رفتن به سمت قانون‌خواهی و نگارش متون مهمی در این زمینه، دارای اهمیت زیادی است.

ایرانیان در بسیاری از امور فاقد نظریه‌ای برای نشان دادن نقشه راهی بودند که بتوانند با آن به مقصود برسند. عمدتاً آخر راه، یعنی برآوردن ایدئال‌ها را به درستی می‌دانستند. عمده نوشته‌های این دوران در ارائه راه درمان، توفیقات کمابیش مؤثر و در بسیاری موارد درست دارند اما آنچه دارای اهمیت است نظری است که در عمل تجلی پیدا کرده است؛ به این معنا که اندیشه‌گران عصر قاجار به خصوص عصر ناصری، خود را در قالب عمل‌گرایانی پیدا کردند که باید برای آن

نظریه‌ای بیابند و سعی وافری داشتند که از منابع بیرونی (فرنگی یا غیر آن) استفاده کنند. در این میان این نظر در عمل از سوی دیگر با منابع درونی‌ای در ارتباط بود، (ارتباطی از جنس‌های مختلف، تعارض، تفاوت و شاید همگامی و یکسانی) و آن تطبیق برخی از آنها با شریعت با ساختار زبانی با ساختار سیاسی و حتی اقتصادی بود.

نظر

بخش دیگری از تجربه تجدید ایرانی را نظر آنان تشکیل می‌داد، این نظر از یک‌سو از مشاهده برمی‌آمد و از سوی دیگر با آشنایی بیشتر نه الزاماً عمیق‌تر، با وجوه فکری دنیای جدید به‌خصوص در عصر ناصری، کسانی که بعداً منورالفکر خوانده شدند اهل نظر ایران گردیدند. توجه به مباحثی چون انحطاط ایران، تاریخ‌نگاری نوین، ملت، قانون، ترقی، آموزش به سبک جدید، صنعت و فن‌آوری و... مواردی بود که این اهل نظر به آن توجه داشتند و از قضا بخش مهمی از تشخیص بحران‌ها و راه‌حل‌ها و حتی بازسازی خیالی جامعه توسط اینان صورت می‌گرفت. اگرچه، همه تجدید سیاسی در ایران به این گروه مربوط نبود، بخش مهمی از آن پرداخته روشنفکرانی بود که به‌خوبی متوجه موقعیت بحرانی جامعه شده بودند. ترقی‌خواهان اهل نظری چون ملکم و مستشارالدوله نیز اگرچه پای در عرصه عمل داشتند ولی بیشتر اهل نظر بودند و التفات آنها به امر بنیادینی چون قانون و قانون‌نویسی و حکومت قانون، نشان می‌دادند. در کنار اینان، ترقی‌خواهانی چون آخوندزاده و میرزاآقاخان کرمانی و طالبوف قرار داشتند که، به هر تقدیر اهل نظر زمانه محسوب می‌شدند.

بحث در عناصر تجربه تجدید سیاسی ایران در عصر قاجار

اکنون زمان بحث در مورد عناصر سیاسی تجربه تجدید ایرانی است. این تجربه سیاسی اصلی‌ترین شیوه ارتباطی است که ایرانیان با سیاست به‌معنای جدید آن داشتند.

مشاهده متجددانه

سفرنامه‌ها، یکی از مهم‌ترین مشاهده‌ها از دنیای جدید بود. سفرنامه‌ها، بازتاب‌دهنده نخستین بخش از تجربه تجدد ایرانی بودند. این مشاهدات، چه بی‌واسطه چه باواسطه نقش مهمی در شکل‌گیری ذهن ایرانی نسبت به مقولات جدید داشتند. مشاهده دنیایی متفاوت، ساختارهای گوناگون، شیوه سخن گفتن و معاشرت کردن، فهم کشفیات جدید و اختراعات، فهم وجود شیوه‌های دیگر از حکومت‌داری، اطلاع از تحولاتی چون رنسانس و پروتستانتیسم و انقلاب صنعتی، خبر از انقلاب در فرانسه و جمهوری شدن آن، بازتاب فراوانی در فکر جدید ایرانی داشت. نخستین سفرنامه‌های ایرانیان به خارج مانند تحفة‌العالم عبدالطیف شوشتری، مسیر طالبی میرزا ابوطالب‌خان و سفرنامه میرزا صالح شیرازی را می‌توان در شمار نخستین تأملات درباره اصلاحات دانست، هرچند که مفهوم اصلاحات در آن نوشته‌ها ظاهر نمی‌شود. در سفرنامه میرزا صالح شیرازی، در خلال توصیفی که از نظام مشروطیت انگلستان عرضه می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۲۹-۴۳۸)، برخی از مفاهیم مشروطه‌خواهی، مانند عدالت‌خانه آمده است. وانگهی اگرچه این سفرنامه‌ها برای آشنا کردن ایرانیان با نظام مشروطیت انگلستان و حکومت قانون نوشته شده است، اما از طریق مفهوم مخالف می‌توان آنها را نوشته‌هایی درباره اصلاحات دانست (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۴۲۵-۴۲۶). اما نکته اصلی اینجاست که در این سفرنامه‌ها، اگر آگاهی تاریخی در مورد دنیای جدید وجود داشت آگاهی عمیق از نظام سیاسی و چگونگی ساخت آنها به چشم نمی‌خورد. البته مفاهیمی که به توسط این نوشته‌های نخستین وارد ساخت گفتار سیاسی ایران شد نقش مهمی در شکل‌دهی به تجربه تجدد سیاسی ایرانیان داشت. چنانکه در سفرنامه دیگر از میرزا ابوطالب اصفهانی اشاراتی چند به برخی مباحث آمده است. حکومت قانون و نهادهای اجرای عدالت از نخستین نهادهایی بود که توجه مسافران به فرنگ را جلب می‌کرده است. او در مسیر طالبی به ذکر «قوانین آزادی انگلش توجهی خاص داشت و به‌عنوان ناظری که درباره نهادهای مغرب‌زمین تأمل می‌کرده، تعارض آشکار میان دو گونه فرمانروایی خودکامه و مبتنی بر قانون

نمی‌توانسته است نظر او را جلب نکند، هرچند که تفصیل این تعارض در مسیر طالبی نیامده است» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۴-۳۵).

در نخستین مشاهدات ایرانی، که منجر به فهمی از مشروطیت شد، عبداللطیف شوشتری از مسلوب‌الاختیار بودن پادشاه سخن می‌گوید (شوشتری، ۱۳۶۳: ۲۷۷). توجه شوشتری به برخی از نهادهای سامان نوآیین انگلستان شایان توجه است. تحفه‌العالم نخستین نوشته‌ای است که از دگرگونی‌های بنیادین نظام حکومتی مغرب‌زمین بحث کرده، چنانکه برخی از مفاهیم مشروطه‌خواهی مانند عدالت‌خانه در سده آتی و در جریان جنبش مشروطه‌خواهی در کانون عمل و نظر هواداران حکومت قانون قرار گرفت (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۶۸). نویسنده تحفه‌العالم، تصویری از مبانی نظری بحثی که ارائه می‌داد نداشت... شوشتری گزارشگر ظاهر نهادهای جدید است و بدیهی است که نمی‌توانسته است بحثی درباره بنیادهای این نهادها بیاورد (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۳۰۹-۳۱۰). البته از نظر او ایجاد نهادهای قانونی و مدنی جدید در انگلستان برآمده از تحولاتی سیصد ساله است (حقدار، ۲۰۱۷: ۹)؛ ولی او بیش‌ازاین در این نهادها تعمق نمی‌کند. این را نیز نباید از یاد برد که شوشتری و میرزا صالح شیرازی، هر یک شرحی از نهادهای جدید هند انگلیسی و خود انگلستان عرضه کردند اما نخست روشن‌فکرانی مانند میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی بودند که به دنبال ملکم‌خان و مانند میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، کوشش کردند دریافتی از مبانی نظری نموده‌های دنیای جدید پیدا کنند (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۵)؛ چراکه اساساً نزد سفرنامه‌نویس ایرانی مفهوم غرب به سطوح ظاهری و نوسازانه تقلیل یافت و از خرد جدید، تقسیم کار اقتصادی، عرضه مفهومی نوین از انسان تازه، معرفت‌شناسی جدید درباره خدا و کیهان و هستی، انسان‌شناسی مدرن و به‌طور کلی دستگاه‌های فلسفی خردگرایانه جدید کمتر صحبتی به میان آمد و اگر از مقولاتی فراتر از ابزار و تکنیک هم سخن گفته شد، دربرگیرنده هیچ‌گونه تبیین فلسفی از انسان‌شناسی مدرن، فلسفه زیست مدرن، حقوق اساسی، اندیشه سیاسی، بنیان‌های فلسفی اقتصادی، محدودیت قدرت حکومت، توسیع اختیارات نمایندگان

ملت، فلسفه وضع قوانین رافع خصومت، روند طبیعی دولت‌سازی نبود. اینان از یک‌سو تکیه صرف به مقوله تکنیک را موجه نمی‌دانستند و از دیگر سو ذهن و زبان آنها از فهم و بیان مقولات فلسفی قاصر بود. این امر موجب شد تا میان بنیان‌های نظری و مبادی تکنیکی در حیطه مقولات غیر دقیق فراتکنیکی معلق بماند و نتواند برای مدرنیت غربیان استدلال بیاورند (خلیلی، ۱۳۷۹: ۴۳-۴۴).

«تبلور تفکر عصر جدید و مدرن، تمدن مغرب‌زمین است و سرمشق و پارادایم جهان نو. التفات به این جهان و آگاهی از آن برای ایرانیان نخستین‌بار خود را در سفرنامه‌ها و گزارش‌های سفر و خاطرات منعکس نمود و نشان داد. تمدن جدید مغرب‌زمین نزدیک به دو‌یست سال پیش به گونه‌ای بی‌سابقه و تمام‌قد، خود را پیش چشم ما چون کوهی عظیم، یک‌باره به تماشا گذاشت. واکنش طبیعی و به حق ما ایرانیان، حیرت و شگفتی و شیفتگی از آن بود» (معتمد دزفولی، ۱۳۹۱: ۳). بنابراین، زمانی که مجال درک عمیق از مسئله‌ای وجود نداشته باشد این مشاهده است که می‌تواند نقش‌آفرینی مهمی در شناخت وضعیت کنونی کند که باید با آن ارتباط داشت. متجددین ایرانی، در مقابل با دنیای نو بیش از همه راه مشاهده را بر خود هموار می‌دیدند. آنها در ظاهر این دنیا می‌نگریستند و در موارد بسیاری به حیرت دچار می‌شدند. مشاهده آنجا که مبتنی بر فکر و تأمل نباشد، راهی به جز وادی حیرت نمی‌برد. اگرچه، هر چه زمان از آشنایی آنان با دنیای جدید می‌گذشت راه به سمت شناخت درست‌تر می‌رفت تا صرف حیرت.

گذشته از سفرنامه‌نویسان، برخی از اهل نظر عصر ناصری نیز، از در مشاهده پا به عرصه نظر گذاشتند. میرزا یوسف‌خان مشتسارالدوله، در مقدمه یک کلمه هنگامی که از انگیزه‌های خود برای نگارش رساله‌ای در باب قانون سخن به میان می‌آورد، از مقایسه وضع ایران با جاهایی دارد که به‌عنوان مأمور رفته است و حتی در این مأموریت‌ها نیز به قیاس می‌پردازد و سبب این نظم و این ترقیات و این آسایش و آبادی را که در فرانسه و انگلستان می‌بیند از عدل می‌پندارد (مشتسارالدوله، ۱۳۹۴: ۲۶۶). در بیانی دیگر، میرزا ملکم‌خان در روزنامه قانون می‌نویسد: «از

قوانین انگلستان و سایر دول چیزی نمی‌گویم زیرا که مثل آفتاب روشن است که آن همه آبادی‌های حیرت‌انگیز و آن آسایش عامه و آن تسخیرات بی‌پایان و آن دریاهاى ثروت که در ممالک خارجه مشاهده می‌کنیم همه از استقرار قانون است» (ناظم‌الدوله، ۱۳۵۴، شماره ۳: ۳). یا میرزا آقاخان کرمانی زمانی که به استانبول می‌رود در آن شهر که از مراکز مخالفان سیاسی متجدد حاکمیت سیاسی ایران بود، یافته‌های فکری خود را به محک آزمون و خطا زده و ناکارآمدی فرهنگ سنتی را در واقعیات اجتماعی اخلاقی و سیاسی مشاهده نماید (حقدار، ۱۳۸۲: ۶۹).

مشاهده دنیای جدید در میان اهل نظر، آنها را به دو بعد از تجربه تجدید سیاسی در ایران رساند: یکی، خرابی وضع موجود و دیگری لزوم اصلاح آن. به نوعی این مشاهده آنها را مستقیماً به راه درمان در تجربه‌ای که پیدا کرده بودند رساند و در این میان با تعمق بیشتر در این دو مسئله، قانون، راه درمان مناسب، و شاید قطعی، بحران همه‌جانبه ایران دانسته شد.

«عمل» و «نظر در عمل» متجددانه

بخش عمده‌ای از آشنایی ایرانیان در روزگار جدید با نظام‌های فکری و ساختارهای سیاسی برگرفته شده از چیزی است که می‌توان آن را نظر در عمل دانست. آنان به ضرورت عمل، دریافته بودند که برخی از ساختارهای کهنه و به تدریج تمام آن، نمی‌تواند امور جامعه را پیش ببرد. این را باید در نظر داشت که یکی از وجوهی که منجر به در عمل بودن این مسئله، یعنی رفتن به سوی نوعی نظریه بود، توجه به اصل مهم چگونگی اداره کشور و نیز به تبع آن، ساختار قدرت و طرح موضوعاتی چون شکل حکومت و نحوه اداره امور و ایجاد نهادهای جدید و رفتن به سمت قانون‌خواهی و نگارش متون مهمی در این زمینه، دارای اهمیت زیادی است.

این نظر در عمل بخش مهمی از راه‌حلی بود که بیشتر از سوی کارگزاران حکومتی که عمل‌شان، پی‌رنگی از نظر داشت ارائه می‌شد. «در نظر اولین نسل از تجدیدگرایان ایرانی، علت اصلی ناتوانی ایران در مقابل غرب نداشتن ارتش منظم، اسلحه مدرن و یا نداشتن مجلس ملی

بود و به این خاطر بود که به استخدام مستشاران غربی برای رفع همین مشکلات پرداخته شد. درحالی که دولت در این دوره سعی در نوسازی ارتش و نیز ایجاد کارگاه‌های اسلحه‌سازی جدید داشت. تجددخواهان نسل اول ایران که بسیاری از آنان فارغ‌التحصیلان مؤسسات تمدنی جدیدی نظیر دارالفنون بودند، به فکر تغییر برخی از نهادها و نظرگاه‌های فرهنگی بر آمدند» (کیوان، ۱۳۷۶: ۱۰). از این‌ر در عمل به دنبال دگرگونی در اوضاع سیاسی اجتماعی برآمدند. تجدد مبتنی بر عمل، قابل دسترس و فهم بود. دگرگونی برخی از نهادهای سیاسی راهی بود که به راحتی می‌توانستند با آن برخی از مظاهر مهم تجدد سیاسی را بدون احتیاج به فهم مبانی فکری آن، وارد کنند. سرآغاز این نوع تجدد سیاسی با اصلاحاتی چند بود که توسط ناصرالدین شاه از سال ۱۲۷۵ق. با ایجاد نهادهای جدیدی چون مصلحت‌خانه و دارالشورای دولتی، اجرا شد و یکی از بانیان و مبلغان چنین اصلاحاتی نیز میرزا ملکم‌خان بود. کار ناصرالدین شاه عمل متجددانه سیاسی بود و کردار ملکم عمل در نظر متجددانه سیاسی.

بعد از تجربه سیاسی متجددانه، آنچه در دنیای جدید وجود داشت پسندیده و مورد تأیید اهل عمل و نظر بود و رخنه‌ای که این اصلاحات در ساخت فکر سیاسی ایرانیان ایجاد کرد و سنت‌های سیاسی آنها را دچار تغییراتی کرد، نظام سیاسی را در مرز میان قدیم و جدید قرار داد. قدیم به این معنا که هنوز اساس دولت، چه از نظر فکری و چه از نظر عملی، مبتنی بر نموده‌های کهن بود و برزخی که در این میان برای ایرانیان ایجاد شده بود تا زمان مشروطه و پس از آن نیز ادامه داشت و می‌توان جمله معروف تقی‌زاده را واکنشی به این برزخ سیاسی فکری دانست که می‌گوید: «وظیفه اول همه وطن‌دوستان ایران، قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و ترتیب و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان [است] بدون هیچ استثنا (جز از زبان). به‌سخن‌دیگر، ایران باید ظاهراً و باطناً **جسماً و روحاً فرنگی‌مآب شود و بس**» (کاو، ۱۹۲۰: ۱-۲). [تأکید از نگارنده است] ملکم نیز، خود به نوعی با بیانی دیگر این ایده را در نظر داشت و به صراحت معتقد بود «آیین ترقی

در همه جا بالاتفاق حرکت می‌کند» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۸: ۷۳) و اصل فراگیری و پخش تجدد، از ناحیه دنیای جدید را پذیرفته بود، او در این دوره به ایده نهادگرایی و دولت‌سازی نزدیک است اما در اندیشه‌اش اثری از بحث‌های جدی درباره علت پیدایش دولت و سرچشمه‌های آن دیده نمی‌شود. اگرچه درک او از دولت، در قالب جانبداری از تمدن جدید تجلی یافته است (قزلسفلی و نوریان دهکردی، ۱۳۹۷: ۸۱). البته باید در نظر داشت که «در رساله‌های سیاسی باقی‌مانده از ملک‌خان هیچ بحث نظری در بنیاد اندیشه سیاسی نیامده و این رساله‌ها را می‌توان مقالاتی در اصلاحات اداری به شمار آورد» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۶۱-۲۶۲). این اصلاحات اداری جایی است که ملک، با نهادهای کهنه زمانه خود رودررو شده و آنها را فاقد کارایی برای اداره دولت می‌داند. او به بیانی ایدئولوگ نهاد جدید دارالشورای دولتی بود (اجلالی، ۱۳۷۳: ۱۱۶-۱۱۹). این نقطه اتصال همان جایی است که کسی چون ملک را از آنچه تقی‌زاده به دنبال آن است، جدا می‌کند و به مرزهای قدیم نزدیک می‌کند. ملک در این تجربه‌اش آنقدر مسائل را ساده تصور می‌کند که در رساله کتابچه غیبی‌اش، اصول کشورداری و نظم را به اصول تلغرافیا تشبیه کرده و چنین تجویز می‌کند که «همان‌طور که تلغراف را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در طهران نصب کرد، به همان‌طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان [اروپاییان] را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۳۰).

کمی پیش از چنین دیدگاهی از سوی ملک، ناصرالدین شاه اصلاحاتی چند را در ارکان حکومتی انجام داد که به‌رغم آنکه شواهد مستقیمی مبنی بر اینکه شاه تحت تأثیر رجال ترقی‌خواهی چون ملک یا میرزا جعفرخان مشیرالدوله قرار ندارد، اما به قرآینی می‌توان این تأثیرات را مشاهده کرد. هرچند عمل سیاسی شاه در اینجا کاملاً متجددانه نبود ولی مشخصاً به دنبال اصلاح نظام قدیم سیاسی بود و البته از تالی‌های آن‌گریزان. شاه پس از برانداختن میرزاآقاخان نوری، منصب صدارت عظمی را برچید و خود امر را در دست گرفته و وزارتخانه‌هایی چند تأسیس کرد و به دنبال عملی کردن برخی ایده‌ها برای نظم دادن به امور دولت بود که

آدمیت آن را «ترقی خواهی سه ساله: تلاش ناتمام» می نامد (آدمیت، ۱۳۵۱: ۱۶).

باید در نظر داشت، تلقی شاه از اصلاحات بی شک تحت تأثیر بحث دامنه داری بود که در این زمان توسط عده‌ای سیاستمدار و دیپلمات‌های ایرانی تحصیل کرده در فرنگ جریان داشت. در میان اینان، شاه مطمئناً توصیه‌ها و راه‌نمایی‌های میرزا جعفرخان مشیرالدوله را ارزش می‌نهاد که سیاستمداری معمر، لایق و قابل اعتماد به حساب می‌آمد. منتقدان دیگر نظام کهن، کسانی که الزاماً تحولات فرنگی و حتی تماس مستقیم با اروپا نداشتند نیز اینک پا به میدان نهادند. با این حال، در جمع این مشاوران اولیه، شاید بزرگ‌ترین تأثیر تجددخواهی را ملکم بر شاه گذاشت. او پس از بازگشت از مأموریت اروپا^۱ در ذی‌القعدة ۱۲۷۴ق، توانست بار دیگر با شاه رابطه نزدیک برقرار سازد و در موضع مشیر و مشار پشت صحنه رویکرد بکر شاه را در زمینه اصلاحات پیروانند (امانت، ۱۳۸۴: ۴۷۰-۷۴۱). با همه این احوالات، به این موضوع باید توجه داشت که موانع زیادی بر سر این عمل و نظر در عمل‌های متجددانه قرار داشت. یک مانع عمده در این راه فقدان اندیشه‌ای منظم بود. این نکته در درک اندیشه اصلاح‌طلبی بسیار مهم است که اصلاحات از نیت خیر فرد یا گروهی و حتی اراده معطوف به دگرگونی ناشی نمی‌شود، بلکه مبتنی بر اندیشه‌ای منسجم و بسامان و توان و دلیری به کار گرفتن امکانات است. جایی که اندیشه‌ای منسجم وجود نداشته باشد، اصلاحی نیز در کار نخواهد بود. در عصر ناصری حتی خود شاه نیز از ضرورت اصلاحات آگاهی داشت اما از آنجا که او نیز مانند بسیاری از کارگزاران حکومتی دریافت روشنی از اصلاحات و بیشتر از آن پیامدهای آن نداشت، نیت‌های خیر ابراز می‌شد ولی از تباهی‌ها نیز چیزی کاسته نمی‌شد. مقدمات فکری ایرانیان در سده‌ای که هلاهل انحطاط تاریخی در همه ارکان نظام حکومتی کشور رخنه کرده و زوال اندیشه، مجال اندیشیدن را از مردم آن سلب کرده بود با کوشش نظری بنیادینی که برای اصلاحات ضرورت داشت، یک‌سره بیگانه بود» (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۴۸۲-۴۸۳). چنین است که عمل اصلاح‌طلبانه در عصر ناصری، نمی‌توانست به هدف

۱۰۰ -۱- مأموریتی که منجر به بسته شدن عهدنامه پاریس و جدایی قطعی هرات از ایران شد.

نهایی خود یعنی اصلاح دستگاه حکومتی که فاقد یک بنیان نظری منسجم بود برسد. اگرچه می‌توان کوشش‌های کسی چون ملکم را در ایده سلطنت مطلقه منظم خلاصه کرد. در این نظریه پادشاه قانون‌گذاری می‌کرد و یک حکومت سازمان‌یافته، منضبط و مسئول قوانین را رعایت و اجرا می‌نمود. بنابراین ویژگی مهم سلطنت مطلقه منظم وجود قانون است (راسخ و بخشی‌زاده، ۱۳۹۲: ۴۷-۴۸). البته، «الگوی سلطنت مستقل منظم را می‌بایست نظریه‌ای عمل‌گرایانه و معطوف به عمل دانست و نه صرفاً کوششی نظری» (اکبری، ۱۳۸۲: ۹۷-۹۸)، اما در نوشته‌های او، هنگامی که به «نظر» بیشتر نزدیک می‌شود، ایده‌هایی متعارض یا آنچه شاه دنبال می‌کرد رخ می‌نماید. ملکم در بعد عملی نظر خود، بیش از هر چیز به راه‌حل بحران سیاسی نزدیک می‌شود. او در این زمینه به قانون توجه دارد، قانونی که بتواند در عمل نظم ایجاد کند و این نظم بی‌شک همان راه‌حل او است که به ایده‌های شاه نیز تا حدی نزدیکی دارد. ملکم علاج تمام نقایص و نامنظم بودن دستگاه دولتی را دستگاه تنظیمات فرض کرده، آن را منبع نظم دول معرفی می‌کند و نجات دولتی ایران را بسته به احداث دستگاه تنظیمات دانسته و تا وقتی که این دستگاه ایجاد نگردد همه زحمات پادشاه و وزرا را بی‌حاصل می‌داند (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۳۵). در کنار این، ملکم چاره معایب و راه ترقی را در این می‌داند که «اداره اختیاری را باید مبدل کرد به اداره قانونی. او تفسیر نظم ایران را در همین دو کلمه می‌داند و معتقد است تا وقتی که حکمرانی، تبدیل به اداره قانونی نشود ما باز لامحاله همان خواهیم بود که همیشه بوده‌ایم» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۷۸-۷۹). از نظر او، راه‌حل‌رهایی از آفت‌ها و عوارض حکومت اختیاری و فردی، تشکیل مجلسی برای نهادینه کردن قانون در جامعه است. این ایده‌ها که در خود مقوله تفکیک قوا را جای داده است، به مجلس وزرا یا هیئت دولت نیز گسترش می‌یابد و ملکم طرح اولیه دولت قانون‌مدار را عرضه می‌کند (حقدار، ۱۳۹۷: ۱۱۶). او با ارائه ایده تأسیس مجلس تنظیمات (دستگاه وضع قانون) و مجلس وزرا (دستگاه اجرای قانون)، مفهوم تفکیک قوا و مسئولیت مشترک وزرا را پیش می‌نهد، البته به موجب آن طرح، انتخاب اعضای دو مجلس از اختیارات مقام سلطنت به شمار می‌رفت (آدمیت، ۱۰۱

۱۳۴۰: ۱۴۶). گفتار ملکم «گرچه درون گفتمان مرکزیت‌دهنده به نهاد پادشاه عرضه شده است اما نتایجی را در پی دارد که به طرزی متناقض در راستای گریز از شاه بنیادی است» (احمدوند و باور، ۱۳۹۴: ۴۴). این نمونه‌ای از تناقضی است که در نظر در عمل کسی چون ملکم وجود داشت. در اینجا به او توجه شد چون او تا زمان حضورش در دستگاه حکومتی پیش از قضیه لاتاری، «نظر»ش بیشتر نظم‌بخشی به دستگاه حکومت بود، با محوریت قانون. می‌توان گفت راه درمان بیش از همه در این روزگار، چنین ایده‌ای محسوب می‌شد و مشخص بود که قانون با تعریفی اینچنینی، توان دگرگونی ساختاری را در دستگاه دولتی ندارد.

این را هم باید در نظر داشت که اگرچه ایرانیان کمابیش آشنایی عمیقی با مفاهیم مدرن نداشتند «ولی وجود روابط ناعادلانه در جامعه عقب‌افتاده به همراه استبداد و سرکوب و بی‌قانونی، ایرانی را عقلاً و منطقاً مجاب می‌ساخت که به سوی تغییر نظام سیاسی، گام بردارد. در اینجا می‌توان از سه مقوله برساختنی نام برد که نشان می‌دهد ایرانی‌ها می‌فهمیدند که اوضاع ناپسند آنان از چه قرار است ولی تئوری توجیه تغییر وضع موجود را نمی‌شناختند اما در عمل تقلید هم که بوده باشد نتیجه نهایی دست‌کم از حیث ظاهر یکسان بود و منجر به پیدایش قانون اساسی و پارلمان شد» (خلیلی، ۱۳۹۴: ۹۶). تقلید، بخشی از تجربه ایرانی تجدد بود که آگاهانه یا ناآگاهانه، به‌عنوان بخشی از راه‌حل خروج از بحرانی بود که مشاهده و فهمیده شده بود و این تقلید، بنا به ترمینولوژی نوشتار حاضر، عمده نظر در عمل تجددخواهان ایرانی را تشکیل می‌داد. البته چنانکه در پایین خواهد آمد، در عرصه «نظر» برخی از ترقی‌خواهان عصر ناصری، به ایده‌هایی برای ایجاد جامعه آرمانی نزدیک شده بودند.

«نظر» متجددانه

در عصر قاجار تفکر فلسفی درباره سیاست چنان گذشته طولانی در رکود و سکون بود و هیچ بحث فلسفی‌ای پیرامون سیاست صورت نگرفت و در این خلأ بود که نظام فکر سیاسی ایرانیان،

بیش از آنکه مبتنی بر فکر فلسفی یا حتی چیزی شبیه به آن باشد بیشتر تجربه‌ای بود که روشنفکران نسل اول ایران از اوضاع و احوال زمانه کسب کرده بودند و برخی از آنها که آشنایی‌ای با زبان‌های اروپایی داشتند تا حدی پای در برخی از مواضع نظری نیز گذاشته بودند. در این میان می‌توان به آخوندزاده، میرزاآقاخان کرمانی، ملکم، مستشارالدوله و طالبوف اشاره کرد که در خلال تأملات نوینی که داشتند برخی از وجوه نظری تجربه تجدید ایرانی را بسط دادند. درعین‌حال، می‌توان بازسازی جامعه آرمانی را در نظر این ترقی‌خواهان ایرانی عصر قاجار دید. اینان در بستر زمانه خود تجدید را آزمودند و بخش مهمی از تجربه تجدید سیاسی ایرانی، مرهون نظر اینان بود.

میرزا فتحعلی آخوندزاده

آخوندزاده بی‌تردید یکی از مهم‌ترین اهل نظر جدید ایران است. او خود را «در عقیده حکمای فرنگستان» دانسته یعنی لیبرال و از «سالکان مسلک پرورقه» و «طالبان سیویلیزاسیون» (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۳۱) و نظرگاهش حکومت مشروطه بود. تصور او از حکومت مشروطیت، حکومتی است که بر پایه «قانون اساسی عرفی موضوعه عقلی انسانی» بنا شده باشد، یعنی دین به‌صورت مطلق در آن راه نداشته باشد (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۲۵). او نیز مانند بسیاری از دیگر ترقی‌خواهان این روزگار قانون را چاره حکومت استبدادی می‌داند و در اینجا صرفاً قانون موضوعه و سیاست عقلی را مورد توجه قرار می‌دهد و نسبت به دخالت شریعت در قانون‌گذاری خوش‌بین نبود و آن را بی‌پهلو می‌دانست. او در نقد یک کلمه مستشارالدوله می‌نویسد: «رساله [ای] که شما از یوروپا آورده بودید و جمیع آیات و احادیث را نیز به تقویت مدعای خود در آن رساله دلیل شمرده بودید، نتیجه خیالات یوروپاییان است. زعم شما چنان بود که اتخاذ آن برای تحصیل مراد کافی است. اما غافل بودید از اینکه ترقی معنوی و خیالی به این ترقی صوری و فضلی سبقت و تقدم نجسته است اتخاذ تجربه دیگران حاصلی نخواهد بخشید وقتی که انسان باسواد خیال و طرح‌اندازی عقول تجربه پی‌نبرده باشد» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۶۸).

از نگاه آخوندزاده، درک مدنیت غرب و دستیابی به پیشرفت و تکامل تنها با اخذ ظواهر این مدنیت همانند قانون، صنعت، تجارت و... امکان‌پذیر نخواهد بود. بدون فهم بنیاد تفکر فلسفی غرب و به زبان او بدون شناخت خیال اروپاییان، نمی‌توان به جوهر تکامل این مدنیت پی برد. از دیدگاه او تا اساس اندیشه دگرگون نگردد نمی‌توان به پیشرفت واقعی دست یافت (آجودانی، ۱۳۸۲: ۴۸-۴۹). او رهایی از ظلم «دیسپوت» و «قیود عقاید پوچ» را تنها حاصل علم می‌داند و به عقیده او «علم حاصل نمی‌گردد مگر با پروقره و پروقره صورت نمی‌بندد مگر با لیبرال بودن و لیبرال بودن نمی‌شود مگر با رستن از عقاید» (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۷۱). جوهر تعقل آخوندزاده درباره اخذ نظام اجتماعی و سیاسی غرب که در آن روزگار، ذهن بسیاری از ترقی‌خواهان ایرانی را به خود مشغول داشته بود این است که ابتدا باید زمینه تحول فکری و فرهنگی آماده شود که این مهم منحصراً باید از راه تربیت ملت و نشر دانش در میان همه طبقات اجتماعی صورت گیرد. بعد از آن، ملت روی پای خویش برخیزد و به همت خود بساط کهنه را براندازد و نظامی تازه برپا سازد. در غیر این صورت «اتخاذ تجربه دیگران» بدون اینکه پای‌بست فکری آن قبلاً فراهم شده باشد، حاصلی نخواهد داشت (آدمیت، ۱۳۴۹: ۶۷-۶۸). «منطق درونی» ایده سیاسی آخوندزاده از نقد مبانی فکری و مذهبی آغاز شده و در پیوند با اندیشه قانون‌خواهی تکمیل می‌شود. او تنها ترقی‌خواه عصر قاجار است که گاه به صراحت و گاه به اشاره، خواهان دگرگونی کامل در نظام فکر سنتی بود. به اعتقاد او، خروج از سنت مقدمه‌ای برای رسیدن به وضعیتی نوین است و راه درمان او نیز از این معبر می‌گذرد.

میرزا آقاخان کرمانی

میرزا آقاخان کرمانی، تحت تأثیر اندیشمندان عصر روشنگری بود و در آثارش تأثیر کسانی نظیر منتسکیو، روسو، کنت و اسپنسر مشخص است. او با افکار جدید آشنا بود و البته آنچه را از دانشمندان انگلیسی می‌دانست از طریق تألیفات فرانسوی گرفته بود (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۰۵-۱۰۴)

۱۰۶). او در اندیشه سیاسی به حقوق طبیعی معتقد است و راجع به حقوق طبیعی و برخورد آن با حقوق موضوعه پیش از همه قواعد مدنی، تنها قوانین طبیعی را حاکم می‌داند که از حق طبیعی سرچشمه می‌گرفتند. او از تأمل در سیر قوانین طبیعی، به دو نتیجه می‌رسد: یکی اینکه با پیشرفت جامعه، مسائل تازه‌ای از لحاظ یقین حقوق افراد و نیز تساوی حقوق آنها در محاکمه و معامله و جنایت و نیز کیفیت رابطه افراد با حکومت به وجود می‌آید که تأسیس علم و سیاست مدن از اینجا پیدا می‌گردد. دیگری اینکه، اصول موضوعه باید با اخلاق و آداب هر قوم و مادیت هر اقلیمی سازگار باشند و بسیار به ندرت اتفاق می‌افتد که قوانین سیاسی ملتی به حال ملت دیگر مناسب و موافق باشد (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۱۸-۱۱۹). اندیشه اجتماعی میرزاآقاخان نیز بر این مسئله استوار است که با تشکیل جامعه مدنی، دولت به وجود می‌آید و پایه آن برقراری مدنی گذاشته می‌شود. آزادی و برابری نیز از طبیعت سرچشمه گرفته و عدالت نیز مبنای طبیعی دارد و خوشبختی انسان در عدالت و مساوات است. او به همین دلیل، حکومت‌های استبدادی را ناقض آیین طبیعت و در نتیجه، عامل خرابی و ویرانی اجتماع می‌داند (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۵۱).

اندیشه سیاسی میرزاآقاخان، به تأسیس دولت مشروطه و نیز برپا نمودن اساس مدنیت و مشروطیت می‌رسد (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۶۱). در تعریف حکومت مشروطه می‌گوید: «در حکومت مشروطیه قانونیه «امر بین‌الامرین است» و اذعان دارد که «حق سلطنت متفرده مستبده و حکومت دیسپوت برای احدی از ملوک نیست زیرا که اینگونه سلطنت به حکومتی منجر خواهد شد که در اعمال خود به هیچ قانون، مشروطه و مقید و مربوط نباشد و مال و جان مردم بلاحد و انحصار تسلط داشته همیشه به هوای نفس خود رفتار بکند و مردم در تحت سلطنت او عبد دنی و رذیل و از حقوق آزادی و بشریت محروم و سفیل باشند» (کرمانی، ۱۳۳۹: ۱۶۱). او دیدگاهی انقلابی دارد و تحت تأثیر اندیشه‌های عصر روشنگری به تفکر در ماهیت مسائل سیاسی پرداخته، استبداد را نقیض حکومت آرمانی‌اش مشروطه می‌داند. برای او نظام استبدادی اصلی‌ترین عنصر بدبختی ایرانیان و منشأ همه بحران‌هایی است که در مملکت وجود دارد و تنها ترقی‌خواهی است

که به صراحت در راه آرمانش به مخالفت همه‌جانبه با حکومت برمی‌خیزد و جان بر سر آن می‌نهد.

میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله

میرزا ملکم‌خان اگرچه در بخش مهمی از زندگی خود، به‌عنوان یک «کارگزار» بعد «عملی» ایده‌هایش را با صورت‌بندی «سلطنت مطلقه منتظم» پیش می‌برد، اما وجوه نظری مهمی در نوشته‌های او به‌جا مانده است. از این‌رو او را نیز باید در زمره «ترقی‌خواهان اهل نظر» دانست که به دنبال شکل دادن به یک نظام آرمانی برای غلبه بر بحران فراگیر سیاسی بودند. «او تحت تأثیر مذهب انسان‌دوستی اگوست کنت و فلسفه تحقیقی وی است و این مطلب را از رسالات او می‌توان فهمید» (اصیل، ۱۳۷۶: ۸۶). از لحاظ سیاسی عقیده وی از سه اصل کلی ناشی می‌شد. مشروطیت دولت که از آن به اداره قانون تعبیر می‌کند. دوم، اعتقاد به قانون‌گذاری که می‌خواهیم سیل همه مصائب را به سد قوانین دفع نماییم و سوم، شناخت حقوق فردی که منشأ آن را حق طبیعی یا ازلی می‌داند. این طرز تفکر تحت تأثیر مستقیم آثار فلاسفه قرن هجدهم به خصوص منتسکیو، شکل گرفته است (نورایی، ۱۳۵۲: ۵۸).

او در کتابچه غیبی، به ارائه قوانین تنظیمات ایران می‌پردازد که چیزی شبیه به قانونی اساسی است و در آن به قوانینی پیرامون وضعیت حکومت، شرایط وضع قانون، مجلس تنظیمات، مجلس وزرا، وزارت خارجه، تقسیم ممالک (تقسیمات کشوری)، دیوان‌خانه، وزارت جنگ، وزارت مالیات، قواعد مالیه، آموزش ملی، رفع فقر ایران، بانک و ضراب‌خانه می‌پردازد، که در نوع خود اولین نمونه می‌باشد (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۳۸-۵۹). او حکمرانی کشورهای اروپایی را بر پایه اداره قانون می‌داند که بر اساس آن تکالیف و وظایف عمال دولت به حکم صریح قانون، محدود و معین شده و در اجرای آن به هیچ نحوی نمی‌توان دخل و تصرف نمود. او عوامل اجرای قانون را به چرخ تشبیه می‌کند و می‌گوید: «جمیع عمال دیوان، مثل چرخ‌های ساعت بر طبق حکم دولت بی‌اختیار حرکت می‌کنند» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۷۷). ملکم چاره معایب و راه ترقی را در این می‌داند که

«اداره اختیاری را باید مبدل کرد به اداره قانونی» او تفسیر نظم ایران را در همین دو کلمه می‌داند و تا وقتی که حکمرانی تبدیل به اداره قانونی نشود ما باز «لامحاله همان خواهیم بود که همیشه بوده‌ایم» (ناظم‌الدوله، ۱۳۸۱: ۷۹). قانون برای ملکم ضابطه اصلی و روشنی است که هم راه درمان و در عمل باید پذیرفته شود و هم حکومت مبتنی بر قانون ایدئال اوست.

میرزا یوسف خان مستشارالدوله

مستشارالدوله از مهم‌ترین ترقی‌خواهان ایرانی بود که افق‌های نوینی در تجربه تجدید ایرانی باز کرد. او به تجدید فکر دینی و جمع بین عقل و علم و دین معتقد بود. روح و گوهر ثابت دین را یک چیزی می‌دانست و تصور و تکامل آن را پایه‌پای تحول اوضاع و شرایط و مقتضیات جدید و واقعیات متغیر روزگاران و به موازات گسترش علوم، فنون و یافته‌های بشری، چیز دیگر (فراسخواه، ۱۳۷۳: ۱۱۷). او می‌خواهد بگوید قوانین جدید در پایه و گوهر همان است که در شرع اسلام نهاده شده پس در فرجام، حکومت قانون مخالف اسلام نیست. (کمالی‌طه، ۱۳۵۲: ۱۶۵). یک کلمه او، از مهم‌ترین نوشته‌ها درباره قانون‌گرایی پیش از مشروطه است. این رساله بر اساس اعلامیه حقوق بشر فرانسه نوشته شده بود. این اعلامیه که مجلس فرانسه آن را در ۱۷۸۹م تصویب کرد و متن آن در کنستیتوسیون ۱۷۹۱م گنجانده شد، از مهم‌ترین اسناد تاریخ فکر و مدنیت و فلسفه سیاسی جدید است (آدمیت، ۱۳۸۷: ۵۰۵). او در کتابش فقرات نوزده‌گانه کونستیتوسیون را می‌آورد. مقصود اصلی او از ترجمه این فقرات، ایجاد پایه‌های ثابت و دائمی برای قانون و حقوق جدید در ایران بود. اگرچه همه قوانین دنیوی را دگرگون‌پذیر و متأثر از زمان و مکان می‌داند (عامری گلستانی، ۱۳۹۴: ۱۴۱) و فقرات نوزده‌گانه را روح دائمی و جان جمله قوانین فرانسه می‌نامد (مستشارالدوله، ۱۳۹۴: ۲۷۳). از دید او یک کلمه قانون، چیزی بالاتر از مواد قانون موضوعه است که برای رتق‌وفتق امور به کار می‌رود، بلکه پایه‌ای ثابت برای قرار گرفتن بقیه قانون‌ها بر این روح دائمی قانون است، روح دائمی‌ای که بعدها با ترجمه کلمه

کونستیتوسیون، مشروطه نام گرفت و راهی که مستشارالدوله باز کرد به درستی در جنبش مشروطه خواهی تداوم پیدا کرده و اصول اساسی ذکر شده در یک کلمه همان اصول بنیادین قانون اساسی مشروطه ایران شد. (عامری گلستانی، ۱۳۹۴: ۱۴۱-۱۴۲). بعدها او با بینشی روشن این مسئله را در نامه‌ای به مظفرالدین میرزا، ولیعهد، یادآوری می‌کند که «با این ترقیات فوق‌العاده اروپاییان، چندی نخواهد گذشت که موقع حال اهالی ایران مقتضی آن خواهد شد که لابد و لاعلاج، دولت ایران در سخت‌ترین روزگار در عداد دول کونستیتوسیون برمی‌آید» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۷۱: ۱۷۴). منطق درونی ایده مستشارالدوله، راه‌حل و جامعه آرمانی را باهم دارد. «در عداد دول کونستیتوسیون» شدن، چیزی بود که در زمانه خود طرحی آرمانی و به بیانی دیگر انقلابی بود. مستشارالدوله یک کلمه قانون را دوی درد و آنچه مشروطه‌اش خواندند نظام آرمانی‌ای می‌دانست که به وضوح برآمده از مشاهدات و تجربیات او از نظام‌های سیاسی نوین، به خصوص در فرانسه بود.

میرزا عبدالرحیم طالبوف

مفهوم اساسی در اندیشه سیاسی طالبوف، قانون است. او در نوشته‌هایش به قانون و قانون اساسی توجه دارد. او قانون را عبارت از احکام اداره دولتی می‌داند ولی قانون اساسی را قوانینی می‌داند که در آن حقوق پادشاه و رعیت معین می‌باشد (طالبوف، ۱۳۵۷ الف: ۱۲۰). همچنین قانون را «فصول مرتب احکام مشخص حقوق» و «حدود مدنی و سیاسی متعلق به فرد و جماعت و نوع» تعریف می‌کند که به واسطه این قانون «هرکس کاملاً از مال و جان خود مطمئن و از حرکات خلاف خود مسئول بالسویه باشد» (طالبوف، ۱۳۴۷: ۹۴). او در بحث قانون صرفاً به ظاهر قانون و ترتیبات آن نظر ندارد و سخن را در معنی و روح قانون می‌داند که هنگامی این روح بر قانون حاکم می‌شود که وضع آن توسط ملت برای مصالح امور خود انجام گیرد. او قانونی را که دولت برای ملت بنویسد تنظیمات می‌داند نه قانون (طالبوف، ۱۳۵۷ ب: ۷۴). به نظر او نفع انسان

از قانون ایجاد می‌شود و هر جا که منافی برای انسان نباشد، تمدن نیز وجود ندارد و هر جا که تمدن در آن نباشد، وحشت و هر جا که وحشت باشد سعادت و خوشبختی وجود ندارد، جایی که قانون نباشد «اسلام را کفر، عدل را ظلم، صدق را کذب، عزت را ذلت، ثروت را فقر، راحت را زحمت، حریت را اسر عوض نموده که ما اسم این حالت را فقدان سعادت و برکات و نداشتن قانون می‌گوییم که او در تلفظ از یک کلمه بیش نیست» (همان: ۱۵۱-۱۵۲). او قانون را یکی از اسباب و علل اصلی ترقی و پیشرفت در مغرب‌زمین می‌داند (طالبوف، ۱۳۴۷، ۹۴) و این مفروض برای او کافی بود تا آن را برای جامعه عقب‌مانده و استبدادزده ایران نیز لازم بداند. او وضع قانون را منحصر به دستگاهی می‌داند که در آنجا پادشاه و تبعه به‌صورت مشترک و متحد کار می‌کنند و این دستگاه را پارلمنت می‌گویند (طالبوف، ۱۳۵۶: ۱۹۲). همچنین او بر این نظر بود که می‌توان میان قانون موضوعه و قانون الهی آشتی برقرار کرد. اگرچه او به صراحت این مسئله را یک ناسازگاری نمی‌داند، ولی بر لزوم به کارگیری تفسیری جدید و گسترده از اعتقادات دینی توجه دارد (وحدت، ۱۳۸۳: ۸۹) و اشاره می‌کند احکام شرعی با عصر جدید هیچ نسبتی ندارد و باید «سی‌هزار مسئله جدید بر او بیافزاییم تا اداره امروزی را کافی باشد» (طالبوف، ۱۳۴۷: ۹۴). طالبوف حلقه واسط اهل نظر ایرانی با مشروطیت بود. او به‌نوعی دیدگاه‌هایی که چه به‌عنوان راه درمان و چه جامعه آرمانی تعریف شده بودند در تجربه تجدیدخواهی ایرانی انسجامی نو داد و به جنبش مشروطیت متصل کرد و چنانکه درباره او گفته شده: «کیست که طالبوف را نشناسد یا از نوشتجات او استفاده نکرده باشد؟ در وقتی که ابرهای تیره استبداد فضای وطن را با ظلمت موحش خود پر می‌کرد و ابواب علم و اطلاع به روی تشنگان زلال معرفت مسدود بود، طالبوف با جدی وافر به نشر افکار جدید و تهذیب اخلاق و تشویق اذهان به فراگرفتن مبادی علوم خدمت می‌نمود» (اعتصام‌الملک، ۱۳۲۹ ق: ۱۲۱-۱۲۲).

به هر تقدیر، ترقی‌خواهان ایرانی که به برخی از وجوه نظری سیاسی آنها اشاره شد، با تمام

«حکومت مبتنی بر قانون و مشروطیت». ایده تحدید قدرت با قانون و ایجاد حکومت مشروطه چیزی است که می‌توان به خوبی در آثار ترقی‌خواهان عصر قاجار دید و آنها جامعه آرمانی خود را ذیل حکومت مشروطه و بر مبنای قانون، تصور می‌کردند. این را باید در نظر داشت که، اگرچه ترقی‌خواهان ایرانی «فاقد تئوری تأسیسی قانون اساسی و پارلمان بوده‌اند اما با بنیان‌های تاریخی تجربی تأسیس حکومت قانون و محدود شدن قدرت سلطنت، آشنایی داشتند» (خلیلی، ۱۳۹۴: ۹۶). از این‌رو در نظر، به اندیشه‌های تحدیدکننده قدرت نزدیکی بیشتری پیدا کردند و مشروطه‌خواهی نتیجه بعد نظری تجربه تجددخواهی سیاسی ایرانیان در عصر ناصری بود. می‌توان گفت که ایده نظری مشروطه، در تجربه سیاسی جدید ایرانیان در این دوره شکل گرفت.

نتیجه‌گیری

ایران، با وضعیتی نامعلوم، نیمه‌ویران، مستأصل و پریشان در آستانه دوران جدید تاریخش قرار می‌گرفت. قرن نوزدهم که اندک‌اندک داشت فرا می‌رسید، عصر گسترش تجدد و استعمار بود. دو چیزی که نمی‌توان آنها را در ارتباط میان کشورهای غربی نادیده گرفت. ایران به خاطر وضعیت داخلی بسیار نابسامانش به دولتی ضعیف و جامعه‌ای ضعیف‌تر تبدیل شده بود که توان بسیاری از کارها را نداشت. ایران بیش از هر چیز خود را بیرون از دایره دنیایی می‌دید که با آشنایی‌های اندک و سطحی آن روزگار هم می‌شد تفاوت‌های ژرف میان خود و آن را درک کند. ایرانیان با همین آشنایی سطحی به این درک رسیده بودند که وضعیتی که در آن قرار دارند جایگاهی مناسب برای آنان نیست. این درک تفاوت‌ها، میان ایران و دنیای جدیدی که چیز چندان زیادی هم از آن دانسته نشده بود! نقش مهمی در شکل‌گیری تجربه تجددخواهی ایرانیان در سده آتی داشت. ایرانیان با مشاهده دنیای جدید، پی به فاصله‌ای بردند که آنها عقب‌مانده و ضعیف نشان می‌داد و به تدریج هرچه این آشنایی بیشتر می‌شد نقاط ضعف بیشتر آشکار می‌شد و بحران، بیشتر رخ می‌نمود و این بنیانی برای درک وضعیتی شد که ایرانیان راه درمان را ترقی و تجدد

مقدمه‌ای بر «تجربه تجدخواهی سیاسی» در ایران معاصر / حامد عامری گلستانی

بدانند اما ارتباط ایرانیان با تجدد، بیش از هر چیز مبتنی بر نوعی آزمون بود که در این مقاله، به تجربه تجدد تعبیر گردید و در منظومه‌ای متشکل از عمل، نظر در عمل و نظر متجددانه تفسیر و تعبیر شد. این تجربه، که در اینجا بعد سیاسی آن مورد بررسی قرار گرفت، در نهایت منجر به ایده تغییر نظام سیاسی از سلطنت مستقل به مشروطه شد. مشروطیت، تمام عناصر این منظومه را با خود داشت: قانون اساسی، نهادهای نوین، انتظام امور، ترقی در همه جهت. مشروطیت، برآمده تمامی عناصر این تجربه تجدد سیاسی است که می‌توان گفت عناصر سه‌گانه آن در مشروطه دارای یک منطق درونی بوده‌اند به‌عنوان مثال، از مفهوم نخستین «مسلوب‌الاختیار بودن پادشاه» تا «مشروطیت»، تجربه‌هایی در نظر و عمل و در پیوند باهم شکل گرفته بود، بیش از همه به تحدید قدرت نظر داشتند و در منظومه تجربه تجدد سیاسی ایران، همواره برداشتی از این مقوله وجود داشت که «منطق درونی» تجدد ایرانی را نشان می‌داد.

فهرست منابع:

- ۱- اجلالی، فرزام (۱۳۷۳)، بنیان حکومت قاجار: نظام سیاسی ایلی و دیوان سالاری مدرن، تهران: نی.
- ۲- احمدوند، شجاع و مجتبی یاور (۱۳۹۴)، «حکمرانی، دولت و توزیع قدرت در گفتمان «ترقی» عصر ناصری»، دولت پژوهی، سال اول، شماره ۱، بهار، ۲۳-۵۵.
- ۳- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
- ۴- اصیل، حجت‌الله (۱۳۷۶)، زندگی و اندیشه میرزا ملکم‌خان، تهران: نی.
- ۵- اعتصام‌المک، یوسف (۱۳۲۹ق)، «طالبوف»، بهار، سال اول، شماره ۱۰-۹.
- ۶- اکبری، محمدعلی (۱۳۸۲)، «الگوی سلطنت مستقل منظم؛ نظریه گذار از سلطنت خودکامه به سلطنت مشروطه»، مجله تخصصی گروه تاریخ دانشگاه تهران: سال چهارم، شماره پیاپی چهارم، ۸۹-۱۱۰.
- ۷- امانت، عباس (۱۳۸۴)، قبله عالم، ناصرالدین شاه و پادشاهی ایران (۱۲۴۷-۱۳۱۳)، ترجمه حسن کامشاد، تهران: کارنامه.
- ۸- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲)، مشروطه ایرانی، تهران: اختران.
- ۹- آخوندزاده، میرزافتحعلی (۱۳۵۷)، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده، تبریز: احیا.
- ۱۰- آخوندزاده، میرزافتحعلی (۱۳۶۴)، مکتوبات، به کوشش م. صبحدم، برلین: مرد امروز.
- ۱۱- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰)، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران، تهران: سخن.
- ۱۲- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹)، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران: خوارزمی.
- ۱۳- آدمیت، فریدون (۱۳۵۱)، اندیشه ترقی و حکومت قانون- عصر سپهسالار، تهران: خوارزمی.
- ۱۴- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷)، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران: پیام.
- ۱۵- آدمیت، فریدون (۱۳۸۷)، «برخورد اندیشه‌ها و تمدن‌ها»، بخارا، شماره ۶۵، فروردین-اردیبهشت، ۴۹۴-۵۰۸.
- ۱۶- توکلی طرقي، محمد (۱۳۹۵)، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ، ویراست دوم، تهران: پردیس دانش.
- ۱۷- ثقة‌الاسلام تبریزی (۱۳۸۷)، «رساله لالان»، رسائل مشروطیت، (مشروطیت به روایت موافقان و مخالفان)، تألیف، تصحیح و تحشیه غلام‌حسین زرگری‌نژاد، ۲جلد، جلد دوم، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ۱۸- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۰)، نخستین رویارویی اندیشه‌گران ایرانی با دورویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر.
- ۱۹- حقدار، علی‌اصغر (۱۳۹۷)، مدرن‌اندیشان ایرانی: دفتر دوم فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت، نشر الکترونیک، باشگاه ادبیات.
- ۲۰- حقدار، علی‌اصغر (۱۳۸۲)، فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت، تهران: کویر.
- ۲۱- حقدار، علی‌اصغر (۲۰۱۷)، نهادها و مفاهیم نوین در آثار پیشامشروطه، نشر الکترونیک، باشگاه ادبیات.
- ۲۲- حقیقت، صادق و حامد حجازی (۱۳۸۹)، «نگاهی انتقادی به کاربرد نظریه بحران اسپریگنز در مطالعات سیاسی»، علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره چهل نهم، بهار، ۱۸۷-۱۹۵.

- ۲۳- خلیلی، محسن (۱۳۷۹)، «استغراب، استذلال، استتباع (سه شیوه رویارویی ایرانیان با جماعت فرنگیه)»، نامه پژوهش فرهنگی، شماره ۱۹ و ۱۸، پاییز و زمستان، ۱۳-۴۸.
- ۲۴- خلیلی، محسن (۱۳۹۴)، «دوگانه مشروطه: تجربه‌های آشنا، فقدان نظریه»، ممالک محروسه، سال یکم، شماره ۲، پاییز و زمستان.
- ۲۵- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، جلد ۵، تهران: چاپ دوم از دوره جدید، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۶- راسخ، محمد و فاطمه بخشی‌زاده (۱۳۹۲)، «پیش‌زمینه مفهوم قانون در عصر مشروطه: از مالک‌الرقابی تا تنظیمات»، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۸۳، پاییز: ۳۵-۵۸.
- ۲۷- شوشتری، عبداللطیف (۱۳۶۳)، تحفة‌العالم، به‌کوشش صمد موحد، تهران: طهوری.
- ۲۸- شیرازی، میرزا صالح (۱۳۸۷)، سفرنامه‌ها، به‌کوشش غلام‌حسین میرزا صالح، تهران: نگاه معاصر.
- ۲۹- طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۴۷)، مسالک‌المحسنین، با مقدمه باقر مؤمنی، تهران: انتشارات جیبی.
- ۳۰- طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۵۶)، مسائل‌الحیات، در: کتاب احمد، با مقدمه و حواشی باقر مؤمنی، تهران: شبگیر.
- ۳۱- طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۵۷ الف)، ایضاحات در خصوص آزادی، در: آزادی و سیاست، به‌کوشش ایرج افشار، تهران: سحر.
- طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۵۷ ب)، سیاست طالبی، تهران: علم.
- ۳۲- طباطبایی، جواد (۱۳۸۰)، تأملی درباره ایران، جلد نخست: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نگاه معاصر.
- ۳۳- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲)، تأملی درباره ایران، جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش دوم: مبانی نظریه مشروطه‌خواهی، تهران: مینوی خرد.
- ۳۴- طباطبایی، جواد (۱۳۹۳)، «ایران در دوره فتح‌علی شاه»، تاریخ جامع ایران، بیست جلد، جلد دوازدهم: ایران در عصر قاجاران و پیوست‌ها، تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
- ۳۵- طباطبایی، جواد (۱۳۹۸)، ملت، دولت و حکومت قانون جستار در بیان نص و سنت، تهران: مینوی خرد.
- ۳۶- طباطبایی، جواد (۱۳۸۴)، تأملی درباره ایران، جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران؛ بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجدیدخواهی، تبریز، ستوده.
- ۳۷- عامری گلستانی، حامد (۱۳۹۴)، تجدد و قانون‌گرایی: اندیشه میرزا یوسف خان مستشارالدوله، تهران: نگاه معاصر.
- ۳۸- عامری گلستانی، حامد (۱۳۸۳)، تعامل اندیشه‌گران ایرانی با بنیادهای مدرنیته اروپا در اواخر قاجاریه ۱۲۶۳-۱۳۳۴ قمری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهرضا، استاد راهنما مهدی کیوان.
- ۳۹- عامری گلستانی، حامد (۱۳۹۵)، بحران در دولت قاجار و زمینه‌های تحول آن در دوره ولایت‌عهدی عباس میرزا، در: مجموعه مقالات نخستین همایش دولت‌پژوهی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- ۴۰- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۴)، تجربه تجدد: رویکردی انسان‌شناختی به امروزی‌شدن فرهنگ ایران، تهران:

- پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ۴۱- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۳)، سرآغاز نواندیشی معاصر (دینی و غیردینی)، تهران: انتشار.
- ۴۲- قزلسغلی، محمدتقی و نگین نوریان دهکردی (۱۳۹۷)، «اندیشه دولت‌گرایی و ضددولت‌گرایی در عصر مشروطه؛ بازخوانی سه اندیشه»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره سوم، تابستان، ۷۳-۱۰۲.
- ۴۳- کاوه (دوره جدید) (۱۹۲۰)، شماره ۲۲، ۲۶ ژانویه.
- ۴۴- کرمانی، میرزاآقاخان (۱۳۳۹)، هشت بهشت، با مقدمه افضل‌الملک کرمانی، تهران: [بی‌نا].
- ۴۵- کمالی‌طه، منوچهر (۱۳۵۳)، اندیشه قانون‌خواهی در ایران سده نوزدهم، حکومت قانون، تهران: زیبا.
- ۴۶- کیوان، مهدی (۱۳۷۶)، «تجددگرایی فرهنگی در جهان سوم و مبانی فرهنگ غرب»، راهبرد، شماره ۱۳، ۱-۱۸.
- ۴۷- مستشارالدوله، میرزایوسف‌خان (۱۳۹۴)، رساله موسومه به یک کلمه، در: حامد عامری گلستانی، تجدد و قانون‌گرایی: اندیشه میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، تهران: نگاه معاصر.
- ۴۸- معتمد دزفولی، فرامرز (۱۳۹۱)، تاریخ اندیشه جدید ایرانی: دفتر اول: آینه‌آوران و عصر رویارویی با غرب (سفرنامه‌های ایرانیان به‌فرنگ)، تهران: شیرازه، ۱۳۹۱.
- ۴۹- ناظم‌الاسلام کرمانی (۱۳۷۱)، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: امیرکبیر.
- ۵۰- ناظم‌الدوله، میرزاملکم‌خان (۱۳۵۴)، روزنامه قانون، به کوشش هما ناطق، تهران: امیرکبیر.
- ۵۱- ناظم‌الدوله، میرزاملکم‌خان (۱۳۸۱)، رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، به کوشش حجت‌الله اصیل، تهران: نی.
- ۵۲- نورایی، فرشته (۱۳۵۲)، تحقیق در افکار میرزاملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران: جیبی.
- ۵۳- وحدت، فرزین (۱۳۸۳)، رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.