



تحول مفهوم مردم، از رعیت تا جمعیت؛ نخستین گام‌ها در راستای جهانی شدن در عصر قاجار

دکتر شجاع احمدوند^۱

مجتبی یاور^۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۳، تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۱۰

چکیده

در این مقاله به بررسی تحول در نسبت میان حاکمان و مردم در ایران می‌پردازیم. پیش از سده‌ی نوزدهم میلادی، مراوده‌ی اخلاقی مبتنی بر عدل، غالب‌ترین خصلت عرصه‌ی سیاست و حکمرانی ایرانی بود. از این منظر، مردم حکومت شدگانی بودند که هویت‌یابی سیاسی آنان تنها در دایره‌ی کردار شاهان یا حکومت‌گران امکان‌پذیر می‌شد. کنش سیاسی، صرفاً شاهانه و به تبع عادلانه بود و مردم در منزلت رعیت، موضوع کردارهای حاکمان خود بودند؛ در این جهان‌بینی سیاسی، شاه به عنوان، راعی اعظم (شبان بزرگ)، لطف خود را همچون رسالتی اخلاقی، ذیل لطف و اراده‌ی اخلاقی خداوند، بر رعیت، اعمال می‌نمود. این نگاه غالب در سنت نظری و عملی اجتماعی و سیاسی ایران بود. در طول سده‌ی ۱۳/۱۹م، گونه‌ای دیگر از اعمال قدرت به تدریج نمایان شد که متأثر از تحولات نوین مغرب زمین، اسلوب حکومت‌گری ایرانی را نسبتاً (مسامحتاً) دستخوش تغییر ساخت. تغییری که نسبت میان حاکم و مردم را وارونه کرد و دربردارنده‌ی نگاهی گردید که متضمن مشارکت و مداخلت رعیت در مقام

۱. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی - (نویسنده مسئول)

مردم یا جمعیت (اگر نگوئیم شهروند) شد.

کلید واژه‌ها: مردم، رعیت، جمعیت، حکومت، عدالت، جهانی شدن

مقدمه

جنبش عدالت‌خواهی و استقرار حکومت مشروطه، اوج خواست جامعه‌ی ایرانی در راستای دگرگونی سیاسی در انتهای سده‌ی نوزدهم میلادی بود. مهم‌ترین خصلت این وضعیت، تبدل در خودکامگی مطلق ایرانی بود که تا پیش از آن، ماهیت و هویت تمامی لایه‌ها و مجموعه‌ی عرصه‌ی اجتماعی وابسته به آن را در بر می‌گرفت و اکنون جای خود را به شکل محدودتری از حکمرانی سیاسی می‌داد که پذیرای میزانی بی‌سابقه (گرچه اندک) از توزیع قدرت سیاسی می‌شد. مشروطه‌خواهی، فقط نتیجه‌ی حضور و نفوذ اندیشه‌های نوظهورانه‌ای نبود که از موقعیت روشنفکری، اشاعه و گسترانیده شده باشد، بلکه این پدیدار سیاسی نو، برآمده‌ی تحولاتی بود که با تسامح می‌توان دامنه‌ی آن را به یکصدسال پیش‌تر از آن و آغاز پادشاهی سلسله‌ی قاجار (به ویژه فتحعلی‌شاه) دانست. عبدالهادی حائری در کتاب نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه‌ی تمدن بورژوازی غرب، در وصف سال‌های آغازین حکمرانی دودمان قاجار چنین می‌نویسد: ایران به حکم ویژگی‌های اقتصادی، سیاسی و جغرافیای‌اش در جرگه‌ی سرزمین‌های با اهمیت قرار گرفت و خواه‌ناخواه به پهنه‌ی بازی‌های جهانی گام گذاشت و عملاً بازیچه‌ی نقشه‌ها، تاکتیک‌ها، استراتژی‌ها و معامله‌های گسترش‌خواهانه‌ی عوامل جهانی استعمار گردید (حائری، ۱۳۶۷: ۲۳۱).

ضمن اذعان نسبی به سخن حائری، باید گفت که تأکید وی، بر وجه تقدیری تحولات عصر قاجار استوار است؛ بدین معنا که او تحولات ایران عصر قاجار را نتیجه‌ی صرف بازی‌های قدرت‌های جهانی می‌داند که کشور را درگیر خود می‌ساخت. بنابر رویکرد وی، چنانچه وجه «استعماری تمدن بورژوازی غرب» چهره بر ایرانیان نمی‌گشود، هرگز «وجه دانش و کارشناسی» آن آشنا نمی‌گشت. شاید به همین دلیل است که او پژوهش خود را نوعی «بررسی اندیشه‌های اندیشه‌گران ایران» و به ویژه شیوه‌ی رویارویی آنان با رویه‌ی

استعماری تمدن بورژوازی غرب (حائری، ۱۳۶۷: ۱۷) عنوان می‌کند.

در این مقاله، تحولات در سطح گفتمان به وقوع می‌پیوندند که سویی‌ی استعماری یا مهاجمانه‌ی غربیان، یکی از وجوه آن است نه همه‌ی آن. گفتمان تغییر و تحول در طیف‌های متعددی خود را نمایان می‌سازد که حکام، مردم و روشنفکران به نسبت‌هایی متغیر، حاملان آن هستند.

تغییر در مناسبات میان مردم و حکام نیز یکی از زمره‌ی سطوح یا طیف‌های گفتمانی است که از منظر میشل فوکو از «جنبه‌های ویژه، و فنون و تاکتیک‌ها»ی قدرت محسوب می‌شوند (فوکو، ۱۳۷۴: ۳۲۴). خصوصیت غیر سوژه‌مند قدرت، حاوی این معناست که این فنون و تاکتیک‌ها به نمایشگاه‌ها (معرض‌ها یا مکان‌های ظهور) قدرت تبدیل شوند و سطح سیاست و حکومت تنها یکی از این معرض‌هاست. قدرت، فقط در شیوه‌ها اعمال می‌شود و از بزرگ‌ترین رویدادها و شیوه‌ها تا خردترین آن‌ها به چشم نمی‌آیند. در رویکرد قدرت‌دانشی فوکو، این سنت را که مطابق آن دانش تنها در آن جایی می‌تواند وجود داشته باشد که مناسبات قدرت در تعلیق‌اند و [یا این که] دانش صرفاً بیرون از حکم‌ها و اقتضاها و منافع‌اش می‌تواند توسعه یابد (فوکو، ۱۳۸۲: ۴۰-۳۹)، باید کنار گذاشته شود. به همین گونه، تعبیر قدرت به منزله‌ی امکانی غیرمولد و نیز تقلیل آن به نیرویی سیاسی (حکومت یا دولت) که کار آن ممانعت از آفرینندگی و تولید است، در رویکرد فوکو محلی ندارند، زیرا حقیقت همان قدرت است (فوکو، ۱۳۷۴: ۳۴۴)، و به همین دلیل وی در تعریف خود از قدرت چنین می‌نویسد:

به نظر من باید قدرت را بیش از هر چیز به منزله‌ی کثرت مناسبات نیرو درک کرد؛ مناسباتی که ذاتی عرصه‌ای هستند که در آن اعمال می‌شوند و سازمانشان را شکل می‌دهند، و به منزله‌ی بازی‌ای هستند که از طریق مبارزه‌ها و رویارویی‌های بی‌وقفه، مناسبات نیرو را دگرگون و تقویت و وارونه می‌کنند ... و به استراتژی‌هایی که مناسبات مزبور در آن اعمال می‌شوند، و طرح عمومی یا تبلور نهادینه‌ی این استراتژی‌ها، در دستگاه‌های دولتی و صورت‌بندی قانون و سطره‌های اجتماعی تحقق می‌یابد (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۰۸-۱۰۷).

در این نوشتار، بررسی خود را محدود به یکی از این سطوح گفتمانی

می‌کنیم که در سطح حکمرانی سیاسی به وقوع پیوست و منشاء تغییری در چگونگی بودن نسبت میان حاکم و مردم شد. این طیف یا حیطه‌ی گفتمانی بر هم زنده‌ی نظم دیرینه‌ای شد که مطابق آن، عدالت، یگانه تکتیک تعیین‌کننده‌ی کردار سیاسی بود که آن هم باید تنها از روی برخی (حاکمان) بر برخی دیگر (اجتماع) اعمال می‌گشت. در واقع، عدالت، یکسویه‌گی این ارتباط را موجب می‌شد، زیرا عدالت بیش از آن که امری گسترش یافته در پیکره‌ی اجتماعی و سیاسی باشد، عملی اخلاقی محسوب می‌گردد که تحقق آن در سیاست، منوط به کردارهای شاهانه بود که از یک سو (شاه) به سویه‌ی دیگر (مردمان) تعمیم داده می‌شد، و اعمال می‌گشت. از این رو، عرصه‌ی سیاست از هرگونه مضمونی از کنش‌گری عمومی‌ای به جز کنش شاهان تهی بود. در طی سده‌ی نوزده، با اهمیت یافتن مردم همچون مضمونی که نه تنها باید آن را مراعات کرد (رعایت رعیت از سوی راعی)، بلکه باید متناسب با تغییراتی که در جامعه در حال وقوع بود، به آن نیز نقشی در عرصه‌ی تغییر نوخواهانه یا «مترقی» نیز احاله شود.

ماشاءالله آجودانی در کتاب مشروطه‌ی ایرانی یا عصر آشنایی‌های جدی ما با مدنیت و فرهنگ غربی (آجودانی، ۱۳۸۲: ۷)، ضمن اشاره به پیدایی مفاهیم جدید در عصر قاجار می‌نویسد: این مفاهیم، برآمده‌ی زبان، تاریخ و فرهنگ ما نبوده‌اند و شکل‌گیری و تحول آن‌ها، داستان دراز دامنی است. مفاهیم تازه‌ای که از فرهنگ غرب به فرهنگ ما راه می‌یافت، در اصل مفاهیمی بود که در بستر تاریخ و فرهنگ دیگری بالیده و شکل گرفته بود... این مفاهیم نه در فرهنگ ما پیشینه‌ای داشتند، نه در زبان، و نه در تاریخ ما (آجودانی، ۱۳۸۲: ۷).

یکی از این مفاهیم و مضامین جدید، مردم یا به زبان ادبیات سیاسی اجتماعی آن دوران، ملت بود: رعیت در این نوع کاربرد [یعنی اجماع رعایا]، به همگی مردم ایران اطلاق می‌شد که در قلمرو سیاسی یک حکومت و (سلطنت) سکونت داشتند و تابع حکومت بودند... رعیت به این معنی، کاربردی جدید نبود، اما مفهوم اجماع رعیت، مفهوم سیاسی جدیدی داشت. به این معنا که رعیت یا همگی مردم، حق و حقوقی در برابر دولت برای خود قائل بودند (آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۷۳).

این امر، ناخواسته پای مردم را به تدریج به کنش‌گری سیاسی نیز کشانید. به عبارت دیگر، نقش‌یابی سیاسی مردم مسبوق به دگرگونی در منزلت اخلاقی‌ای به نام «رعیت» بود. در این سده، هر چه بیشتر رعیت از محاط‌بودن در دایره‌ی استلزامات اخلاقی خارج شد و به مرتبتی تغییر مکان داد که مراعات آن صرفاً به جهت آن نبود که «ودیعہ» یا «امانت» خدا در دستان پادشاه بود، بلکه حائز اهمیت و مستلزم مراعات است، بدان جهت که باید مراعات بود، زیرا که برای تغییر به سمت «ترقی»، به حضور نیروی این مردم (همچون یک جمعیت مولد) نیازمند بود؛ نوعی چرخش که در کنار توجیه تماماً متافیزیکی (نسبت شاه و مردم)، جایی نیز برای مکان عینی و اقتصادی نیز گشود. به همین دلیل، همان‌گونه که در طول متن خواهیم دید، مسائل رفاهی و بهداشتی برای رعایت حال آن اهمیت یافت، زیرا که باید از نیروی آن بهره‌مندی حاصل می‌شد.

آجودانی همان‌گونه که از عنوان کتابش (مشروطه‌ی ایرانی) پیداست، این تحولات را عمدتاً در ۲۵ سال آخر سلطنت ناصرالدین شاه (آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۲) جستجو می‌کند و می‌نویسد: اما مشروطیت با ایجاد دولت قانونی و با نگارش قانون اساسی و وضع قوانینی تازه، بر آن شده بود تا... به قدرت تازه‌ای دست یابد. قدرتی که می‌بایست در حکومت قانون (عرف) تجلی یابد و همه‌ی مردم در برابر آن متساوی‌الحقوق باشند (آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۷۲). از نگاه ما، مشروطه پیامد نهایی وقایعی بود که از ابتدای قرن و با پادشاهی فتحعلی‌شاه آغاز شد و با خواست مشروطه، سعی در نهادینه شدن آن گردید.

نسبت حکام و مردم در اندیشه‌ی سیاسی کلاسیک

از دیرباز در حکومت‌گری ایرانی، این نگاه متداول بوده که پادشاه واجب است که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت، توقیر نماید؛ چه، قوام مملکت به معدلت بود (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۴). در این سنت دیرپای ایرانی، میان پادشاه و مردمان، عدالت است که تعیین‌کننده‌ی چگونه بودن حیات سیاسی و اجتماعی است. بر طبق آرای خواجه نصیر طوسی، چون «قوام مُدُن به مَلک بود و قوام مَلک به سیاست»، ناگزیر سیاست آن وجه از کنش و تدبیر است که بر پایه‌ی عدالت سامان یابد؛ به همین دلیل، پادشاه یا حاکم باید که رعیت را به

التزام قوانین عدالت و فضیلت، تکلیف کند (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۹).

از این سخن خواجه نصیر معلوم می‌شود که عدالت، مفهوم کنشی است که تنها از ناحیه‌ی حکام اعلام و اعمال می‌شود؛ یعنی عدالت، آشکارکننده‌ی ارتباطی یکسویه و از بالا به پایین است؛ در چنین وضعیتی، سیاست که همانا تدبیر مبتنی بر عدالت است، ضرورتاً حائز معنایی می‌شود که صرفاً در بردارنده‌ی کنش حکام است به روی مردمان، و این به دلیل خصلت عملگری مفهوم عدالت در میدان سیاست است. عدالت، امری است که تنها از مصدر حاکمان به مردمان صادر می‌شود و حکام، یگانه منبع اشاعه‌ی آن هستند.

حکام از نگاه خواجه نصیر باید که حتی شروط عدالت را نیز مقرر بدارند. او شرط اول برقراری عدالت را تفکیک و طبقه‌بندی خلایق به چهار گروه (اهل قلم، اهل شمشیر، اهل معامله و اهل مزارعه) می‌داند. از این امر، نخستین وظیفه‌ی حاکمان در عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی بر می‌آید که همان تکافی چهار عنصر است (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۵). به این معنا که بر پادشاه واجب است که تعادل اجتماع را از خلال برقراری تعادل و تناسب (یا همان تکافی) میان این اصناف چهارگانه، برقرار سازد و اگر چنین نکنند، از غلبه‌ی یک عنصر بر دیگر عناصر، انحراف مزاج از اعتدال و انحلال ترکیب حاصل آید (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۵). این که می‌گوییم حاکم یا همان پادشاه یگانه مصدری است که عدالت از او سرچشمه می‌گیرد، ناشی از ظل الله بودن اوست.

به تبع چنین منزلتی و مطابق سخن غزالی، خداوند، پادشاهان را برگزید تا ایشان [یعنی بندگان] را از یکدیگر نگاه دارند و مصلحت زندگانی ایشان، در ایشان [یعنی پادشاهان] بست به حکمت خویش و محلی بزرگ نهاد ایشان را، چنان که در اخبار می‌شنوی که اَلْأُسْلُطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ (غزالی، ۱۳۸۹: ۴۴) و از همین موقعیت هستی‌شناسانه‌ی پادشاهان است که منزلت سیاسی آنان ناشی می‌شود: پس بیاید دانستن که کسی را که او [خداوند] پادشاهی و فرّ ایزدی داد، دوست باید داشتن، و پادشاهان را متاع باید بودن و با ملوک منازعت نباید کردن و دشمن نباید داشتن (غزالی، ۱۳۸۹: ۴۴).

این چنین وضعیتی که شاهان دارا می‌باشند، موجب می‌شود که تمام عرصه‌ی سیاست و اجتماع وابسته به کنش شاهان شود، زیرا که آبادانی و ویرانی جهان

از پادشاهان است (غزالی، ۱۳۸۹: ۴۵) و آبادانی و ویرانی نیست مگر تابعی از کنش عادلانه یا ظالمانه‌ی شاهان: که اگر پادشاه عادل بود، جهان آبادان بود و رعیت ایمن (غزالی، ۱۳۸۹: ۴۵).

در این میانه، مردم، خلق یا همان رعیت، چیزی نیست جز موضوعی برای کنش‌گری شاهانه، و در حقیقت، توده‌ی فاقد هرگونه اثر و مرجعیت در عرصه‌ی سیاست و منزلت، ذیل ترتیباتی قرار داده می‌شود که پیشتر از سوی شاهان و حکام، تعریف و تخصیص داده شده است. شروط سه‌گانه‌ای که خواهی نصیر برای استقرار عدالت شرح می‌دهد، به خوبی آشکارکننده‌ی موقعیت هستی‌شناختی منفعلانه‌ی رعیت در عرصه‌ی اجتماعی است: و شرط اول در معدلت آن بود که اصناف خلق را با یکدیگر متکافی بدارد...، و شرط دوم در معدلت آن بود که در احوال و افعال مدینه نظر کند و مرتبه‌ی هر یکی بر قدر استحقاق و استعداد تعیین کند (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۵). این تفسیر خواهی نصیر از سپهر سیاست است که در آن عدل و جور، نسبت میان حکومت‌گران و حکومت‌شوندگان را تعریف و تحدید می‌کند. از منظر خواهی نصیر، دو نوع سیاست وجود دارد: فاضله و ناقصه: سائس اول، تمسک به عدالت کند و رعیت را به جای اصدقا دارد و مدینه را از خیرات عامه مملو کند... و سائس دوم، تمسک به جور کند و رعیت را به جای خول و عبید دارد و مدینه پرِ شرور عام کند (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۱).

مصادیقی که در تعریف او برای «خیرات عامه» و همچنین «شرور عامه» گنجانده شده‌اند، تماماً دارای ارزش اخلاقی است: و خیرات عامه، امن بود و سکون و مودت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن؛ و شرور عامه، خوف بود و اضطراب و تنازع و جور و حرص و عنف و غدر و خیانت و مسخرگی و غیبت و مانند آن (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۱). و از آن‌جا که مطابق قاعده‌ی التاس علی دین ملوکهم و التاس بزمانهم اشبه منهم بآبائهم (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۱). لاجرم این وضعیت استنتاج می‌شود که مردمان در هر دو حال، نظر بر ملوک داشته باشند و اقتدا به سیرت آنان کنند (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۱).

به این ترتیب، عرصه‌ی اخلاقیات تابعی است از عرصه‌ی سیاسات و فاقد حیاتی بالذاته است. به دنبال آن، منش اخلاقی جامعه نیز پیرو دگرگونی در

احوال اخلاقی حاکمان آن است. نتیجه آن که، مردم هم در عرصه‌ی سیاست و هم در قلمرو اخلاق، نه کنش‌گر سیاسی‌اند و نه عامل مستقل اخلاقی. جهان سیاسی - اخلاقی‌ای که این‌گونه ترسیم شده، دو قرن پیش از خواجه نصیر از سوی خواجه نظام‌الملک نیز تصویر شده بود؛ جهان سیاسی‌ای که در آن پادشاه برگزیده‌ی خداست و از سوی او به «هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته» گشته تا که مردم اندر عدل او روزگار می‌گذرانند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۸۷: ۱۱).

صرف‌نظر از موارد معدودی همچون «دیدار خوب و خوی نیکو، و عدل و مردانگی و دلیری و سواری و دانش و به کار بستن انواع سلاح‌ها و راه بردن به هنرها» که عمدتاً تشکیل‌دهنده‌ی شخصیت منفرد حاکمان در شرایطی متنوع و بی‌ارتباط با مردمان است، باید گفت که در چنین سامانی، رسالت شاهان در قبال مردم عمدتاً اخلاقی است: ... و شفقت و رحمت بر خلق خدای عز و جل و وفا کردن نذرها و وعده‌ها و دین درست و اعتقاد نیکو، و دوست داشتن طاعت ایزد تعالی و به جای آوردن فضایل از نماز شب و زیادت روزه و حرمت داشتن علمای دین و گرامی کردن زاهدان و پارسایان و خریداری کردن اهل دانش و حکیمان را و صدقه‌های متواتر دادن و با درویشان نکویی کردن و با زیردستان و خدمتکاران به خلق خوش زیستن و ستمکاران را از رعیت بازداشتن (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۸۷: ۱۳). شاید به همین دلیل است که دو سده پس از نظام‌الملک، خواجه نصیر نوشت که پادشاه چون از قوانین عدالت فارغ شود، احسان کند با رعایا که بعد از عدل، هیچ فضیلت در امور ملک، بزرگ‌تر از احسان نبود (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۸). در هم تنیدگی سیاست و اخلاق، مجالی برای کنش مردم - رعایا باقی نمی‌گذارد. به طوری که خواجه نصیر در فصل پنجم با عنوان «در سیاست خدم و آداب اتباع ملوک»، مؤکداً بر همین امر اشاره دارد که اگر چنانچه اتباع به یکی از ولات که ظالم و بدخوی بود، مبتلا گردد، باید داند که او در میان دو خطر افتاده است: یکی آن که با والی سازد و بر رعیت بود و در آن هلاک دین و مروّت او باشد، و دیگر آن که با رعیت سازد و بر والی بود و در آن هلاک دنیا و نفس او بود؛ و وجه خلاص از این دو ورطه، به یکی از دو چیز تواند بود: مرگ یا مفارقت کلی (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۱۸). بدین ترتیب، خدم و اتباع از هرگونه عاملیت در عرصه‌ی سیاست خلع

ید می‌شوند. در ادامه به پی‌گیری تحول تاریخ مناسبات میان مردم و حکام از پادشاهی فتحعلی‌شاه تا انتهای ناصرالدین‌شاه می‌پردازیم.

حکومت و رعیت

نسبت مبتنی بر عدالت متافیزیکی (اخلاقی - دینی)

این برهه‌ی حساس و پُر اهمیت، آغاز پایان یک دوره‌ی درازمدت تاریخی در ایران است که مهم‌ترین خصلت آن را می‌توان در خواست ترقی‌خواهی ایرانیان دانست، که همچون گفتمانی عمومی، سخن‌ها و کردارها را در خود ادغام و مفصل‌بندی و به تدریج، خود کامگی ایرانی را از سده‌های پیش از آن متمایز کرده بود. از سرآغاز این سده، حکمرانی ایرانی، حائز کیفیاتی می‌شود که متأثر از مناسبات نوین مغرب زمین است و سعی بسیار دارد که خود را با آن نزدیک و همسان کند. گفتمان فراگیر تغییر در راستای «ترقی» آن‌چنان قدرتمند است که حتی اذعان به آن، اجتماع و سیاست و کردار و سخن سیاسی را دستخوش تحول و گاه اختلال می‌سازد. در ادامه، قصد ما این است که نشان دهیم متأثر از مضامین نوخواهانه و کردارهای مترقیانه‌ای که برآمده از تحولات تاریخی مغرب زمین بود، نسبت میان مردم و حکومت در ایران چه کیفیتی پیدا کرد.

آقامحمدخان قاجار، روزی در پاسخ به خوش‌خدمتی و لیبهدش باباخان (فتحعلی‌شاه)، از او می‌خواهد «تمنایی» کند تا روا شود. باباشاه می‌گوید: اگر تخفیفی در جمع منال رعایا رود، مزید دعاگویی دولت شود.

شاه که از این پاسخ برآشفته شده بود، او را از پیش خود راند و «پس از لابه و الحاح و انابه، او را دگر باره بخواند» و در واکنش به این سخن او چنین گفت: ای فرزندان ارجمند! رعیت خام است و بر خطاست؛ چون با رعایا به سر نبرده‌ای، از حالت این گروه عامه، تجربتی حاصل نکرده‌ای. رعیت چون آسوده گردد، در فکر عزل رئیس و ضابط خود افتد. چون عموم اهالی مُلک را فراغت روی دهد، به عمال و حُکام تمکین نکنند و در فکرهای دور و دراز در افتند، این گروه فرومایه را باید به خود مشغول کردن که از کار رعیتی و گرفتاری فارغ نگردد، و الا کار زراعت و فلاحت نقصان یابد و توفیر در غله و حاصل ضعیف شود و قحط‌پدیدار آید و لشکری از کار بیفتد و فسادهای عظیم روی

دهد و مُلک از میان برود (هدایت، ۱۳۸۰: ۷۴۲۱).

آقامحمدخان، قدرت سیاسی را با تکیه بر نگاهی ابزاری-اقتصادی اعمال می نمود و پیش می برد. در نگاه بدبینانه‌ی او، رعیت به مثابه‌ی «گروه فرومایه‌ای» است که هر آن در صورت «فراغت»، احتمال تمردشان می رود. از این رو نایست از «کار رعیتی و گرفتاری» فارغ باشد. آن‌ها صرفاً ابزار «توفیر غله و حاصل» اند که این امر از روی سیاست اقتصادی معطوف به رفاه نیست، بلکه بیشتر متوجه مشغول نگاه داشتن‌شان است؛ چرا که «آسوده» ماندن آن‌ها به هر جهت، آن‌ها را متوجه اموری فراتر از معیشت می کند، که به قلمروی سیاست (مثلاً عزل رئیس و ضابط) مربوط‌اند، و از نظر شاه، پیامدش «فساد عظیم» و از «بین رفتن مُلک» است. از سوی دیگر، نگاه ولیعهد بر مبنای اخلاقی-اقتصادی استوار است؛ به این معنا که او خواهان تخفیف در مالیات رعیت به منزله‌ی مقوله‌ای اقتصادی است، زیرا این موجب فشار بر آن‌ها می گردد و در نهایت از نظر اقتصادی آن‌ها را بی ثمر می کند.

این تفاوت به قدری آشکار است که آقامحمدخان «رأی» ولیعهد را «خام و برخطا» می خواند که در حقیقت اذعان و تأکیدی است بر درستی رأی خودش. منش فتحعلی شاه در حکومت‌گری، ناظر به وجهی مردم‌دارانه بود که نزد شاه پیشین دیده نمی شد. رویه‌ی او گرایش به آن داشت که مبدل به عرفی در حکمرانی قاجار شود. ابتدا در ادامه‌ی سنت کهن اندرز‌گری یا مقوله‌ی رعایت رعیت، همواره مورد ملاحظه‌ی حکام بود و به تدریج، همان‌گونه که در ادامه خواهیم دید، در دوره‌ی ناصری در قالب مؤسساتی همچون دیوانخانه یا عدلیه، تا حدودی به سمت نهادمند شدن رفت.

در سال ۱۸۰۰م/۱۲۱۴ق. حسینعلی میرزا فرمانفرما از فرزندان فتحعلی شاه و حاکم ولایت فارس، که هنگام انتصابش کودک‌کی بیش نبود، دستورالعملی در جهت نحوه‌ی اعمال قدرت و چگونگی حکومت‌گری از پدرش مطالبه می کند. فتحعلی شاه نیز به او دستورالعملی کوتاه می دهد که در جای خود، گونه‌ای است از آداب مُلکداری و حکمرانی مبتنی بر سیاست مردم‌دارانه؛ بنگرید:

رعیت، ودیعه و سپرده‌ی خداست مَر پادشاه را، و امانت فرمان‌فرمای را؛ پس اگر در امر رعایا تفریطی شود و شکستگی و پریشانی در مملکت راه یابد،

فرمان‌فرمای مملکت در سپرده‌ی پادشاه خیانت کرده خواهد بود و پادشاه در ودیعه‌ی خدا. بر فرمان‌فرمای مملکت لازم است که در نگاه‌داری رعیت و آسایش مملکت، زیاده‌اهتمام نماید و خود را در حضرت پادشاه، و پادشاه را در درگاه خدا، خائن نسازد که از این عظیم‌تر مهمی نیست. نگاه‌داری رعیت به انصاف و رفع اجحاف و اخذ وجوه دیوانی به رسم حساب و انتصاف است، و این معنی صورت نیابد جز به تمیز و تصریف احوال مباحران و تعیین کفات و چاکران امین. احوال رعایا را از مرور ایام و مَضی دهور بسی اختلاف است. هر به یک چند، خرابه‌ها آباد، و آبادها خراب است. باید حاکم و فرمان‌روا، مقتضی وقت را ملحوظ و حقوق دیوان را از رعایا، گاه به گاه بر وفق تجدید احوال بازیافت و طریقه‌ی اجحاف و اعتساف را هیچگاه به خود راه ندهد تا رعیت آباد ماند (فتحعلی‌شاه، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۰).

فتحعلی‌شاه در مقام یک پادشاه جامعه‌ی سنتی به اندرز‌گری فرزند حاکم خویش در جامعه می‌پردازد و تأکید می‌نماید که عدل و ظلم، کانونی‌ترین تاکتیک در حکمرانی کشور و شناخته‌شده‌ترین حلقه‌ی ارتباطی میان مردم و حکومت بوده است. وی مفهوم اقتضاء یا به زبان خود او «اختلاف احوال رعایا از مرور ایام و مَضی دهور» را محور اصلی دستورالعمل خود در چگونگی مناسبات میان حکام و مردم قرار داده است. اجتناب از «طریقه‌ی اجحاف و اعتساف»، زمانی امکان‌پذیر می‌شود که متناسب و «بر وفق تجدید احوال» مردم و رعایا قرار بگیرد. این یکی از اصولی است که خود شاه آن را تحت قاعده‌ی هر دوری مقتضی طوری است (فتحعلی‌شاه، ۱۳۸۸: ۶۰) در می‌آورد، و همچون اصلی محوری، به اساس حکمرانی خود مبدل می‌کند:

هم در این سال [۱۲۴۷/۱۸۳۰ق] به سبب مرض طاعون و کثرت برف و شدت سرما و بلای غلا، کار بر مردم ایران به صعوبت رفت. شهبان‌شاه عادل [فتحعلی‌شاه]... منال دیوانی اصفهان را از حمل رعیت سبک ساخت و منال گیلان و مازندران را نیز به تخفیف سبک کرد، و چون از شدت قحط و غلا بیشتر مردم ایران در دارالخلافه‌ی طهران انجمن شدند، شهریار بفرمود تا انباشت‌های غلات و حیوانات را سر بگشودند و ۷ ماه تمام انبوه فقرا و مساکین را اجری داد تا هنگام حصاد جو و گندم برسید و مردمان تحصیل قوت توانستند کرد و به اوطان و مسکن خویش توانند سفر نمود (لسان‌الملک، ۱۳۹۰: ۴۹۴-۴۹۳).

«نگاهداری رعیت» و در نتیجه‌ی آن «آسایش مملکت»، در رابطه‌ای طولی تبیین می‌شود که رأس آن، خداست، سپس پادشاه و پس از آن رعیت. رعیت چیزی نیست مگر «ودیعہ و سپرده»ی خدا که به «امانت» به شاهان و حکام واگذار شده است. در این سخن فتحعلی‌شاه، رعیت فی‌نفسه دارای هیچ‌گونه حق مسئولیت «نگاهداری» و رعایت شدن نیست، بلکه نظر به خود واژه، رعیت است به ما هو رعیت که رعایت آن از سوی راعی، به جهت آن است که امانت و ودیعہی خداست، و به همین ترتیب، غفلت از رعایت رعیت و اجحاف و اعتساف به آن، خیانت به امانت خداست. نراقی نیز در همان روزها نوشت که پادشاه اگر رعیت را به ظالمی سپارد، در امانتی که خدا به او سپرده، خیانت کرده و ظلم و ستم را دیگری خواهد کرد و غبار بدنامی آن بر صفحات و جنات او خواهد ماند (دوانی، ۱۳۹۰: ۱۶۵). به همین دلیل است که همواره تنها سنجہی نظارتی برای تعیین و تشخیص «نگاهداری» مردم یا رعیت، دو گانه‌ی کهن عدل-ظلم است نه مضامین نوینی مانند رفاه، آزادی، قلمرو شخصی، مالکیت خصوصی یا محک‌هایی که برآمده‌ی تحولات نو جهان غرب است. سیدجعفر کشفی‌دارابی، مجتهد نامی عصر فتحعلی‌شاه نیز در کتاب تحفه‌الملوک، درون همین چشم‌انداز به تحلیل نسبت میان شاه و مردم پرداخته است:

پس شأن و شیوه‌ی لازمه‌ی سلاطین و پادشاهان آن است که طریقه‌ی ابوت و پدری را بالنسبه به رعایا و مردمان به کار برند و در تحن و رحمت و شفقت و تعهد و عطف و تطف و تربیت و طلب مصالح و دفع مکاره و جذب خیرات و دفع شرور، بالنسبه به ایشان که به منزله‌ی فرزندانند، قصور و تقصیر نفرمایند. و تکلیف و شأن و شیوه‌ی لازمه‌ی رعایا و مردمان ایضا آن است که طریقه‌ی فرزندی را بالنسبه به امیران و پادشاهان پیشه‌ی خود سازند و در طاعت و نصیحت و تبجیل و تعظیم و وجوب اکرام و حسن انقیاد، کوتاهی نکنند، و از مخالفت و عقوق اجتناب نمایند، و فرزندان عاقل بالنسبه به پدران اقتدا نمایند... و هر چند سلاطین بد و بلا حقوق باشند، باید که رعیت بنای بدی و عقوق نگذارد و مثل فرزندی که باید بر بد رفتاری و عقوق پدر صبر نماید، باید که رعیت ایضا بر بد رفتاری و عقوق سلطان صبر نماید (کشفی، ۱۳۸۱: ۴۹۵-۴۹۴).

این معنای محدود از رعایا و مردم، به دلیل قرار دادنش در نسبتی است با شاهان که کشفی آن را «طریقه‌ی ابوت» می‌داند. این طریقه، حوزه‌ی

کنش‌گری مردمان را به منطقه‌ی بسیار تنگ «منزل» محدود می‌کند، که تدبیر آن نیز بر عهده‌ی شاهان وا گذاشته می‌شود. به این ترتیب، محتوای مردم، تهی از هر گونه کردار عاملانه و خودبنیاد است. مردم نه تنها عاملیت در بیرون (یا در مدینه) ندارند، که در قلمرو اندرونی خود (یا منزل) نیز فاقد کنش‌گری‌ای غیر از «طاعت و تبجیل و تعظیم و حُسن انقیاد» توصیف شده است.

جایگاه و «تکلیف و شأن» مردمان، کاملاً متعلق است به لوازم مفهومی و عملیاتی «طریقه‌ی ابوت»؛ یعنی هر رفتاری که میان فرزند و پدر در منزل وجود دارد، به قلمرو عمومی نیز تعمیم داده شده است. طریقه‌ی ابوت، تدبیری است که تنها در «منزل» مفهومیت می‌یابد و منزل آن است که نسبت ملوک و سلاطین به رعایا و اهل مدن، همان نسبت صاحب منزل است به اهل و اجزا و ارکان منزل...؛ پس همان نوع تدبیر و سیاست که از آثار عقل است و باید که صاحب منزل در حق منزل به کار برد، همان نوع از تدبیر و سیاست و سلوک و معاشرت را باید که ملوک و سلاطین در حق اهل مدینه و مُدُن استعمال فرمایند (کشفی، ۱۳۸۱: ۱۵۵).

این کلیتی است از نسبت میان رعایا و شاه که کشفی تحت عنوان «شیوه‌ی لازمه‌ی» سلاطین و رعایا، آن را توضیح داده است. مهم‌تر این که، قاعده‌ی «تبجیل و تعظیم و وجوب اکرام» که لازمه‌ی شیوه‌ی فرزندی است و عنصری از «طریقه‌ی ابوت»، مانع نافرمانی مردم بر مبنای حق «عقوق» می‌شود؛ یعنی به طور ضمنی، فرزندان می‌توانند عقوق کنند، اما تنها از روی رعایت اصل اخلاقی «تبجیل و تعظیم و اکرام» که کشفی آن را به «مدینه» تسری می‌دهد، از آن پرهیز دارند. کشفی بر آن است که افراد در عرصه‌ی بیرون منزل یعنی در مدینه، از حق «عقوق» خود عدول کنند. عجالتاً به‌جا است اشاره کنیم که در نیمه‌ی دوم عصر ناصری، یعنی سال‌ها پیش از مشروطه، نشانه‌هایی کوچک اما بسیار پُراهمیت از "عدول از حق عقوق" گزارش شده است. عین السلطنه، شاهزاده‌ی قاجار و برادرزاده‌ی ناصرالدین‌شاه، علاوه بر وقوع شورش‌هایی در شیراز و تبریز، در سال ۱۳۱۰ق. چنین گزارش می‌دهد:

از پارسال تا حال، شهری و قصبه‌ای در ایران نبوده که شورش کرده، و کاری از پیش نبرده باشند. معلوم نیست عاقبت این شورش‌ها به کجا خواهد رسید و

چه خواهد شد. متصل، مردم مشغول فتنه و فساد هستند؛ چون هیچ کدام را پیش نبردند، و چشم مردم نترسید، جَرّی شده‌اند، و محال است دست بردارند تا کار خود را به جایی برسانند. آن همدان، آن ملایر، آن خراسان، آن قزوین، همه جای ایران نقطه‌ای نمانده که شورش نکرده‌اند. حکایت استرآباد سال گذشته، کم نبود. خیلی وضع مغشوش است. مردم حق دارند خیلی از این بالاترها باید بکنند. دولت هم که پُلْتیک ندارد. متصل مشغول خوشگذرانی هستیم. اگر جلوی همدان را گرفته بودند، ملایر آن طور نمی کرد. تبریز را جلوگیری کرده بودند، شیراز آن طور نمی شد. حالا حق یا باطل (عین السلطنه، ۱۳۷۴: ۵۳۱-۵۳۰).

پیش از این گفته شد که عدالت ناظر به محتوایی اقتصادی بود که بنا به قاعده‌ی اختلاف دوران‌ها یا «مضی دهور» تغییر می کند. بعد اقتصادی آن، که همان «وجه دیوانی» و مالیات است، باید با در نظر گرفتن اقتضائات اخذ می شد و این امر، عین عدالت تعبیر می گردید. اصل مفروض «مضی دهور» که فتحعلی شاه آن را شرطِ اولین تعریف عدالت قرار داده بود، در واقع حاوی نوعی گشودگی در دایره‌ی مفهومی عدالت بود. به سخن دیگر، در چنین حالتی، عدالت، دارنده‌ی خصلتی متصلب نیست که در قبال تغییر از خود مقاومت مفهومی و عملی بروز دهد، به طوری که با ارجاع به آن خصلت، بنیادین بودن و لایتنغیر بودن تعریف عدالت و در نتیجه عدم تحول آن مدام بازآفرینی شود، بلکه عدالت امری می شود تابع ملزومات «سیاست مُدن».

نراقی با حفظ معانی تاریخی عدالت، تعبیر «فوائد دنیویه» را قرین تعریفش از عدالت می کند و می نویسد: آن که چون پادشاه طریقه‌ی عدالت را پیشنهاد خود گردانید، همه‌ی اصنافِ عالم به فراغ بال، به مکاسب و مقاصد خود اشتغال نمایند و بازار علم و عمل رونقی تازه، و گلستان شریعت طراوتی بی اندازه حاصل گردد (نراقی، ۱۳۸۵: ۴۳۵). به همین ترتیب، در مقابل با جور سلطان و ظلم پادشاه، احوال مردم مختل و اوضاع پریشان می گردد و از هر طرفی فتنه بر می خیزد و از هر جانی محنتی رو می آورد... طالبین سعادت و کمال در بیابان‌ها و صحراها حیران و سرگردان می مانند و ارباب علوم و دانش در زوایای خفا و گمنامی، منزوی می شوند... آثار عَرَضات علم و عمل، مندرس و کهنه می شود و در و دیوار منازل دانش و بینش، تیره و تار می گردد (نراقی، ۱۳۸۵: ۴۳۵).

با این وجود، مُعرفانه است اگر بر تغییری اساسی در مفهوم عدالت تأکید کنیم. می‌توان گفت که «فواید دنیویّه»، مفهوم مُضافی بود که بر تعریف سنتی - تاریخی از عدالت وارد شد. در حقیقت، عدل و ظلم، همچنان حلقه‌ی اتصال طیفی بود که یک سوی آن ظالم - عادل قرار داشت و سوی دیگرش، مظلوم - معدول. جهان سده‌ی نوزدهم ایرانی، هنوز جهانی بود که «تاج‌الملک عدله» (نراقی، ۱۳۸۵: ۴۳۴) است. در نهایت، همین حلقه، تعیین‌کننده‌ی حقوق و تکالیف دو سوی طیف است: مخفی‌نماند که همچنان که بر شهریاران و ملوک، معدلت‌گستری و رعیت‌پروری لازم و متحتم است که سایه‌ی شفقت و مرحمت بر سر کافه‌ی خلائق بگستراند، همچنین بر کافه‌ی رعایا و عامه‌ی برایا واجب است که از جاده‌ی اطاعت و انقیاد ایشان، انحراف جایز نداشته (نراقی، ۱۳۸۵: ۴۳۴).

این سبک حکمرانی تا نیمه‌ی اول عهد ناصری نیز تداوم یافت. ناصرالدین شاه نیز در همین چارچوبه‌ی متعارف و متداول سنتی، پاس‌داشت رعیت را همچنان به مثابه‌ی ودیعه‌ی الهی در قالب دستورنامه‌های حکومتی و فرمان‌های شاهانه به حکام ولایات ابلاغ می‌کرد. در یکی از همین دستورالعمل‌ها که از سوی ناصرالدین شاه صادر شده، به رکن‌الدوله حاکم خراسان چنین آمده است:

رکن‌الدوله! از قراری که جمعی از رعایای حُلوان و سایر اهالی طبس، عرض تظلم کردند، علی‌اکبر خان پسر عمادالملک، ابقا به احدی نکرده است؛ دست تعدی به مال و اموال و ناموس مردم گشوده، نهایت هرزگی و بی‌اعتدالی را می‌نماید! شما چرا راضی می‌شوید این‌گونه اشخاص به رعیت ظلم کنند! چرا باید غفلت از حال رعیت داشته باشید! البته به وصول این تلگراف، پسر عمادالملک را به ارض مقدس خواسته، تنبیه نمایید که بعدها مرتکب اعمال خلاف نشود (بیانی، ۱۳۷۵: ۱۶۴).

در چارچوب سنتِ مرسوم در حکمرانی‌های پیشین، همچنان عدل - ظلم، تنها حلقه‌ی تعریف نسبت میان مردم و حکومت است. مردم همچنان رعیتی هستند که از سوی خدا به منزله‌ی ودیعه و امانت به دستان پادشاه سپرده شده و از رهگذر (عرض تظلم) با راعی اعظم (پادشاه) مستقیماً مرتبط می‌شوند. عرض تظلم یا تظلم‌خواهی، همچون برجسته‌ترین تکنیک اجرای عدالت، رابط

میان مردم و شاه بود: قاعده‌ی ملوک عجم چنان بوده که وقت معین و مکان خاصی به جهت بار عام تعیین نموده، طوایف انام را به نفس خود، غور رسی می کرده‌اند، و این معنی موجب استمرار سلطنت ایشان بوده؛ چنانچه قریب به چهار هزار سال پادشاهی عجم برقرار بود (ساوجی، ۱۳۸۰: ۶۴).

مظلّمه‌نشینی‌های دوره‌ای شاه، نوعی دادخواهی و داددهی جمعی بود که طی آن افراد و گروه‌هایی از جمعیت ایالات و محلات، در صورت ظلم حکام خود به حضور شاه آمده و جمعاً «عرض تظلم» می کردند. بازتکرار این سازوکار، هر چه بیشتر موجب وابستگی مفهوم عدالت به کردار شاهانه می شد:

... و از شرایط عدل آن است که پادشاه رعیت پرور و عدالت گستر، به نفس نفیس خود، تفقد احوال رعایا و برآیا نموده، به غور مظلومان و دادخواهان برسد و معظّمات امور سلطنت را به مقتضای رأی صواب‌نمای خود فیصل دهد و بالکلیه، زمام مهام انام و عنان کار و بار خواص و عوام را به قبضه‌ی اختیار و کلا و نواب نگذارد؛ چه، او را برای این کار برگزیده‌اند، و این منصب عظیم، به او تفویض نموده که اگر دیگری را لیاقت و قابلیت این کار می بود و از عهده‌ی آن، کماینگی بر می آمد، به او رجوع می شد (ساوجی، ۱۳۸۰: ۶۴).

تظلم در حقیقت به این معنی بود که کردار عمومی حکام ایالات و ولایات، ستمگری است و شاه همچون یگانه مرجع عدالت و نماینده و نمایانده‌ی عدل خدا در زمین، پس از مظلّمه‌نشینی، فرامین لازم را جهت رفع ظلم به حکام ابلاغ می کند. این امر، در جای خود، در نقش مکانیسمی برای بازآفرینی انگاره‌ی ظل الله بودن شاه عمل می کرد. سده‌ها پیشتر، خواجه نظام‌الملک طوسی نوشته بود: چاره نیست پادشاه را از آن که هفته‌ای دو روز به مظلّم نشیند و داد از بیدادگر بستاند و انصاف بدهد و سخن رعیت به گوش خویش بشنود بی واسطه‌ای (نظام‌الملک، ۱۳۸۷: ۱۸).

باید افزود که در این ترتیبات کهن، هم عدالت دور از دسترس می شد هم شاه؛ زیرا عدالت به شکل کرداری بی‌نهایت شاهانه درآمده بود که به موازات با دسترس‌ناپذیری شاه، تحقق آن نیز دشوار می شد. همین امر استمرار سلطنت را نیز به مخاطره می افکند؛ چرا که رکن رکنِ تداوم آن بود. در واقع، آزادی

عمل بسیاری از حکام محلی در رفتار ناعادلانه با مردم، به جهت غیاب شاه بود. به همان اندازه که شهری و ولایتی از نظر جغرافیایی از مرکز قدرت (دارالسلطنه، دربار یا قصر شاهی) دورتر بود، غیاب شاه و عدالت او بیشتر می‌شد و در نتیجه رفتارهای حکام، ظالمانه‌تر می‌گشت.

حکومت و مردم

نسبت مبتنی بر قانون، عرف و مشارکت

در دوره‌ی ناصری، مکانیسم پیوند میان مردم و دستگاه حکومت از طریق صدور بخشنامه‌ها و دستورالعمل‌هایی که شکل اولیه‌ای از قانون‌مندی بودند، به‌سامان‌تر شد. در کی که به آهستگی در حال تبدیل شدن به گفتمانی با مفصل‌بندی‌های ویژه‌ی ایرانی خود بود. در سال ۱۸۶۲م / ۱۲۷۹ق، دستورالعملی قضائی صادر شد که در آن تأکید شده بود: علیهذا می‌باید کافه‌ی مردم از حکام عالی و دانی، احکام دیوان عدلیه را که طی دعاوی عارضین صادر می‌شود، اعم از دارالخلافه و سایر ممالک محروسه، معتبر و تالی قوانین مبار که بدانند (فرهاد معتمد، ۱۳۲۵: ۴۲). تعبیر «کافه‌ی مردم» شمولیتی فراگیر دارد که هم شامل «رعیت» و هم حکام «عالی و دانی» است. به‌طور ضمنی و نظری، این تعبیر، فاصله‌ی میان رعیت و حکام را بر می‌چیند و در یک وحدت مضمونی، «عالی و دانی» و نیز «دارالخلافه و سایر ممالک محروسه» را به هم‌شأن‌های یکپارچه‌ی محتوای خود بدل می‌کند.

در کنار چنین دیدگاهی، انگاره‌ی مردم به مثابه‌ی نیرویی فعال که می‌تواند در تعاملات اجتماعی کنشی اثربخش داشته باشد، به تدریج در حال شکل‌گیری بود: اهالی ایران، اگر دولت و ملت را دوست داشته باشند، این زبان‌آوران و قاطبه‌ی اشخاصی که در پایه‌ی سریر اعلی به فراج‌گویی و استهزاء، اسباب غفلت خاطر پادشاه می‌شوند، آن‌ها را داخل حیوانات موزیه خوانند، و در دفع آن‌ها جهد بلیغ خواهند کرد (سینکی، ۱۳۲۱: ۳۴). این سخن سینکی در رساله‌ی مجدیبه، نمونه‌ای است از سخنی که در آن، تصویری هر چند مبهم از کنشگری مردم یا «اهالی ایران» به چشم می‌خورد؛ کنش آن‌ها در دفع «زبان‌آورانی» که «اسباب غفلت» شاه گشته‌اند، مسبوق است به وجود حسنی یا در کی از دوستداری نسبت به «دولت و ملت» که مقدمه‌ی چنان کنش یا آن «جهد بلیغ» است.

این دوستداری را می‌توان صورتی ساده شده از حُبّ وطن (یا میهن‌دوستی) دانست که لازمه‌ی ملت‌خواهی (یا ناسیونالیسم ابتدائی) است، و خود را در هم‌کناری «دولت و ملت» نشان داده است. این ترکیب، بعدها به شکلی واضح‌تر در گفتمان تغییر وارد شد. سخن سینکی که در بالا آمد، محتوی نقدی پنهان است که طبق آن، شاه به علت «غفلت»، ناتوان از تشخیص نیت و دفع «حیوانات موزیه» است، و به همین دلیل، تنها با آگاهی ضروری و «جهد» ملت است که می‌توان شاه را که نماد دولت است از آن غفلت بیدار نمود.

حاج سیاح محلاتی در دهه‌ی پایانی قرن نوزده، سطح کنش‌گری مردم را تا سرحدّ وقوع و ابراز رفتارهای شورش‌ی بالا برد و نوشت: با وضع امروزه، دیگر طاقت اطاعت نمانده؛ از بندگان چند هزار ساله‌ی ایران، جز اطاعت سلطان دیده نشده...؛ خدا آگاه است که کار به جان، و کارد به استخوان رسیده. گر تو [ای پادشاه] صبور باشی، طاقت نمانده ما را (حاج سیاح، ۱۳۶۴: ۳۳۵).

یش از این که در پایان قرن، به چنین درکی از کنش‌گری فعالانه‌ی مردم در عرصه‌ی عمومی برسیم، در سرآغاز قرن، مفهوم رعیت قرین با معنایی شد که آن را همچون یک جمعیت تصویر می‌کرد؛ به عبارت بهتر، نوعی اقتصاد سیاسی در حال بروز بود که مقدمه‌ای می‌شود برای کنش سیاسی جمعیت به مثابه‌ی (تسامحاً) شهروند؛ یعنی گذار از رعیت به سمت جمعیت، و سپس شهروند. مسأله‌ی آبادی و رفاه مردم، همچون افزونه‌ای از ابتدای سده‌ی نوزده به صورتی بسیار پراکنده و ناپیدا به گفتمان تغییر و ترقی افزوده شد. میرزا عیسی قائم‌مقام در گفتگوش با سرهارفورد جونز سفیر انگلستان که در سال ۱۸۰۷ وارد ایران شده بود، چنین گفت:

شما حتماً وضعیت خراب و آسف بار زارعان و کشاورزان ما را مشاهده کرده‌اید. خرده‌مالکان ما برای املاکشان احساس امنیت نمی‌کنند. باید به این اوضاع خاتمه داد... اصلاحات و بازسازی باید از املاک سلطنتی آغاز شود. صحبت درباره‌ی املاک در شرایطی که هیچ امنیتی وجود ندارد، بی‌فایده است، و قدرت راستین کشور نه تنها در جماعت ملا و بقال، بلکه در بیل‌دارها (یعنی کشتکاران و زارعان) نهفته است. آقای عزیز! با مدیریت صحیح، تولیدات و در نتیجه درآمد ایران می‌تواند چندین برابر شود، و این را خود شما بهتر از من می‌دانید (جونز، ۱۳۸۶: ۱۹۷).

این سخنان در شرایطی ایراد شد که ایران درگیر دور نخست جنگ‌هایش با روسیه بود و از این حیث قابل تأمل است؛ زیرا معمولاً اضطرات جنگ، مجالی برای پرداختن به مقولاتی مانند بهره‌وری، امنیت، اصلاحات، بازسازی، تولید و افزایش درآمد و ثروت باقی نمی‌گذارد. در شرایط جنگ، عامل تعیین‌کننده در اقتدار نهایی یک کشور، استراتژی‌هایی نظامی فرض می‌شود که پیش از آغاز هر جنگ، بر پایه‌ی توانمندی‌های آن کشور طراحی شده باشد، و میرزا عیسی این را دریافته بود. او که از نزدیک با اقتباس و به کارگیری شتابزده‌ی الگوهای اروپایی نبرد از سوی عباس میرزا، فرمانده جنگ‌های ایران و روس آشنا بود، قدرت حقیقی یک کشور را در استفاده از نیروی مولد آن کشور می‌بیند. از نظر او «اصلاحات و نوسازی» کشور در بهره‌وری از نیروی جمعیت به منزله‌ی «قدرت راستین»، نه فقط برای نظامی‌گری و یا کشته شدن در جنگ، بلکه در کشت و زرع و تولید برای درآمد بیشتر، نهفته است. به همین دلیل وی معتقد است باید با «مدیریت صحیح»، امنیت ایجاد کرد تا در سایه‌ی آن به این هدف رسید. طبیعی است که جنگ، همواره یکی از عوامل اصلی زایل کردن امنیت است. اوضاع ایران در آن دوره تماماً تحت تأثیر عاملیت جنگ است. وضعیت مالی ایران در نتیجه‌ی جنگ‌های فرسایشی با روس آن‌چنان بحرانی بوده که وقتی عباس میرزا به وساطت جونز از شاه تقاضای کمک مالی به ماشین جنگی کشور می‌کند، شاه در پاسخ، پریشان‌حالی خزانه‌ی دولت را این‌گونه به زبان می‌آورد:

بسیار خوب؛ هیچ فرقی نمی‌کند، شما پول می‌خواهید و من ندارم که بدهم. شاید آدم نفهمی به شما گفته باشد که من خیلی ثروتمندم، اما این ثروت از کجا باید بیاید؟... اما آقای ایلچی! پول - پول واقعی - فقط آن قدر به دستم می‌رسد که مخارج سپاهیان حاضر به خدمتم و تأسیسات دربار و درب خانه‌ام را بدهد...؛ نه، عباس باید بداند آن‌چه در قوه دارد، بکوشد و بداند هنگامی که تقاضای کمک بکند، من فقط می‌توانم نفرات بیشتری برایش بفرستم (جونز، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

سخنان فتحعلی‌شاه، نشان‌دهنده‌ی واقعیت آزاردهنده و آشفته‌ی ایران در دهه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم است. واقعیتی که جنگ با روسیه، بخشی از آن را پیش چشم دولت‌مردان حکمرانی نوپای سده‌ی نوزدهمی ایران به صورتی عریان آشکار ساخت. کشوری که به تازگی از جنگ‌های گرفتارکننده‌ی

میان ایلی بر سر کسب قدرت سیاسی رها شده بود، درگیر جنگی فرسایشی و فلج‌کننده با دولت نیرومندی شد که گردآوری نیروی نظامی تمامی ایل‌ها را ایجاب می‌کرد. طرح پرسش جدی فتحعلی‌شاه که «این ثروت از کجا باید بیاید؟» می‌تواند صورتی ساده شده از آگاهی به این مسأله تعبیر شود که بایست در جستجوی منابع ثروت در جایی غیر از درآمدهای ناچیز ایالات و هدایا بود. نفس جنگ و هزینه‌های هنگفت آن نیز همان اندک ثروت موجود را به خود اختصاص داده بود. بی‌دلیل نیست که در ادامه، شاه، تنها منبع موجود در اختیار خود اعزام «نفرات بیشتر» عنوان می‌کند، و جنگ، عاملی است که نه فقط این نیرو را همچون منبعی برای تولید و افزایش به کار نمی‌گیرد، بلکه با هدف کشتن و کشته شدن، آن را تخریب می‌کند.

هم‌زمان در همان اوان در ایران، اندریافتی به چشم می‌خورد که مطابق با آن، تنها رُویه‌ی قدرت آن نیست که تمامی نیروهایش را در جهت مرگ و نابودی و نابودگری (بیگانه و بومی) ساماندهی کند، بلکه شیوه‌هایی ملازم با قدرت وجود دارند که گرایش به اعمال قدرت معطوف به زندگی و ساختن دارد. فتحعلی‌شاه در آداب مُلکداری در آستانه‌ی سده‌ی نوزده، در اندرزهایی به فرزندش حسینعلی میرزا فرمانفرما، درباره‌ی لزوم رعیت‌داری و لشکرگذاری چنین نوشته است: این دو ملکه، مُلک‌داری را در کار است و این دو کار، ملزوم یکدیگر و هر یک مایه‌ی انتظام دیگری است. نه لشکر را بی‌مأنوتِ کشور توان آراسته داشت و نه کشور را بی‌قوت لشکر محفوظ و آسوده گذاشت. باید اولاً رعیت را مرفه و آباد ماند تا آرایش نوکر و سپاه و افزایش اسباب و دستگاه تواند (فتحعلی‌شاه قاجار، ۱۳۸۸: ۵۹-۶۰). نگاه‌داشت مردم چونان ودیعه‌ی الهی، همراه می‌شود با کیفیت مثبت و مولدانه‌ی آن. فتحعلی‌شاه، رساله‌ی کوتاه خود را در سال‌های نخستین سده‌ی نوزدهم تقریر کرده و می‌توان آن را در زمره‌ی اندرزهای شاهانه‌ی قلمداد نمود که بازمانده از حکمرانی دوره‌های پیشین است. هر چند که در این نوشته نیز میان رعیت‌داری و لشکرگذاری رابطه‌ای الزامی برقرار شده که یکی بدون دیگری فاقد کارآیی خواهد بود، اما مردم یا رعیت همچنان «ودیعه یا سپرده»‌ای است که از سوی خدا در دستان شاه یا سایه‌ی خدا بر روی زمین است؛ بنابراین هرگونه رفتاری نسبت به این امانت الهی در پیشگاه خدا، مسئولیت‌آفرین خواهد بود، نه در پیشگاه خود مردم. ملکم‌خان ناظم‌الدوله در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم در سخنانی نزدیک به

اظهارات فتحعلی‌شاه چنین بیان می‌کند:

در جمیع امور، هر کسی هر کاری پیش گیرد و به هر اقدامی کند، یا ملاحظه‌ی دنیا را می‌کند یا آخرت را؛ اما در پرستاری و حفظ و صیانت رعیت، متضمن خیر و صلاح دنیا و فوض آخرت، صرفه و ترقی دولت و آبادی و معموری مملکت و اعتلاء و ارتقای شأن سلطنت است. اما فواید و منافع دنیوی آن ظاهر است که شوکت و شأن و قدرت دولت از مالیات و قشون است و حصول این دو منوط به آبادی مملکت و آبادی مملکت میسر نمی‌شود الا به تأمین و ترفیه و آسایش رعیت (ملکم خان، ۱۳۷۵: ۸۰۷).

رعیت باید رعایت شود نه تنها به این دلیل که «فوض آخرت» دارد، بلکه همچنین به جهت «ملاحظه‌ی دنیا» و این که از آبادانی کار رعیت، آبادانی کشور حاصل خواهد شد. امکان و ظرفیت تولیدکننده‌ی جمعیت حتی به پایه‌ای برای انتقاد از رسم حکومتی مبدل می‌شود، به طوری که عدل و ظلم حکومتی نسبت به رعایا با میزان بهره‌مندی و یا چگونگی بهره‌برداری از امکان‌های آفریننده و مولد رعایا، قرین می‌شود. سید جمال‌الدین اسدآبادی در سال ۱۸۸۱ نوشت:

ثلث بیشتر نفوس ایران از کثرت ظلم حکام و فقر و پریشانی و بیکاری، به اطراف عالم متفرق و پراکنده شده، به انواع ذلت و حقارت به کار فعلگی و نوکری و آب‌فروشی مشغول‌اند، و دولت هیچ نمی‌پرسد که این همه رعیت من در مملکت خارجه چه می‌کنند! سهل است، هر قدر بیشتر از مملکت خارج می‌شوند، همان قدر بیشتر دولت به جهت رواج یافتن امر گذرنامه و ملاحظه‌ی منافع کوچک آن، ممنون می‌شود و دیگر فکر نمی‌کند که هرگاه عوض جلب این منفعت، اسباب امنیت و آسایش آن‌ها را در مملکت فراهم آورده، آن‌ها را به کار زراعت و فلاحت وا دارد، غیر از آن که موجب تکثیر نفوس و تقویت قشون در هنگام لزوم و عمران مملکت و نیکنمایی دولت در انظار دول و ملل دیگر می‌گردد، صد مقابل وجه گذرنامه هم از باب مالیات و بهره‌ی دیوانی این‌ها که به خارج می‌روند، به خزانه عاید می‌شود (دوانی، ۱۳۹۰: ۲۹۱).

در این سخن سیدجمال، نقد از سیاست‌های جمعیتی دولت در درون پیکربندی

گفتمان تغییر قرار دارد، نه در موقعیتی بیرون از آن. پیامد «کثرت ظلم حکام» و غفلت دولت از رعیت، حاصلی جز خروج نیروی مولدهی جمعیت به مثابه‌ی نیروی کار ندارد. نیرویی که در صورت فراهم بودن شرایط اولیه‌ی آن (امنیت و آسایش)، تکثیر نفوس را در پی خواهد داشت و این امر به نوبه‌ی خود، موجب «عمران مملکت» می‌شود. از نگاه سیدجمال، تحقق این امر منوط به اتخاذ تدابیری برای حفظ جمعیت تولیدی و ممانعت از گریز آن است که احتراز از «ظلم» در رأس تدابیر قرار دارد. رساله‌ی امیریه یا قواعد نظام که در سال‌های پایانی پادشاهی ناصرالدین شاه تحریر شد، این تفاوت را در چرخش نگاه به پدیدار جنگ نشان می‌دهد:

تا استعداد حربیه‌ی مملکت کامل نباشد، از آشوب داخله و تطاول خارجه ایمن نگردد، و بدون امنیت و ایمنی، صنایع و علوم و زراعت و تجارت و سایر سرچشمه‌های ثروت و مکنّت که موجبات خوشبختی و رفاه طوایف و قبایل است، به کمال و رواج نائل نشود. و از این جهت است که بزرگان گفته‌اند: مجد و جلالت هر امت، اول به شمشیر است، بعد به علم؛ یعنی شمشیر باید اسباب امنیت را فراهم آورد تا با فراغ بال و آسایش خیال، مردم به تحصیل علم پردازند و اشاعه‌ی علم، انوار ترقی و سعادت را منتشر و قلوب و ابصار را منور و علوم افراد را مرفه می‌دارد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۹۱: ۲۷۴).

هر چه مناسبات قدرت از قید نبردهای خارجی، دفع مدعیان سلطنت، لشکرکشی و تسخیر مناطق فاصله می‌گیرد، بیشتر متوجه بُعد زندگی در مقابل مرگ یا حیات در برابر ممات افراد جمعیت خویش می‌شود. قدرت برای حفظ خود، تنها به پیروزی در نبردهای فیزیکی وابسته نیست، بلکه در عین حال با پشتیبانی کردن از سطوح جزئی و روزمره‌ی زندگانی مردم خود نیز حمایت می‌شود. در دوره‌ی جنگ‌های ایران و روس، پیمان‌های نظامی با کشورهای اروپایی، اخذ روش‌های جدید سپاهیگری آنان و تجهیز سپاه و افراد به فنون، دانش، تاکتیک‌ها و نیز سلاح‌های مناسب، عمدتاً با انگیزه‌ی لشکرکشی و چه بسا گسترش مرزها و تسخیر قلمرو صورت گرفت و این همان کارکرد نخست قدرت جنگ بود، در حالی که آن‌چه اعتمادالسلطنه (نویسنده‌ی رساله‌ی قواعد نظام) تلاش برای تشریح و تعمیق آن می‌کند، ارتقای سطح قوای جنگی کشور

نه برای نبرد با کشورها، بلکه برای ایجاد امنیت و جلوگیری از آشوب داخلی و خارجه بود، که این به نوبه‌ی خود، ایجاد ثروت، تحصیل علم و ... می‌کند و در نهایت به هدف نهایی خود یعنی آسایش خیال، رفاه و «ترقی و سعادت» منجر شود.

قرار گرفتن شمشیر در کنار علم، شمشیر را از هدفی ذاتی خارج می‌کند و با تبدیل آن به ابزار و «اسباب امنیت»، نشان‌دهنده‌ی تغییری در نگرش نسبت میان علم و شمشیر است. جنگ، مقدمه‌ی علم است برای بهتر زیستن، نه برای مردن. اعلامیه‌ی تاریخی سال ۱۸۸۸ که از سوی ناصرالدین‌شاه صادر شد، یکجا دربردارنده‌ی برخی از پایه‌ها و مضامین گفتمان نوخواهانه‌ای بود که در طی سده‌ی نوزدهم به تدریج تکوین یافته بود:

چون خداوند قادر متعال، ذات مقدس ما را قرین عدل و داد فرموده و ما را مظهر اراده و قدرت خود قرار داده، و به‌خصوص جان و مال اتباع ممالک محروسه‌ی ایران را که مشمول عنایات پروردگارند در کف کفایت ما نهاده است، به شکرانه‌ی این موهبت عظیم، لازم می‌دانیم چنان‌که سزاوار است از عهده‌ی این تکلیف و مقصود برآییم و از هر جهت ساعی باشیم که افراد این مملکت از حقوق حقه‌ی خویش بهره‌مند شوند و جان و مال ایشان از دست درازی و تعدی ستمگران در امان باشد، و به هیچ وجه در تأمین این منظور مسامحه و قصور واقع نشود تا در اثر حفظ جان و مال، مردم با آسودگی خاطر در راه ترویج تمدن و حفظ ثبات جهد و همکاری نمایند، از این‌رو برای اطلاع و اطمینان خیال عموم افراد ممالک محروسه اعلام می‌داریم که کلیه‌ی اتباع ما از بابت جان و مال خویش، دارای آزادی و استقلال می‌باشند، و اراده و علاقه‌ی همایونی ما در این است که ایشان بدون ترس و تردید، دارای خود را در هر راهی که ترجیح می‌دهند، به کار اندازند و در اموری از قبیل سرمایه‌گذاری و تشکیل دادن شرکت‌ها جهت ایجاد کارخانه و ساختن جاده و هرگونه اقدامی که برای پیشرفت تمدن و حفظ ثبات ضروری است، شریک باشند. اراده و قدرت شاهانه‌ی ما در این است که احدی حق و اختیار دخالت یا تصرف در مال اهالی ایران نداشته باشد، و هیچ‌گونه تجاوز و تعدی نسبت به مال ایشان نشود، و یا کسی در مقام

آزار مردم ایران برنیايد، مگر در حدود و بنا بر موازینی که در احکام شرع و قانون عرف مقرر است. هر کس این حکم را درست اجرا نکند، به چنان مجازاتی خواهد رسید که مایه‌ی عبرت دیگران شود (کرزن، ۱۳۴۹: ۵۹۸).

انگاره‌ی پایگان‌بندی شده‌ی خدا-شاه-مردم، محور اساسی این اعلانیه است و همچنان این شاه است که همسو با امکانات عینی عصر جدید، تکالیف الهی را تعریف و عملیاتی می‌کند؛ اما گستره‌ی این «تکلیف» الهی، از دایره‌ی تنگ و قدیمی «رعیت» همچون توده‌ای بی‌اثر که صرفاً باید آن را «رعایت» و پاسداری کرد، فراتر رفته است. اگر در امان ماندن از «دست‌درازی و تعدی» که بیانگر وجه سلبی حق است، نهایت عطف توجه به مردمان سرزمین بود، در این جا در چارچوبه‌ی یک تلقی ایجابی، تعبیر «حقوق حقه»، بازآفرینی می‌شود. این اعلانیه حاوی لحظه‌ای است که مردم افرادی دارای «حقوق حقه» ملحوظ می‌شوند که تنها از طریق دادن «آزادی و استقلال» می‌توانند به آن دست یابند، و تنها طریق دستیابی به آن، فراهم آوردن شرایطی است که منحصر در اراده‌ی شاهانه است و اراده‌ی مزبور نیز در همین راستا قرار گرفته است. دگرگونی سطح اعتبار «مردم» هم به منزله‌ی یک مفهوم نو و هم به منزله‌ی یک جمعیت مولد، در چشم‌انداز در حال دگرگونی حکمرانی ایرانی به پایه‌ای می‌رسد که از آن‌ها در جهت اهداف «پیشرفت تمدن و حفظ ثبات» سرزمین فراخوانی می‌شود. با تغییر تکنیک‌ها و کرد و کارهایی که تا پیش از این به مردم تنها در سیمای یک رعیت اذعان می‌کرد، در این اعلانیه از مردم خواسته می‌شود که در امر سرمایه‌گذاری و تشکیل شرکت‌ها، مطابق «آزادی و استقلال» حقه‌ی خویش، «دارایی خود را در هر راه که ترجیح می‌دهند» برای رسیدن به آن اهداف به کار اندازند.

این اعلانیه، حاوی درکی است که جمعیت مردم دارای نیرویی است مولد که می‌تواند برای «پیشرفت» کشور، «شریک» اراده‌ی شاهانه شود، و این نکته‌ای است بسیار مهم. متنی که از اراده‌ی یگانه‌ی شاه شروع می‌شود، به اهمیت مشارکت مردمی در راه رسیدن به «تکلیف و مقصود» منتهی می‌شود. به عبارت دیگر، مردم بر اساس حقوق حقه‌ی خود، از حق مشارکت در «هر گونه اقدامی که برای پیشرفت تمدن و حفظ ثبات ضروری است»، برخوردارند. بر پایه‌ی وجود چنین انگاره‌ای است که امین‌الضرب، سرمایه‌دار و تاجر پیشه‌ی سرشناس

عصر ناصری، در نامه‌ای به شاه در باب منافع تأسیس بانک و ضرورت مشارکت مردم در امر سرمایه‌گذاری می‌نویسد: همین که مردم دیدند و شنیدند و فهمیدند که می‌شود و از پیش می‌رود، آن وقت بانک می‌تواند اشتهارنامه بدهد که هر کس می‌خواهد شرکت کند (آدمیت، ۱۳۸۵: ۳۰۹). استدلال امین‌الضرب متکی است به تصویری از پیوند میان دولت و ملت در راه تغییر و «ترقی»: یک یا دو نفر قدرت انجام و اتمام کار بزرگ را ندارند. کارهای بزرگ، اتفاق دولت و ملت لازم دارد (آدمیت، ۱۳۸۵: ۳۰۸). میزان تحقق و پیاده‌سازی ایده‌های این اعلانیه در جای خود قابل بحث است، اما لااقل در سطح تئوریک، پُربها دادن به نقش نیروی مولد جمعیتی، پیامدهایی را به همراه دارد که ناشی از گستردگی و دنباله‌دار بودن تعبیر «حقوق حقه» است. اعلام «آزادی و استقلال» جان و مال «اتباع»، دامنه‌ای فراخ دارد که بدون شک از مواردی مانند «سرمایه‌گذاری و تشکیل دادن شرکت‌ها» بالاتر می‌رود. به همین جهت است که گاهی خود پادشاه که تضمینات عملی این امر را مغایر با یگانگی اراده‌ی شاهانه می‌بیند، در راه آن خلل ایجاد می‌کند.

می‌توان گفت که حقوق حقه تا آستانه‌ی مشارکت در اراده‌ی شاهانه، به صورت سهیم شدن در اعمال قدرت نیز پیش می‌رود. شاه این منطق را هنگام سفر فرنگ از زبان یکی از فرمانروایان آن‌جا دریافت که به او گفته بود: هر قدر رعایای شما داخل تربیت وضع جدید شوند، همان قدر از نفوذ شما در داخله‌ی خودتان کاسته خواهد شد (ممتحن‌الدوله، ۱۳۵۳: ۸۴). مشارکت دادن مردمی در امر تغییر و «ترقی»، نیازمند مقدماتی است که بتواند راه را برای ورود و سرمایه‌گذاری آن‌ها جهت «ایجاد کارخانه و ساختن جاده» هموار کند. شهرسازی و تعمیر ولایات، بر طبق اصول مهندسی شهری کشورهای اروپایی (هر چند به سبکی ناشیانه و ایرانی)، به تدریج در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزده و در دوره‌ی ناصری متداول شد: مابین تمام خطوط خیابانات بیرونی و درونی به دست مهندسان چابک و قیمان چالاک، بر آیین معابر عامه‌ی ممالک اروپا، شوسه شده است. هم‌جا عراده می‌رود و کالسکه می‌گردد و در بعضی از خیابان‌های داخله، چراغ گاز و برق نیز ایجاد شده است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۴: ۸۸). این اقدامات در حالی به انجام می‌رسید که طبق گزارش‌ها تا سال‌های ابتدایی نیمه‌ی دوم سده در سراسر ایران هیچ جاده‌ی شوسه‌ای وجود نداشت (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۰۱). از موارد این تغییرات فنی - کارکردی، اهمیت یافتن محیط زندگی

عامه‌ی مردم، همچون یکی از اصول زیربنایی، هم برای حیات و هم برای تولید و کارکرد پرفایده‌تر زندگی شهری است: چون خطه‌ی دارالخلافه از جهت کثرت اهالی و تراکم نفوس به حدی رسید که شهر عتیق طهران آن همه جمعیت را از روی حقیقت بر نمی‌تافت و تعیش و سکونت آن مقدار از خلاق را به هیچ گونه نمی‌گنجید، مشیت شاهانه بر آن تعلق گرفت که شهری به نام مبارک خویش در دور شهر طهران عتیق، تخلیط فرمایند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۴: ۱۰۵).

مادام که جمعیت، مکان مناسبی نمی‌داشت، استخراج بهره‌مندی از توان درونی آن نیز بی‌حاصل می‌نمود. در بخش‌نامه‌ی ۱۲۹۵، تعریفی از مفهوم «اداره» عرضه شده که به جهت اهمیتش، آن را عیناً در ادامه می‌آوریم:

در موجبات حفظ استقلال و حفظ حدود و شرایط استیلائی صاحبان ادارات که مرجع خدمات دولت هستند، از جانب اعلیحضرت اقدس همایون شاهنشاهی، لازمه‌ی رعایت و تقویت مرعی و معمول خواهد بود. باید دانست، اداره یعنی حد، و مقصود از این ترتیب و قرارداد چیست؟ معنی اداره، حفظ مال دیوان است و نگاهداری حکام و منع آن‌ها از تعدی به رعیت، ایجاد قوانین و قواعد جدید که متضمن آبادی ولایت و حفظ رعیت و انتشار صنایع و رواج تجارت و اکتشاف معادن و ساختن راه‌ها و پل‌ها و نگاهداری آبیه و عمارات و گذاشتن نظم درست که مردم از مال و جان ایمن و آسوده باشند، و عرض و ناموس خلق محفوظ باشد، حفظ طرق و شوارع، تأدیب و قمع اشرار و قطاع‌الطریق، نتراشیدن خرج بی‌معنی برای دولت، زیاد کردن منافع و عایدات ملکی و کم کردن مخارج بیهوده و بی‌معنی، ایصال حقوق مردم، رساندن حقوق به خزانه‌ی دولت به موقع و وقت، برقرار کردن دیوانخانه‌های مظالم دولتی در هر شهر و بلد در کمال استقلال که به عرایض مظلومین آن ناحیه در نهایت بی‌غرضی رسیدگی شود و اجمالاً این که در اداره‌ی محوله، بی‌فوت فرصت، ایجاد چنان انتظامات و قرارها کنند که موجب حصول نتایج خوب و مفید شده [و] عارضین اطراف آسوده، طرق و معابر امن، رفتار مباشرین و کارگزاران قرین عدالت، اسباب تجارت و آبادی همه جا فراهم، لوازم تأمین و اجتماع تفاریق و پراکندگی رعایا ممهّد باشد (صفائی، ۲۵۳۵: ۱۸-۱۷).

تعریف «اداره» در این مقررات‌نامه، بر مرکزیت مردم یا رعیت استوار است. مردم همچون قوه‌ی شناسایی می‌شود که می‌توان ضمن پاس‌داری آن،

فایده‌مندش کرد؛ یعنی علاوه بر حفظ زندگی آن، ایجاد زندگی بهتر برای آن، تبدیل به مضمونی در جهت تغییر منزلت مردم می‌شود. واژه‌ی مردم همچون دالی است که بخش اعظم این تحولات پیرامون «حفظ» و مراعات وضعیت آن است. هم‌زمان، تکالیف «صاحبان اداره» نیز معین گشته که آن نیز در راستای تأمین مردم مقرر است: امور و اعمال هر حاکم و عامل از جزء و کل، حتی بلوک‌باشی را مراقب باشند و از سلوک و رفتار آن‌ها بی‌خبر نمانند و روزنامه‌های صحیح به خفیه و آشکار از رفتار و کردار آن‌ها بگیرند و ملتفت باشند که آن‌ها از حدود خود نگذشته به رعایا و زیردستان تعدی نکنند (صفائی، ۲۵۳۵: ۱۸).

در عصر ناصری، مضامین مردم‌دارانه به صورتی مدون‌تر و نهادینه‌تر، درون حکمرانی ایرانی داخل شد:

چون آبادی امصار و آرامش انام و عباد، همواره پیشنهاد خاطر رأفت بنیاد همایون است...؛ لهذا بر حسب امر و اشاره‌ی همایون ملوکانه، برای رفاه رعیت و آبادی ولایت، اولیای دولت جاویدمدت، قانونی در وضع و رفتار حکام و مباشرین و مأمورین دیوان اعلی وضع کرده، کتابچه نوشتند که دستورالعمل دیوان بدانند و به همان نهج رفتار نمایند و رعایای هر ولایت از عوارضات و صادرات و تحمیلات حکام محصلین و غیره، آسوده باشند (بیانی، ۱۳۷۵: ۳۸).

در این حکم، اهمیت دادن به «رفاه رعیت و آبادی ولایت»، در کنار وفاداری به ژانر دیرینه‌ی نصیحت‌گری‌های ملوکانه، تنها زمانی میسر می‌شود که با وضع «قانونی» در همین جهت همراه باشد. در همین زمینه، حتی کتابچه‌هایی شاهانه به حکام ابلاغ شد، و اهمیت «نفوس» و سلامت و بهداشت عمومی مورد توجه قرار گرفت. در یکی از آن کتابچه‌ها چنین آمده است:

... و باز از تکالیف صاحبان اداره است و به فقرات سابقه الحاق می‌شود که در ولایات، اطبای حاذق به حفظ صحت و معالجه‌ی اشخاص و اهالی گماشته، در هر بلوک که مرکز یک حکمرانی است، مجلس حفظ صحه‌ی مقرر دارند و روزنامه‌جات این مجالس و اطبا مرتباً به طهران رسیده، ملاحظات لازمه در نگاهداری و سلامت نفوس محترمه‌ی مملکت بشود و در هر جا دواخانه و ملزومات علاج امراض فراهم گردد. تمام

آبادی‌ها و به تخصیص شهرها، باید از هر جهت پاک و تمیز شود، به طوری که وجها من‌الوجه، کثافات و ناپاکی موجب حدوث امراض و علت امزجه و اتلاف نفوس نشود. هر بلد، قانون آبله‌کوبی را به اطفال خردسال مجری دارند، چنان‌که در هیچ آبادی حتی طوایف صحرانشین، از این معنی غفلت نشده، بلکه مسامحه و اهمال در این کار تحت تنبیه و مجازات معدود شود (صفائی، ۲۵۳۵: ۲۰).

این حکم همچون ابلاغیه‌ای همگانی به شهرها و ولایات صادر شد. «سلامت نفوس» و جلوگیری از «اتلاف نفوس»، نشانگر تغییری جدی در رویکرد حکمرانی ایران عهد ناصری به مقوله‌ی مردم و سلامت همگانی است. با گذشت زمان و پی بردن بدین نکته که منفعت همگانی تنها با داشتن توده‌ای از رعیت ممکن نیست، بلکه مهم‌تر، حفظ صحت مزاج آن است.

نوعی چرخش از نگاه سلبی نسبت به مردم، به نگاهی ایجابی، تنها با اخذ مالیات‌های منصفانه یا دفع ستم به مثابه‌ی امری سلبی (رفاه رعیت و آبادی ولایت) حاصل نمی‌شود، بلکه این امر در گروی تأمین سلامت جانی آن‌ها، همچون مقوله‌ای ایجابی است. به هنگام صدارت امیر کبیر طبیبان مایه‌گوب با حقوق مکفی به استخدام درآمدند و این وظیفه به عهده‌ی آنان بود که در تمام ولایات به صورت رایگان به آبله‌کوبی بپردازند (پولاک، ۱۳۶۱: ۴۰۳-۴۰۲). توجه به سلامت همگانی در طی دوره‌ی ناصری به یکی از رویه‌های جا افتاده در راستای حفاظت زندگی مردمان شد. کودکان نیز به عنوان نیروی آینده‌ی یک سرزمین، واجد جایگاهی در گفتمان تغییر می‌شوند.

در واقع، پرداختن و رسیدگی به سلامت کودکان از محدوده‌ی تنگ بی‌امکانات خانواده فراتر می‌رود و به سطح عمومی‌تری مانند سیاست منتقل می‌شود، تا هم‌جهت با عملکرد نوبی حکمرانی ایرانی شود: به حکم این پادشاه مهربان، در جمیع مدُن و قصبات و قرای ایران، مردم بسیار از پزشک و پیشه‌کار مأمورند که اطفال را آبله می‌کوبند و مایه‌ی صحیح از اجزاء خانه‌ی مرکزی طهران، به اطراف ایران همی دهند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۴: ۱۴۲). این امر به این معناست که آبادانی و رونق در گرو داشتن جمعیتی سالم از حیث زندگی و بهداشت اولیه است. در شماره‌ی ۳۳۲ روزنامه‌ی وقایع اتفاقیه به تاریخ پنج‌شنبه هجدم شوال سال ۱۲۷۳ اعلام شد:

فن طبابت همیشه در مملکت ایران شایع و کامل بوده، و اطبای حاذق

علماء و عملاً در هر یک از بلاد، خاصه دارالخلافت‌های علمی به مداوای مرضی اشتغال داشته و دارند. چون طرز طبابت فرنگی به واسطه‌ی بعضی تتبعات و تصرفات تازه و اسباب و ادویه‌ی جدیده نسبت به فنون طبابت ایرانیه اسهل بود، لهذا در این دولت هم متدرجا معمول گردید. بعضی از اهالی ایران در همان عادت سابقه باقی مانده، رجوع به اطبا و مداوای ایرانی نمودند، و بعضی دیگر با طور مداوای فرنگی کم کم مأنوس شدند. اکنون هر دو طریقه در ممالک محروسه متداول است... . لهذا اعلام می‌شود که عموم مردم ایران که محتاج به طبیب هستند، اگر کسانی هستند که عادت به طب فرنگستان ندارند و مزاج ایشان عادت به قوانین ایران دارد، به طبای حاذق کامل ایران... رجوع نمایند، و اگر کسانی هستند که به معالجه‌ی فرنگستان عادت نموده‌اند و به قوانین ایشان انس گرفته‌اند، به طبای تربیت شده‌ی حاذق مدرسه‌ی دارالفنون رجوع نمایند که در قوانین طب فرنگستان، کامل و مجرب‌اند (وقایع اتفاقیه، ۱۳۷۳: ۲۱۸۶-۲۱۸۵).

این اعلانیه همچون فراخوانی همگانی است در ترغیب مردم برای پذیرش لزوم مراجعه به اطبا و پزشکان (برای معاینه و درمان). همان گونه که در متن اعلانیه آشکار است، اشاره به وجود دو شکل از طبابت خارجی و ایرانی، متوجه آن بخش از مردم و اقدشار جامعه است که به دلیل عدم باور به دانش نوین پزشکی و به‌ویژه عدم مراجعه به پزشک غیر ایرانی، به جهت موضوعات باوری و اخلاقی‌شان، جان خود را بیهوده از دست می‌دادند: در ایران هنوز آن‌طور شایع نشده. در دهات، هیچ نیست و اغلبی وحشت دارند که طفل‌های آن‌ها را آبله بکوبند (عین السلطنه، ۱۳۷۴: ۷۳۲).

بدین ترتیب برای چاره‌اندیشی جهت پیشگیری از این دست مشکلات، با تفکیک دو شکل از طبابت، به افرادی که به هر دلیل و علتی آمادگی معاینه شدن توسط پزشکان خارجی را ندارند، مراجعه به پزشکان ایرانی توصیه شد. در سه سال نخست پادشاهی ناصرالدین شاه، اقدامات میرزا تقی خان امیر کبیر صدراعظم در این زمینه به رونق دانش پزشکی و بهداشت یاری رساند: او که می‌خواست جمعیت مملکت ازدیاد پیدا کند، سدی در برابر کشتار آبله ایجاد کرد و در سراسر مملکت، تلقیح را برقرار ساخت و دستور مبارزه با این بیماری را از زبان انگلیسی امر به ترجمه کرد و آن را تکثیر و انتشار

داد. طبائی را بر تلقیح با حقوق مرتب خوب به خدمت گرفت و آنان را به ولایات مختلف گسیل داشت (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۰۶-۲۰۵). با عمومیت یافتن دخانیات (سیگار و قلیان)، در سایه‌ی اهمیت یافتن سلامت و بهداشت عمومی، به مضرات دخانیات برای سلامت جان افراد نیز توجه شد. اعتمادالسلطنه در رساله‌ی کلید استطاعت، با تأسی از تحول در پزشکی و بهداشت در جهان نو، این‌گونه نوشته است:

بر هیچ یک از دانشمندان مملکت و ارباب علم و حکومت پوشیده نیست که کشیدن توتون و تنباکو داخل درسته‌ی ضروریه نیست و بسیاری از مردم در تمام عمر مطلقاً دهن به نی قلیان و چپق و سیگار نگذاشته و اصلاً از اجتناب دخانیات، حلی به حیات و زندگانی آنها وارد و عارض نشده، بلکه از بسیاری از مضرات محفوظ مانده و به صحت و سلامت مزاج، نزدیک تر بوده‌اند... و معین است که قرن‌های بسیار، خلایق بدون وجود این نبات مضر، در دنیا زندگانی کرده و ارکان معاش و گذران ایشان صحیح بوده و از نبودن دخانیات به هیچ وجه نقصی در کار و کردار آنها ملاحظه نشده است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۹۱: ۲۹۵).

با رواج چنین باور بهداشتی در باب مضرات دخانیات برای سلامت همگانی، ناصرالدین شاه در سال ۱۲۷۶ق. بخش‌نامه‌ای در جهت ممنوعیت تدخین صادر کرد: به عموم حکام ولایات گفته شود که چون از وجود قهوه‌خانه‌ها و چای‌پزخانه‌ها بعضی به مفاسد و آشکار ظاهر شد، عموم عقلا‌ی مملکت، حتی تجار و غیره، ضررهای آن را ثابت نموده‌اند و در طهران هم حکم محکم شد که تمام قهوه‌خانه‌ها را در غره‌ی رمضان ببندند، و مسلماً ضرر این کار به مراتب بیش از نفع اوست، و اسباب خرابی مملکت است. لہذا به تمام ولایات حکم می‌شود که بدون عرض و عذر اهمال در ولایت، تمام قهوه‌خانه‌ها را ببندند و بعدها باز نکنند (بیانی، ۱۳۷۵: ۳۲).

نتیجه‌گیری

عدل، مفهومی است که پراکنشی یک‌سویه دارد؛ یعنی تنها از سوی شخص عادل به روی عده‌ای (جمع، جماعت، اجتماع و در نهایت جامعه) اعمال

می‌شود. در نظریه‌ی سیاسی ایرانی (متأثر از جهان‌بینی کیهان‌شناختی) و در کردارهای سپهر سیاست، شاهان مظهر عدالت‌اند، و این‌همانی حاکم و عادل، شکل‌دهنده‌ی دوگانه‌های حاکم عادل و یا عادل حاکم بود. در بیشتر متون کلاسیکی که حاوی سخن سیاسی‌اند، هر جا که سخن از حاکم می‌شود، هم‌زمان شروط عدل (و البته ظلم) و نیز شرایط عادل (و ظالم) نیز دیده می‌شود. به این معنا که سیاست تنها با ارجاع به عدالت تعریف می‌شود، و تدبیر سیاسی، کنشی است که دربردارنده‌ی میزانی از عدالت‌گری شاهان و حکام نسبت به مردمان باشد. در حقیقت، تدبیر سیاسی، چندان ارتباطی با عرصه‌ی عملیاتی سیاست و مسائل روزمره‌ی آن نداشت. به سخن دیگر، تدبیر، بیش و پیش از آن که کنش باشد، مفهومی منتزع از قلمرو اجتماعی بود که همچون امری پیشینی، معنای خود را از مقوله‌ی از پیش تعریف شده‌ی جهان اخلاقی اخذ می‌کرد؛ جهانی که عدل، کانونی‌ترین مفاهیمی بود که هم‌زمان، دیگر مقولات اخلاقی را پوشش می‌داد و هم باید به روی موضوعی اعمال می‌گشت. این موضوع، همان مردم یا رعیت بودند؛ توده‌ای فاقد اثر و کنش که تنها می‌توانست موضوع عدالت و عدالت‌گستری شاهان و حاکمان واقع شود.

از آن‌جا که کردار شاهان عین عدل می‌نمود، به ناگزیر، هرگونه اقدام شاهان در قبال مردمان، تبدیل به سنجه‌ی عدالت می‌شد و به این ترتیب، چرخه‌ای حاصل می‌آمد که مطابق آن، عدل، یعنی عمل شاهانه، و عمل شاهانه، یعنی عمل عادلانه (از حاکم عادل به عادل حاکم و بالعکس)؛ و آن‌چه که باقی می‌ماند، اعمال مصادیق عدل به روی موضوع عدل (رعیت) بود. رعیت تا آن‌جا در حیات سیاسی جامعه مشارکت داشت که جایگاه او پیش‌ترها از سوی پادشاهان تعیین و تحدید شده باشد، و نشاید که از (آگاه و ناآگاه) از آن خروج کند، و شاه باید که پیوسته مراقب این نظم ترتیبی و تنظیم آن باشد. با ورود به سده‌ی ۱۹/۳۱ ق. همگام با تأثیرپذیری حکمرانی ایرانی از تحولات نوین جهان اروپایی، به تدریج، عدالت حاشیه‌نشین الزاماتی شد که دخالت و مشارکت مردمی در امور (ابتدائاً رفاهی و سپس اجتماعی-سیاسی مانند جنبش تنباکو و مشروطه)، خواه ناخواه، عدل را از مرکزیت انداخت؛ یعنی این که عدل دیگر تعیین‌کننده‌ی نهایی کیفیت ارتباط شاه و مردم نبود؛ در نتیجه، شاه دیگر نمی‌توانست یگانه مرجع تعریف نسبت میان حاکم و مردم باشد. مرجعیتی که مدام با عمل عادلانه‌ی شاهان تعریف می‌شد، خود تبدیل به عنصری در میان

عناصری گشت که در کنار هم و در یک مفصل‌بندی متفاوت، سامان اجتماعی و پیکره‌ی سیاسی را به سبکی دیگر طراحی کردند. طرحی که در نهایت به استقرار حکومت مشروطه (که بالاترین نقطه‌ی اختلال و تحول در نمودار نسبت شاه و مردم محسوب می‌شود) منجر گشت.

■ منابع

- امانوئل، کاستلز. (۱۳۸۴). عصر اطلاعات، ترجمه‌ی احد عقیلیان و افشین خاکباز، انتشارات طرح نو.
- آدمیت، فریدون. (۱۳۸۵). اندیشه‌ی ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار، (چاپ پنجم). تهران، انتشارات خوارزمی.
- آجودانی، ماشاءالله. (۱۳۸۲). مشروطه‌ی ایرانی، (چاپ اول). تهران، اختران.
- اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان. (۱۳۹۱ الف) رساله‌ی امیریه یا قواعد نظام ضمیمه در: رسائل اعتمادالسلطنه (چاپ اول). تهران، انتشارات اطلاعات.
- اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان. (۱۳۷۴). المآثر والآثار. (چاپ دوم). تهران، اساطیر.
- اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان. (۱۳۹۱ ب). کلید الشطاعت، ضمیمه در رسائل اعتمادالسلطنه. (چاپ اول). تهران، اطلاعات.
- بیانی، خانبابا. (۱۳۷۵). پنجاه سال تاریخ در دوره‌ی ناصری، ج چهارم و پنجم، بخش‌نامه‌ها و دستورالعمل‌ها، و فرامین ناصرالدین شاه. (چاپ اول). تهران، علم.
- پولاک، یاکوب ادوارد. (۱۳۶۱). سفرنامه‌ی پولاک، ایران و ایرانیان، ترجمه‌ی کیکاووس جهانداری. تهران، انتشارات خوارزمی.
- جونز، سر هارفورد. (۱۳۸۶). روزنامه‌ی سفر خاطرات هیأت نظامی انگلستان به ایران، ترجمه‌ی مانی علامه صالح. تهران، نشر ثالث.
- محلّاتی، حاج سیاح. (۱۳۶۴). خاطرات حاج سیاح. تهران، ابن‌سینا.

حائری، عبدالهادی. (۱۳۶۷). نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه‌ی تمدن بورژوازی غرب. (چاپ اول). تهران، انتشارات امیرکبیر.

دوانی رجبی، محمد حسن. (۱۳۹۰). مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه‌ی دوره‌ی قاجار، ج اول. (چاپ اول). تهران، نشر نی.

روزنامه‌ی وقایع اتفاقیه، ج سوم. (۱۳۷۳). تهران، کتابخانه‌ی ملی جمهوری اسلامی ایران.

ساووجی، میرزا موسی. (۱۳۸۰). سیاست مُدُن، ضمیمه در: رسائل سیاسی عصر قاجار. (چاپ اول). تهران، کتابخانه‌ی ملی جمهوری اسلامی ایران.

سینکی، میرزا محمد خان مجدالملک. (۱۳۲۱). رساله‌ی مجدیه. تهران، کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران.

صفائی، ابراهیم. (۲۵۳۵). برگ‌های تاریخ، دوران قاجاریه. تهران، انتشارات بابک.

طوسی، خواجه نصیر. (۱۳۸۷). اخلاق ناصری. (چاپ ششم). تهران، انتشارات خوارزمی.

عین السلطنه، قهرمان میرزا. (۱۳۷۴). روزنامه‌ی خاطرات عین السلطنه، ج ۱ روزگار پادشاهی ناصرالدین شاه. (به کوشش ایرج افشار). تهران، انتشارات اساطیر.

غزالی، امام محمد. (۱۳۸۹). نصیحة‌الملوک. (چاپ اول). تهران، انتشارات فردوس.

فتحعلی‌شاه قاجار. (۱۳۸۸). آداب مُلک‌داری. (چاپ اول). تهران، انتشارات توکا.

فرمان‌ها و رقم‌های دوره‌ی قاجار، جلد اول ۶۰-۱۲۱۱ ق. (۱۳۷۱). (چاپ اول). تهران، موسسه‌ی پژوهش و مطالعات فرهنگی.

فرهاد معتمد، محمود. (۱۳۲۵). سپهسالار اعظم. تهران، شرکت نسبی علی

اکبر علمی و شرکاء.

فوکو، میشل. (۱۳۷۴). حقیقت و قدرت. ضمیمه در: سرگشتگی نشانه‌ها؛ نمونه‌هایی از نقد پسامدرن. (چاپ اول) تهران، نشر مرکز.

_____ . (۱۳۸۳). اراده به دانستن. (ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده). تهران، نشر نی.

_____ . (۱۳۸۲). مراقبت و تنبیه، تولد زندان. (ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده). تهران، نشر نی.

کرزن، جرج. (۱۳۴۹). ایران و قضیه‌ی ایران. ج اول. (ترجمه‌ی ع. وحید مازندرانی). تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

کشفی‌دارابی، سیدجعفر. (۱۳۸۱). تحفه‌الملوک؛ گفتارهایی درباره‌ی حکمت سیاسی. (چاپ اول). تهران، مؤسسه‌ی بوستان کتاب.

لسان‌الملک سپهر، محمدتقی. (۱۳۹۰). ناسخ‌التواریخ، تاریخ قاجاریه. ج اول. (چاپ اول). تهران، انتشارات اساطیر.

ملکوم، سرجان. (۱۳۸۰). تاریخ کامل ایران. ج دوم. ترجمه‌ی میرزا اسماعیل حیرت. تهران، نشر افسون.

ممتحن‌الدوله، میرزا مهدی‌خان. (۱۳۵۳). خاطرات ممتحن‌الدوله. تهران، انتشارات امیرکبیر.

میرزا ملکم‌خان. (۱۳۷۵). دفتر تنظیمات. ضمیمه در: پنجاه سال تاریخ در دوره‌ی ناصری. (چاپ اول). تهران، علم.

نظام‌المک طوسی. (۱۳۸۷). سیرالملوک. (چاپ هشتم). تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

نراقی، ملا احمد. (۱۳۸۵). معراج‌السعاده. (چاپ دوم). قم، بوستان کتاب.

هدایت، رضاقلی‌خان. (۱۳۸۰). تاریخ روضه‌الصفای ناصری. ج نهم بخش اول. (چاپ اول). تهران، اساطیر.