

بسترهای فروپاشی گفتمان کهن سلطنت مطالعه موردی: ناکارآمدی دو وقته عدالت و آزادی

محمد رادمرد^۱ - جواد حق‌گو^۲

دریافت: ۱۳۹۷/۹/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۱

چکیده

گفتمان کهن سلطنت برای بیش از هزار سال بر عرصه سیاسی ایران استیلا داشت. در این گفتمان شاه ظل‌الله به عنوان دال مرکزی است؛ آزادی جایگاهی ندارد و مفهوم عدالت نیز مبتنی بر شخص شاه است. اما در عصر پیشامشروطه بتدریج ضد گفتمان کهن سلطنت در ایران شکل می‌گیرد. بر این اساس سوال پژوهش این است: چه زمینه‌هایی باعث فروپاشی گفتمان کهن سلطنت (و به طور خاص دال تهنی آزادی و دال شناور عدالت) و صورت‌بندی آنها در قالب گفتمان مشروطه شد؟ این مقاله در پی آن است تا نشان دهد که بروز بحران و بی‌نظمی عمومی در ایران عصر قاجار از یک طرف و آشنایی ایرانیان با گفتمان مشروطیت در غرب و وقته گفتمانی آن چون عدالت و آزادی، زمینه حاشیه رفتن گفتمان کهن سلطنت و طرد معانی پیشین عدالت و آزادی به حوزه گفتمان‌گی شد. برای دستیابی به این مهم این مقاله از روش‌شناسی گفتمان لاکلا و موفه بهره می‌برد.

واژگان کلیدی: گفتمان کهن سلطنت، گفتمان مشروطه، آزادی، عدالت، شاه ظل‌الله

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول) m.radmard@umz.ac.ir
۲. استادیار گروه تاریخ، تمدن و انقلاب اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران jhaghgoo@ut.ac.ir

مقدمه

گفتمان کهن سلطنت در تاریخ ایران عمری بسیار طولانی دارد. گفتمانی که در فرهنگ سیاسی ایرانیان رسوب کرده و با هویت ایرانی پیوند خورده بود. به عبارتی دیگر حیات چند هزارساله این گفتمان بر تاریخ ایران سبب شده که در همه وجوه زندگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایرانیان سایه انداخته و عملاً اندیشیدن درباره هر وجه از زندگی بدون توجه به مولفه‌های این گفتمان ممکن نگردد. این وضعیت عملاً سبب می‌شد تا تداوم این گفتمان نیز امری غیرقابل تصور به نظر نرسد. بنابراین باید اهمیت رویدادی که در قالب مشروطه به وقوع پیوست را به شکلی بهتر دریابیم. چرا که مشروطه می‌بایست نظم گفتمانی جدیدی را جایگزین نظمی رسوب کرده می‌نمود. دقیقاً به همین علت بررسی چرایی فروپاشی گفتمان کهن سلطنت ضروری به نظر می‌رسد. بررسی تحولات عصر قاجار و به طور خاص دوره پیشامشروطه به ما کمک می‌کند تا دریابیم مشروطه در چه فضایی تحقق یافت.

عصر مشروطه ورود عملی ایرانیان به زندگی ذیل فلسفه سیاسی جدیدی بود. مشروطه آن شکل از حکومت است که در آن قدرت تحدید می‌شود. آنچه این تحدید را ممکن می‌سازد، مفهوم «قانون» است. مفهومی که یک شبه ایجاد نشد و تحقق آن در عصر مشروطه در چارچوب قانون اساسی، نیازمند مقدماتی تاریخی و فکری بود که موضوع این مقاله است.

انقلاب مشروطه غیر از قانون مفاهیم متعددی را با خود وارد ادبیات سیاسی ایران نمود. انتخابات، حق رای، مجلس، تفکیک قوا و... از جمله این مفاهیم هستند. اما نقش این مفاهیم در قیاس با برخی مفاهیم دیگر از اهمیت درجه دومی برخوردار است. در واقع پیش از ورود مفاهیم ذکر شده به دایره ادبیات سیاسی ایران لازم بود تا تکلیف برخی دیگر از مفاهیم همچون عدالت و آزادی^۱ مشخص شود و البته همان طور که گفته شد این مهم تنها در مقطع زمانی کوتاه انقلاب ممکن نبود. بنابراین پیش از این و در دوره پیشامشروطه^۲ بود که زمینه‌هایی برای تبیین

۱. در این مقاله میان دو مفهوم آزادی و مشروطه تفکیک قائل شده‌ایم. از منظر این پژوهش، مشروطه مفهومی سلبی و معطوف به حوزه حکومت است که می‌خواهد به تحدید قدرتی که ذاتاً پتانسیل لجام گسیختگی دارد بپردازد. در مقابل آزادی مفهومی عمدتاً ایجابی و معطوف به عرصه جامعه و جامعه مدنی است و بر اساس آن تلاش می‌شود تا در چارچوب قانون و با اقداماتی چون نقد حکومت، تلاش برای ایجاد شفافیت، گسترش عرصه عمومی و... تحدید حکومت تحقق و تداوم یابد.

۲. در این پژوهش، پیشامشروطه به دوره‌ای اشاره دارد که زمینه‌های عینی و فکری انقلاب مشروطه مهیا شد. به نظر می‌رسد دوره طولانی عصر ناصری را بخصوص پس از مرگ امیرکبیر که امید به اصلاح نظام سیاسی به حداقل رسید؛ بتوان اوج این دوران به حساب آورد. عمده رسائل روشنفکرانی چون میرزا ملکم خان، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا یوسف مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی و... در این دوره تالیف شد.

جدیدی از این مفاهیم شکل گرفت. این مهم در مورد مفهوم عدالت به مراتب اهمیت بیشتری داشت. مفهومی که در همه گفتمان‌های سیاسی جزء وقته‌های مهم تشکیل دهنده نظم گفتمانی است و هر گفتمان سیاسی می‌بایست تکلیف خود را با این مفهوم روشن کند. بدین ترتیب پرسش این است که چه زمینه‌هایی باعث فروپاشی گفتمان کهن سلطنت (و به طور خاص دال تهی آزادی و دال شناور عدالت) و صورتبندی آنها در قالب گفتمان مشروطه شد؟ این مقاله در پی آن است تا نشان دهد که بروز بحران و بی‌نظمی عمومی در ایران عصر قاجار از یک طرف و آشنایی ایرانیان با گفتمان مشروطیت در غرب و وقته گفتمانی آن چون عدالت و آزادی، زمینه حاشیه رفتن گفتمان کهن سلطنت و طرد معانی پیشین عدالت و آزادی به حوزه گفتمانگی شد. لازم به توضیح است که هدف این مقاله تبیین گفتمان مشروطه از این دو عنصر گفتمانی نیست و تنها چگونگی گذار به این نظم را تحلیل می‌کند.

پیشینه پژوهش

درباره دو گفتمان مشروطه و سلطنت در ایران تاکنون تحقیقات متعددی صورت گرفته است. گفتمان سلطنت گاهی تحت عنوان اندیشه ایرانشهری نیز مورد پژوهش قرار گرفته است. اگرچه به طور کلی تحقیقات درباره انقلاب مشروطه بیشتر بوده است. با این حال موضوع مورد پردازش در این پژوهش کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به طور کلی این پژوهش با تکیه بر سه قید تلاش کرده است تا به سهم خود گامی نو را نسبت به تحقیقات صورت گرفته در این زمینه بردارد. اولاً این مقاله با تکیه بر فروپاشی سلطنت در ایران نگاشته شده است؛ در حالی که عمده تحقیقاتی که مبنی بر روش‌شناسی گفتمان صورت گرفته اوج این نظام را مبنا قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد بررسی مبسوط - و نه گذرا - چگونگی فروپاشی سلطنت از منظر روش‌شناسی گفتمان تاکنون مورد توجه دقیق پژوهشگران قرار نگرفته است و تحقیق درباره این مسئله نیازمند بررسی‌هایی گسترده‌تر از یک مقاله خواهد بود. نکته دوم اینکه این پژوهش در بررسی گفتمانی، نقطه تمرکز خود را بر روی دوم مفهوم عدالت و آزادی قرار خواهد داد، بخصوص که مفهوم عدالت در این نزاع گفتمانی کمتر مورد توجه بوده است. سوم اینکه در پژوهش‌های صورت گرفته در زمینه فروپاشی نظریه کهن سلطنت، اگرچه به نقش روشنفکران دوره پیشامشروطه پرداخته شده است، اما نوع بهره‌برداری و ارتباط

میان این روشنفکران و متفکران غربی در این دوره به خوبی مورد توجه قرار نگرفته است. این پژوهش می‌کوشد تا به ارائه طرح بحثی در این زمینه بپردازد.

نظریه گفتمان لاکلا و موفه

چندین دهه از انتقاد اندیشمندان چپ‌گرا به نگرش یکسویه پارادایم اثبات‌گرایی به عنوان اصلی‌ترین ابزار ایجاد، بسط و تداوم سلطه نظام سرمایه‌داری می‌گذرد. در انتقاد به این سلطه، رویکردهای انتقادی بسیار موثری طرح شده است. نظریه گفتمان را باید در یک معنا جدی‌ترین تلاش در این رابطه به شمار آورد. بسیاری بر این اعتقادند که در میان رهیافت‌های موجود در این رویکرد، رهیافت لاکلا و موفه برای واکاوی دقیق‌تر پدیده‌های سیاسی-اجتماعی از مطلوبیت بیشتری برخوردار است. این زوج نظریه‌پرداز^۱ با بهره‌مندی از رویکردهای حاکم بر تفکر اندیشمندانی چون دو سوسور^۲، آلتوسر^۳، گرامشی^۴ و فوکو^۵ در سال ۱۹۸۵ میلادی و در کتاب خود با عنوان «هژمونی و راهبرد سوسیالیستی: به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال»^۶ و در تلاش برای ارائه تحلیلی متفاوت برای تقابل با نظام سرمایه‌داری از منظر متفکرین چپ‌گرا، رهیافت نظری خود را طرح کردند، کتابی که البته در سال ۲۰۰۱ با کمی تغییر مجدداً منتشر شد. نویسندگان کتاب در پیشگفتار ویراست جدید، تحولات سیاسی مهم واقع شده بعد از چاپ اول کتاب چون فروپاشی نظام دوقطبی و سقوط شوروی را متغیری اساسی نامیدند که پیش از ورود تقویمی به هزاره سوم می‌توان این تحولات را سرآغاز ورود به قرن ۲۱ قلمداد نمود (Laclau & Mouffe: 2001). تحولاتی که هم‌نشأت گرفته از تحولات فکری و هم‌تأثیرگذار بر آنها بوده است. در نظریه لاکلا و موفه، مولفه‌ها و مفاهیم بسیار مهمی وجود دارند که برای درک رهیافت نظری این دو باید نسبت به این مولفه‌ها آگاهی پیدا کرد. البته اگرچه لاکلا و موفه با ارائه صورت‌بندی نظام‌مند از نظریه خود به وسیله ایجاد زنجیره به هم‌پیوسته از مفاهیم جدید، ابزاری کارآمد برای شناخت و تبیین پدیده‌های سیاسی به دست داده‌اند، با این حال گستردگی مولفه‌ها و تکثر مفاهیم در این نظریه شرایطی را ایجاد

1. Ernesto Laclau & Chantal Mouffe
2. Ferdinand de Saussure
3. Louis Althusser
4. Antonio Gramsci
5. Michel Foucault
6. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics

نموده که بیشتر پژوهش‌های صورت‌پذیرفته برای تبیین این رویکرد متهورانه به نوعی با آشفتگی مواجه شده است. با عنایت به این وضعیت در این پژوهش، تلاش شده تا با توجه به مسئله اصلی این پژوهش که بر بسترهای اصلی فروپاشی گفتمان کهن سلطنت از منظر دو وقته عدالت و آزادی تمرکز نموده، تنها بر اساس نیازهای اصلی این پژوهش از این چارچوب در این مقاله استفاده شود. بر این اساس مولفه‌هایی چون گفتمان،^۱ مفصل‌بندی،^۲ دال و مدلول، دال مرکزی، دال شناور، عناصر،^۳ وقته‌ها،^۴ حوزه گفتمانگی،^۵ بی‌قراری،^۶ ضدیت و غیریت،^۷ برجسته‌سازی و حاشیه‌افکنی، مورد توجه قرار گرفته‌اند.

لاکلا و موفه موضوعات و رفتارها را گفتمانی می‌دانند. به اعتقاد اینان برای اینکه فعالیت‌ها قابل درک باشد باید به عنوان جزئی از یک چهارچوب گسترده‌تر تحلیل شود. در همین رابطه و به اعتقاد دیوید هوارث^۸ کلیت ساختاردهی شده که از عمل مفصل‌بندی حاصل می‌شود گفتمان نام دارد. به اعتقاد وی گفتمان‌ها در واقع منظومه‌های معانی هستند که در آن نشانه‌ها با توجه به تمایزی که با یکدیگر دارند، هویت و معنا می‌یابند. به اعتقاد هوارث گفتمان‌ها تصور و فهم ما از واقعیت و جهان را شکل می‌دهند. بر این اساس، معنا و فهم انسان همواره گفتمانی و از این رو نسبی است (Howarth, 2000: 102-107). در نگاه لاکلا و موفه تعریف مفصل‌بندی و گفتمان در ارتباط با هم و به نوعی به یکدیگر وابسته است. در این نگاه هر عملی که باعث برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه عمل مفصل‌بندی تعدیل و تعریف شود، مفصل‌بندی نام دارد (Laclau & Mouffe, 1985: 105). دال و مدلول در نظریه این زوج نقش اساسی دارند؛ دال‌ها مفاهیم، اشخاص، عبارات و نمادهایی انتزاعی یا حقیقی هستند که در چهارچوب گفتمانی خاص، بر معانی خاص دلالت می‌کنند. مصداق و معنایی که یک دال بر آن دلالت دارد مدلول است. بنابراین مدلول نشانه‌ای است که با مشاهده آن می‌توان دال مورد نظر را معنا کرد (Laclau & Mouffe, 2002: 140). در نظریه تحلیل گفتمان، مفهوم دال مرکزی اهمیت خاصی دارد. این دال را می‌توان نشانه یا نشانه‌هایی دانست

1. Discourse.
2. Articulation.
3. Elements.
4. Moments.
5. Field of discursivity.
6. Dislocation.
7. Antagonism & Otherness.
8. David Howarth

که سایر نشانه‌ها حول آن نظم می‌گیرند. به عبارت دیگر هسته مرکزی منظومه گفتمانی را دال مرکزی تشکیل می‌دهد. مفاهیمی که در یک گفتمان مفصل‌بندی می‌شوند، حول یک مفهوم یا همان دال مرکزی شکل پیدا می‌کنند. دال‌های شناور دیگر مولفه مهم این نظریه است. همانطور که از نامش پیداست دال‌های شناور ناظر بر نشانه‌ها و مفاهیم از این حیث است که گفتمان‌های دیگر در تلاش‌اند تا به آنها معنا دهند. دال‌های شناور دال‌هایی هستند که مدلول‌های آنها شناور و غیر ثابت است. در رابطه با دال‌های شناور با مفهوم دیگری در این نظریه مواجه می‌شویم که لاکلا و موفه از آنها با عنوان عناصر نام می‌برند. به اعتقاد اینان، عناصر؛ دال‌های شناوری هستند که هنوز در قالب یک گفتمان مشخص قرار نگرفته‌اند و در واقع از گفتمان مدنظر طرد شده‌اند. اگر «عناصر دال‌های شناوری هستند که هنوز در قالب یک گفتمان قرار نگرفته‌اند»، وقته‌ها «در درون یک گفتمان مفصل‌بندی شده‌اند و به هویت و معنایی موقت دست یافته‌اند.» به عبارتی دیگر عناصری که تا پیش از این در حوزه گفتمانگی حضور داشته‌اند، به تدریج به درون گفتمان جذب و تبدیل به وقته می‌شوند (حقیقت و حسینی‌زاده در منوچهری، ۱۳۹۲: ۱۱۲). وضعیت دو وقته عدالت و آزادی در گفتمان کهن سلطنت در دوران پیش از مشروطه و جایگاه این وقته در عصر پیشامشروطه مصداق عینی جایگاه مهم این مولفه در نظریه لاکلا و موفه است. توضیح آنکه هر نشانه ممکن است چندین معنا داشته باشد. به طور طبیعی هر گفتمان یکی از معانی را بر حسب همخوانی با نظام خود تثبیت و بقیه را طرد می‌کند. لاکلا و موفه معانی احتمالی نشانه‌ها را که در گفتمان طرد شده‌اند حوزه گفتمانگی می‌نامند. سرریز معانی یک دال یا نشانه به حوزه گفتمانگی با هدف ایجاد یکدستی معنایی در یک گفتمان انجام می‌شود (Laclau & Mouffe, 1985: 111). به اعتقاد نظریه‌پردازان گفتمانی، گفتمان‌ها در تعارض و تفاوت با دیگری ایجاد می‌شوند. همانند دوستی و دشمنی. دوستی را در تعارض با دشمنی می‌توان درک کرد. در همین رابطه مفاهیم برجسته‌سازی و حاشیه‌افکنی معنا پیدا می‌کنند. در نگاه متفکرین نظریه گفتمان، گفتمان‌ها با بهره‌مندی از برجسته‌سازی و حاشیه‌افکنی در تلاش‌اند تا ضمن تقویت نقاط قوت خود به اختفای نقاط ضعف خود بپردازند. البته در تقابل با گفتمان‌های رقیب دقیقاً عکس این اقدام را انجام می‌دهند.

استیلای گفتمان کهن سلطنت بر ایران

تاریخ ایران در گستره چند هزار ساله خود شاهد نوع خاصی از حکومت بوده که در رأس آن یک شاه تمامی امور کشوری و لشکری را عهده‌دار بود. این شکل از حکومت که در آن رئیس حکومت اختیارات نامحدودی را دارا بود، در ایران تا وقوع انقلاب مشروطه ادامه داشت. سیادت و ریاست حاکم در این شکل از حکومت ناشی از سنت‌ها بود. در واقع سیادت سنتی آن نوع از حکومت است «که مشروعیت آن بر اساس تقدس قدرت سرور و نظام‌هایی است که از زمان‌های قدیم وجود داشته است. سرور یا سروران بر اساس قواعد سنتی منصوب می‌شوند. از آنان به سبب اعتبار و احترامی که سنت برایشان قائل است اطاعت می‌شود» (وبر، ۱۳۸۴: ۶۴). از آنجا که هر نوع حکومت نیازمند چارچوب گفتمانی یا توجیهاتی ویژه در جهت مشروع نمایاندن خود است، تاریخ شاهنشاهی ایران نیز مبتنی بر «گفتمان کهن سلطنت» بود.

«گفتمان کهن سلطنت» که تا وقوع انقلاب مشروطه گفتمان حاکم بر روابط مردم و حکومت در ایران بود، منشأ آن به ایران پیش از اسلام باز می‌گردد. مفهوم «حکمران» در اندرزنامه‌ها و سیاست‌نامه‌های پس از اسلام بیش از همه متأثر از گفتمان سیاسی عهد ساسانی است. از دیدگاه این گفتمان، انسان و جامعه هر دو در جایگاه طبیعی و قراردادی ویژه خود قرار دارند. بر اساس این دیدگاه، وظیفه فرمانروا حفظ نظم در سلسله مراتب اجتماعی است که در واقع تعادل و عدالت را تأمین می‌کند. این گفتمان بر آن بود که شاه «سایه خدا» بر روی زمین و واسطه میان خالق و مخلوق است. بر طبق این گفتمان شریعت هم با همین نظم اجتماعی معنا می‌یابد (آبادیان، ۱۳۷۴: ۲۰). به عبارتی پادشاه عادل، دال مرکزی گفتمان کهن سلطنت و شریعت یکی از وقته‌های آن محسوب می‌شد.

در دوره اسلامی تاریخ ایران آثار بسیاری به قلم علما، فلاسفه و یا دیوانیان در تداوم این گفتمان نگاشته شده است. در تمامی آثار متأثر از دوره ایرانشهری، همچون سیاست‌نامه، قابوس‌نامه و... سلطنت حق الهی شمرده می‌شود که از سوی خداوند به شخص سلطان اعطا شده است. در این دوره نیز در تداوم دوره پیشین، سلطان برگزیده خداوند و «ظل الله فی الارض» پنداشته می‌شد و بنابراین منشأ قدرت او نیز مبنایی ماورایی می‌یافت. بنابراین طبیعی

بود که دارای تقدس مذهبی باشد و اندیشه سیاسی جزء لاینفک خداشناسی محسوب می‌شد. عبارت معروف «چه فرمان یزدان چه فرمان شاه» نیز در همین راستا قابل توجه بود. پس این امری طبیعی بود که سرپیچی از فرمان وی نیز عقوبت سختی را با خود به همراه داشت (آبادیان، ۱۳۷۴: ۲۰-۲۱).

اما سال‌ها و شاید قرن‌ها بعد، زمانی که ایرانیان از یک سو به عقب‌ماندگی‌های خود پی بردند و از سویی با ایده‌ها و اندیشه‌های سیاسی غرب مواجه شدند، گفتمان کهن سلطنت نام دیگری به خود گرفت و آن «استبداد» بود:

«استبداد در لغت آن است که شخص در کاری که شایسته مشورت است بر رأی خویش اکتفا نماید... و در اصطلاح سیاسیون: مراد از استبداد تصرف کردن یک نفر یا جمعی است در حقوق ملتی بدون ترس بازخواست ... استبداد صفت حکمرانی است مطلق‌العنان، که در امورات رعیت چنانکه خود خواهد تصرف نماید، بدون ترس و بیم از حساب و عقابی محقق» (کواکبی، ۱۳۷۸: ۸۴).

به عبارتی با ارائه معنی جدید از دال مرکزی گفتمان کهن سلطنت، این مفهوم از سوی گفتمان جدید (مشروطیت) طرد شد و به حوزه گفتمانگی فروغلطید. در حکومت استبدادی سلسله‌ای که در آن انقلاب مشروطه به وقوع پیوست (قاجار) شاه عناوین زیادی را با خود یدک می‌کشید. «پادشاه را شاه شاهان، سلطان سلاطین، قبله عالم، مطیع‌کننده اقالیم، دادگستر مردمان، نگهبان گل‌ها، حامی بیچارگان، فاتح سرزمین‌ها، سایه خداوند در زمین و... می‌نامیدند» (آبراهامیان، ۱۳۷۶: ۱۴). شاه در تاریخ ایران مالک تمام زمین‌های غیر وقفی بود. می‌توانست دارایی مغضوبین را مصادره کند. به هر کس بخواهد امتیاز دهد. رعایایش را برای قشون فراخواند. در بازار، تثبیت قیمت‌ها، خرید و فروش و انبار کردن مواد غذایی دخالت کند. در یک کلام وی صاحب مرگ و زندگی رعایای خود بود (آبراهامیان، ۱۳۷۶: ۱۴). در چنین حکومتی بیشتر کارمندان دولتی فاسد و رشوه خوار بودند. حتی در زمان قاجار امور اداری بر اساس شیوه‌ای قرون وسطایی اداره می‌شد. حکام ایالات و قبایل هریک خود شاه کوچکی بودند و به واسطه رشوه‌ای که به شاه و دربارانش می‌دادند، دارای استقلال عمل بودند (حائری، ۱۳۶۴: ۱۳). سرانجام در زمان قاجار، به دلیل ناکارآمدی در عرصه‌های مختلف

سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که ناشی از افزایش استبداد داخلی از یک سو و افزایش نفوذ سلطه‌جویان خارجی از سوی دیگر بود، موج گسترده‌ای از نارضایتی علیه حکومت ایجاد شد. یعنی زمینه‌هایی سبب شده بود تا گفتمان کهن سلطنت طرد شود. این امر ناشی از دو رویداد بود: گسترش بحران ارگانیکی که در حال وقوع بود و اوج‌گیری رقابت گروه رقیب در راستای حل این بحران.

تعبیر عدالت و آزادی در گفتمان کهن سلطنت

عدالت و آزادی که بحث اصلی این پژوهش است، در گفتمان کهن سلطنت چه تعریف و جایگاهی داشت؟ در این زمینه ابتدا به بررسی جایگاه عدالت پرداخته و سپس جایگاه آزادی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در آثار به جای مانده دوران ایران اسلامی، عدالت از مهمترین ویژگی‌های حاکم برشمرده شده است. به نظر می‌رسد این مفهوم متأثر از اندیشه ایرانی‌شهری و گفتمان سلطنت است. عدالت به مثابه یک‌وقته در گفتمان کهن سلطنت شکل و مفهوم خاصی داشت. از این دیدگاه عدالت «عملاً مفهوم حفظ سلسله مراتب اجتماعی را با هویت نظام کاستی دارد». بنابراین نقش مردم انفعالی و در مقابل سلطان مطلق‌العنان است. از این رو مردم موظف به اطاعت از شاه هستند (آبادیان، ۱۳۷۴: ۲۰). بنابراین چه نقش مردم و چه نقش شاه، جبرگرایانه و موروثی است و میزان تلاش مردم نقشی در حق عادلانه آنان ندارد. به این ترتیب روشن است که مفهوم عدالت نه تنها در جهت نفی خودگامگی نبود بلکه در جهت توجیه آن نیز بود. علاوه بر این توجیه، عدالت گره‌خورده به الوهیت زمامدار بود. مفاهیم الوهیت و عدالت به یکدیگر پیوند خورده بودند. اینان دو وقته بودند که در کنار وقته‌های دیگر مفصل‌بندی شده و گفتمان نظم کهن سلطنت را حول دال مرکزی پادشاه عادل شکل می‌داد. همچنین مهمترین کارکرد عدالت در این گفتمان این بود که برای نظم‌بخشی به جامعه از آن بهره گرفته می‌شد (آبادیان، ۱۳۷۴: ۲۰).

نگاهی گذرا به آثار اندیشمندان برجسته دوران اسلامی به خوبی می‌تواند فهم و تلقی ما از اندیشه عدالت در این دوره زمانی را نشان دهد. بحث از فارابی، بزرگترین فیلسوف جهان اسلام، آغاز می‌شود. در اندیشه فارابی مفهوم عدالت دارای دو وجه عمده است: یکی اینکه

عدالت بالاترین فضیلتی است که انسان می‌تواند به دست آورد و دوم این که عدالت مبنایی برای نظم سیاسی است. اولین وجه بازتاب دهنده ویژگی فردی انسان است. اما وصف دوم، بیانگر ویژگی اجتماعی هر انسانی است. از آنجا که در انسان‌شناسی فردگرایانه فارابی؛ نظم سیاسی مبتنی بر فرد است، مدینه فاضله او نیز توسط رئیسی اداره می‌شود که عادل است. یعنی فارابی توجه‌ای به بعد اجتماعی عدالت ندارد. حتی عدالت دیگران نیز با عدالت رئیس یا فیلسوف تعریف می‌شود (علیخانی و بحرانی، ۱۳۸۸: ۲۹۹). بنابراین در اندیشه فارابی، مفهوم عدالت به رئیس و زمامدار مدینه گره خورده است. این تداوم گفتمانی را که در اندیشه فارابی بود در اندیشه متفکران پس از او هم می‌توان دید.

در اندیشه نجم رازی نیز مفهوم عدالت بر همین اساس است. وی نیز تأکید زیادی بر عدالت شخص شاه دارد. تا حدی که حتی از پادشاه می‌خواهد که حکم میان رعایا را به نواب خود وا مگذارد:

«...پادشاه باید که حکومتگزاری میان رعایا را به نفس خود کند. و تا می‌تواند احکام رعیت به دیگران بازنگذارد، که نواب حضرت و امراء دولت را آن شفقت و رأفت و رحمت بر رعایا که پادشاه را باشد نتواند بود...» (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۴۱۵).

این عبارات، وجود پادشاه عادل به عنوان دال مرکزی در گفتمان کهن سلطنت را تأیید می‌کند. اندیشه حکومت در ایران پس از اسلام، متأثر از دوره ایران‌شهری است. سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک نمونه بارز این تأثیرپذیری است. خواجه بدون توجه به نهاد خلافت و متأثر از گفتمان پادشاهی ایران، مشروعیت و قدرت شاه را ناشی از تأثیرات الهی می‌داند. از نظر وی پادشاه می‌بایست دارای دو ویژگی مهم باشد: ۱- رعایت عدالت و ۲- توجه به دین و دینداری. این نشان از آن چیزی است که در روش گفتمان تحت عنوان هم‌ارزی شناخته می‌شود. به طور کلی زنجیره هم‌ارزی برای مقابله با هر غیریت، دیگری و یا خصم گفتمانی ساخته می‌شود. به عبارت بهتر این دو ویژگی، دال‌های اصلی گفتمان کهن سلطنت هستند که از طریق نشانه‌هایی چون قبله عالم یا سایه خدا نوعی انسجام گفتمانی را ایجاد می‌کند. با نوع ترکیب این دو دال اصلی، معانی رقیبی که از آنان متبادر می‌شود به حاشیه می‌روند. جالب اینکه در اندیشه خواجه میان این دو ویژگی، عدل دارای اولویت است و نکته دیگر آنکه «ارجح دانستن عدل به دین

از روی اهمتامی است که باید در انتظام کار رعایا صورت گیرد» (قادری، ۱۳۸۲: ۱۲۵-۱۲۶). نگاه «شخص محور» به عدالت در اندیشه خواجه نیز متبلور است:

«ایزد سبحانه و تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و سیرت‌های ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان بدو باز بندد و در فساد و آشوب بدو بسته گرداند و امضاء و حشمت او در قلوب و عیون خلایق بگستراند تا مردمان در سایه عدل او روزگار می‌گذرانند و ایمن می‌باشند...» (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۱).

در این اندیشه به خوبی میان عدالت و امنیت پیوند ایجاد شده است. نکته اینکه عبارات فوق اولین عبارات سیاست‌نامه است. این مسئله اهمیت و جایگاه وقته عدالت در اندیشه خواجه را نشان می‌دهد. در اندیشه غزالی نیز پادشاهان در کنار پیامبران انسان‌های برگزیده خداوندند. در اندیشه غزالی سلطان حقیقی سلطان عادل است. مهم اینکه غزالی نیز میان عدالت پادشاه و ایمنی ملک پیوند می‌زند. جالب‌تر آنکه وی یک گام به پیش می‌رود و این دو را در کنار آبادانی جهان می‌گذارد:

«پس بایاد دانستن که آبادانی و ویرانی جهان از پادشاهانست، که اگر پادشاه عادل بود جهان آبادان بود و رعیت ایمن بود، چنانکه به وقت اردشیر و افریدون و بهرام گور و کسری انوشیروان بود» (غزالی، ۱۳۵۱: ۸۱-۸۳).

در دوره صفویه که مذهب شیعه و حکومت به یکدیگر گره خورد، فرصت بیشتری مهیا شد تا از عدالت که بسیار مورد توجه این مذهب است سخن به میان آید. امیر محمود خواندمیر در باب «جلوس شاه طهماسب بر سیر پادشاهی و ظل‌الهی» می‌سراید:

جدت ورق زمانه از ظلم بشست
عدل پدرت شکسته‌ها کرد درست
ای بر توقبای شاهی شده چست
هان تا چه کنی که نوبت دولت توست
و در وصف وی می‌نویسد:

«پس میران پادشاه نشان... بسیاری از عمله ظلمه را که در اوان حیات شاه مرحوم مردم را می‌آزردند، از دخل در امور دیوانی و مهمات سلطانی به تیغ سیاست کوتاه نمودند و دیانت مناط عدالت و انصاف در اطراف و اکناف سمت انبساط داده...» (خواندمیر، ۱۳۷۰: ۲۲۶-۲۲۷).

آنچه می‌تواند درک ما از دال مرکزی «پادشاه عادل» را روشن‌تر کند مفهوم «تظلم‌خواهی» است. تظلم‌خواهی به دربار شاه در ایران یک روش معمول و کاملاً طبیعی بود. در واقع در نبود یک سیستم عادلانه که مردم بتوانند از طریق آن به حقوق خود دست یابند و ایمن باشند، این دیدن شاه بود که می‌توانست آنان را به حق‌شان برساند. اهمیت این شیوه بیشتر از آن جهت است که این روش، راهکاری برای کنترل مقامات سلطنت و دیوانیان بود و حتی خود این مقامات نیز نمی‌توانستند از این شیوه تظلم‌خواهی جلوگیری کنند (سیوری، ۱۳۷۲: ۱۷۵). از همین روست که سیوری می‌نویسد: «در ایران قدیم شاه هرگز شخصیتی دست نیافتنی همچون فرعون یا امپراتور ژاپن نبود...». شاه عباس پا را از این فراتر می‌نهاد و با لباس مبدل به قهوه‌خانه‌ها، چاپ‌خانه‌ها و حتی فراتر از این به روسپی‌خانه‌های اصفهان می‌رفت، تا از وضعیت رعایایش مطلع شود» (سیوری، ۱۳۷۲: ۱۷۶). مهمترین مشکل این شیوه از عدالت این بود که باید شانس با مردم یار می‌شد و اولاً می‌توانستند به دیدار شاه نائل آیند و ثانیاً پادشاه خیرخواه، مردم دوست و توانمند می‌بود.

این تلقی از عدالت در دوره قاجارها نیز ادامه داشت. پادشاه قاجار به عنوان دادگستر اعظم بر کرسی داوری منازعاتی می‌نشست که در قلمرو و ملکش روی می‌داد. اگرچه این داوری اکثراً در سطوح بالا میان دو خان، دو حاکم و یا دو مالک بود ولی گاهی نیز در سطوح پایین‌تر در نزاع‌های فردی میان رعایایش روی می‌داد. معیار شاه در حل این اختلافات نه قانون شرع بود و نه قانون عرف. شاه حکمی را اجرا می‌کرد که برای کل کشور خیر بود (آبراهامیان، ۱۳۷۶: ۴۳-۴۴) و این ممکن بود عدالتی ناعادلانه باشد!

فقها و علما نیز همچون پیش از این شیوه دفاع می‌کردند. نراقی و کشفی نمونه‌هایی از علمای قاجاری هستند که در اینجا به عنوان نمونه ذکر می‌شوند. احمد نراقی در «معراج السعاده» خود صفحاتی را نیز به بحث عدالت می‌پردازد:

«سلاطین عدالت شعار... از جانب حضرت مالک الملک برای رفع ستم و پاسبانی عرض و مال اهل عالم معین گشته... از این جهت به شرف خطاب «ظل‌اللهی» سرافراز گردیده‌اند؛ تا امر معاش و معاد زمره عباد در انتظام و سلسله حیاتشان را قوام بوده باشد» (نراقی، ۱۳۸۴: ۴۷۳). وی ضمن شمردن هشت فایده برای عدالت، یکی از آنها را آبادانی کشور، می‌داند: «شیمه

کریمه دادگری و صفت خجسته رعیت پروری سبب خوشی احوال روزگار، و باعث آبادی هر کشور و دیار است» (نراقی، ۱۳۸۴: ۴۷۶). از نظر نراقی؛ «نظم رعیت، نشان عدل پادشاه است و به درد همه کس رسیدن لازمه مرتبه ظل الهی» (نراقی، ۱۳۸۴: ۴۸۱). عدالت در اندیشه کشفی نیز جایگاه مهمی دارد. وی که دوران چهار پادشاه قاجار را به چشم خود دیده است، کتاب مهم خود «میزان الملوک و الطوائف و صراط المستقیم فی سلوک الخلائف» را در زمان جنگ‌های ایران و روس به رشته تحریر درآورد. چهار باب اول این کتاب مستقیم و یا غیرمستقیم به بحث عدالت می‌پردازد. اما وی نیز مفهوم عدالت را تنها در سایه شاه تفسیر می‌کند و رابطه شاه و رعیت را چون رابطه پدر و مادر با فرزند خود می‌داند:

«عدل در اینجا این است که عطوفت و محبت قلبیه سلطان با تمامی رعیت به یکسان باشد. مثل عطوفت، مرحمت و محبت پدر و مادر بالنسبه به اولاد متعدده و متکثره خود...» (دارابی کشفی، ۱۳۷۵: ۱۱۳).

کشفی با نقل حدیثی از پیامبر، عدالت سلطان را در نزد خدا برابر با هفتاد سال عبادت می‌داند و این بار توصیفی دیگر از رابطه شاه و رعیت می‌کند: «تمامی رعایا به منزله اقارب سلطان و پادشاه، بلکه عیال او می‌باشند...» (دارابی کشفی، ۱۳۷۵: ۱۱۷). همچنین وی در میان وظایفی که برای دولت بر می‌شمارد، به انتظام امور مدینه و تأمین ثبات داخلی شهر، اهمیت وافری می‌دهد (فراستی، ۱۳۸۶: ۱۷۱).

تمام آنچه گفته شد محوریت عدالت بر شخص شاه در گفتمان کهن سلطنت و البته واقعیت بیرونی را به خوبی نشان می‌دهد. بدین ترتیب هرچه به دوران معاصر نزدیک می‌شویم این واقعیت بیشتر بروز می‌یابد که عدالت موجود در گفتمان کهن سلطنت کارآمدی لازم را ندارد. قطعاً ارزش عدالت در عرصه سیاسی از آن روست که بتواند دامنه اقتدار حکومت را مهار کند (علیخانی و پاکتچی، ۱۳۸۸: ۳۳۴) و آن را به برخی اصول مقید سازد. از این نگاه است که با ناکارآمدی عدالت مبتنی بر پادشاه به تدریج خلاء وجود عدالت احساس می‌شود. سوال مهمی که در بحث عدالت در اندیشه گفتمان کهن سلطنت بی‌پاسخ می‌ماند اینکه چگونه می‌توان عدالت اجتماعی را که مفهومی اساساً جمعی است در خیرخواهی تنها یک فرد (شاه) جستجو نمود؟ بدین ترتیب عدالت به دال شناوری تبدیل شده بود که گفتمان رقیب

تلاش می‌کردند تا بدان معانی جدید و متفاوتی بدهند. امری که در گفتمان مشروطه رخ داد. جایگاه مفهوم عدالت باز هزار بار بهتر از مفهوم آزادی بود. چرا که حداقل از آن سخن به میان می‌آمد. اما خلاء وجود مفهوم آزادی در اندیشه ایرانی-اسلامی تا پیش از رویارویی با غرب کاملاً محسوس است. از این رو باید از منظر گفتمانی، آزادی را به مثابه «دال تهی» در نظر گرفت. به عبارتی دیگر به سختی می‌توان برداشتی سیاسی از مفهوم آزادی در اندیشه کهن سلطنت پیدا نمود: «واژه‌های عربی حر و حرّیه با همه اشتقاقات و مترادفاتشان در سایر زبان‌های جهان اسلام نیز برای توضیح شأن و مقام انسان‌هایی به کار می‌رفته که از نظر حقوقی آزاد (یعنی غیر برده) بوده‌اند» (اسعدی، ۱۳۷۷: ۲۲). در واقع در سرزمینی که در آن تنها یک نفر حق اندیشیدن برای همه را داشت، آزادی چه جایگاهی می‌توانست داشته باشد؟ این تنها شاه شاهان بود که آن چنان آزاد و حتی فراتر از آن مطلق‌العنان بود که با هر که هر چه می‌خواست بکند. آزادی همه در حبس او بود. او می‌توانست به هر که می‌خواست، هر اختیاری بدهد و تنها لحظاتی بعد همه آن را از او سلب نماید. مسلم است که در این نوع جامعه، صحبت از آزادی مردم سخنی گزاف بود. بخصوص آنکه اندیشه گفتمان کهن سلطنت نیز به شدت از این دیدگاه حمایت می‌نمود. در واقع در گفتمان کهن سلطنت، آزادی آن دال شناوری است که فاقد معنای مشخص و روشنی بود و به عبارتی در این رابطه یک خلاء گفتمانی وجود دارد. از این روست که آزادی در این دوره از منظر گفتمانی دال تهی محسوب می‌شود. این خلاء گفتمانی بعدها در گفتمان مشروطه معنای روشنتری یافت. به طور کلی آنگونه که لا‌کلا نیز مورد تاکید قرار داده وجود یک دال سردرگم این شرایط را برای گفتمان‌های دیگر فراهم می‌کند که «با جذب این دال‌ها به ابهام و خلاء معنایی موجود پایان بخشند»، آنها را در دسترس عاملان اجتماعی قرار دهند و امکان هرژمونیک شدن آنها را فراهم سازند (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۱۴).

با این حال حتی سال‌ها پس از آن و پس از آشنایی روشنفکران ایرانی با مفاهیم غربی و از جمله آزادی، «نخستین ارجاعات به آزادی در تألیفات مسلمانان عموماً خصمانه و وهن‌آمیز است، و در همه آنها این واژه مترادف با هرزگی، افسارگسیختگی و هرج و مرج گردیده است» (سعدی، ۱۳۷۷: ۲۲). روزنتال معتقد است آزادی در اندیشه مسلمانان در ارتباط با خدا

معنی می‌دهد:

«در دولت ایده‌آل مسلمانان آزادی احتمالا، آن چه که یک فرد به خاطر آن می‌میرد و آن چه که ارزش واقعی را به زندگی می‌بخشد و آن چه که متضمن عظمت انسان است، نبود. در نزد مسلمانان معنای واقعی آزادی باید در ارتباط انسان با خدا جستجو شود» (روزنتال، ۱۳۷۹: ۲۲۱).

این یک واقعیت تاریخی است که مفهوم آزادی در اندیشه سنتی غایب بوده است. تنها در دوره ناصری و پس از آشنایی روشنفکران ایرانی با مبانی اندیشه‌ای مغرب زمین است که مفهوم «آزادی» وارد اندیشه سیاسی ما شد. بدین ترتیب تعبیر شخص محور از عدالت و خلاء آزادی تنها فرصت را برای یک شاه مطلق العنان می‌گشود تا کشور را در اریکه قدرت خود نگه دارد. در دوره‌ای که گفتمان سلطنت به فروپاشی خود نزدیک می‌شد، ایرانیان باید خوش شانس می‌شدند که شاهی خیرخواه بر آنان حکومت می‌نمود و بدبختانه این که از برهه‌ای از تاریخ ایران، گفتمان کهن سلطنت به انتهای خط و به توجیه‌گر صرف وقایع تبدیل شده بود. زوال حکومت در ایران، زوال امنیت و به دنبال آن زوال پیشرفت بود. این زوال حکومت خود را در عدم وجود تجربه کشورداری و عدم تبحر در دیوانسالاری و تبحر صرف در امور جنگی و نظامی نشان می‌داد. این بلایی بود که ایران از قرن یازدهم به بعد دچارش بود.

فروپاشی گفتمانی: اوضاع اسفبار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی

با سقوط صفویه، شاه ظل الله ایرانی دیگر نمی‌توانست برای رعیت خود عدالت و امنیت را به ارمغان بیاورد. بنابراین در شرایطی که از این دوران به بعد اروپا به سرعت در نردبان ترقی و نوسازی پیش می‌رود، جامعه ایران حتی از روزمره خود نیز باز می‌ماند. افغان‌ها که جایگزین صفویه شده بودند، با خشونت و خونریزی بر ایران مسلط شدند. پس از آن نیز افشاریه و زندیه ایران را به دست گرفتند. عمر هر کدام از این حکومت‌ها بسیار کوتاه بود. نادرشاه اگرچه در سال ۱۷۳۰ م. قشون بیگانه را از ایران بیرون راند و فتوحاتش با تسخیر دهلی و با ۷۰۰ تا ۸۰۰ میلیون روپیه به اوج خود رسید، لیکن لشکرکشی‌های وی بار اضافه‌ای را بر وضع از هم‌پاشیده کشور تحمیل کرد (عیسوی، ۱۳۶۲: ۱۷). رفت و آمد حکومت‌ها و بحران‌هایی که ایجاد شد،

اهمیت سیاست را در چارچوب نظریه گفتمان نشان می‌دهد. لاکلا و موفه در اندیشه خود قائل به اولویت سیاست هستند. به عبارتی مفصل‌بندی در حوزه سیاست، شیوه شکل‌گیری جامعه را تعیین می‌کند (حقیقت و حسینی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۲۹). در این دوره گفتمان کهن سلطنت اگرچه همچنان حاکم بود اما توانایی ایجاد نظم عمومی را نداشت.

قاجارها که بر ایران مسلط شدند، وارث اینچنین اوضاعی بودند. بنابراین اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم میلادی بسیار آشفته، نابسامان و عقب‌مانده بود. همان‌طور که گفته شد این نابسامانی و عقب‌ماندگی خود میراث کهن ساختار سنتی حکومت و جامعه ایرانی بود که در زمان قاجارها و با ناتوانی آنان در اداره این سرزمین و عدم نوآوری و تداوم ساختار سنتی تشدید می‌شد. خودکامگی و افزایش ستم و اجحاف حکومت به مردم پی‌آمدهای زیانبار و اسفباری را در زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی برای ایران داشت (آجدانی، ۱۳۸۷: ۹). ماهیت حکومت قاجار بر این بحران‌ها می‌افزود. بدین معنی که قاجارها از یک سو معایب نظام‌های نیرومند مرکزی و از سوی دیگر معایب نظام‌های ملوک‌الطوایفی را از نظر ایجاد شرایط لازم برای ایمنی اقتصادی در خود گرد آورده بودند. سلطه یک حکومت خودکامه و فاسد بر بازاریان، سبب اعمال فشارهای گوناگون بر اموال و حقوق تجاری آنان می‌شد. در طول حکومت ۵۰ ساله ناصرالدین‌شاه، ۱۶۹ شورش از سوی خوانین، متنفذین محلی، شاهزادگان و مردم صورت گرفت. وجود ایلات و پراکندگی آنها از جمله دلایل این ناامنی بود. به دلیل وجود ایلات و دزدان، راه‌های کشور امنیت نداشت (اشرف، ۱۳۵۹: ۳۸-۴۱). در دوره قاجارها قحطی و گرانی، بارها و بارها دامن مردم را گرفت. ناآرامی‌ها در دهه‌های ۱۲۷۰ و ۱۲۸۰ ناشی از قیمت گزاف ارزاق و کمبود آذوقه بود (امانت، ۱۳۸۴: ۵۰۳). قحطی بزرگ بین سال‌های ۱۲۴۸- فرستاد (فوران، ۱۳۸۰: ۱۸۴). در برخی از این موارد بیش از رخدادهای طبیعی «سوءتدبیر و اهمال هیئت حاکمه و سودجویی حکومتیان و دارندگان انبارهای گندم و جو» عامل اصلی قحطی بود و همین مسئله سبب شورش‌های گرسنگان می‌شد که حکومت به مصلحت با اعدام، حبس و بریدن اعضای بدن برخی ماموران دولتی و یا خبازان که الزاما از گناهکاران

انتخاب نمی‌شدند، غائله را می‌خواستند (پورشافعی، ۱۳۸۵: ۱۱۱ و ۱۱۴). در همین دوره در حالی که یک دهقان ایرانی با ۳۵ تومان برای فرزندش مراسم عروسی برپا می‌کرد، حقوق ماهیانه زنان درجه اول شاه ۷۵۰ تومان و حقوق زنان درجه دو بین ۲۰۰ تا ۵۰۰ تومان بود (پورشافعی، ۱۳۸۵: ۱۳۰). کاتوزیان معتقد است نیمه دوم حکومت ناصرالدین شاه «جلوه‌های روشنی از فروپاشی اجتماعی-اقتصادی [ایران] رخ می‌نماید...» (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۷۱-۷۲). او به طنز و برای توصیف بی‌عدالتی حاکم بر ایران در قرن نوزدهم/سیزدهم که حتی بر تعرفه حمل و نقل کالاها در داخل کشور نیز حاکم بود، می‌نویسد:

«جالب است که بدانیم آدم اسمیت در برابر نظام سوداگری که بر حمل و نقل داخلی کالاها تجارتی تعرفه می‌بست، آن هم در حالی که قدرت‌های خارجی حسب المعمول، آن را وادار کرده‌اند تا میزان تعرفه خارجی را به حداکثر ۵٪ محدود کند، چه واکنشی نشان می‌داد؟» (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۷۵).

واگذاری امتیازات پیاپی به خارجی‌ها که عمدتاً با هدف سودجویی‌های کوتاه‌مدت انجام می‌شد، از جمله بی‌عدالتی‌هایی بود که در حق مردم ایران صورت می‌گرفت. اوج این بی‌عدالتی در ماجرای "رژی" و "واگذاری امتیاز تنباکو" رخ داد که حتی «در آغاز واگذاری، این امتیاز مخفی نگه داشته شد، اما در اواخر سال ۱۸۹۰ (۱۲۶۹) روزنامه فارسی‌زبان اختر چاپ استانبول در یک رشته مقالات به انتقاد شدید از آن پرداخت» (کدی، ۱۳۸۱: ۸۴). پیوند این امتیازات با درآمد مردم، آن را از واگذاری‌های دیگر متمایز کرد و قیام برای لغو این قرارداد، مقدمه‌ای شد برای نهضت مشروطه. بدین ترتیب این بی‌عدالتی‌ها که در پیوند با نفوذ غرب بود، «پیوندهای ضعیف دربار قاجار با جامعه» را گسست (آبراهامیان، ۱۳۹۱: ۷۴). بی‌عدالتی‌های حاکم بر جامعه تنها برای طبقه متوسط و طبقات پایین نبود؛ بلکه ممکن بود تجار بزرگ و درباریان را نیز نشانه بگیرد. به اعتقاد کاتوزیان در قرن سیزدهم/نوزدهم «میزان مصادره‌های نامنظم هم احتمالاً در حدود ۱۰٪ تا ۱۵٪ بود» (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۷۶). جالب اینکه این مصادره گاهی حتی بر ارث نیز حاکم بود. آنچنان که در جریان «مرگ عمادالدوله، پدر همسر اعتماد السلطنه» در کرمانشاه، طمع و پیگیری شاه سبب می‌شود تا زن اعتمادالسلطنه و برخی دیگر از وراث، «سهم خود را پیشکش خاک پای

همایون» نمایند. «مدعی ارث و میراث دیگران شدن نه به شاه محدود بود و نه به تهران. دیگر اعضای بوروکراسی حکومتی نیز به نیابت مستبد مطلق به همین کار دست می‌زدند» (سیف، ۱۳۸۰: ۱۸۵-۱۸۶). این بی‌عدالتی در قالب مصادره خود از عوامل عقب‌ماندگی ایران نیز هست:

«وقتی مصادره وجود دارد، اندازه مالکیت رشد کافی پیدا نمی‌کند. خطرپذیری برای به عهده گرفتن پروژه‌های بزرگتر و تازه‌تر کم و کمتر می‌شود. دلیلش از جمله این است که وقتی مالکیت خصوصی امنیت ندارد، شراکت در اینگونه طرح‌ها میزان دارایی شخص را برای قدرتمندانی که قانونی نبوده تا به آن محدود باشند، «افشاء» می‌کند» (سیف، ۱۳۸۰: ۱۷۲).

بدین ترتیب و با توجه به آنچه از عصر قاجار و به طور خاص دوره حکومت ناصرالدین شاه گفته شد «در آستانه ربع قرن واپسین سده سیزدهم، قاجارها بودند مستبدان شرقی پرمدعایی که بسیار نقص داشتند» (آبراهامیان، ۱۳۹۴: ۱۴). جالب اینکه در چنین حکومت و جامعه‌ای زمانی که به عرض ناصرالدین شاه می‌رسانند که عده‌ای از «جوانان معقول» خواهان تاسیس کلویی در تهران جهت دورهمشینی هستند، او در واکنش ابراز می‌دارد: «جوانان معقول بسیار بسیار غلط کرده‌اند که ایجاد کلب (کلوب) می‌خواهند بکنند. اگر همچو کاری بکنند پدرشان را آتش خواهم زد....» (کهن، ۱۳۶۳، ۱۶۹). مردم ایران که تا آن زمان چیزی به نام آزادی را نمی‌شناختند و یا این درخواست عده محدودی بود، دیگر نمی‌توانستند بر عدالت «سایه خدا» نیز حسابی باز کنند. بر همین اساس است که احمد سیف از فضای جامعه ایران قرن نوزدهم تحت عنوان «زندگی سوز» یاد می‌کند و می‌گوید در ایران آن روز:

«تنها مقامی که زور نمی‌شود، ولی همیشه زور می‌گوید ... شاه است که بر تارک این مخروط خود کامگی نشسته است. برای بقیه لایه‌های مخروط، به غیر از تحتانی‌ترین لایه که در ضمن پرشمارترین آن هم هست، زندگی هر روزه ترکیبی از زور شنیدن و در لحظه‌ای دیگر زور گفتن است. کل زندگی اقتصادی و اجتماعی بر این مدار اجحاف‌سالاری می‌چرند» (سیف، ۱۳۸۷: ۳۲۸).

نتایج استبداد و بی‌عدالتی تنها بر جامعه ایران نبود، بلکه بر نسل‌های بعد و آینده ایران نیز اثر گذاشت. قانون‌شکنی و حکام، مشکل دوگانه‌ای را سبب می‌شد. از یک سو تیلوداران

می‌کوشیدند در کوتاه‌ترین مدت، بیشترین میزان مازاد را بدست آورند؛ چون از فردای خود خبر نداشتند و از طرف دیگر مقدار کمی از مازاد اخذ شده را مجدد سرمایه‌گذاری می‌کردند. نتیجه این رویکرد کوتاه‌مدت اقتصادی و اجتماعی، بدوی ماندن تکنیک‌های تولید کشاورزی در ایران بود (سیف، ۱۳۷۳: ۶۹-۷۰). بنابراین ناامنی و بی‌ثباتی نتایج اقتصادی اسفباری را به دنبال داشت که گفته شد. بنابراین بی‌قراری (از جاشدگی پیش‌آمده) نظم گفتمانی حاکم را به چالش کشیده بود. از جاشدگی‌ها یا بی‌قراری‌ها محصول شرایط بحران و خصومت در جامعه‌اند و جامعه را به سمت فروپاشی نظم و یک گفتمان می‌رانند. بی‌قراری ضامن تغییر در جامعه است و زمینه را برای ظهور مفصل‌بندی‌های جدید فراهم می‌کند؛ بنابراین در عصر این دوره، گفتمان‌ها موقتی خواهند بود. در آستانه مشروطه وضعیت ایران مبتنی بر همین واقعیت‌ها بود.

هژمونی یک گفتمان رقیب: تلقی غربی از عدالت و آزادی

در نیمه حکومت قاجاریه بتدریج «دیگری» گفتمان کهن سلطنت برجسته‌سازی می‌شد. ناکامی تلاش مصلحان دوره قاجار (عباس میرزا، میرزا ابوالقاسم قائم مقام، امیرکبیر و ...) بیانگر این بود که بر پایه‌های پوسیده گفتمان کهن سلطنت دیگر نمی‌توان هیچ ستونی از امنیت، ثبات و تلاش در جهت پیشرفت و ترقی کشور بنا کرد. بنابراین تنها راه، گذر از این گفتمان بود. اما چه اندیشه و گفتمانی می‌توانست جایگزین شود؟ ایرانیان که تا پیش از این با دو چهره از سه شکل رویارویی غرب یعنی توان نظامی و اقتصادی کاملاً آگاه شده بودند، دانستند هر آنچه در این دو چهره غرب وجود دارد ناشی از چهره سوم غرب یعنی مبانی فکری و نظری آنهاست. آنان اگرچه تا پیش از دوره ناصری و در همان دوره فتحعلی‌شاه به مبانی عقیدتی غرب نیم‌نگاهی داشتند، اکنون فرصت یافتند تا در آن تعمق کنند. رساله‌های روشنفکران پیشامشروطه به خوبی بیانگر آن است که آنها می‌فهمیدند «ترقی معنوی و خیالی» بر «ترقی فعلی و صوری» سبقت دارد (آخوندزاده، ۱۹۶۳: ۲۸۹). اگرچه هر دو این را در غرب می‌جستند. یکی در قامت عناصری چون عدالت و آزادی و دیگر در قامت اقتصاد، صنعت، قدرت نظامی و.... بنابراین لازم بود که به فکر پیاده کردن مبانی فکری غرب بیافتند. بنابراین

گفتمان مشروطه به عنوان پاسخی به بحران ظهور کرد. گفتمانی که تنها نظم فکری بود که در آن شرایط می‌توانست به بحران موجود پاسخ دهد و برای آینده ایران نظمی را ترسیم کند. دلیل پذیرش این گفتمان در آن شرایط همچون همه گفتمان‌هایی که استیلا می‌یابند این است که «هیچ مقیاس مشترکی میان محتوای بی‌قراری‌های موجود و اسطوره‌ای که آن را بازنمایی می‌کند وجود ندارد و در این صورت صرف این واقعیت که این گفتمان خود را به عنوان نوع آرمانی و نماینده کمال جلوه می‌دهد کافی است تا پذیرش آن را تضمین کند» (حقیقت و حسینی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۱۱).

روشنفکران منادی این گفتمان غرب را دیده بودند. ملکم به فرانسه، لندن و ایتالیا سفر کرد و بخش زیادی از زندگی‌اش را در اروپا گذراند. میرزا آقاخان کرمانی به عثمانی رفت و در همان جا بود که دستگیر شد و تحویل مقامات ایرانی داده شد. آخوندزاده در تفلیس زندگی می‌کرد و به روسی تسلط کامل داشت. مستشارالدوله کاردار سفارت ایران در پاریس بود و در کنسولگری تفلیس نیز مدتی خدمت نموده بود. زندگی در آن سوی مرزهای ایران، باعث می‌شد تا به قیاس میان ما و غرب پردازند. جذاب‌ترین مفهوم رهاورد غرب برای اندیشمندان ایرانی قانون بود. به طوری که همه آنچه میرزا یوسف خان مستشارالدوله تحت عنوان «یک کلمه» از آن یاد می‌کرد، اعلامیه حقوق بشر است که در قانون اساسی فرانسه درج شده بود و حال او در تلاش بود تا آن مواد را به زیورآیات و روایات بیاراید و نشان دهد که اصول آن با اسلام تناقض ندارد (آجودانی، ۱۳۸۳: ۴۱).

آگوست کنت، جان استوارت میل و بارون دو منتسکیو و سن سیمون از جمله مهمترین اندیشمندان غربی هستند که بر روشنفکران ایرانی تأثیر بسیار نهادند. کنت و مذهب انسانیت او از توجه به دین می‌کاست و بنابراین برای روشنفکران ایرانی که از برخی جهات با روحانیون سرسازش نداشتند و خواهان کاهش نقش دین در زندگی ایرانیان بودند، خوراک فکری ایجاد می‌نمود. با پیروی روشنفکران ایرانی از کنت زنجیره هم‌ارزی میان الوهیت و عدالت پادشاه گسسته می‌شد و مفصل‌بندی این گفتمان دچار چالش می‌شد. کنت معتقد بود که بشر در تکامل اندیشه خود از سه مرحله می‌بایست عبور کند. مرحله ربانی، مرحله فلسفی و مرحله علمی و تحصیلی. تنها در سومین مرحله است که انسان به شناخت واقعی نائل می‌شود. او معتقد

بود مهمترین وجه اصلاح اجتماعی اصلاح در طرز تفکر افراد است و این مهم تنها به وسیله رشد و گسترش علوم ممکن می‌شود (نراقی، ۱۳۷۹: ۵۵-۵۶). بر همین اساس است که بر پایه این اندیشه کنت، ملکم تأکید می‌کند امروزه عقل بشر برای پیشبرد امور اجتماعی کافی نیست و ما باید در جستجوی علم باشیم: «عقل فرنگی به هیچ وجه بیشتر از عقل ما نیست. حرفی که هست در علوم ایشان است...» (ملکم، ۱۳۸۸: ۲۷ و ۲۸). خود کنت اندیشه‌اش را متأثر از کسانی چون سن‌سیمون است. سن‌سیمون «می‌گفت آنچه اینک ما بدان محتاج هستیم جامعه نو، دین نو و ارزشیابی نوینی از عدالت است...» (توماس، ۱۳۸۲: ۲۴۳).

میل و منتسکیو اما بیشتر از طریق تأکیدی که بر عدالت و آزادی داشتند بر اندیشمندان ایرانی تأثیر نهادند. این دو مفهوم که روابط بسیار پیچیده‌ای با هم دارند، هم از لحاظ مفهومی با هم همپوشانی می‌یابند و هم از لحاظ عملی. یعنی اگر قرار باشد مفهومی از عدالت تحقق پیدا کند متضمن بخشی از آزادی خواهد بود (بشیریه، ۱۳۸۶: ۱۳۳). منتسکیو از طریق نقد استبداد و اهمیت‌دهی به حکومتی که به آزادی شهروندان توجه کند بر روشنفکران ایرانی اثر نهاد. او معتقد بود یگانه اصل حکومت‌های استبدادی، ترس است. در حکومت استبدادی یک نفر بدون قاعده و قانون و با خودکامگی حکم می‌راند (عالم، ۱۳۸۳: ۳۱۲). این ادعا سلسله‌مراتب موجود در نظم گفتمانی پیشین را به چالش می‌طلبد. نظمی که بر ترس از حاکم استوار بود. مسلم است چنین نقدی بر حکومت‌های استبدادی برای روشنفکران ایرانی از جذابیت ویژه‌ای برخوردار بود. «نامه‌های ایرانی» منتسکیو که در نقد اوضاع سیاسی - اجتماعی زمانه خود در فرانسه نگاشته شد، از جمله آثار در این زمینه است. او سعی می‌کند نشان دهد که اگر قانون بر افراد مسلط باشد، هیچگونه ظلم و ستمی به افراد ممکن نخواهد بود (منتسکیو، ۱۳۲۰: ۳۱). در اندیشه منتسکیو حکومت استبدادی ذاتاً نمی‌تواند، عدالتخواه باشد. زیرا از این دیدگاه حکومت استبدادی بر ترس مبتنی است و اگر پادشاه یک لحظه دست از تنبیه بردارد همه چیز نابود می‌شود (منتسکیو، ۱۳۷۰: ۲۱۵-۲۱۶). ملکم به تقلید از اندیشمندان غربی و «ملل فرنگ» تلاش می‌کند تا کرسی قضاوت را از شاه بستاند و به قاضی عادل و مستقل بدهد:

«شرط اول وزارت عدلیه بعد از علم، جرأت و استقلال رأی است. این دو صفت در

وزارت عدلیه به حدی عمده و ناگزیر است که ملل فرنگ به جهت حفظ و تقویت آنها مناصب عدلیه را تغییرناپذیر قرار داده‌اند» (ملکم، ۱۳۸۸: ۹۵).

در مسئله عدالت، آنان متأثر از غرب تلاش می‌کنند تا نگاه شخص‌محور به عدالت که همه چیز منوط به اراده شاه است را کنار بگذارند و این مفهوم را بر نهاد عدالتخانه استوار کنند. در این زمینه میرزاملکم خان از دیگران پیشرو بود. ملکم در دفتر تنظیمات، قانون سی‌وپنجم را به ترتیب دیوانخانه اختصاص می‌دهد و از سه قسم دیوانخانه نام می‌برد که یکی از آنها دیوان عدلیه است. در ترتیباتی که ملکم طرحش را می‌ریزد «در هر ولایت یک دیوان عدلیه» قرار دارد. که «مرکب است از چهار نفر قاضی، یک نفر موکل، یک نفر رئیس، هشت نفر فراش». وی که برای وزارت عدلیه ارزش بسیاری قائل است «اداره جمیع وزارتخانه‌های دولت» را بر عهده وزیر عدلیه می‌نهد (ملکم، ۱۳۸۸: ۴۸). ملکم در جایی دیگر نیز تأثیرپذیری خود از مفهوم غربی عدالت را اینگونه بازگو می‌کند:

«... تا اوایل قرن حال، بالفرض ده هزار سال، جمیع انبیا و حکما و شعرا طالب رفع ظلم شده چنان اعتقاد می‌کردند که به جهت رفع آن ظالم و عطف و نصیحت گفتن لازم است... پس قریب به اوایل قرن حال، حکما و فیلسوفان و شعرا و فصحا و بلغا و خطبای سبحان منش در فرنگستان، مثل ولتر و روسو و مونتسکیو و میرابو و غیرهم فهمیدند که به جهت رفع ظلم از جهان، اصلا به ظالم نباید پرداخت، بلکه به مظلوم باید گفت که: ای خرا! تو که در قوت و عدد و مکنت از ظالم به مراتب بیشتری، تو چرا متحمل ظلم می‌شوی؟ از خواب غفلت بیدار شو...» (ملکم، ۱۳۸۸: ۳۰۶ و ۳۰۷).

بعدها میرزا آقاخان کرمانی نیز به سبک ملکم و شاید با تأثیرپذیری از وی، قصور را بیشتر از جانب محنت‌زدگان می‌داند که تن به ظلم می‌دهند و «به واسطه زندگی کثیف خویش قوه دم‌زدن ندارند» با اینکه «شماره مظلومان همواره از ظالمان بیشتر» است (کرمانی، صدخطابه، خطابه بیست و نهم). این اندیشه در باب عدالت در قالب گفتمان مشروطه بروز و ظهور یافت. یعنی عدالت که در نظم گفتمان کهن سلطنت وقفه‌ای تثبیت شده بود، بتدریج و در شرایطی که گفتمان کهن سلطنت دچار بحران‌های سیاسی و اجتماعی شد به دالی شناور تبدیل گشت و سپس روایتی جدید از آن به عنوان یک عنصر گفتمانی در گفتمان مشروطه بروز یافت.

گفتمان جدیدی که دال مرکزی آن مشروطیت بود. در چارچوب این رویکرد بتدریج «این گفتمان جدید را بخش‌های متعدد جامعه می‌پذیرند نه به این دلیل که محتوایش را دوست دارند بلکه چون این گفتمان نظمی است که جایگزین مناسبی برای بحران و بی‌نظمی عمومی تلقی می‌شود» (حقیقت و حسینی‌زاده در منوچهری، ۱۳۹۲: ۱۱۱). البته ویژگی دردسترس بودن این گفتمان از طریق این روشنفکران نیز سبب می‌شود تا در میان گفتمان‌های مختلف، این گفتمان به معنابخشی دال‌های شناور بپردازد و به شیوه خود بدان معنا و مفهوم ببخشند.

از عدالت که بگذریم تاثیرپذیری در زمینه آزادی به مراتب بیشتر بود. منتسکیو و جان استوارت میل در تعریف این مفهوم نیز بر روشنفکران ایرانی اثر نهادند. منتسکیو در تعریف آزادی می‌گوید: «آزادی عبارت از این است که انسان حق داشته باشد هر کاری را که قانون اجازه داده و می‌دهد بکند و آنچه را که قانون منع کرده و صلاح او نیست مجبور به انجام آن نگردد» (منتسکیو، ۱۳۷۰: ۳۹۴). وی در ادامه همین مطلب سخن از نظام مطلوب خود به میان می‌آورد: نظام حکومتی انگلستان. «جان استوارت میل» دیگر اندیشمندی است که سخنانش درباره آزادی در اندیشه سیاسی غرب تأثیرات عمده نهاد. در اندیشه میل، دموکراسی و آزادی مفاهیمی گره خورده به یکدیگرند. از دیدگاه وی «حکومت دموکراسی تا آن حد که آزادی فرد را تأمین می‌کند، مفهوم بسیار ارزشمندی است و به عنوان بهترین شکل از حکومت است که تاکنون پدیدار شده است» (عالم، ۱۳۸۳: ۴۳۹). میل خواهان گسترده‌ترین حد آزادی اندیشه بود. از دید او آزادی عقیده می‌بایست مطلق باشد. به اعتقاد او آزادی وجدان و دین، آزادی اندیشه، آزادی بیان، آزادی جان و آزادی اجتماعات، آزادی‌هایی هستند که جامعه حق دخالت در آنها را ندارد (عالم، ۱۳۸۳: ۴۴۵).

میل در اثر معروف خود «رساله درباره آزادی» دو اصل اساسی را در به کار بردن آزادی مورد بحث قرار می‌دهد. اصل اول متضمن این نکته است که هیچ انسانی را نمی‌توان به علت عملی که انجام می‌دهد و آن عمل مضر مصالح کسی، جزء مصالح خودش نیست مورد بازخواست قرار داد. اصل دوم اما به جنبه دیگرخواهی آزادی توجه دارد: «هر فرد انسانی به علت اعمالی که به مصالح دیگران ضرر می‌زند بازخواست شدنی است» و در صورت نیاز جامعه می‌تواند با بکار بردن تنبیهات اجتماعی و قانونی وی را اصلاح کند (میل، ۱۳۸۵: ۲۳۹).

ملکم به تبعیت از اندیشمندان غربی و در راس آنها میل به مفهوم آزادی در فصل چهارم، ندای عدالت برای دستیابی به عدل و ایستادگی در برابر ظلم به مفهوم «آزادی» متوسل می‌شود. هدف وی از گسترش آزادی در ایران ایجاد سدی در برابر «اغراض وزرا» است. آزادی در اندیشه ملکم راهکاری است که «حکمای خارجی به اجتهاد چند هزار ساله» به آن دست یافته‌اند و البته «در ایران به هیچ زبان نمی‌توان بیان نمود». ترس ملکم از سخن گفتن از آزادی از یک سو، ترس او را از قدرت حاکمه می‌رساند و از سوی دیگر از علمای دین. ملکم اما سرانجام لب کلام خود را اینگونه به رشته تحریر در می‌آورد: «...سرچشمه جمیع ترقیات بنی‌آدم در ایران، حق ازلی است که هر آدم مختار باشد افکار و عقاید خود را به آزادی بیان کند» (ملکم، ۱۳۸۸: ۱۴۵). آن آزادی‌ای که ملکم به دنبال آن است، به تعبیر خود وی «آزادی قانونی» نام دارد. ملکم در بیان و توضیح مفهوم آزادی کاملاً متأثر از اندیشمندان غربی و بویژه جان استوارت میل است. این تأثیرپذیری به طور عمده آنجا خود را نشان می‌دهد که وی سعی می‌کند تا برای آزادی حدودی را مشخص نماید: «حد آزادی این است که آزادی هیچ کس به حق هیچ کس خللی وارد نیاورند». عبارتی که شبیه تبصره‌هایی است که میل بر تعریف خود می‌زند. آخوندزاده نیز همچون ملکم به شدت متأثر از آزادی بیان در جوامع غربی است. او درباره لزوم توجه به آزادی انتقاد روزنامه‌ها در غرب می‌نویسد:

«امروز در هر یک از دول یورپا روزنامه‌های ساطریق یعنی روزنامه‌های کریتکا و هجو در حق اعمال شنیعه هموطنان در هر هفته مرقوم و منتشر می‌گردد. دول یورپا بدین نظم و ترقی از دولت [از طریق] کریتکا رسیده‌اند» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۲۶-۲۷).

در کنار ملکم و آخوندزاده، در اندیشه مستشارالدوله نیز مفهوم آزادی از اهمیت بسیاری برخوردار بود. مستشارالدوله سومین اصل از اصول قانون اساسی فرانسه را در حریت شخصی می‌داند:

«یعنی بدن هر کس آزاد است و احدی را قدرت نیست سیلی و مشت به کسی بزند یا دشنام و فحش بدهد... احدی را درون خانه کسی حق دخول و تجسس نیست و هیچ کس را به گناه دیگری عقوبت نتوان کرد و کسی را با ظن مجرد نمی‌توان گرفت و حبس نمود و احدی را بدون حکم قانون جریمه و تنبیه و سیاست نمی‌توان کرد...» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶:

استفاده از مفهوم آزادی سبب می‌شد تا این مفهوم نیز از دال تهی خارج شده و با برجسته‌نمایی به عنوان یک وقته گفتمانی در کنار وقته‌های همچون عدالت مفصل‌بندی شود. این مفاهیم طبیعتاً دال مرکزی جدیدی را می‌طلبدند که آن هم مشروطه بود. به عبارتی دیگر اگر عدالت مبتنی بر شخص، حول دال مرکزی پادشاه عادل مفصل‌بندی می‌شد؛ در نظم جدید، عدالتخانه (عدالت مبتنی بر نهاد) و آزادی در حول مفهوم سلطنت مشروطه مفصل‌بندی می‌شدند.

نتیجه‌گیری

گفتمان کهن سلطنت برای هزاران سال بر تاریخ و سیاست این مرز و بوم مسلط بود. دال مرکزی این گفتمان پادشاهی بود که انسجام و نظم کشور بر محور و مدار او معنا می‌یافت. در این گفتمان عدالت وقته‌ای بود که مبتنی بر دال مرکزی معنا می‌شد. به عبارتی عدالت و پادشاه به یکدیگر گره خورده بودند. پادشاه عادل، سامان‌دهنده نظم در جامعه بود و این از کارویژه‌های او بود که می‌بایست از اجحاف و ستم علیه رعیت جلوگیری کند. بنابراین بخت خوش می‌بایست با مردمان یک عصر یار می‌شد تا آنان با فرمانروایی هم عصر می‌شدند که به انصاف بر تخت قضاوت میان حاکمان ایالات و مردم می‌نشست. در گفتمان کهن سلطنت، جایگاه عدالت به مراتب از آزادی بهتر بود. آزادی دالی بود که مورد توجه این گفتمان نبود و از این جهت می‌توان آزادی را دال تهی نامید.

پس از گذشت صدها سال از حاکمیت این گفتمان، بتدریج با فراهم شدن برخی شرایط عینی و ذهنی گفتمان کهن سلطنت به شکلی جدی‌تر مورد مناقشه و چالش قرار گرفت. بدکارکردی این گفتمان در ایجاد نظم و برقراری عدالت و ساماندهی به جامعه از یک سو و آشنایی هر چه بیشتر ایرانیان با یک گفتمان رقیب سبب شد تا گفتمان کهن سلطنت با چالش مواجه شود. به واسطه روشنفکران ایرانی، جامعه ایران بیش از پیش دریافت که عدالت می‌تواند بر محور پادشاه نباشد و ماهیت نهادی به خود بگیرد (عدالتخانه). بنابراین عدالتخانه عنصری شد که تدریجاً در گفتمان مشروطه به عنوان یک وقته تثبیت شد. در گفتمان

مشروطه، آزادی نیز دیگر یک دال تهی نبود بلکه همچون عدالت به مثابه یک وقته مورد توجه قرار گرفت. البته لازم به تاکید است آنچه در مشروطه تثبیت شد، پیش از آن و در دوره پیشامشروطه مورد تبادل نظر و گفتگوی جامعه نخبگانی ایران قرار گرفته بود. اینگونه بود که با طرد این مفاهیم به حوزه گفتمانگی کارکرد جدید آنها در قالب گفتمان مشروطه بازسازی شد.



منابع

الف- فارسی

- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، (۱۹۶۳)، *الفبای جدید و مکتوبات*، باکو: فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان.
- آدمیت، فریدون، (۱۳۴۰)، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران: انتشارات سخن.
- آبادیان، حسین، (۱۳۷۴)، *مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه*، تهران: نشر نی.
- آبراهامیان، یرواند، (۱۳۹۱)، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه: محمدابراهیم فتاحی، چاپ هشتم، تهران: نشر نی.
- آبراهامیان، یرواند، (۱۳۹۵)، *مردم در سیاست ایران*، ترجمه: بهرنگ رجبی، چاپ هشتم، تهران: نشر چشمه.
- آبراهامیان، یرواند، (۱۳۷۶)، *مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، ترجمه: سهیلا ترابی فارسانی، تهران: نشر شیرازه.
- آجدانی، لطف الله، (۱۳۸۷)، *روشنفکران ایران در عصر مشروطیت*، چاپ دوم، تهران: نشر اختران.
- اسعدی، مرتضی، (۱۳۷۷)، *ایران، اسلام، تجدد: مقالاتی در باب فکر و فرهنگ اسلامی در جهان جدید*، تهران: طرح نو.
- امانت، عباس، (۱۳۸۴)، *قبله عالم: ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران*، ترجمه: حسن کامشاد، چاپ دوم، تهران: نشر کارنامه و مهرگان.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۲)، *آموزش دانش سیاسی: مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی*، چاپ چهارم، تهران: موسسه نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۶)، *عقل در سیاست: سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی*، چاپ سوم، تهران: نگاه معاصر.
- پورشافعی، مجید، (۱۳۸۵)، *اقتصاد کوچه: گزارش پول ملی ایران، هزینه‌های زندگی و دستمزدها در دو سده گذشته (۱۱۵۷-۱۳۵۷ خ)*، تهران: گام نو.

- حائری، عبدالهادی، (۱۳۶۴)، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حقیقت، سیدصادق، (۱۳۸۵)، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم، انتشارات دانشگاه مفید
- روزنتال، فرانس، (۱۳۷۹)، *مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان*، ترجمه: منصور میر احمدی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
-
- سیف، احمد، (۱۳۸۰)، *استبداد، مسئله مالکیت و انباشت سرمایه در ایران*، تهران: رسانش.
- سیف، احمد، (۱۳۸۷)، *قرن گمشده: اقتصاد و جامعه ایران در قرن نوزدهم*، تهران: نشر نی.
- سیف، احمد، (۱۳۷۳)، *اقتصاد ایران در قرن نوزدهم*، تهران: نشر چشمه.
- سیوری، راجر، (۱۳۷۲)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه: کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
- عالم، عبدالرحمن، (۱۳۸۳)، *تاریخ فلسفه سیاسی غرب: عصر جدید و سده نوزدهم*، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- علیخانی، علی اکبر و دیگران، (۱۳۸۸)، *درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- عیسوی، چارلز، (۱۳۶۲)، *تاریخ اقتصادی ایران: قاجاریه ۱۳۳۲-۱۲۱۵ ه. ق.*، ترجمه: یعقوب آژند، تهران: نشر گستره.
- غزالی طوسی، محمد بن محمد بن محمد، (۱۳۵۱)، *نصیحه الملوک*، تصحیح: جلال الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی.
- فوران، جان، (۱۳۸۰)، *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه: احمد تدین، چاپ سوم، تهران: نشر رسا.
- قادری، حاتم، (۱۳۸۲)، *اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- کاتوزیان، محمدعلی همایون، (۱۳۷۹)، *اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان*

- سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چاپ هفتم، تهران: نشر مرکز.
- کرمانی، میرزا آقاخان، صد خطابه، قابل بازیابی در سامانه جامع کتابخانه و اسناد رقومی ملی (۹۷/۱۰/۲۶): <http://dl.nlai.ir/UI/a1ee96ae-3aba-4cb0-98fe>
01d6257a1df5/Catalogue.aspx
- کدی، نیکی، آر، (۱۳۸۱)، *ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان*، ترجمه: مهدی حقیقت‌خواه، تهران: نشر ققنوس.
- کسروی، احمد، (۱۳۸۵)، *تاریخ مشروطه ایران*، چاپ سوم، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- کهن، گوئل، (۱۳۶۳)، *تاریخ سانسور در مطبوعات ایران*، جلدی اول، تهران: انتشارات آگاه.
- کواکبی، سید عبدالرحمن بن احمد، (۱۳۷۸)، *طبایع الاستبداد یا سرشت‌های خودکامگی*، ترجمه عبدالحسین میرزا قاجار، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- لوین، اندرو، (۱۳۸۰)، *طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.
- مک‌لین، ایان، (۱۳۸۱)، *فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد*، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات میزان.
- ملک‌خان، (۱۳۸۸)، *رساله‌های میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله*، به کوشش حجت‌الله اصیل، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- منتسکیو، بارون دو، (۱۳۲۰)، *نامه‌های ایرانی*، ترجمه حسن ارسنجانی، تهران: انتشارات کتابفروشی مروج.
- منتسکیو، بارون دو، (۱۳۷۰)، *روح القوانین*، ترجمه علی اکبر مهتدی، جلد اول، تهران: امیر کبیر.
- حقیقت، صادق، حسینی‌زاده سیدمحمدعلی، (۱۳۹۲)، *گفتمان*، مندرج در: *منوچهری، عباس، رهیافت و روش در علوم سیاسی*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سمت.

- میل، جان استوارت، (۱۳۸۵)، *رساله درباره آزادی*، ترجمه: جواد شیخ الاسلامی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد، (۱۳۷۱)، *مرصاد العباد من المبدأ الی معاد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نراقی، احسان، (۱۳۷۹)، *علوم اجتماعی سیر تکوینی آن*، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- وبر، ماکس، (۱۳۸۴)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

ب- انگلیسی

- Howarth, David, (2000), *Discourse*, Buckingham: Open, University Press.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe, (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe, (2001), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe, (2002), *Antonio Gramsci, Critical Assessment of Leading Political Philosophers*, Voutledge.