تشیع و مشروطیت
در ایران
و نقش ایرانیان مقیم عراق

عبدالهادی حائری

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۶۴

حائری، عبدالهادی
تشیع و مشروطیت در ایران
و نقش ایرانیان مقیم عراق
چاپ اول: ۱۳۶۰
چاپ دوم: ۱۳۶۴
چاپ و صحافی چاپخانهٔ سپهر، تهران.

تیراژ ۱۱/۰۰۰ جلد

فهرست مطالب

بسم‌الله الرحمن الرحیم

مقدمهٔ ناشر

چاپ دوم کتاب حاضر پس از گذشت دو سال از چاپ اول آن، در معرض دید خوانندگان عزیز قرار دارد.

همانطور که مؤلف نیز در «پیشگفتار» و «دیباچه» کتاب اشاره می‌کند، علیرغم مقالات و کتابهای فراوانی که پیرامون نهضت مشروطیت ایران توسط مورخین ایرانی و خارجی تاکنون نوشته شده مع‌الاسف «یک بررسی نقادانه، نه از فعالیتها و نه از اندیشه‌های مشروطه‌خواهانه علماء هنوز به‌عمل نیامده است.» (ص ۲) و این در حالیست که «مهمترین نیروی پشتیبان انقلاب مشروطیت همانا علما بودند. اگر آنان انقلاب را تأیید نمی‌کردند مسلماً در نطفه خفه می‌شد.» (ص ۲)

بدین لحاظ نویسنده کوشیده‌تا به‌سهم خویش گوشه‌هایی از نقش عظیم و غیر قابل انکار علمای مشروطه‌خواه را نشان دهد و در این راه از مدارك و اسناد فراوان و ارزنده‌ای سود برده که به‌جرأت می‌توان گفت در نوع خود بی‌نظیر است. گرچه این اقدام از سوی مؤلف به‌منزلهٔ برداشتن نخستین گام‌ها در این پژوهش است اما باید اذعان داشت که گامی است سترگ و امید است با پژوهش‌های بیشتر و مفصلتری که در این باب توسط ایشان و دیگر مورخین متعهد مسلمان صورت می‌گیرد، نهضت مشروطیت ایران آنطور که باید شناسانده شود.

پژوهش نویسنده در این کتاب «بیشتر پیرامون اندیشه‌ها و فعالیت‌های سیاسی و مشروطه‌خواهی رهبران مذهبی، به‌ویژه نائینی دور می‌زند» و در آن از نظریات مخالفین مشروطه به‌اختصار سخن رفته است؛ گرچه بررسی نظریات مخالفین، خود به‌پژوهش مستقل و گسترده‌ای نیازمند است.

خواننده عزیز ممکن است در مطالعه کتاب با برخی از نقطه نظرها و غایتاً نتیجه‌گیری نویسنده موافق نباشد و حتی به‌نتایجی متفاوت و متضاد با نظر نویسنده دست یابد، که خود باعث خرسندی و خوشوقتی است؛ چه این امر سبب پیدایش نخستین انگیزه‌های پژوهش در اذهان و افکار خوانندگان خواهد بود. به هر حال، در این باب، ناشر به نوبه خود ـ و به زعم خود ـ گامی برداشته و در پایان کار، تنها نقد فارسی کتاب را به تعلیق ارائه می‌نماید.

امید آن که کتاب حاضر با نقادی منتقدان آگاه، مقدمه و آغازگر پژوهش‌های دامنه‌داری در جهت ایجاد زمینهٔ شناخت هر چه عمیق‌تر نهضت مشروطیت باشد. انشاءالله

مقدمهٔ مؤلف بر چاپ دوم

کتاب حاضر را در چارچوب عناوین و موضوع های طرح شده در آن به هیچ روی نمی‌توان از کاستی‌های فراوان تهی دانست. نوشتن اصل این کتاب به‌زبان انگلیسی در سال ۱۳۵۲ خورشیدی در کانادا پایان پذیرفت و پس از بازنویسی و دگرگونی‌هایی چند، که در خلال چند سال بعد در امریکا چهره بست، سرانجام در هلند چاپ گردید. دوری نویسنده از بسیاری از منابع موجود در ایران در آن سال‌ها خودبخود چه در زمینهٔ معرفی برخی از نوشته‌های اصیل و دست اول و چه از حیث دیدگاههای قابل بحث و مهم پیرامون انقلاب مشروطیت ایران، کاستی‌های فراوانی را به‌بار آورد. در خلال ترجمهٔ کتاب به‌فارسی، برغم زیستن نویسندهٔ حاضر در ایران، بسبب شرایط و ویژگی‌های موجود کشور در سال ۱۳۵۷ خورشیدی، باز هم فرصتی برای زدودن همهٔ آن کاستی‌ها دست نداد. اکنون هم که چاپ دوم ترجمهٔ فارسی کتاب تقدیم می‌شود تنها به‌تصحیح غلط‌های چاپی و بازنگری‌هایی فشرده در زمینه کتابشناسی و یادداشت‌ها و گنجانیدن نکته‌ای کوتاه در پایان فصل پنجم بسنده شده زیرا بازنگری بسنده و فراگیر تنها در هنگامی می‌تواند نویسنده را قانع سازد که یک بازنویسی سراسری از مطالب و بحث‌های گوناگون کتاب را همراه داشته باشد و این کار در حال حاضر به‌علت درگیری نویسنده در پژوهش‌هایی دیگر به‌هیچ روی امکان‌پذیر نیست. از اینرو امید است که پژوهشگران ارجمند در راه کمال مطلوب کمر بندند و با پژوهش‌های ارزنده و برازندهٔ خویش دلبستگان به‌تاریخ اندیشه‌های نوین در ایران و جهان اسلام را خشنود و نقش بنیادی رهبران مذهبی در انقلاب مشروطهٔ ایران را روشنتر سازند.

برمتن انگلیسی کتاب حاضر همچنان نقدهایی در مجلات پژوهشی جهان نوشته می‌شود که تاکنون چند یک از آن‌ها در دسترس قرار گرفته؛ اما بر متن فارسی کتاب تنها یک نقد نشر یافته است؛ در اینجا آگاهی‌های کتابشناسی آن نقدها را بدست می‌دهیم:

۱ــ سعید امیر ارجمند (Said Amir Arjomand)، از ایالت نیویورک، امریکا، در *Iranian Studies*, xii (1979), 283-91

۲ــ اف. استپات ((F. Steppat))، از برلن باختری، آلمان، در (Orientalistische Literaturzeitung, 77 (1982), 282-83

۳ــ طارق ی. اسماعیل (Tareq Y. Ismael)، از کالگری، آلبرتا (Galgary, Alberta)

کانادا، در *The Muslim World*, 72 (1982), 63_65

٤— فرزین نصری (Farzeen Nasri)، در *World Politics*, xxxv (1983), 607_610.

٥— محمدحسن رجبی، از تهران، در دانشگاه انقلاب، شماره ١٣ (تیر ماه ١٣٦١)، صفحات ٥٣ - ٥٠، ٦٥ (نقد بر متن فارسی).

عبدالهادی حائری

مشهد ـ مرداد ماه ١٣٦٣ خورشیدی

درآمدی بر ترجمهٔ کتاب

این کتاب نخستین‌بار در سال ۱۹۷۷ میلادی/ ۱۳۵۶ خورشیدی در لیدن هلند وسیلهٔ شرکت انتشاراتی بریل (E.J. Brill) به‌انگلیسی چاپ و پخش گردید. نویسندهٔ حاضر، در خلال سالهای ۵۵-۱۳۵۰، سخنرانیهایی پیرامون برخی از مطالب کتاب تحت عناوین گوناگون در کنگره‌های جهانی ایراد کرده است؛ عناوین سخنرانیها، نام کنگره‌ها، تاریخ و جای تشکیل آنها از اینقرار است:

۱) «تئوری مشروطیت در ایران»، انجمن [پژوهشهای] شرقی آمریکا، تورانتو، کانادا، نوامبر ۱۹۷۱ (بخشی از فصل یکم).

۲) «یکی از چهره‌های برجستهٔ انقلاب مشروطیت ایران»، انجمن پژوهشهای خاورمیانه در آمریکای شمالی، بینگامبتون، نیویورک، نوامبر ۱۹۷۲ (بخشی از فصل سوم).

۳) «کتابشناسی انقلاب مشروطیت ایران»، انجمن [پژوهشهای] شرقی‌آمریکا، واشینگتن، مارس ۱۹۷۳.

٤) «مقاومت علمای شیعه در برابر حملهٔ نظامی انگلیس و روسیه به‌ایران در سال ۱۹۱۱/ ۱۳۲۹»، انجمن پژوهشهای خاورمیانه در امریکای شمالی، میلواکی، ویسکانسین (آمریکا)، نوامبر ۱۹۷۳ (بخشی دیگر از فصل سوم).

۵) «مفاهیم آزادی و برابری در نوشته‌های اندیشه‌گران جهان اسلام در سده‌های اخیر»، انجمن [پژوهشهای] شرقی آمریکا، سنتاباربارا، کالیفرنیا، مارس ۱۹۷٤ (بخشی از فصل ششم).

٦) «پژوهشی پیرامون مفاهیم قانون و مشروطه‌گری درادبیات نوفارسی»، کنگرهٔ اروپایی پژوهشهای عربی و اسلامی، گوتینگن، آلمان باختری، اوت ۱۹۷٤ (بخشی دیگر از فصل یکم).

۷) «دیدگاههای گوناگون پیرامون برخی از واژه‌های نوتاریخی، سیاسی و اجتماعی در ادبیات مشروطیت ایران»، انجمن [پژوهشهای] شرقی آمریکا، فیلادلفی (آمریکا)، مارس ۱۹۷٦ (بخشی از فصل پنجم).

۸) «وحدت کلمهٔ ایرانیان و لیبراییها در یک مبارزهٔ پیگیر برضد امپریالیسم»، سی‌امین کنگرهٔ

جهانی علوم انسانی آسیا و آفریقای شمالی، مکزیکو سیتی، مکزیک، اوت ۱۹۷۶ (بخشی دیگر از فصل سوم).

انتشار متن انگلیسی این کتاب در میان پژوهندگان تاریخ مشروطه و سیراندیشه‌های نو بی‌واکنش نمانده و تاکنون چند تن از خاورشناسان نقدهایی پیرامون آن درمجلات پژوهشی انگلستان، آمریکا، فرانسه، آلمان باختری و ایران نوشته‌اند؛ در اینجا آگاهیهای کتابشناسی آن نقدها را که تاکنون دریافت کرده‌ایم بترتیب تاریخ دریافت آنها بدست می‌دهیم:

۱) آقای باگلی (F. R. C. Bagley)، استاد دانشگاه دارام انگلیس در:
American Historical Review (June 1978), 776_78;

۲) خانم دستره (A. Destrée)، استاد دانشگاه لیبر بلژیک در:
Arabica, xxv (1978), 336;

۳) آقای علی طباطبائیان (Ali Tabatabaian)، استاد دانشگاه دولتی سانفرانسیسکو در:
Die Welt des Islams, xviii (1978), 230_31;

٤) آقای ورنر انده (Werner Ende)، استاد دانشگاه هامبورگ آلمان در:
Der Islam, 56 (1979), 165_67;

۵) ر.م. بورل (R. M. Burrel) در:
Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 42 (1979).

٦) خانم فتانه مهرآیین (آمریکا) در راهنمای کتاب، ۲۱ (۱۳۵۷)، ۸-٤٦٥.

* * *

دوست عزیز و بزرگوارم، استاد ارجدار، جناب آقای احمد آرام ضمن نامه‌ای مهرآمیز نکاتی ارزنده نیز گوشزد فرمودند که در ترجمهٔ کتاب گنجانیده شده است.

در اینجا لازم می‌دانم توجه خوانندگان را به‌چند نکتهٔ زیر نیز جلب کنم:

۱) چون نویسندهٔ اصلی و مترجم کتاب هر دو خود من هستم، برخی ازکاهشها و افزایشهای متناسب را در متن حاضر خلاف امانت ندانستم. برخی از مقالاتی که نویسندهٔ حاضر پس ازانتشار کتاب نوشته ومربوط به‌موضوع کتاب است همراه بادیگر مآخذ و منابع نو، تا آنجاکه در دسترس بوده، در یادداشتها و در بخشهای ۱ و ۲ «کتابنامه» گنجانیده شده است. مطالبی نیز به‌فصل یکم، بخش «نفوذ آسیا و اروپا»، و فصل دوم، بخشهای «نمایندگان آزادیگرای اسلام» و «نائینی و درگیری علما» و فصل سوم، بخش «نائینی در قم»، و فصل چهارم، بخش «پیا خاستن مبارزات عقیدتی» افزوده‌ام.

۲) تا آنجاکه امکان داشته، متن برخی از نقل‌قولهای فارسی راکه در متن اصلی کتاب به‌انگلیسی ترجمه شده بود عیناً در ترجمه آورده‌ام.

۳) تاریخهای بکار برده شده در متن انگلیسی همه با تقویم میلادی گریگوری هماهنگ است ولی در این ترجمه، تاریخهای میلادی و هجری قمری هر دو با هم آمده و آنچه جز آن باشد با افزودن «خورشیدی» و یا «قمری» مشخص شده است. تاریخهای چاپ کتابها و مقالات مندرج در یادداشتها و در بخش یکم «کتابنامه» که بدون توضیح می‌باشد هجری شمسی و یا میلادی است و اگر جز آن باشد با ذکر «قمری» نیز مشخص گردیده است.

٤) موضوعهای مورد بحث این کتاب از دیدگاه کلی با آنچه از اواخر سال ۱۳۵٦ خورشیدی تاکنون درایران روی‌داده است پیوند نزدیک دارد ولی چون متن انگلیسی کتاب چند سال، و ترجمهٔ فارسی آن چند ماه پیش از انقلاب ۱۳۵۷ ایران تهیه شده، نویسندهٔ حاضر در تنظیم این اثر از هیچیک از رویدادهای مربوط بدان انقلاب الهام نگرفته و بدیهی است که اشارتهای وی مثلاً به«قانون اساسی ایران» تنها به‌قوانین اساسی لغو شدهٔ دوران انقلاب مشروطیت مربوط است، نه به‌قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که در این روزها مردم سراسر کشور با نگرانی درانتظار تصویب و اعلام آن هستند.

مشهد، مرداد ماه ۱۳۵۸؛ ژوئیهٔ ۱۹۷۹

عبدالهادی حائری

پیشگفتار

در اواخر دهۀ ۱۳٤۰/۱۹٦۰ خورشیدی که برای نخستین‌بار به‌پژوهش پیرامون اصول مشروطه از دیدگاه میرزا محمدحسین نائینی پرداختم کمتر نوشته‌ای پیرامون اندیشه‌های سیاسی این رهبر مذهبی بچشم می‌خورد. از آن پس، نویسندۀ حاضر چند مقاله در این موضوع نشر داده است و خیلی خوشحالم که پس از چاپ برخی از مقالات این نویسنده، نوشته‌های دیگری نیز در مطبوعات خودنمایی کرد؛ مقالۀ فرشتۀ نورایی را می‌توان در اینجا بعنوان مثال نام برد که در آن پیرامون جنبه‌هایی از دیدگاههای نائینی سخنی کوتاه رفته است.[1]

در خلال پژوهش خویش برای تهیۀ این کتاب، که بیشتر پیرامون اندیشه‌ها و فعالیتهای سیاسی و مشروطه خواهی رهبران مذهبی بویژه نائینی دور می‌زند، موفق شدم در برخی از کتابخانه‌ها و مراکز پژوهشی بزرگ جهان شخصاً حضور یابم و از منابع و مآخذی گرانبها بهره گیرم؛ از کمکها و همکاریهای علمی و پژوهشی فراوان و ارزندۀ دوستان وهمکاران خود نیز برخوردار بوده‌ام. این پژوهشها و همکاریها در این شهرها صورت گرفته است: برکلی (کالیفرنیا)، بروکسل (بلژیک)، تهران، قم، کرج، کمبریج (انگلستان)، کمبریج (ماساچوست آمریکا)، لندن، مونتریال (کانادا) و واشینگتن. اکنون وظیفۀ خود می‌دانم که بدینوسیله از همۀ آن همکاریهای صمیمانه سپاسگزاری کنم.

در تابستان سال ۱۳۴۹/۱۹۷۰ خورشیدی که بمنظور پژوهش از کانادا بـه ایران رفتم دانشمند معظم جناب آقای عبدالحسین حائری رئیس کتابخانۀ مجلس شورای ملی مرا به منابع و مدارک سودمند و فراوانی راهنمایی کردند. با آسان ساختن مشکلات پژوهش، آقای حائری روند پژوهشهای مرا در ایران بشیوه‌ای ثمربخش تسریع کردند. علاوه بر این، آقای حائری با توضیح پیرامون برخی از مطالب مشکل کتابهای نائینی سطح آگاهی مرا دربارۀ افکار و شیوۀ فکری وی بالا بردند. برادر مرحوم نائینی، جناب آقای حاجی‌میرزا عبدالرحیم نائینی، و آخرین فرزند نائینی، جناب حاجی آقامهدی آیةالله زادۀنائینی، نیز آگاهیهایی که تاکنون مورد بررسی نویسندگان دیگر قرار نگرفته است در اختیار من گذاشتند.

در شهر قم از دو شخصیت محترم که مرحوم نائینی را بخوبی می‌شناختند دیدن کردم:

حضرت آیةالله آقای سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی که خود شاهد درگیری نائینی در جنبش جهاد مربوط به‌نخستین جنگ جهانی بودند، و دیگری حضرت آیةالله‌آقای شیخ هاشم آملی که در دهۀ ۱۹۲۰ از شاگردان نائینی بشمار می‌آمدند. هردوی این رهبران روحانی آگاهیهایی سودمند در اختیار من گذاشتند. آیةالله نجفی بطور ویژه‌ای کمک به‌پژوهش من کردند زیرا ایشان از روی بزرگواری مرا به‌مخزن کتب ارزشمند خود، که در سال ۱۳۴۹/۱۹۷۰ خورشیدی هنوز به‌صورت کامل در اختیار همگان گذارده نشده بود، راه داده فرصتی گرانبها فراهم کردند که از مجموعۀ کم مانند ایشان بهره‌ای بسنده گیرم.[۲]

بسیاری از دوستان نیز وسیلۀ مکاتبه با نویسندۀ حاضر همکاری کردند؛ در اینجا بویژه مایلم از حجةالاسلام آقای محمد مهدی خالصی، فرزند مرحوم شیخ محمدخالصی (خالصی‌زاده) ساکن کاظمین، عراق، نام برم. ایشان مآخذ گوناگونی را سخاوتمندانه معرفی کردند؛ مدارکی سودمند برایم فرستادند؛ و راهنماییهایی پر ارزش فرمودند.

نیز مایلم مراتب حقشناسی خود را نسبت به‌افراد زیر که در مراحل گوناگون این پژوهش به‌من کمک کردند ابراز دارم(بترتیب‌الفبا): چارلز آدامس(Charles J. Adams)فریدون آدمیت، حامد الگار(Hamid Algar)، محمد تقی‌جعفری‌تبریزی، مهدی‌حائری یزدی، علی دوانی، فیلیپ سالزمن (Philip C. Salzman)، روشن سزار (Rusen Sezer)، غلامحسین صدیقی، آن لمبتون (Ann K. S. Lambton)، وسیف‌الله وحیدنیا. لغزشها، کمبودها و کاستیهای کتاب البته از نویسندۀ حاضراست. در پایان از ادارۀ اسناد عمومی انگلیس که اجازۀ استفاده از آرشیوهای خارجی خود را باین نویسنده داده است سپاسگزار هستم.

دانشگاه کالیفرنیا، برکلی
ژانویۀ ۱۹۷۷

عبدالهادی حائری

یادداشتها

1) Fereshteh M. Nouraie, «The Constitutional Ideas of a Shi' ite Mujtahid: Muhammad Husayn Na'ini», *IS* (1975), 234_47.

۲) دربارۀ این کتابخانه شرحی نوشته‌ام با این ویژگیها:
Abdul_Hadi Hairi, «Research Facilities in Qum, Iran», *IJMES*, iv (1973). 366_67.

اختصارات

ب ت	بررسیهای تاریخی
ج ۱	جمادی‌الاولی
ج ۲	جمادی‌الثانی
ح م	حبل‌المتین
د ك	راهنمای کتاب
ع ۱	ربیع‌الاولی
ع ۲	ربیع‌الثانی
ع و	سید جمال‌الدین افغانی و شیخ محمد عبده، العروة‌الوثقی، قاهره، ۱۹۵۷.

CAR *Central Asian Review.*

EI *The Encyclopedia of Islam*, First edition. Edited by M. Th. Houtsma et al. Leyden, 1913-38. 4 vols.

EI² *The Encyclopedia of Islam*, Second edition. Leiden, 1960-79 (in progress). 4 vols.

EP *Encyclopedia Persica*

F. O. Great Britain. The Public Record Office's Documents.

IJMES *International Journal of Middle East Studies.*

IS *Iranian Studies: Journal of the Society for Iranian Studies.*

IsS *Islamic Studies.*

JAOS *Journal of the American Oriental Society.*

JRCAS *Journal of the Royal Asiatic Society.*

JRCAS *Journal of the Royal Central Asian Society.*

MEJ *The Middle East Journal.*

MES *Middle Eastern Studies.*

MW *The Muslim World.*

OM *Oriente Moderno.*

RMM *Revue du MOnde Musulman.*

SEI *Shorter Encyclopedia of Islam*. Edited by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Leiden, 1961.

SI *Studia Islamica*.

St. AP, MEA *St. Antony's Papers, Middle Eastern Affairs*.

WI *Die Welt des Islams*.

ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

دیباچه

قلمرو کتاب

هدف اصلی نویسنده در این کتاب آنست که واکنش رهبران مذهبی را در برابر انقلاب مشروطیت، چه از نظر درگیری عملی و چه از حیث کمکهای فکری آنان در انقلاب، در چارچوب فعالیتهای مشروطه‌خواهی و نوشته‌های سیاسی مرحوم میرزامحمد حسین نائینی (۱۸۶۰/ ۱۲۷۷-۱۹۳۶/۱۳۵۵) مورد بررسی و پژوهش قرار دهد. در سال ۱۹۰۶/۱۳۲۴ انقلاب مشروطیت ایران براثر یک رشته از عوامل درونی و برونی روی داد. از نظر برونی، انقلاب ایران را می‌توان دنبالهٔ جنبشهای گستردهٔ مشروطه‌خواهی دانست که در بسیاری از کشورهای جهان در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹ میلادی پدیدار گردید: انگلیس، ۱۸۶۷ و ۱۸۸۴؛ ایتالیا، ۱۸۷۰-۱۸۵۹؛ دانمارک، ۱۸۶۴؛ اطریش و مجارستان، ۱۸۶۹؛ آلمان، ۱۸۷۱؛ فرانسه، ۱۸۷۵. دگرگونیهای زاییدهٔ مشروطه‌گری نیز به‌این کشورها راه یافت: ترکیه، ۱۸۷۶ و ۱۹۰۸؛ مصر و هندوستان چندین‌بار؛ ژاپون، ۱۸۸۹؛ روسیه، ۱۹۰۵؛ و سرانجام چین در سالهای ۱۹۱۱-۱۹۰۵. مسلماً ایرانیها بطور مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر این انقلابها و رویدادهای فراگیر و گسترده قرار داشتند. از نظر درونی باید گفت که حکومت استبدادی و فساد کارکنان دولت در تهران و شهرستانها به‌اندازه‌ای رسیده بود که کشور را به‌یک دگرگونی ناگهانی نیازمند ساخته بود. بیشتر مردم، از جمله رهبران مذهبی و بازرگانان، از پادشاهان قاجار و دستگاه استبدادی آنان سخت ناخشنود بودند. منافع طبقهٔ میانه، بویژه بازرگانان ملی، وسیلهٔ امتیازهای بیگانگان مورد تهدید قرار گرفته بود. این امتیازها موقع رهبران مذهبی را نیز تهدید می‌کرد زیرا این دو گروه اخیر (بازرگانان و علماء) سود متقابل از یکدیگر می‌بردند.

از سوی دیگر با گسترش دخالت بیگانگان در امور ایران و شدت یافتن نیروی غرب‌گرایی در میان جمعی از ایرانیان، مقام و موقع علماء خودبخود لرزان می‌گشت. باید افزود که شماری از اندیشه‌وران غرب‌گرا در جامعهٔ ایران خودنمایی کردند و برضد حکومت استبدادی در ایران مطالبی نوشتند. روشنگران ایرانی مانند آخوندزاده، مجدالملک، سپهسالار، مستشارالدوله، ملکم‌خان، وطالب‌اف مبارزهٔ ضد استبدادی خود را در داخل و خارج از ایران آغاز کردند. ولی آنان بتنهایی نمی‌توانستند از هواخواهان زیادی برخوردار باشند و به‌پشتیبانی رهبران مذهبی که در آنهنگام تنها وسیلهٔ اعلام و ابراز افکار عمومی بودند نیاز فراوان داشتند (به‌فصل یکم نگاه کنید).

در این میان به‌عواملی نیاز افتاد که نقش میانجی را در همگام ساختن این دو گروه که بنا به‌علتهای گوناگون سقوط رژیم قاجاریه را خواستار بودند، بازی کند. به‌نظر می‌رسد که سید جمال‌الدین اسدآبادی مشهور به«افغانی» این نقش را به‌عهده گرفت وبا فعالیتهای ویژهٔ خود یکنوع آشنایی و همگامی میان روشنفکران و مذهبیان پدید آورد زیرا او با هر دو گروه پیوند داشت و هردوی آنان را تا اندازه‌ای زیر تأثیر اندیشه‌های خویش قرار داده بود. در نتیجه مسألهٔ مشروطه‌گری در نوشته‌های آنزمان بدینصورت مورد بررسی قرار گرفت که تفاوت و تناقضی میان مشروطیت و شیعیگری وجود ندارد.

پس از یک رشته رویدادهای گوناگون، سه مجتهد نامی تهران یعنی نوری، بهبهانی و طباطبائی آشکارا برضد دولت برخاستند و خواستار نوسازی در امور دادگستری شدند. آنان از پیروان بسیاری در میان گروههای گوناگون مردم از جمله دانشجویان مذهبی برخوردار بودند. این جنبش سرانجام به‌اعلام مشروطیت در ۱۳۲٤/۱۹۰٦ منجر گردید.

چون باور علما براین بود که مشروطه‌گری با اسلام آشتی‌پذیر است آنان با نیروی گستردهٔ خویش از رژیم نو مشروطه در ایران پشتیبانی و در سخنرانیها و نوشته‌های خود کوشش کردند که حکومت مشروطهٔ دمکراسی را با شیوهٔ حکومتی کیش شیعه از نظر تئوری آشتی دهند و بدین‌ترتیب خواستند به‌حکومت استبدادی آنزمان که از دیدهٔ آنها ضد اسلامی بشمار می‌آمد پایان بخشند. درگیری علماء در انقلاب از همان آغاز سبب جلب پشتیبانی قشرهای گسترده‌ای از مردم ایران از مشروطه‌گری گردید ولی هنگامیکه شیخ فضل‌الله نوری بخاطر غیراسلامی یافتن مشروطیت برضد انقلاب شورش کرد ودر نتیجه دردنیای روحانیت شیعه برسر مسألهٔ مشروطه‌گری جدایی پدید آمد، این جدایی سبب بوجود آمدن نشریه‌های ستیزه‌آمیز وسیلهٔ دو گروه روحانی مخالف یکدیگر گردید. نشریه‌های مشروطه خواهان نظر علماء و تفسیر آنان را از اصول مشروطه و دمکراسی بیان می‌کرد و دربردارندهٔ بحثهای دراز آنها پیرامون برحق بودن رژیم مشروطیت بود.

علماء دربارهٔ مشروطه‌گری چه گفتند؟ چگونه آنان کوشش کردند که مشروطیت را در کشور اسلامی ایران بعنوان یک رژیم مشروع و قانونی اعلام کنند؟ ما کوشش می‌کنیم که در این کتاب به‌این پرسشها تا آنجا که امکان‌پذیر باشد پاسخ دهیم. چون تفسیر میرزامحمدحسین نائینی را برمشروطیت از همهٔ نوشته‌های علماء دیگر همزمان او در این زمینه منظمتر و محکمتر یافتیم، در این کتاب توجه نقادانه و ویژه‌ای به‌اندیشه‌های سیاسی او خواهیم داشت. تئوری مشروطیت نائینی بویژه از این جهت اهمیت دارد که نمایندهٔ اندیشه‌های مشروطه‌گری علماء طراز اول مذهبی است که انقلاب مشروطیت ایران را رهبری می‌کردند.

باور عمومی آگاهان به‌تاریخ ایران بدرستی آن است که مهمترین نیروی پشتیبان انقلاب مشروطیت همانا علماء بودند. اگر آنان انقلاب را تأیید نمی‌کردند مسلماً در نطفه خفه می‌شد. با اینکه این نقش مؤثر علماء کاملاً آشکار است و جای بحثی در مورد نفوذ نوشته‌ها و سخنرانیهای آنان وجود ندارد، چنین بنظر می‌رسد که یک بررسی نقادانه، نه از فعالیتها و نه از اندیشه‌های مشروطه‌خواهانهٔ علماء، هنوز بعمل نیامده است. انقلاب مشروطیت ایران تا اندازه‌ای مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته است ولی تا سالهای اخیر توجهی بسنده به‌بنیان فکری انقلاب نشده بود. نویسندگانی چند این نقصان را در تاریخ انقلاب ایران دریافته‌اند که

به‌آثار آنان در این کتاب اشاره خواهیم کرد، ولی اندیشه‌های با نفوذترین نیروی انقلاب مشروطیت، یعنی رهبران مذهبی، هنوز بدون توجه مانده است.

برخی از پژوهشگران مانند آن لمبتون (Ann K. S. Lambton)، نیکی کدی (Nikki R. Keddie)، حامد الگار (Hamid Algar) و باگلی (F. R. C. Bagley) تا اندازه‌ای نقش رهبران مذهبی را درانقلاب مشروطیت مورد بررسی قرار داده‌اند، ولی این نویسندگان به‌اندیشه های مشروطه‌خواهی علماء توجه ویژه‌ای نکرده بلکه قلم را به‌جنبه‌های کلی نقش علماء محدود ساخته‌اند.[1] شخص نائینی که در سیاست ایران و عراق، وبویژه انقلاب مشروطهٔ ایران، فعالانه شرکت داشت ونوشته‌هایش پیرامون نظریهٔ مشروطه‌گری تأثیر فراوانی بر نوشته‌های دیگران گذاشت در میان‌نویسندگان باخترزمین تقریباً ناشناخته مانده و عقاید سیاسی او نیز حتی در میان ایرانیان بشیوهٔشایسته‌ای‌شناخته نشده است. چنین بنظر می‌رسد که نخستین نویسندهٔ باختری که به نام نائینی وکتابش اشارهٔ کوتاهی کرد لمبتون بود.[2] تنها اخیراً حامد الگار به نائینی و اندیشه‌های او علاقه‌ای نشان داده و خلاصه‌ای کوتاه از کتاب وی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، را به انگلیسی پراکنده ساخته است.[3]

بیشتر کتابها و رساله‌هایی که علماء پیرامون مشروطیت نوشته همزمان با کتاب نائینی پراکنده ساختند به بوتهٔ فراموشی سپرده شد ولـی کتاب نائینی بخاطر اهمیتی که از جهات گوناگون داشت همچنان زنده ماند و مورد استفادهٔ گروههای مختلفی قرار گرفت.

پژوهش پیرامون نوشته‌های مشروطه‌خواهانهٔ نائینی به‌ما کمک می‌کند که بدست آوریم چگونه علماء خود، درگیری خویش را در انقلاب مشروطیت توجیه می‌کنند. درخواهیم یافت که علماء مشروطیت را چگونه فهمیدند؟ موضع مذهب شیعه در یک رژیم باصطلاح «مشروطهٔ دمکراتیک» از نظر برخی از آنان چیست؟ و سرانجام مخالفت ایدئولوژیکی برخی دیگر از علماء بااصول مشروطه‌گری برچه پایه‌ای است؟ با بررسی تفسیر نائینی‌از اصول مهم مشروطه مانند آزادی، برابری و نظام پارلمانی ما می‌توانیم بخوبی دریابیم که علماء تا چه اندازه از اندیشهٔ دمکراسی آگاهی داشتند و تا چه اندازه آماده بودند که نسبت به‌شیوه‌های نوخواهی بطور کلی و به‌مسألهٔ مشروطه‌گری بطور ویژه روی موافق نشان دهند.

بدون یک پژوهش نقادانه از اندیشه‌های علماء دربارهٔ مشروطه، این مسائل با اهمیت تاریخی همچنان ناروشن باقی خواهد ماند و چون پاسخ به‌این مشکلات هدف چنین پژوهشی است، نوشتن کتابی مانند کتاب حاضر، اگر نویسنده‌اش بتواند از عهدهٔ وظیفهٔ خود برآید، شاید چندان هم بیمورد نباشد.

اندیشهٔ مشروطه‌خواهی که علماء ایرانی برطبق شیوهٔ ویژهٔ خود مورد پژوهش‌قرار دادند بطور بنیادی از بورژوازی باختر سرچشمه گرفته ولی از راه نوشته‌های روشنگران دنیای اسلام از جمله اندیشه‌گران سدهٔ ۱۹ ایران بدانها رسیده بود. چون اندیشه‌گران ایرانی و علماء مشروطه‌خواه هر دو پیرامون مشروطه‌گری در ایران داد سخن دادند در اینجا بجا بنظر می‌رسد که پژوهشی در سیر اندیشه‌های ایرانیان پیرامون دمکراسی و مشروطه‌خواهی تا پیش از انقلاب مشروطیت بعمل آوریم. بنابراین کوشش خواهیم کرد که در فصل نخست این کتاب به‌این گونه پژوهش بپردازیم و چون نـائینی تحت تأثیر نوشته‌هـای نویسندگان دیگر

کشورهای اسلامی نیز بود ما در فصل چهارم این کتاب در هنگام سخن پیرامون ریشه‌های فکری نائینی و اهمیت کتاب او این نکته را نیز مورد بررسی قرار خواهیم داد.

نائینی و دیگر علماء مشروطه‌خواه ایران پیرامون مشروطه‌گری در چارچوب شیوهٔ حکومتی کیش شیعه سخن راندند. برای آنکه آشنایی بهتری از شیوه و محتوای بحث علماء پیرامون برحق بودن رژیم مشروطیت بیابیم، کوشش می‌کنیم که در فصل دوم این کتاب دربارهٔ حکومت از دیدگاه شیعه، نهاد مرجعیت تقلید و دلایلی که زیربنای بحث علماء را تشکیل می‌دهد بصورت کوتاهی سخن بگوییم و پیرو این رشته از سخن در همان فصل به‌گفتار کوتاهی پیرامون عوامل و نیروهایی می‌پردازیم که مقام و موقع مجتهدین و نهاد مرجعیت تقلید را مورد تهدید قرار دادند، و نشان می‌دهیم که اندیشه‌های نسبتاً نوی وسیلهٔ برخی از نمایندگان جامعهٔ مذهبی در معرض استفادهٔ مردم گذاشته شد. سپس سبک استدلال خود علماء بویژه نائینی را دربارهٔ علت درگیری رهبران مذهبی در انقلاب مشروطیت و شرایط سیاسی و تاریخی زمان راکه ابراز چنان اندیشه‌ها و نظریه‌ها را ایجاب می‌کرد بررسی خواهیم کرد. در مورد مطلب اخیر، بویژه، نقش علماء ایرانی مقیم عراق را در بازگرداندن رژیم مشروطیت در ۱۳۲۷/۱۹۰۹ توضیح خواهیم داد.

نائینی خود یکی از مجتهدان نامدار زمان خویش بشمار می‌آمد. او نه‌تنها در انقلاب مشروطه و رویدادهای ناشی از اشغال نظامی ایران وسیلهٔ روس و انگلیس در سال ۱۳۲۹/۱۹۱۱ درگیر بود، در سیاست کشور عراق نیز نقش مؤثری بازی کرد. نائینی هنگامیکه بعنوان یک تبعیدی در ایران بسر می‌برد نیز درجنبش جمهوریخواهی ایران بصورت ویژه‌ای شرکت کرد. یکی از علل پرآوازه بودن کتاب نائینی دربارهٔ مشروطیت این بود که نویسندهٔ آن از احترام و آبروی فراوانی نزد گروههای گوناگون برخوردار بود. با آنکه نامبرده تأثیر قابل ملاحظه‌ای در سیر حوادث تاریخ نو ایران و عراق داشته، هنوز بنحو شایسته‌ای مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. بنابراین کوشش ما در عرضه داشتن زندگینامهٔ نائینی در فصل سوم این کتاب که نقش علماء را در انقلاب مشروطیت، در حملهٔ نظامی دو دولت روس و انگلیس به‌ایران، در انقلاب سال ۱۳۳۹/۱۹۲۰ عراق و سرانجام در جنبش جمهوریخواهی سال ۱۳۴۳/۱۹۲۴ ایران بخوبی نشان می‌دهد چندان هم بیمورد نخواهد بود.

اندیشه‌های مشروطه‌گری علماء در تلگرافها، سخنرانیهای عمومی، اعلامیه‌ها و فتواها و رساله‌های گوناگون آنان در خلال ده سالهٔ نخستین تاریخ مشروطهٔ ایران بیان گردید. برخی از نوشته‌های مناسب این زمینه در منابع مربوط به‌تاریخ مشروطهٔ ایران مانند کتابهای ناظم‌الاسلام کرمانی، کسروی و ملکزاده به‌صورت پراکنده یافته می‌شود. برخی دیگر از رساله‌ها که چندان شناخته نشده‌اند نیز در اختیار نویسنده هست. ولی اندیشه‌های مشروطه‌گری نائینی که در کتاب تنبیه الامه گنجانیده شده بتنهایی بسان کلیدی است که وسیلهٔ آن ما می‌توانیم از موضع روحانیان هواخواه مشروطه چه از نظر تئوری مشروطه و چه از حیث درگیری در انقلاب مشروطیت ایران بخوبی آگاه گردیم.

کتاب نائینی هنگامی نوشته و پراکنده گردید که بسیاری دیگر از کتابها واعلامیه‌ها قبلاً چاپ شده، دگرگونیهای زیادی در مراحل قانونگذاری و پارلمان پدید آمده بود. بنابراین،

اندیشه‌های مشروطه‌گری نائینی را باید در چارچوب آن رویدادها و روندها بررسی کرد. علاوه براین، نائینی با رهبران طراز اول مذهبی نجف که پشتیبان مشروطه بودند همکاری بسیار نزدیک داشت و بدین ترتیب فعالیتهای سیاسی خود را در سطح کاملاً بالایی گسترش داد. او به‌نمایندگی از سوی مجتهدان بزرگ نجف با برخی از مقامهای انگلیسی بغداد تماس می‌گرفت (نگاه کنید به‌فصل سوم) و تلگرافها و اعلامیه‌های رهبران مذهبی هواخواه مشروطه را انشا می‌کرد. بنابراین عقایدی را که در کتاب تنبیه الامه نائینی آمده است می‌توان آیینهٔ واقع‌نمای عقاید هیأت رهبران مذهبی موافق مشروطه بشمار آورد. یکی از دلایلی که نشان می‌دهد نظر نائینی پیرامون مشروطیت با نظر علماء هواخواه مشروطه یکی بوده نامه‌های ستایش آمیزی است که دو مجتهد نامدار، خراسانی و مازندرانی، در آغاز کتاب تنبیه الامه نوشته‌اند.

در فصل پنجم، دید کلی نائینی دربارهٔ مفاهیم استبداد و مشروطیت نقادانه مورد بحث قرار خواهد گرفت و سرانجام در فصل ششم پیرامون این مسائل مهم تنبیه الامه گفتگو می‌کنیم: نوشتن قانون اساسی، انتخابات پارلمانی، لزوم و برحق بودن نظام پارلمانی و قدرت قانونگذاری آن، مفاهیم آزادی و برابری. در ضمن، در خلال دو فصل اخیر اندیشه‌ها و استدلالهای علماء ضد مشروطه را نیز بررسی خواهیم کرد.

در بحث خود پیرامون اندیشه‌های سیاسی نائینی کوشش می‌کنیم که چون و چراهای بنیادی او را، دلایلی را که او برای اثبات مدعای خود نشان داده، فرضهایی را که در زیربنای بحث او می‌توان یافت، وسرانجام نوع کسانی را که او پیش‌بینی می‌کرده که به‌پیام او پاسخ مثبت میدهند مورد پژوهش قرار خواهیم داد. در موارد نیاز، به‌اندیشه‌گران بورژوازی اروپا مانند مونتسکیو(Montesquieu)، روسو(Rousseau)، آلفیری(Alfieri)، توکویل(Tocqueville)، ماکس وبر (Max Weber)، دیسی (Diecy)و دیگران نیز اشاره می‌کنیم. از فیلسوفان فرانسوی و ایتالیایی از این سبب نقل قول خواهیم کرد که ایرانیان مشروطه‌خواه بطور مستقیم یا غیر مستقیم تحت تأثیر نوشته‌های آنان بودند و اشاره‌مان به‌ماکس وبر و دیسی به‌این لحاظ است که این دو اندیشمند همزمان نائینی زندگی می‌کردند و در سالهای نزدیک به‌انقلاب مشروطیت ایران شیوهٔ مشروطه‌گری را مورد پژوهش و تفسیر و نقادی قرار دادند. در برخی از مواقع نیز نکاتی از کتاب نائینی را با عقاید اندیشه‌گران کشورهای اسلامی مانند طهطاوی، خیرالدین، کواکبی و نوشته‌های نوخواهان اولیهٔ ایران مورد سنجش قرار می‌دهیم زیرا اینگونه عقاید و نوشته‌ها اثر مستقیمتری برافکار نائینی داشته است.

سرانجام در مورد درگیری علماء در انقلاب مشروطه بحث خواهیم کرد که‌آنها بنا به‌مقتضای وقت از مشروطه پشتیبانی کردند زیرا به‌دیدهٔ آنان حکومت مشروطه در غیبت امام بهترین نوع حکومتها بود. در ضمن، بی‌آنکه آگاهی درستی از تئوری و طرز کار یک نظام مشروطه و دمکراسی باختری داشته باشند سخت کوشیدند که یک رنگ اسلامی به‌نظام مشروطیت ایران ببخشند. از سوی دیگر نوگرایان لیبرال و انقلابیان در خلال انقلاب از نفوذ علماء به‌سود مشروطه بهره‌بردند ولی در حالیکه در متمم قانون اساسی ایران امتیازهای گوناگونی به‌علماء می‌دادند آگاهانه نیز کوشیدند که قدرت علماء را چه در زمینهٔ قانونگذاری و چه در امور داوری

و دادگستری عملاً نابود کنند (فصل ٦).

منابع کتاب

تنها کتابی که اندیشه‌های سیاسی نائینی را دربر دارد همانا تنبیه الامه او است که در این پژوهش مورد بهره‌گیری قرار می‌گیرد. صاحبنظران و آگاهان به‌تاریخ زندگانی نائینی باور دارند که نامبرده نویسندهٔ همهٔ آن اعلامیه‌ها، فتواها و تلگرافهایی بود که آخوند خراسانی و دیگر علماء مشروطه‌خواه ساکن عراق امضا می‌کردند ولی مطالب و نکات بنیادی همهٔ آن نوشته‌ها به‌صورت یک بحث مرتبط در کتاب تنبیه الامه آمده است.

نائینی خود در کتابش می‌آورد که او چند فصلی دیگر پیرامون مسألهٔ حکومت در اسلام نوشته بوده و تصمیم داشته که آنها را در کتاب تنبیه الامه بگنجاند، ولی چون در خواب به‌او الهام شده بود که حکومت اسلامی با مشروطیت تفاوت دارد، بنابراین نوشته‌های مربوط به‌حکومت اسلامی را از تنبیه الامه که دربارهٔ مشروطیت است جدا ساخت.[۴] ما کوشش کردیم که آن نوشته‌ها را بدست آوریم ولی کوشش ما به‌جایی نرسید. البته نائینی نظر خود را پیرامون حکومت اسلامی در یکی از تقریرات خویش به‌صورت کوتاهی آورده که ما درموارد مناسب بدان اشاره خواهیم کرد.

چند رساله و کتاب وسیلهٔ اندیشه‌وران سدهٔ گذشتهٔ ایران مانند طالب‌اف، مستشارالدوله و دیگران نوشته شده است که از آنها در فصل یکم که تاریخچهٔ ریشهٔ مشروطه‌گری در ایران را نشان می‌دهد بهره خواهیم گرفت. در این نوع پژوهش، ما تنها از نوشته‌هایی بهره می‌گیریم که پیش از انقلاب مشروطیت ایران به‌صورت چاپی یا دستنویس در دسترس مردم قرار گرفته بوده است. در خلال ده سالهٔ آغاز دورهٔ مشروطه کتابهای زیادی دربارهٔ سیاست وسیلهٔ علماء نوشته شد. چون ما در این کتاب تنها می‌خواهیم واکنش علماء را نسبت به‌انقلاب مشروطیت بررسی کنیم، بنابراین از کتابها و رساله‌هایی از علماء بهره می‌گیریم که در آن تئوری مشروطیت مورد تفسیر قرار گرفته باشد. اینگونه نوشته‌های سیاسی تاکنون کمتر مورد بررسی پژوهشگران این بخش از تاریخ ایران قرار گرفته است. بدبختانه ما از اینگونه نوشته‌ها چندان در دست نداریم ولی به‌برخی از آنان مانند کتاب کاشمری، محلاتی و عمادالعلماء دست یافته‌ایم.

با آنکه شمار بسیار زیادی از علماء با انقلاب مشروطیت مبارزه می‌کردند آگاهی ما از نوشته‌های آنان در این زمینه که بایستی بمیزان قابل‌ملاحظه‌ای پخش و پراکنده شده باشد چندان زیاد نیست. علت این آگاهی ناقص شاید این باشد که پس از خلع و فرار محمدعلی‌شاه و بدار آویخته شدن شیخ‌فضل‌الله، حکومت ایران —گرچه بنام— مشروطه ماند و درنتیجه زنده ساختن نوشته‌های استبدادگران تشویق نگردید و کم کم به‌بوتهٔ فراموشی سپرده شد. تنها برخی از نوشته‌های رهبر روحانی مخالفین مشروطه یعنی شیخ فضل‌الله را می‌توان در کتابهای تاریخ مشروطهٔ ایران یافت. خوشبختانه به‌چند یک از نوشته‌های دیگر مخالفان مشروطه نیز دست یافتیم، مانند کتابهای شیخ عبدالنبی نوری و حاجی ابوالحسن نجفی مرعشی مرندی و برخی از نوشته‌های پیروان شیخ‌فضل‌الله که در هنگام تحصن در شاهزاده عبدالعظیم پراکنده

کردند.

بسیاری‌از کتابها و کتابچه‌ها پیش از انتشار کتاب نائینی‌پراکنده شده بود و نائینی قاعدتاً از آنها در نوشتن کتاب خود بهره‌گرفته است. علاوه برنوشته‌های علماء کتابهای زیادی دربارهٔ سیر نوخواهی و نوسازی در جهان به فارسی چاپ شده بود و نائینی بدانها دسترسی داشت. بنابر این در بررسی ریشه‌های فکری نوشته‌های نائینی در فصل چهارم کتابمان بدان نوشته‌ها اشاره‌هایی خواهیم کرد. بسیاری از نوشته‌های علماء اثر فراوانی در خوانندگان فارسی زبان داشته ولی کمتر مورد بررسی پژوهندگان قرار گرفته است. کسی نمی‌تواند بدون بهره‌گیری از این آثارکه نویسندگان بسیاری از آنان خود شخصاً در انقلاب شرکت داشتند، اندیشهٔ مشروطه‌خواهی را در ایران بطور دقیق بررسی کند.

گونه‌ای دیگر از نوشته‌های روحانیان نیز یافته می‌شود که در سالهای پیش از انقلاب مشروطه بوجود آمده و برای منظور ما در تهیهٔ این کتاب سودمند می‌باشد. بطور مثال، تعلیمات شیخ هادی نجم‌آبادی به‌بیداری ایرانیان و پراکندن اندیشه‌های‌نو کمک فراوانی کرد. گرچه کتابش تحریرالعقلاء (تهران ۱۳۱۲ خورشیدی) چند سالی پس از انقلاب مشروطه چاپ و پراکنده شد، ولی مطالب آن سالها پیش از انقلاب وسیلهٔ خود شیخ هادی و معمولاً در آستانهٔ منزل او، به مردم گفته می‌شد.

شیخ هادی را هم ایرانیها و هم برخی از ایرانشناسان بیگانه می‌شناسند. نقش او در بیداری مردم ایران مورد اعتراف بسیاری از آشنایان به‌تاریخ نو ایران قرار گرفته ولی به‌آنچه شیخ هادی درکتابش نوشته توجهی نشده است. بهمین سبب، ما در فصل دوم کتابمان در بحث پیرامون نمایندگان آزادیگرای اسلام کوشش می‌کنیم که فشرده‌ای از تحریرالعقلاء وی را بدست دهیم.

برای تنظیم زندگینامهٔ نائینی به‌مآخذ فراوانی مراجعه گردیده که بیشتر آنها را می‌توان مآخذ دست اول بشمار آورد. بهترین زندگینامهٔ او که تاکنون در دسترس‌است به‌خامهٔ آغابزرگ طهرانی در طبقات اعلام الشیعه (نجف، ۱۹۵۹، جلد ۱، بخش ۲، صفحه‌های ۵۹۶-۵۹۳) نوشته شده؛ نامبرده همزمان نائینی بوده و در نجف می‌زیسته است. آگاهی ما از زندگانی نائینی و فعالیتهای سیاسی و علمی او از طریق گفتگوهای شخصی ما با فرزند، برادر، آشنایان و شاگردان نائینی بنحو شایانی افزوده گردید. آگاهیهای پراکنده‌ای نیز در خلال پژوهش خود بدست آوردیم که بسیار سودمند افتاد، مانند مطالب برخی از اسناد وزارت خارجهٔ انگلیس و محتوای کتابهایی مانند مظالم انگلیس (تهران، بدون تاریخ) به‌خامهٔ شیخ‌محمد خالصی و هجوم روس به‌ایران و اقدامات رؤسای دین در حفظ ایران (بغداد، ۱۹۱۲) به‌قلم نظام‌الدین‌زاده. کتاب اخیر دارای اهمیت فراوانی است زیرا دربردارندهٔ گزارش مستندی است از خیزش علماء ایرانی مقیم عراق برضد حملهٔ روس و انگلیس به‌ایران در سال ۱۳۲۹/۱۹۱۱. کتاب یاد شده نیز همه و یا بیشتر تلگرافهای سری راکه میان علماء و دولت ایران و ترکیه مبادله شده بود بدست می‌دهد. ولی این کتاب، با اهمیتی اینچنین، کمتر مورد پژوهش وبررسی پژوهشگران قرار گرفته است.

منابع کلی و مشخص مربوط به‌تاریخ انقلاب مشروطیت مانند کتابهای براون (Browne)

کسروی، ملکزاده و ناظم‌الاسلام کرمانی نیز مورد استفادهٔ ما خواهد بود. یکی از منابع بسیار با اهمیت برای تاریخ انقلاب مشروطهٔ ایران همانا روزنامه‌های فارسی آن دوره است. گرچه ما به چند یک از آنها دسترسی داشته‌ایم بیشتر از نوشته‌های روزنامهٔ حبل المتین بهره می‌گیریم زیرا برای منظور ما پرمطلب‌تر و سودمندتر از دیگر روزنامه‌ها بنظر رسید. در میان دیگر منابع سودمند مورد استفاده‌مان بایستی از اسناد رسمی دولت انگلیس و برخی از اسناد دولتی ایران نام برد. از نوشته‌های نویسندگان همزمان انقلاب مشروطه و گواهی افرادی که خود ناظر رویدادهای گوناگون آن زمان بوده‌اند نیز بهره خواهیم گرفت.

یکی از منابع سودمند برای تاریخ انقلاب مشروطه روزنامه‌ها و مجلات عربی است که هیچکدام آنها بطور بسنده‌ای در دسترس ما نبوده است. یکی از روزنامه‌های بغداد که نویسنده‌ای عراقی درباره‌اش بحث می‌کند الرقیب نام داشته و در سال ۱۹۰۹/۱۳۲۷ نشر می‌یافته است.[۵] برخی از مجلات عربی که پیرامون انقلاب ایران سخن رانده‌اند عبارتند از المقتطف (قاهره)، الهلال (قاهره)، المنار (قاهره)، العرفان(صیدا، لبنان) و العلم (نجف).[۶] دو مجلهٔ اخیر دارای اهمیت ویژه‌ای برای پژوهش پیرامون مشروطیت ایران است. چون مدیران آن دو مجله همکیش ایرانیان، یعنی شیعه بودند نسبت به‌حوادث ایران و فعالیتهای سیاسی علماء شیعه علاقه داشتند و در نتیجه مطالب گوناگونی پیرامون انقلاب مشروطیت ایران چاپ می‌کردند. العرفان حتی ترجمه‌ای عربی از کتاب کسروی پیرامون مشروطیت در آذربایجان چاپ کرد.[۷] همان مجله ترجمهٔ عربی تنبیه‌الامه نائینی را زیر عنوان «الاستبداد والدیمقراطیه» بقلم صالح جعفری در چند شمارهٔ پی‌درپی نشر داد.[۸]

هدف اصلی این کتاب آن است که واکنش فکری و عملی رهبران مذهبی را نسبت به مشروطه نشان دهد و نوشته‌های نائینی بعنوان بهترین نمایندهٔ عقاید و آثار علماء پشتیبان مشروطه در این کتاب مورد استفاده قرار خواهد گرفت. بنابراین باستثناء کتاب نائینی و برخی از نوشته‌های دیگر علماء دربارهٔ مشروطیت و چند یک از منابع مربوط به‌زندگینامهٔ نائینی، بقیهٔ منابع که در این کتاب مورد استفاده قرار می‌گیرند نسبت به‌موضوع اصلی کتاب جنبه‌ای نسبتاً فرعی دارند.[۹]

یادداشتها

۱. باید در اینجا یادآور شد که حامد الگار کتاب جداگانه‌ای پیرامون رهبران مذهبی و پیوند آنان با پادشاهان قاجار نوشته است؛ نگاه کنید به:

Religion and State in Iran 1785 - 1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period (Berkeley, 1969).

2. Ann K. S. Lambton, «Dustur», iv – Iran, *EI²*, II, 657; idem, «Persian Political Societies 1906 – 11», *St AP*, no. 16, *MEA*, no. 3 (1963), p. 88.
3. Hamid Algar, «The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth

Century Iran», in *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley, 1972), pp. 231_55.

الگار چند کلمه‌ای نیز پیرامون نائینی در این مقاله آورده است:
«Islah», ii_Iran, *EI*², IV, pp. 163_67.

در اینجا نیز باید یادآور شد که کتاب نائینی نخست وسیلهٔ چاپخانهٔ ولایت، در سال ۱۳۲۷/۱۹۰۹ در بغداد چاپ شد. یک چاپ سنگی آن کتاب در سال ۱۳۲۸/۱۹۱۰ در مشهد به عرصهٔ ظهور رسید؛ کتاب مزبور برای سومین بار همراه با یادداشتها و توضیحات گوناگون به قلم آیةالله آقا سید محمود طالقانی در سال ۱۳۳٤ خورشیدی در تهران چاپ گردید. نخستین چاپ کتاب تنبیه‌الامه دقیقتر و کم‌غلط‌تر از دیگر چاپهاست ولی چون آن چاپ دیگر در دسترس نیست مناسب دیدیم که در کتاب حاضر تنها از چاپ سوم کتاب نائینی استفاده کنیم.

٤. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ٤٩-٤٨، ١٤٢-١٣٨.

٥. عبدالله الفیاض، الثورةالعراقیةالکبری سنة ١٩٢٠ (بغداد، ١٩٦٣)، ص ٩٧-٩٦.

٦. در اینجا تنها چند نمونه داده می‌شود: جرجی زیدان، «مظفرالدین شاه»، الهلال، ١٥ (١٩٠٧-١٩٠٦)، ٩٢-٢٨٧؛ گمنام، «مظفرالدین‌شاه»، المقتطف، ٣٢ (١٩٠٧)، ٩٦-٩١؛ گمنام، «بلاد الفرس و مستقبلها»، المقتطف، ٣٤ (١٩٠٩)، ٨-٥٢٧؛ سیدمحمد رشید رضا، «کتابان سیاسیان»، المنار، ١٠ (١٩٠٧)، ٢٧-٨٢٠؛ همان نویسنده، «فی مستقبل ایران»، المنار، ١٥ (١٩١٢)، ٣١-٢٢٩.

٧. العرفان، جلد ٢٥ [؟].

٨. نگاه کنید به العرفان، ٢٠ (١٩٣٠)، ٤٦-٤٣، ٨٠-١٧٢، ٣٨-٤٣٢ وجلد ٢١ (١٩٣١)، ٥٢-٤٢، ٥٢-٥٣٤.

٩. برای آگاهی از آثار نویسندگانی که در این دیباچه نام برده شده‌اند نگاه کنید به «کتابنامه» در پایان کتاب.

فصل نخست

ریشه‌های فکری مشروطیت در ایران

نفوذ آسیا و اروپا

نخستین دهۀ سدۀ نوزدهم میلادی شاهد آغاز نوخواهی و غرب‌گرایی ایران بود. این نوگرایی شیوۀ اروپایی همواره با نام بنیانگر آن شاهزادۀ قاجار عباس میرزا (۱۸۳۳-۱۷۸۸/۱۲۴۹-۱۲۰۳) همراه بوده است. اشغال نظامی مصر وسیلۀ ناپلئون در سال ۱۷۹۸ و نقشۀ او بر دستیابی به‌هندوستان از راه زمین به‌همراهی روسها، ایران را مورد توجه قدرتهای بزرگ اروپا یعنی فرانسه،انگلیس و روس کرده بود. عباس‌میرزا و همکارش میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام(کشته شده ۱۸۳۵/۱۲۵۱)[1] به‌این نتیجه رسیدند که پیشرفتهای علمی و فنی در جنگ و دیگر جنبه‌های زندگی سبب برتری اروپا بر ایران شده و اگر ایران بخواهد به‌زندگی خود ادامه دهد ناچار باید یک رشته نوسازی در آن پایه‌گذاری گردد.[2] بنابراین، نوسازی ونوگرایی بدان معنی بود که امور اداری نو، ارتش نو، یک حکومت مرکزی، سیستم مالیاتی نو، آموزش و پرورش نو، وسایل حمل و نقل و خلاصه ارزشهای نو به‌ایران معرفی گردد.مادراین فصل واژۀغربگرایی (Westernization) و نوگرایی (Modernization) هردو را به یک معنی بکار خواهیم برد زیرا پیشروان نوخواهی‌ایران کوشش کردند نهادها و روشهای نوی را که از باختر، یعنی اروپای باختری، ریشه گرفته بود به ایران وارد سازند.[3]

برای رسیدن به‌همین هدف بود که اقداماتی صورت گرفت: رایزن نظامی از فرانسه و انگلیس استخدام گردید؛ دانشجویانی در سالهای ۱۸۱۱/۱۲۲۶ و

۱۲۳۱/۱۸۱۵[۴] به‌انگلستان اعزام شدند؛ یک «نظام جدید» یعنی‌ارتش نوین و نظام وظیفه بنیان گردید و چاپخانه‌ای در تبریز در سال ۱۲۲۷/۱۸۱۲ بوجود آمد، و دیگر کارها. میرزا صالح شیرازی و میرزا جعفرخان مشیرالدوله تبریزی که از دانشگاههای انگلیس فارغ‌التحصیل شده بودند بعدها در مراحل گوناگون نوسازی کشور نقشهایی بازی کردند. بطور مثال میرزا صالح یک چاپخانه در سال ۱۲۳۵/۱۸۱۹ بنیان کرد و نخستین روزنامهٔ فارسی را در تهران به‌سال ۱۲۵۲/۱۸۳۶ پراکنده ساخت. علاوه براین، وی به مأموریتهای گوناگون دیپلماسی گماشته شد.[۵]

میرزا صالح درکتاب خاطرات خود به‌مطالب جالب توجه آنروز اشاره کرده از جمله پیرامون این مسائل مربوط به‌انگلیس سخن رانده است: سیستم سیاسی، دستگاه دادگستری در لندن، کتابخانه‌ها، یتیم‌خانه‌ها، دانشکده‌های پزشکی، واکسیناسیون و غیره. علاوه براین، شرحی دربارهٔ جنگ استقلال امریکا و انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه و دیگر رویدادهای مهم بیان کرده است. با نگاهی کوتاه به تاریخ انگلیس و برخی از قوانینی که در انگلیس به‌تصویب رسیده از ماگناکارتا (Magna Carta) یاد کرده می‌گوید که یکی ازدستورهای این فرمان آزادی برای مردم است.[۶] او انگلیس را «ولایت آزادی»، مجلس عوام را «مشورت خانه» و نمایندگان آنرا «وکیل‌الرعایا» می‌نامد. میرزا صالح برای مجلس عوام اهمیتی بیش از حد قائل شده می‌گوید که مردم آزادی مطلق دارند که نمایندگان خود را انتخاب کنند و نمایندگان هم بنوبهٔ خود حق دارند که عقیدهٔ خویش را در پارلمان آزادانه بیان دارند بدون آنکه مورد اعتراض مقامهایی قرار گیرند. نمایندگان مجلس عوام نیز هر فرمانی را که وسیلهٔ پادشاه و یا مجلس اعیان صادر می‌شود، در صورتیکه برآن باور باشند که آن فرمان به‌سود مردم نیست حق دارند آنرا معلق سازند. ولی پادشاه و دو مجلس با هم قوای سه‌گانه انگلیس را تشکیل می‌دهند.[۷]

میرزا صالح که در انگلیس زبان فرانسه، لاتین، فلسفهٔ طبیعی و هنر چاپ را آموخت خاطرات خود را در سالهای ۱۹-۱۸۱۵/۳۵-۱۲۳۱ نوشت. بدین‌ترتیب، در دومین دههٔ سدهٔ ۱۹، این جوان ایرانی عقاید مربوط به‌رژیم مشروطه را که ساخته و پرداختهٔ بورژوازی و پشتیبان منافع آن در انگلیس بود از مهد آن رژیم به‌ایران آورد. گزارش مشروح او از اصول گوناگون مشروطه مانند آزادی بیان،

آزادی انتخابات، حاکمیت پارلمان و دیگر جنبه‌های رژیم مشروطهٔ انگلیس در ادبیات فارسی آن روز ایران همونده‌ی نداشت و چنین بنظر می‌رسد که گفتار میرزا صالح یکی از کهنترین آثاری باشد که پیرامون رژیم مشروطهٔ انگلیس وسیلهٔ یک مسلمان به‌رشتهٔ نگارش درآمده است. سفرنامهٔ میرزاصالح به‌لندن بسیار به‌خاطرات سفر فرانسهٔ طهطاوی مصری شباهت دارد که چند سال پس از بازگشت میرزاصالح یعنی در سالهای ۳۱-۱۸۲۶ نوشته شده است.[۸]

سیر نوسازی خیلی آهسته بود زیرا شرایط زمانی هنوز آمادگی کافی نداشت. ماکس وبر (Max Weber)، اندیشه‌گر آلمانی، شرایطی پیشنهاد می‌کند که یک سیستم جدید لازم است بر آنها استوار گردد:

این شرایط اولیه‌عبارتند از:

۱) انحصار وسایل تسلط و حکمفرمایی و امور اداری که براساس عوامل زیر بنا شده باشد:

الف) بوجود آمدن یک سیستم دائمی مالیاتی که به‌صورت متمرکز مستقیماً تحت مراقبت قرار داشته باشد؛

ب) بوجود آمدن یک نیروی نظامی دیرپا که به‌صورت متمرکز مستقیماً در دست مقامهای حکومت مرکزی باشد.

۲) انحصار وضع و اجرای مقررات حقوقی و بکار بردن نیرو به‌صورت قانونی وسیلهٔ مقامهای مرکزی.

۳) تنظیم یک دستگاه اداری معقول و منظم که انجام وظیفه‌اش در امور اداری متکی به‌مقامهای مرکزی باشد.[۹]

اینگونه شرایط که به‌عقیدهٔ ماکس وبر لازم است پیش از نوسازی در یک کشور وجود داشته باشد در ایران هنوز جایی باز نکرده بود. شاه قاجار تنها قدرت مطلق بود؛ جان کارگردانان دستگاه حاکمه و بقیهٔ مردم همواره مورد خطر بیمهری او قرار داشت؛ بیشتر کارمندان دولت هررتبه و مقامی که داشتند فاسد و رشوه‌خوار بودند؛ امور اداری بربنیان همان شیوه‌های قرون وسطایی بود و زیر سلطهٔ یک نیروی مرکزی متحد قرار نداشت؛ استانها و ولایات درعمل مانند دولت جداگانه‌ای بشمار می‌آمدند و حکام و فرمانداران بعلت آنکه به‌شاه قاجار و درباریانش رشوه می‌دادند دارای استقلال فراوانی بودند؛ خانها و سران قبایل کمتر به‌مأموران دولت توجه داشتند و خود یک سیستم حکومتی و حتی «دادگستری» برای خود برقرار

کرده بودند؛ مقامهای دادگستری بردو گونه بود: یکی شرعی که به‌عهدهٔ علماء بود و دیگری عرفی؛ وهردو آنها درکنار یکدیگر کار می‌کردند و گهگاه داوریهای ضدو نقیض صادر می‌کردند. یک ارتش مرکزی نیرومند و دائمی و زیر فرمان حکومت وجود نداشت؛ درمواقع بحرانی سران قبایل بطور عمده مسؤل سربازگیری بودند. امور مالیاتی و گمرک،

... مانند سایر چیزها در دست مقاطعه‌کاران بزرگ قرار داشت. آنها این شغل را از شاه به‌بهای گزافی می‌خریدند و پیش از هر چیز وسیله‌ای پیدا می‌کردند که بتوانند هزینه‌هایی راکه صرف کرده‌اند با دریافت مالیات جبران کنند و علاوه براین، وجوه معتنابهی هم سود ببرند. بدین ترتیب تنها مقدار ناچیزی از مالیات دریافت شده وارد صندوق دولتی می‌گردید.[۱۰]

بدین‌ترتیب میان آنچه ماکس وبر بعنوان شرایط قبلی برای یک کشور نوگرا پیشنهاد می‌کند و اوضاع عینی آنروز ایران تفاوت فراوانی دیده می‌شود. بعلت نبودن شرایط مناسب، کوششهای عباس‌میرزا در راه نوسازی کشور با مشکلات جدی رودررو گردید. بطور نمونه مخالفت جناح مذهبی نسبت به‌نوسازی خیلی وسیع بود و اصلاحات عباس‌میرزا را ضد اسلام می‌دانست. علما تأسیس سیستم سربازگیری و خدمت اجباری نظامی رادلیل بر بیدینی عباس‌میرزا بشمار آوردند.[۱۱] اما جریان نوسازی ایران گرچه بکندی پیش می‌رفت هرگز نایستاد بلکه وسیلهٔ تنی چند از شخصیتهای هواخواه اصلاحات، مانند امیرکبیر، دنبال گردید. امیرکبیر هنگامیکه صدراعظم ناصرالدین شاه بود اصلاحاتی گسترده را درکشور آغاز کرد.[۱۲] از دیگر کسانی که به‌نوسازی دست زد میرزا جعفرخان مشیرالدوله تبریزی بود که چند پست دولتی را در مراحل گوناگون اشغال کرد. او «شورای دولت» یعنی نخستین کابینهٔ دولتی به‌سبک اروپا را در سال ۱۲۷۵/۱۸۵۸ تشکیل داد که دارای شش وزارت بود.[۱۳] در زمان حکومت همین مشیرالدوله بود که ملکم‌خان، مرد سیاسی، نوگرا و دیپلمات سدهٔ ۱۹، «رسالهٔ غیبی یا دفتر تنظیمات خود را به‌صورت یک نامه برای او نوشت. او در این رساله یک حکومت قانونی و تفکیک قوای حکومت را پیشنهاد می‌کند ولی این شورا عمری دراز نداشت زیرا به‌تحریک درباریهای کهنه‌پرست، ناصرالدین شاه آنرا فلج ساخت.[۱۴]

درست است که ناصرالدین شاه ثابت کرد که پادشاهی مستبد و دشمن اصلاحات

است ولی در مواردی تحت تأثیر شرایط ویژهٔ تاریخی و تشویق صدراعظم نوگرای خود میرزاحسین خان سپهسالار (به‌بخشهای بعدی همین فصل نگاه کنید) به‌اصلاحات گرایش یافت. به‌تشویق این صدراعظم، شاه آهنگ دیدار اروپا کرد تا پیشرفتهای آن خطه را از نزدیک ببیند. ناصرالدین شاه خود در نامه‌اش به ظل‌السلطان به‌سال ۱۲۸۹/۱۸۷۲ به‌این مطلب اعتراف می‌کند. او می‌نویسد که علاقه دارد اروپا را ببیند و هدف اصلی او در این مسافرت این است که با پایه و اساس اصلاحات و وسایل سود و پیشرفت آشنا شود. وی می‌افزاید که می‌خواهد آن چیزهایی را که سبب نیکبختی وپیشرفت مردم کشورهای دیگرشده است شخصاً دیده و سپس برگزیند.[۱۰] ولی او چون وسیلهٔ بسیاری از درباریان کهنه پرست درمحاصره بود نوسازی بکندی پیش می‌رفت.

از سوی دیگر سیر نوسازی نمی‌توانست به‌طورکامل بایستد زیرا جنبشهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در بسیاری از نقاط جهان آغاز گشته بود و ایران با چنان موقع جغرافیایی و سیاسی و اقتصادی خود نمی‌توانست در انزوا بماند. ازجملهٔ تغییرات اینکه جنبشهای مشروطه‌خواهی، ملت‌گرایی و استقلال جویی در اروپای نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹ به‌اوج خود رسید و ملتهای گوناگونی را درگیر ساخت.

در انگلیس یک رشته «قوانین اصلاحات» تنظیم گردید؛ قوانینی مانند «دومین قانون آزادی حق رأی در انتخابات» (Second Suffrage Act) درسال ۱۸۶۷ و «حق رأی انسانی برای انگلیس» (Manhood Suffrage For England) در سال ۱۸۸٤ و دیگر قوانین دربارهٔ حق آزادی شرکت در انتخابات و دادن رأی و تقسیم کرسیهای پارلمان بوجود آمد.[۱۶] ایتالیا که به‌هفت بخش جدا شده بود پس از یک رشته شورش در سالهای ۷۰-۱۸۵۹ سرانجام اتحادیه‌ای بوجود آورد که دارای یک قانون اساسی بود و سپس دولت پادشاهی ایتالیا گام به‌عرصهٔ وجود نهاد. در نتیجهٔ سه جنگ خونینی که درسالهای ۱۸٦٤ و ۱۸۷۱ وسیلهٔ آلمان، دانمارک، فرانسه، و اطریش صورت گرفت چهار کشور مشروطه ایجاد گردید: دانمارک درسال ۱۸٦٤؛ اطریش و مجارستان در سال ۱۸٦۹؛ آلمان در ۱۸۷۱ و جمهوری سوم فرانسه در سال ۱۸۷۵. در خلال سالهای بعد، جنبشهای ملی درکشورهای بالکان پدیدار گشت و پس از جنگی که درسال ۱۸۷۸ میان عثمانی و روسیه رخ داد رومانی زاده شد.[۱۷] در سال ۱۸۷٦ آزادیخواه نامدار ترک، مدحت‌پاشا، یک

قانون اساسی تنظیم کرد وبه‌تصویب سلطان‌عبدالحمید دوم رساند.گرچه این قانون اساسی وسیلهٔ سلطان معلق شد ولی در سال ۱۹۰۸ وسیلهٔ انقلاب ترکان جوان دوباره زنده گشت. پیرامون نفوذ مشروطیت ترکیه در ایران در بخشهای بعدی این فصل بیشتر سخن خواهیم راند.[۱۸]

از جمله کشورهایی که پیش از ایران باجنبشهای مشروطه‌گری سروکار داشت مصر بود که در اینجا سودمند است بدان اشاره‌ای کنیم. در سراسر سدهٔ ۱۹، از اشغال نظامی ناپلئون به‌بعد، تغییراتی گوناگون در سیستم قانون اساسی مصر پدید آمد که می‌توان آنرا بشیوهٔ زیر خلاصه کرد:

— تأسیس «دیوان» که وسیلهٔ دستگاه اداری ناپلئون در سال ۱۷۹۸ بنیاد گردید.

— «مجلس‌الشوری» از تأسیسات محمدعلی، خدیو مصر، درسال ۱۸۲۹.

— «مجلس الشوری‌النواب» که وسیلهٔ خدیو اسماعیل یکبار در سال ۱۸۶۰ و دیگر بار درسال ۱۸۶۶ شالوده‌ریزی شد.

— «مجلس‌النظار» که وسیلهٔ اسماعیل در سال ۱۸۷۸ بنیاد گردید. یک قانون اساسی در ۱۸۸۲ پس از شورش عرابی پاشا نوشته ولی سال بعد از آن معلق گردید؛ در سال ۱۸۸۳ انگلیسیها قانون اساسی دیگری نوشتند که بربنیان آن بر کشور مصر حکومت می کردند. این قانون تا نخستین جنگ جهانی همچنان به‌قوت خود باقی ماند.[۱۹]

درسدهٔ ۱۹، بویژه در نیمهٔ دوم آن، ایرانیهای بسیاری در مصر زندگی می کردند و از نزدیک شاهد این تغییرات نو بودند. در دههٔ آخر سدهٔ ۱۹ تنی چند ازروشنگران ایرانی در قاهره می‌زیستند و به‌چاپ و پراکندن روزنامه‌های فارسی مانند حکمت (۱۸۹۲)، ثریا (۱۸۹۸) و پرورش (۱۹۰۰) سرگرم بودند. این روزنامه‌ها چنان مؤثر واقع شدند و مورد توجه روشنگران و افراد باسواد ایران قرار گرفتند که ورودشان به‌ایران وسیلهٔ شاه و دولت منع گردید.[۲۰]

در هندوستان نیز از دههٔ ۱۸۵۰ به‌بعد چند قانون اساسی ساخته شد. این قوانین بطور عمده براثر شورش ۱۸۵۷ هند پدید آمد و با قانون ۱۸۵۸ آغازگردید. این قانون، انحلال کمپانی هند شرقی را اعلام داشت و حکومت انگلیس را بطور رسمی در هندوستان زیر نظر یک وزارت خارجه و یک پارلمان برقرارساخت. درسال

۱۸۶۱ «قانون شورای هندوستان» نوشته شد که طبق آن پیوندی میان هیئت‌حاکمه و مردم برقرار گردید. در سال ۱۸۸۵ «کنگرهٔ ملی هند» بنیان گردید و در نخستین نشست آن که در بمبئی تشکیل شد ۷۲ تن نمایندهٔ هندی شرکت جستند. در حقیقت این رویدادی بود که تاریخ ملت‌گرایی هند بدان آغاز گردید. این کنگره پایهٔ یک پارلمان بومی هندی را ریخت که گام بعدی آن ایجاد قانون شورای ۱۸۹۲ بود.[۲۱]

ایرانیان مقیم هندوستان سراسر شاهد سیر این رویدادهای مربوط به‌قانون و مشروطه‌گری بودند. یکی از رهبران فعال مشروطیت ایران نصرالله ملک‌المتکلمین بود که در سال ۱۸۸۱ به‌هندوستان سفر کرد و هم او بود که کتاب انتقادی خود بنام من الخلق الی الحق را دربارهٔ سیاست و اجتماع، درهنگام اقامت در آن کشور نوشت.[۲۲]

ایرانی دیگر ساکن هندوستان که از رهبران فکری انقلاب مشروطیت ایران بشمار می‌آمد سیدجلال‌الدین مؤیدالاسلام بود که روزنامهٔ معروف حبل‌المتین را در کلکته و تهران برای چندین سال چاپ و منتشر می‌کرد.[۲۳]

سیر جنبش مشروطه خواهی در ژاپون نیز شایستهٔ توجه است. این کشور مشروطیت خود را نسبتاً باصلح و صفا بدست آورد و مراحل پیشرفتش ۹ سال بدرازا کشید. امپراطور ژاپون آغاز جنبش را در سال ۱۸۸۱ اعلام و سرانجام در ۱۱ فوریه ۱۸۸۹ قانون اساسی کشور خود را تصویب کرد.[۲۴] این قانون اساسی، به گفتهٔ یک دانشمند ژاپونی «... هدیه‌ای بود که از سوی پادشاه داده شد.» گرچه در آن قانون قوای کشور به‌سه‌بخش مقننه، اجرائیه و قضائیه تقسیم شده بود، ولی بطوریکه دکتر هزومد (Hozumd) می‌گوید شالودهٔ اصلی قانون اساسی ژاپون بر یک نظام حکومت الاهی پدرشاهی ریخته شد.[۲۵]

در این ایام بنظر نمی‌رسد که ایران رابطهٔ رسمی با کشور ژاپون داشته است ولی مدارک گوناگونی وجود دارد که گزارشگر از یک پیوند دوسره میان این دو کشور است. محمد علی سیاح، مشهور به‌حاج‌سیاح، که یک ایرانی آزادیخواه و از مخالفان سرسخت حکومت ناصرالدین‌شاه بود پیرامون سفر خود به‌چین و ژاپون در سالهای پیش از ۱۲۹۴/۱۸۷۷ مطالبی در اختیار ما گذاشته است.[۲۶] حاج‌سیاح می‌گوید که چون ایران نمایندگی سیاسی در چین و ژاپون نداشت او ناچار بود هنگامیکه

از ایالات متحده‌آمریکا دیدن می‌کرد یک گذرنامهٔ آمریکایی برای رفتن به‌آن دو کشور بدست آورد؛ او چنین به‌سخن خود ادمه می‌دهد:

> پس در آن تاریخ... فقط برای سیاحت ژاپون و چین تقاضای تذکرهٔ آمریکایی کرده و بواسطهٔ خدماتی که در آمریکا کرده بودم که بتفصیل در سیاحتنامهٔ خارجه‌ام نوشته‌ام به‌مساعدت بعضی دوستان تذکره‌ای و سفارشی به‌وزیر مختار چین گرفته بودم تا موفق به‌سیاحت شدم.[۲۷]

این مرد ایرانی با اینهمه حس کنجکاوی برای دیدار از ژاپون مسلماً سیر نوخواهی و نوسازی آن کشور را که از دههٔ ۱۸۵۰ آغاز گردیده بود از نزدیک ملاحظه کرده بوده است.[۲۸] حاج‌سیاح، همانگونه که خود در بالا یاد کرد، یک «سیاحتنامهٔ خارجه» نوشته و شاید در آن به‌شرح و بسط بیشتری پیرامون دیده‌ها و شنیده‌های خویش از سیر نوخواهی ژاپون و چین در سدهٔ ۱۹ داده باشد ولی بدبختانه تا این هنگام این نویسنده از آن بخش از خاطرات حاج‌سیاح آگاهی ندارد؛ ویراستار بخش چاپ شدهٔ خاطرات حاج‌سیاح نیز آگاهیهایی پیرامون این مطلب در اختیار خوانندگان خود نمی‌گذارد.

یک سند رسمی ایرانی نشان می‌دهد که «شارژ دافر» سفارت عثمانی درپترزبورگ دربارهٔ رفتن چند تن از مأموران رسمی ژاپون به‌ایران، با میرزاحسین خان‌سپهسالار سخن گفته است. بنابراین سند، این مأموران ژاپونی با ۲۴ صندوق هدیه که از سوی امپراطور ژاپون برای ناصرالدین شاه فرستاده شده بود وارد قم شدند و می‌خواستند مدت دو ماه در ایران بمانند. ناصرالدین شاه دستور داد که چون آنها از مأموران رسمی دولت خودشان هستند باید از آنان پذیرایی گردد.[۲۹] این سند گزارشگر نخستین گامهایی است که ژاپونیها در راه سودجویی و سوداگری در ایران برداشته‌اند. ما نیز می‌دانیم که امین‌السلطان، مهدیقلی هدایت، میرزا احمدخان و چهار ایرانی دیگر در ضمن مسافرت خویش به‌مکه در سالهای ۱۹۰۳-۴/۱۳۲۱-۲ به‌ژاپون رفته مورد پذیرایی دولت و امپراطور آن کشور قرار گرفتند.[۳۰] از نوشتهٔ هدایت چنین برمی‌آید که فردی بنام «صحافباشی» که پیش از سفر امین‌السلطان به‌ژاپون رفته بود چندبار به‌ایران سفر کرده نمونه‌هایی از کارهای هنری ژاپونی را همراه آورده بوده است.[۳۱] ناظم‌الاسلام کرمانی تلگرافی را در کتاب خود آورده که

سیدمحمد طباطبائی در دوران انقلاب مشروطیت به‌امپراطوری ژاپون دربارهٔ مسلمانان آن کشور مخابره کرده بوده است.[۳۲] در یک مورد دیگر طباطبائی اظهار تأسف می‌کند که همهٔ کشورها جز ایران نماینده به‌ژاپون فرستاده‌اند.[۳۳]

اگر چه پیوندهای بیشتر و نزدیکتری میان دو دولت ژاپون و ایران وجود نداشت ولی ایرانیها دارای آگاهیهای نسبتاً فراوانی دربارهٔ ژاپونیها بودند و مانند دیگر کشورهای آسیایی بسیار علاقه داشتند که شاهد پیروزی ژاپونیها برروسهای تزاری در جنگ ۱۹۰٤ باشند. کتابها و مقاله‌هایی به‌فارسی انتشار می‌یافت که در آنها برنامه‌های موفقیت‌آمیز ژاپونیها در راه نوسازی و صنعتی کردن کشور خود مورد بررسی قرار می‌گرفت.[۳٤] نشریه‌هایی از نوع مجموعهٔ ماوراء بحر خزر را، که وسیلهٔ روسهای تزاری صرفاً برای تبلیغات دروغ به‌سود روسها و پیرامون «پیروزی» آنها در جنگ با ژاپون در عشق‌آباد به‌فارسی پراکنده‌می‌شد، باید از اینگونه نشریه‌ها و مطبوعات جدا ساخت. این روزنامه، آنچنانکه ادواردبراون می‌نویسد، آلت‌سیاست و وسیله‌ای برای اجرای هدفهای سیاسی روسها در ایران بود و در دوران جنگ روس باژاپون بنیاد شده بود تا «پیشرویها» و «پیروزیها»ی روسها را نشان دهد. این روزنامه در سراسر ایران وسیلهٔ کنسولگریهای روس برایگان پخش می‌گردید.[۳۵] به‌رغم این تبلیغات دروغ روسهای تزاری، ایرانیها باعلاقهٔ سرشاری پیروزیهای پی‌درپی ژاپونیها را —تنها بخاطر صدمات درازمدتی که از جانب روسها تحمل کرده بودند، نه بعلت دوستی و پیوند ویژه با ژاپونی که قرار بود خود یک امپریالیست بهره‌کش گردد — شادباش می‌گفتند. همین رویداد انقلاب مشروطیت ژاپون و رویدادهای بعدی آن بود که یکی از ایرانیهای مقیم روسیه، میرزاعبدالرحیم طالب‌اف، را سخت تحت تأثیر قرار داده واداشت که نه‌تنها درکتابهای خود تغییرات و نوسازیهای ژاپون را سخت بستاید بلکه او را برآن داشت تا قانون‌اساسی ژاپون را به‌فارسی برگردانده در پایان کتاب مسائل‌الحیات خود بیاورد (به بخشهای بعدی همین فصل نگاه کنید).

یکی دیگر از انقلابهای مشروطه که لازم است در اینجا از آن یاد کنیم انقلاب روسیه در سال ۱۹۰۵ است. این انقلاب که تأثیر فراوانی برکشورهای آسیا گذاشت[۳٦]، در دهه‌های ۱۸٦۰ و ۱۸۷۰ آغاز گردید. در سال ۱۹۰۳ میان دو رهبر انقلابی روس، لنین و پلخانوف، اختلاف رخ داد؛ اولی هواخواه یک انقلاب

مارکسیستی و دومی معتقد به‌یک رژیم دمکراسی بشیوهٔ غربی بود. در نتیجه، پس از شکست روس از ژاپون در جنگ ۱۹۰۵-۱۹۰۴ و گسترش هرج ومرج داخلی، نیکلای دوم امپراطور روس خودبخود ناچار از جانبداری از منشویکها گردید تا جنبش بلشویکی لنین را سرکوب سازد. بنابراین، بیانیه‌ای راکه وسیلهٔ ویت (Witte) تنظیم گردیده بود بیرون داد و در آن شالودهٔ اساسی آزادی را مانند مصونیت فردی، آزادی افکار، بیان وتشکیل اجتماعات به‌مردم روسیه بخشید. علاوه براین، انتخابات و اخذ آرا را براساس اصول دمکراسی قرار داد و تصریح کرد که از آن پس هیچ قانونی بدون تصویب در مجلس شورا (دوما) ارزش قانونی نخواهد داشت.[۳۷]

نفوذ انقلاب مشروطهٔ روس در ایران چنان چشمگیر بود که اسپکتور (Spector) می‌گوید که آن انقلاب بعنوان نمونه و الگو در مراحل گوناگون انقلاب مشروطیت ایران مورد استفاده قرار می‌گرفت.[۳۸] در اینجا یک یادآوری کوتاه لازم است: دربارهٔ نقش روسهای انقلابی در ایران نباید زیاده روی کرد؛ نقش سوسیال دمکراتهای ایرانی ساکن قفقاز در انقلاب مشروطیت ایران نیز نباید بی‌اهمیت پنداشته شود. آنان فعالیتهای خستگی‌ناپذیری در انقلاب داشتند که تاکنون بشیوهٔ شایسته‌ای مورد بررسی قرار نگرفته است. مطالب و مدارك پراکنده‌ای در این مورد در برخی از نشریه‌های فارسی و غیرفارسی بچشم می‌خورد که بهیچوجه حق مطلب را بجای نمی‌آورد. مهمترین و بیشترین پژوهشها در این زمینه وسیلهٔ دانشمندان شوروی انجام شده است و البته هر فرد علاقه‌مند به‌این بخش از تاریخ ایران ناگزیر از مطالعهٔ آنهاست ولی بسیاری از این پژوهشها باید با احتیاط خوانده شوند زیرا بنظر نمی‌رسد که از شیوه‌ای که شایستهٔ پژوهشهای بیطرفانهٔ تاریخی است برخوردار باشند.[۳۹]

میان ایران و روسیه پیوندهای درازمدتی در رشته‌های فرهنگی و اقتصادی وجود داشته است. بسیاری ازکارگران و بازرگانان ایرانی به روسیه مهاجرت کرده بودند تا در مراکز نفت باکو به‌کسب وکار پردازند. تا سال ۱۹۱۰ شمارکارگران ایرانی مهاجر در روسیه تقریباً به‌دویست‌هزار تن در سال رسیده بود.[۴۰] اسپکتور گزارش داده‌است که:

در ۱۹۰۵ ایرانیهای انقلابی مقیم تفلیس سازمانی تشکیل دادند. نتیجه این بود که هنگامی که کارگران مهاجر ایرانی به‌وطن خود بازگشتند عقاید انقلابی را همراه با اوراق تبلیغاتی چاپی و اسلحه با خود به‌ایران بردند تا اعتصاب و آشوب را[که برضد رژیم استبدادی ایران پدید آمده بود] گسترش دهند. بنابراین، انقلاب ۱۹۰۵ ایران که در جای پای انقلاب روس گام گذاشت نباید شگفت‌آور باشد.[۴۱]

پیرامون تأثیر آشکار انقلاب ۱۹۰۵ روسیه در انقلاب مشروطیت ایران و همسانی این دو انقلاب با یکدیگر گزارش اسپرینگ رایس (Spring Rice) وزیر مختار بریتانیا در تهران کاملاً صراحت دارد. او در نامه‌اش به‌گری (Grey) وزیر خارجهٔ انگلیس چنین می‌نویسد:

شما ملاحظه خواهید کرد که شباهت شدیدی میان جنبشهای اصلاح خواهانهٔ روس و ایران وجوددارد —یکنوع فقدان رهبری، یکنوع تنفرغریزی و یکنوع عملیات سری؛ تفاوت اصلی میان دوکشور این است که دولت ایران نه ارتش دارد نه پول و نه نیروی مقاومت... شما نیز [در گزارشهای فرستاده شده] حمله‌های مصممانه‌ای را که به‌حکومت روس، به‌بریگاد قزاق و کنسولهای روسی متجاوز در اینجا می‌شود از نظر خواهید گذراند. علاوه براین، مبادلهٔ تلگرافهای دوستی میان دومای روس و مجلس ایران بنام «آزادی، دادگری و برابری مردم» جلب نظر شما را خواهد کرد. بنظر می‌رسد که مردم هر دوکشور یک تنفر مشترک و یک خواستهٔ مشترک دارند. بنابراین نباید جای شگفت باشد که می‌بینیم حکومتهای این دوکشور برضد دشمن مشترک خود [آزادیخواهان] دست به‌اقدامهای مشترک می‌زنند.[۴۲]

در این زمینه یادآوری این نکته شاید بی‌اهمیت نباشد که انقلاب مشروطهٔ ایران از جنبهٔ جهانی اهمیت ویژه‌ای پیدا کرده بود زیرا در سدهٔ ۲۰، پس از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، نخستین انقلاب آزادیخواهی آسیا بشمار می‌آمد که بنوبهٔ خود الهامبخش انقلابهای دیگر آسیا از جمله انقلاب مشروطهٔ ۱۹۰۸ ترکیه گردید. این اهمیت ویژه بیشتر مورد توجه انقلابیون روس در همان زمان قرار گرفت و بهمین سبب در سخنرانیهای خویش از مبارزات دلاورانهٔ آزادیخواهان ایران یاد می‌کردند.[۴۳]

سخنی کوتاه پیرامون فعالیتهای مشروطه‌خواهی چینیها نیز که در همان دوران پیش از مشروطهٔ ایران صورت گرفت شاید بیجا نباشد. پس از جنگ تریاک چینیها با انگلستان (۴۲-۱۸۳۹) و پس از دخالتهای روزافزون انگلیس و فرانسه و

ژاپون در امور مردم و حکومت چین، برخی از دانشمندان، روشنگران و کارکنان بلند پایهٔ دولت به‌یک رشته از اصلاحات داخلی دست زدند. آنان دریافته بودند که دولت و اجتماع چین نیازمند به‌تغییرهایی بنیادی است. یکی از نوگرایان چین همان سون یات‌سن (Sun Yat-Sen) نامدار است که در سال ۱۸۹٤ «انجمن گسترش و عمران چین» را بنیان نهاد. نخستین آرمان این انجمن برقراری یک حکومت مشروطهٔ پادشاهی بود. در سال ۱۹۰۵ سون یات‌سن ریاست «اتفاق انقلابی» را به‌عهده گرفت که هدفش از میان رفتن نظام پادشاهی و برقراری جمهوری بود. او چهار ماده پیشنهاد کرد که یکی از آنها این بود که: «همهٔ مردم چین برابر و دارای حقوق سیاسی برابر هستند. رئیس جمهوری و پارلمان هر دو باید وسیلهٔ همهٔ مردم انتخاب گردند.»[٤٤] چند یک از روزنامه‌های مبارز مانند مین-پائو (*Min-Pao*) پیرامون نیاز چین به‌نوگرایی مقاله‌های فراوانی چاپ کرده پراکنده می‌ساختند.[٤٥]

شکست چین در جنگ با ژاپون در سالهای ۹۵-۱۸۹٤ سیر نوسازی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را تند گردانید زیرا ذلتی که چینیها بخاطر شکست از ژاپون تحمل کردند غرور آنها را سخت رنجاند —ژاپون همواره از حیث فرهنگ و تمدن دنباله‌رو چین بوده است و نیرومندی این کشور و تسلط آن بر چین در آنزمان بسبب گامهایی بود که ژاپونیها در راه نوسازی وتکنولوژی نو برداشته بودند.

آغاز سدهٔ حاضر مصادف با آغاز دوره‌ای بود که سقوط رژیم کهن را در چین در دامان خود می‌پروراند. گر چه تزو هسی (Tzu Hsi) امپراطریس چین برای چند سال دیگر سلطنت کرد ولی «او دیگر اجتناب‌ناپذیر بودن مسألهٔ اصلاحات و نوسازی را پذیرفت و هوادار سیاسی خود، یوان شیه ـ کای (Yuan Shih-K'ai)، را به‌اجرای اصلاحات برگماشت».[٤٦] اندیشه‌های جمهوریگری که پیش از این مورد گفتگوی روشنگران و افسران ارتش بود سرانجام بثمر رسید و در سال ۱۹۱۱ یک رژیم جمهوری در چین اعلام گردید.[٤٧]

تا آنجا که نویسندهٔ حاضر آگاه است مدرکی در دست نیست که نشان دهندهٔ تأثیر و نفوذ بارزی از سیر نوگرایی چین در ایران باشد ولی آگاهیهایی که از گوشه و کنار بدست می‌آید امکان آگاهی ایرانیها را از گسترش نوسازی و نوگرایی در چین از میان نمی‌برد. همچنانکه در بالا گفته شد، حاج سیاح پیش از سال ۱۸۷۷

میلادی به‌چین رفت ولی ما نمی‌دانیم او دربارهٔ آن کشور چه آموخت، گرچه در آن دوره از سدهٔ ۱۹ گامهای چندان چشمگیری در راه نوسازی در چین هنوز برداشته نشده بود. در سال ۱۹۰۳ امین‌السلطان و شش ایرانی دیگر از چین دیدن کردند. مهدیقلی هدایت که از جمله همراهان امین‌السلطان بود داستان آشنایی خود را با یک روحانی مسلمان اهل بخارا بنام سیدملا نورالدین مؤلف کتابی دربارهٔ دستور-زبان فارسی بیان می‌کند.[۴۸] این مرد روحانی را می‌توان بعنوان نمونه‌ای از یک پیوند زندهٔ فرهنگی میان ایران و چین در سالهای نخستین سدهٔ ۲۰ بشمار آورد. نیز بنا به‌گفتهٔ هدایت در آنهنگام گروهی ایرانی در شانگهای (Shang-Hai) به‌بازرگانی چای سرگرم بودند.[۴۹]

این ساکنان ایرانی سرزمین چین باسواد بوده به‌مطبوعات چین نیز دسترسی داشتند و از راه همان مطبوعات بود که آن بازرگانان از سفر امین‌السلطان به‌چین آگاهی یافته بودند.[۵۰] این که این بازرگانان ایرانی می‌توانستند روزنامه بخوانند نشان دهندهٔ آنست که آنان علاقه‌مند به‌رویدادهای داخلی کشور چین بوده‌اند. این بازرگانان بی‌شک با ایران پیوندهایی داشته آگاهیهای فراوانی پیرامون فعالیتهای نوخواهی و مبارزه‌های سیاسی آن کشور در اختیار هم‌میهنان خود در ایران می‌گذاشتند. یک سند وزارت خارجهٔ انگلیس گزارش روشنتری از پیوند مستقیم بازرگانی میان ایران و چین بدست می‌دهد. اسپرینگ رایس می‌نویسد که مجموع سودی که از گمرک جنوب ایران از راه صدور تریاك از ایران به‌چین در سالهای ۱۹۰۶-۱۹۰۵ بدست می‌آمد در حدود ۱۲۵،۰۰۰ لیرهٔ استرلینگ بود. اسپرینگ رایس سپس می‌افزاید که اگر صادرات تریاک به‌چین متوقف گردد زیانی بیش از ۱۲،۰۰۰ لیره در سال گریبانگیر گمرک بوشهر می‌شود.[۵۱]

علاوه براین پیوندهای بازرگانی، این نکته شایان یادآوری است که گروه امین‌السلطان با خبرهایی تازه پیرامون گسترش چین در زمینهٔ نوسازی در سیاست، اقتصاد و امور اجتماعی به‌ایران بازگشت. برای نمونه باید گفت که هدایت چند صفحه‌ای از خاطرات سفر خود را به‌گفتگو پیرامون انجمنهای سری و فراماسونی چین اختصاص داده است.[۵۲] در این مورد البته هدایت حق مطلب را بجا نیاورده است. پاپای جنبشهای اصلاح‌خواهانهٔ دههٔ ۱۸۹۰ — که کمی از آن‌را در بالا آوردیم — انجمنهای سری چین فعالیت را روز افزون ساخته شبکه های خود را بسیار گسترش

می‌دادند؛ از جملهٔ آنها انجمن ین- هسوه هوی (Jen_Hesüeh Hui_انجمن بشریت) بود که بهترین زمینه‌ها را برای کارهای سخت تندروانه در چین در سالهای نخستین سدهٔ ۲۰ فراهم می‌کرد.[۳] ژان شنو (Jean Chesneaux) که پژوهشهای فراوانی پیرامون انجمنهای سری چین کرده است در یکی از آثار خود پشیوه‌ای بسیار مشروح و دقیق از آداب، ویژگیها، نشانه‌ها و قراردادهای میان اعضای انجمنهای سری چین با ذکر نام ویژهٔ انجمن و فعالیتهایی که در آن مراکز انجام می‌گرفته است بدست می‌دهد. شنو ضمن سخن پیرامون «انجمن نیلوفر سفید» می‌گوید که به‌نظر برخی از دانشمندان، عناصر اندیشه‌ای ایرانی مانند زهد وپارسایی بشیوهٔ دین مانی که از دوره‌های سده‌های میانه در چین و جاهای دیگر متداول بود، در شیوهٔ کار اعضای «انجمن نیلوفر سفید» نفوذ داشته است.[۴] بنابراین کاملاً عادی بنظر می‌رسد که بسبب پیوند و رفت وآمدی که ایرانیهای مقیم چین با ایران داشتند دربارهٔ اینگونه فعالیتهای سیاسی و سری چینیها در ایران سخن بمیان آمده باشد و بدین ترتیب این آگاهیها پیش درآمد یکی از عواملی را تشکیل داده باشد که بعدها در انجمنهای سری ایران در دورهٔ انقلاب مشروطیت مؤثر واقع شده است.

علاوه براینها، وسیله‌های دیگری وجود داشته که شرح رویدادهای چین را به‌گوش مردم ایران می‌رسانیده است. برای مثال، ژاپون در سالهای ۹۵-۱۸۹۴ با چین و در ۱۹۰۵ با روسیه در حال جنگ بود؛ جنگ اخیر بیشتر در خاک چین صورت گرفت.[۵] خبرهای مربوط به‌این جنگها همراه با آگاهیهای دیگر دربارهٔ کشورهای درگیر در جنگ با علاقهٔ فراوان وسیلهٔ ایرانیها و دیگر مردم آسیایی دنبال می‌شد.

تااینجا ما با آوردن خلاصه‌ای از سیر انقلاب مشروطه درکشورهای گوناگون جهان کوشیده‌ایم نشان دهیم که آغاز انقلاب مشروطهٔ ایران از نقطه نظر خارجی دنباله و ادامهٔ سیر جنبشهای مشروطه‌گریی بود که در بسیاری ازکشورهای جهان روبه‌گسترش داشت. بعلت همسایگی ایران با دوکشور درحال انقلاب یعنی روسیه و ترکیهٔ عثمانی، پیوندهای ایرانیها با مصر و هندوستان وآگاهی از رویدادهای گوناگون سیاسی و اجتماعی در ژاپون و چین، کوششهای پیگیر بورژوازی ایران در شرایط ویژهٔ اقتصادی و اجتماعی برای شالوده‌ریزی رژیم مشروطه در آنهنگام ویژهٔ یک رویداد منطقی بشمار می‌آید. دیگر آنکه بسبب آشنایی و توجهی که

اندیشه‌گران ایرانی با سیر و گسترش جنبشهای مشروطه‌خواهی بورژوازی غرب داشتند احساس کردند که نظام حاکم آنزمان در ایران دیگر تحمل‌ناپذیر است. آنان، هر انگیزهٔ خصوصی و فردی که داشتند، بدان باور بودند که ایران هنگامی از امنیت، آسایش، آبروی بین‌المللی، اهمیت و ثبات برخوردار خواهد شد که حکومت استبدادی آنزمان در سرزمین ایران ریشه‌کن شود و یک نظام مشروطهٔ دمکراسی‌گونهٔ غربی جایگزین آن گردد. این مردان باور داشتند که بسیاری از ارزشهای نو بیشتر با واقع همبستگی دارد؛ آنان باوضع جهان و اوضاع فاسد داخل ایران آشنایی داشتند. آنان بدست آورده بودند که رژیم ایران بعلت فساد حکومت از درون در حال واژگونی است و بسبب دخالت و کارهای رقابت‌آمیز و تجاوزکارانهٔ امپریالیستها از برون به‌فرسودگی و زیانهای جانفرسا دچار شده است. این اندیشه‌گران ایرانی متوجه شدند که هم‌میهنان ایرانی‌شان از هرج ومرج خسته و ناخشنودند و بنابراین یک مبارزهٔ فکری و مطبوعاتی را از درون و بیرون کشور آغاز کردند.

آن اندیشه‌گران ایرانی با نقادی خویش از نظام موجود ایران و پیشنهادهای نوگرایانهٔ خویش فصل نوی در ادبیات فارسی پدید آوردند و برای نخستین بار عبارت «ادبیات سیاسی» در فرهنگ ایران دارای مفهوم گردید. اینگونه ادبیات علاوه برآنکه شیوه‌های فکری نویسندگان و سبک فارسی‌نویسی نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹ ایران را نشان می‌دهد نمایندهٔ گویایی از اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آنروز ایران نیز هست. از مطالب بسیار مهمی که نویسندگان آن نوشته‌های سیاسی بصورت مشروح مورد گفتگو قرار می‌دادند مسألهٔ پدید آوردن قانون اساسی و احیاناً یک مشروطهٔ پادشاهی بود. آنان در نوشته‌های خود نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹ و نخستین سالهای سدهٔ ۲۰ را در نظر داشتند که بادوران پادشاهی دو پادشاه قاجار، یعنی ناصرالدین شاه و مظفرالدین‌شاه، مصادف بود. این دو پادشاه روی هم از سال ۱۲۶۵/۱۸۴۸ تا سال ۱۳۲۵/۱۹۰۷ پادشاهی کردند و آنچه سخن پیرامون یک رژیم فاسد و بیقانون در این نوشته‌ها بمیان آمده بازتابی از وضع تاریخی ایران در دورهٔ سلطنت آن دو پادشاه است.

باید توجه داشت که ایران در آن‌زمان دورهٔ باصطلاح فئودالیسم، از گونهٔ آسیایی خود، و یا دورهٔ پیش از سرمایه‌داری را می‌گذراند و به‌حکم تاریخ

می‌خواست به‌سوی سرمایه‌داریی که در آن دوره از تاریخ می‌توانست ارزنده باشد گام بردارد. چون اندیشه‌گران ما ارزشهای نو باخترزمین را از نزدیک تا اندازه‌ای می‌شناختند آگاه بودند که اروپا نظامهای فئودالی را پشت سرگذاشته صنعتی گردیده است و ایران نیز چون از تاریخ جدا نیست ناگزیر باید هر چه زودتر از نظام فئودالی شکل آسیایی خود دست بـردارد و بسوی ارزشهای نو پیش رود و خلاصه صنعتی گردد. با در نظر گرفتن این حقیقت ،باضافهٔ فساد دستگاه قاجار و سودهای طبقاتی رجال درباری و روحانیان ذینفع از نظام موجود، کاملاً منطقی بنظر می‌رسد که نوخواهی و اصلاح‌گرایی اندیشمندان ایران مورد مخالفت و مبارزهٔ شدید جناحهای گوناگون قرار گیرد. بهرحال ببینیم این نویسندگان اندیشه‌گر که بودند و پیرامون قانون و حکومت مشروطه چه‌گفتند و یک سیستم پارلمانی اروپایی را چگونه مورد تجزیه و تحلیل قرار دادند. ما در اینجا تنها می‌کوشیم که خلاصه‌ای از نظرهای تنی چند از مهمترین نویسندگان آن دوره را پیرامون مشروطه‌گرایی همراه با نقد و تفسیر بیان کنیم و البته اعتراف داریم که هریک از آن نویسندگان انگیزه‌ها و وابستگیهای طبقاتی و هدفهای ویژهٔ خود را در بعهده‌گرفتن این مبارزهٔ قلمی داشته‌اند.[۶] بنابراین، جنبه‌های دیگر آن نویسندگان و اندیشه‌ها و باورها و فعالیتهای آنان می‌تواند قابل انتقاد و یا ستایش باشد ولی در این فرصت ویژه همهٔ این مطالب از حوزهٔ علاقهٔ ما بیرون است. بحث ما نه هدفش دفاع از فساد و جنبه‌های منفی آن نویسندگان است و نه کوشش در بی‌اعتنائی به‌اندیشه‌های مشروطه‌خواهی آنان.

یک سکولاریست تمام عیار

نخستین مردی که اندیشه‌هایش در این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد میرزا فتحعلی آخوندزاده (۷۸-۱۸۱۲/۹۵-۱۲۲۷) است.[۷] او از یک خانوادهٔ ایرانی مقیم شکی، قفقاز، بود و شرح زندگی خود را بشیوهٔ کوتاه و پراکنده‌ای در موارد گوناگون در نوشته‌های خود داده است. بنابه‌گفتهٔ خودش، با مادر خویش به اردبیل رفت تا با عموی‌خود آخوند حاجی‌علی‌اصغر — که نام خانوادگی «آخوندزاده» از نام او گرفته شده است — زندگی کند. آخوندزاده که اجدادش ایرانی بودند خود

در ۲۲ سالگی به‌تفلیس رفت.[۵۸] او ادامه می‌دهد که گرچه در ظاهر ترک بنظر می‌رسد ولی اصلاً ایرانی است. پدر بزرگ او، حاج‌احمد، اهل رشت بود و بعدها به آذربایجان کوچید. آرزوی او این بوده است که ایرانیها متوجه این نکته باشند که او از فرزندان ایران و میهن او ایران و کیش او شیعهٔ ۱۲ امامی است.[۵۹] حس افتخار آخوندزاده او را وادار می‌کرد که دربارهٔ هم‌میهنان ایرانی خود که با هم اهل یک میهن و دارای یک زبان بودند حمیت داشته باشد.[۶۰]

آخوندزاده آورندهٔ چند اختراع در جهان اسلام است. او نخستین مسلمانی بود که نمایشنامه‌ای به‌زبان ترکی در سال ۱۲۶۶/۱۸۴۹ یعنی چند سال پیش از نخستین نمایشنامهٔ نویسندهٔ عثمانی، ابراهیم شناسی، نوشت.[۶۱] کوشش دیرپا و سرسختانهٔ او در تغییر الفبای عربی نوآوری دیگری است که امتیازش به او داده شده است.[۶۲] گویا او نخستین مسلمانی نیز بود که جنبه‌های ضداسلامی مشروطهٔ دمکراسی را بشیوه‌ای بسیار آشکار و روشن بیان کرد. آخوندزاده یک سکولاریست مصمم و تمام‌عیار و یک هواخواه جدی تمدن باخترزمین بود. او حکومت مشروطه‌ای را پیشنهاد می‌کرد که خود مردم با کمک انقلاب بکف آورند نه آنکه صرفاً از رهبران نوگرا سرچشمه گیرد.

در سال ۱۲۸۰/۱۸۶۳ با توجه به‌رژیم ناصرالدین‌شاهی در یکی از نوشته‌های خود خطاب به‌ایرانیها نوشت: «ای ایرانیان! اگر می‌توانستید منافع آزادی و حقوق بشر را دریابید شما هرگز بردگی و فروتنی را نمی‌پذیرفتید؛ شما به‌آموختن دانشها می‌پرداختید و انجمنهای سری بنیاد می‌کردید و با یکدیگر متحد می‌شدید که خود را از استبداد مستبدین رها سازید.»[۶۳] آخوندزاده هواخواه تشکیل فراماسونری در ایران بوده[۶۴] و این کار را از لوازم آزادی و آزادیخواهی می‌دانسته است. البته ادعای متولیان فراماسونری نیز جز این هم نبوده است و بهمین جهت بسیاری از آزادیخواهان جهان و خاورزمین به‌این دام که وسیلهٔ انگلیسها و دیگر دولتهای سرمایه‌داری غربی برای ایجاد نفوذ معنوی و ارتکاب جنایات گوناگون بنام‌آزادی، برابری و برادری گسترده شده بود افتادند.[۶۵]

آخوندزاده خود مردم را مسؤل ستمی می‌دانست که به‌آنان می‌شود. در این رابطه او می‌گوید که در گذشته پیامبران، فیلسوفان و شاعران از ستمکاران درخواست می‌کردند که دست از ستم بردارند ولی نواندیشان مانند ولتر، روسو،

مونتسکیو و میرابو بدست آوردند که ستمکار دیگر نباید مورد درخواست قرارگیرد بلکه باید ستمکش را تشویق کرد که برخیزد و به‌ستم ستمگر پایان بخشد.[۶۶] آقاخان کرمانی (۱۲۷۰-۱۳۱۴/۱۸۵۳-۹۶) ایرانی نوخواه دیگر این گفته را به‌علی‌بن ابی‌طالب نخستین امام شیعیان نسبت می‌دهد که به‌مصریها نوشت که ستم بنی امیه را دیگر نپذیرند.[۶۷] آخوندزاده می‌افزاید که هنگامیکه مردم اهمیت این باور را فهمیدند برضد استبدادگران برخاستند و پس از دست یافتن برقدرت، خود قانونی ساختند که سود آنان را تأمین می‌کرد. به‌دیدهٔ آخوندزاده، حکومتهای مشروطه‌ای که در زمان او وجود داشت ثمرهٔ اندیشه‌های سیاسی فلاسفهٔ نوخواه بود.[۶۸]

دربارهٔ پیوند میان پادشاه و ملت، آخوندزاده معتقد به‌حاکمیت ملت بوده است. او می‌گوید که پادشاه باید توافق کامل باملت داشته باشد و خود را نمایندهٔ ملت بداند و با همکاری ملت قانون بسازد تا مردم میهن‌پرست گردند و در هنگام لزوم از جان و دل از میهن خویش دفاع کنند. پادشاهی براساس آن قانونی پایدار است که وسیلهٔ پارلمان ملی که از دو مجلس شورا و سنا ترکیب یابد وضع شده باشد و این پادشاه است که قوانین تصویب شدهٔ پارلمان را بدون برداشتن گامی برضد آن توشیح می‌کند.[۶۹] در اینجا آخوندزاده بویژه روی حکومت مردم برمردم تکیه کرده است. در آن زمان که او چنین می‌نوشت از سوی مردمی که تحت حکومت ناصرالدین‌شاهی زندگی می‌کردند هیچگونه توجهی به‌اینگونه مباحث و مطالب نمی‌شد. مردم هیچگونه دخالتی درامور سیاسی نداشتند و اصولاً پارلمان —حتی از گونهٔ غیرملی آن— وجود نداشت؛ حکومت‌کننده و قانونگذار رسماً ناصرالدین‌شاه بود که آخوندزاده مردم را به‌برانداختن او می‌خواند.

در مورد مفهوم «ملت»، «ملیت»، «وطن» و «وطن‌پرستی» می‌گوید که وطن‌پرست کسی است که خود را قربانی ملت و کشور خود می‌کند تا آزادی بدست آورد و به‌ملت و وطن خویش سود رساند.[۷۰] او می‌افزاید که دیگر آنزمان گذشت که کسی زندگی خود را قربانی مذهب کند. برای بکف آوردن نیروی ملی و حفظ میهن بر ضد بیگانگان و رهایی از پستی و عقب‌ماندگی لازم است که همهٔ مردم را با سواد کنیم و بدانها «ملت دوستی و وطن‌پرستی» بیاموزیم.[۷۱]

آخوندزاده در سال ۱۲۹۲/۱۸۷۵ در نقدی برکتاب یک کلمه، نوشتهٔ

مستشارالدوله تبریزی، نابرابریی را که میان مرد و زن، مسلمان و نامسلمان، برده و آزاد در فقه اسلامی در نظر گرفته شده، و اصولاً قانون مجازات اسلامی را سخت مورد حمله قرار داد زیرا به‌نظر او آن قوانین با روح یک نظام قانونی و دمکراسی غربی منافات دارد. او از کتاب یک کلمه ستایش بسیار کرده ولی شیوهٔ استدلالی مستشارالدوله را که کوشیده تا هماهنگی‌میان اسلام و نوخواهی‌پدید آورد رد کرده است.[۷۲]

به‌نظر ما آخوندزاده یک آزادیخواه و سکولاریست بمعنی غربی آنروز اروپا و پشتیبان گسترش تمدن و اصول پارلمانی غربی در ایران بوده است، ولی این اندیشه‌گر ایرانی نیز از جانبداری یکجانبه نسبت به‌آنچه به‌ایران و ایرانی وابسته است خالی نبود. او ضد دین بود تا جایی که تمام ادیان و فرقه‌های مذهبی ازجمله بابیگری را مورد حمله قرار داد ولی هنگامیکه دربارهٔ کیش زردشت سخن می‌گوید سخت به‌ستایش زردشتیها می‌پردازد و در نامه‌ای به‌دوست زردشتی خود می‌نویسد که این مذهب باید نگاهداری گردد و کوشش آگاهانه‌ای باید بکار رود تا دیگر یک زردشتی به‌دین اسلام نگرود.[۷۳] این نکته بدان معنی نیست که آخوندزاده احساسات مذهبی زردشتی داشته ولی نشانهٔ آشکاری از تعصب خشک ملی است. چون کیش زردشت یک کیش ایرانی پیش از اسلام است تعصب ملی آخوندزاده او را وادار کرد که نگران کم‌شدن شمار زردشتیها باشد. نامبرده در نوشته‌هایش انتقادهای گوناگونی از پیامبر اسلام و دین او می‌کند. این نکته نیز نباید ناگفته بماند که آخوندزاده تنها از نظام حاکم در ایران انتقاد ولی از حکومت تزاری روس ستایش می‌کرد و خود شخصاً خدمتگزار وفادار آن بود —حکومتی که داستان تجاوزکاریهایش به‌ایران صفحات تاریخ نو ایران را پر کرده و به‌بهای جان هزارها هم‌میهن آخوندزاده تمام شده است. ولی بهرحال بررسی این مطالب از حوزهٔ پژوهش کنونی ما بیرون است.

نکتهٔ مهمی که بدنیست در اینجا یادآوری گردد این است که آخوندزاده چون سرسختانه به‌اسلام و پایبندی بدان می‌تاخت نمی‌توانست از هواخواهان و خوانندگان فراوانی برخوردار باشد. حتی کتاب او پیرامون مشروطه یعنی «مکتوبات کمال‌الدوله» هرگز چاپ نشد. با وجود این، اندیشه‌ها و نوشته‌های او بسیاری از روشنگران ایرانی را تحت تأثیر قرار داد و همین روشنگران بودند که انقلابیهای

مشروطهٔ ایران را از نظر اندیشه و تئوری رهبری می‌کردند.

اندیشه‌گری از دستگاه حاکمه

اندیشه‌گر دیگری که در اینجا به‌او اشاره می‌کنیم محمدخان سینکی مجدالملک (۸۰-۱۸۰۹/۹۸-۱۲۲٤) از وابستگان دستگاه حاکمه قاجار است.[۷٤] او در سالهای ۸۰-۱۸۵۱/۹۸-۱۲٦۸ عهده‌دار مقامهای بلند و گوناگونی بود. مثلاً در سال ۱۲٦۸/۱۸۵۱ بعنوان کنسول ایران به هشترخان روس رفت و در سال ۱۲۷۵/۱۸۵۸ برای مذاکرات دیپلماسی به‌ترکیهٔ عثمانی مأموریت یافت. مجدالملک مردی دانشمند بود و نثر فارسی زیبایی داشت. تنها کتابی که نویسندهٔ حاضر از مجدالملک می‌شناسد همانا کشف‌الغرایب است که بسبب نامگذاری بیمورد سعید نفیسی به‌نام رسالهٔ مجدیه مشهور گردیده است. کشف‌الغرایب به‌رغم کوچکیش دارای بحثهای سودمندی است که گزارشگر روشنی از آگاهی سیاسی و ادبی نویسندهٔ آن و علاقه‌مندی فراوان او به‌نوسازی سیاسی و اجتماعی می‌باشد. این کتاب که در سال ۱۲۸۷/۱۸۷۰ نوشته شده از نظام حکومتی آنروز ایران سخت انتقاد و نتایج بدی برای آن پیش‌بینی می‌کند. در بحث پیرامون‌نابسامانیهای ایران، مجدالملک همواره کوشش می‌کند که آنها را براسناد و مدارک زنده شالوده ریزد و در این راه از روزنامه‌های گوناگون نقل قول می‌کند و بدینوسیله به‌ناصرالدین شاه می‌فهماند که او دروغزن نیست و در نقادی خود غرض شخصی ندارد.[۷۵]

مجدالملک در سراسر کتاب برمسألهٔ حکومت قانون که در ایران وجود نداشت تکیه‌ای ویژه کرده این کمبود و کاستی را تنها علت تمام ناهمواریها و ناکامیهای ایران شمرده است. او رهبران مذهبی را در این زمینه سرزنش می‌کند زیرا باور دارد که آنان نه با نظام فاسد کشور مبارزه کردند و نه مردم را زیر رهبری درستی قرار دادند.[۷٦]

جدیترین و شدیدترین انتقاد او متوجه رایزنان و وزیران ناصرالدین‌شاه است که حکومت قانون را مخالف سودجویی و موقع‌شخصی خود می‌دیدند و کوشش فراوانی می‌کردند تا ایران را از قانون دور نگاه دارند.[۷۷] تنها راه‌حل بی‌نظمی‌های دورهٔ

قاجار در نظر مجدالملک بنیانگذاری یک «مجلس بزرگ» بود که «اعضاء رئیسهٔ آن مجلس عقل باشد و غیرت» و باور داشت که «نتیجهٔ این مجلس، نظم و ترقی دولت است.»[۷۸] مجدالملک اشارهٔ کوتاهی نیز به جدایی قوا در کشور می‌کند بی آنکه جرأت توضیح پیرامون این تئوری مهم نظام مشروطه را داشته باشد؛ به این نوشته‌اش توجه کنید:

> اگر وقتی به‌اصرار و میل پادشاه به‌متابعت قانونی اقدام کردند، به‌اخذ اصول قانون وتفریق قوا حکمیه از قوهٔ اجرای حکم [تکیه از ما است] نپرداختند بلکه تمامی حواس خود را مصروف داشتند به‌تقلید فروعات [دیوانی] و بی‌اعتنائی به‌اصول و اشتباه اصول به‌فروع تا به‌پادشاه معلوم کنند که دولت ایران بالطبع از قبول کردن قانون قاصر است و از اجرای آن عاجز.[۷۹]

رسالهٔ کشف‌الغرایب را نمی‌توان بعنوان یک اثر برجسته پیرامون تئوری حکومت مشروطه بشمار آورد ولی باید اذعان کرد که نقادیهای کوبندهٔ نویسندهٔ آن از بافت سیاسی آنروز ایران و حملهٔ سخت او به‌حکومت استبداد و دور از قانون، اندیشهٔ مشروطه‌گران چند سال پس از مرگ او را تحت تأثیر قرار داد. پیش از انقلاب مشروطیت و در خلال آن دستنویسیهای این کتاب در میان گروهی از خوانندگان دست بدست می‌گشت و مطالب آن به‌صدای بلند و با هیجان و ستایش وسیلهٔ میهن‌پرستان ایرانی خوانده می‌شد.[۸۰]

دیپلمات غرب‌گرا

دیپلمات غرب‌گرایی که کمک فراوانی به‌گسترش اندیشهٔ مشروطه‌خواهی در ایران کرد میرزاحسین‌خان سپهسالار اعظم (۸۱-۱۸۲۶/۹۹-۱۲۴۲) بود.[۸۱] او در فرانسه تحصیل کرد و نخستین پست دیپلماسی وی آن بود که در سال ۱۸۴۹/۱۲۶۶ که مصادف با صدارت اعظم امیرکبیر بود کنسول ایران در بمبئی شد و سپس در سال ۱۸۵۲/۱۲۶۹ کنسول تفلیس گردید. از ۱۸۵۸/۱۲۷۵ تا ۱۸۷۰/۱۲۸۷ نخست با سمت وزیرمختاری و سپس بعنوان سفیر ایران در استانبول می‌زیست. وی در سال ۱۸۷۱/۱۲۸۸ به‌مقام صدارت عظمی و پس از آن تاریخ به مقامهای دیگری نیز منصوب شد. اقدامات او برای نوسازی در زمینهٔ نظام

داوری و دادگستری بشیوهٔ مغرب زمین کاملاً مشهور است. سپهسالار در مکاتبات خود با دربار و وزارت خارجهٔ ایران سخت از نوسازیهای عثمانیها که در خلال توقف او در استانبول صورت می‌گرفت هواخواهی می‌کرد. او پیرامون اهمیت نامهٔ معروف مصطفی فاضل پاشا دربارهٔ بنیانگذاری پارلمان سخن بمیان آورد.[۸۲] سپهسالار خیلی تحت تأثیر نوسازیهای عثمانیها که در زمینهٔ قانونگذاری انجام داده بودند قرار گرفت و قانون نو عثمانیها را که همهٔ اتباع آن امپراطوری را یکسان و برابر می‌خواند می‌ستود.[۸۳] سپهسالار جنبشهای ملی کشورهای بالکان را در نامه‌هایش نیز مطرح و از آنان بخوبی یاد می‌کرد. او با نوخواهان ترک مانند عالی پاشا، فؤادپاشا و مدحت پاشا پیوند دوستی داشت و فعالیتهای آزادیخواهانهٔ آنان بشیوهٔ ژرفی سپهسالار را تحت تأثیر قرار داد. نامه‌های او پر از بحث پیرامون جریانهای سیاسی اروپا، تأسیس مجلس شورای ملی و برقراری مشروطیت در ترکیه بود. او دولت ایران را به‌پیروی از ترکیه در این زمینه‌ها می‌خواند.

سرانجام سپهسالار صدراعظم ایران گردید و در خلال مدت خدمت خود نوسازیهایی را آغاز کرد. در سال ۱۲۸۹/۱۸۷۲ یک کابینه بنام «دربار اعظم» و یک «مجلس مشورت» بنیاد کرد که دارای نه وزارتخانه بود و در آن قوانین تصویب می‌شد.[۸۴] بنیانگذاری این «مجلس مشورت»، گر چه عمرش بدرازا نکشید، گامی بود در راه آشنایی ایران با اصول مشروطیت.[۸۵]

آشتی دهندهٔ مذهب با نوگرایی

از اندیشمندان دیگر ایران که خود از کارکنان بلندپایهٔ وزارت خارجه بود و کمک فراوانی به‌گسترش اندیشهٔ مشروطه‌خواهی در ایران کرد یوسف خان مستشارالدوله تبریزی (مرگ: ۱۳۱۳/۱۸۹۵) بود.[۸۶] خود او دربارهٔ تجربه‌های زندگیش می‌گوید که برطبق دستور ناصرالدین‌شاه در سال ۱۲۷۰/۱۸۵۳ بعنوان کنسول ایران به‌حاجی طرخان روسیه رفته ۸ سال در آنجا ماند. او پس از دو سه سال فاصله آهنگ مسکو کرد و سپس «شارژ دافر» ایران در شهر پترزبورگ گردید. در سال ۱۲۸۰/۱۸۶۳ کنسول تفلیس شد و چهار سال در آنجا ماند. در این مدت بسیار تحت تأثیر پیشرفتهای روسیه درآمده آرزو می‌کرد که روزی ایران بدان مرحله از

پیشرفت برسد. در ۱۲۸۳/۱۸۶۶ کاردار سفارت ایران در پاریس گردید و سه سال در آنجا ماند. در خلال این دوره، چهار بار به لندن رفت و بدست آورد که فرانسه وانگلیس صد بار از روسیه پیشرفته‌تر هستند.[۸۷] مستشارالدوله با شگفتی فراوان از خود می‌پرسد که علت اینهمه پیشرفتهای باور نکردنی چیست و سرانجام به‌این نتیجه می‌رسد که راز رشد و ترقی آن کشورها در «یک کلمه» یعنی قانون نهفته است — قانونی که برآن کشور حکومت می‌کرده و در ایران وجود خارجی نداشته است.[۸۸]

مستشارالدوله چندین تفاوت میان قانون فرانسه و قانونی که به‌اسلام نسبت می‌دادند. می‌بیند.[۸۹] او می‌گوید که قوانین نو را می‌توان در اسلام یافت، ولی از «کتاب شرعی» مورد عمل زمان خود انتقاد می‌کند و «کود» (Code) فرانسه را برتر از آن می‌داند زیرا آن دو مجموعهٔ قوانین را دارای تفاوتهای زیر می‌بیند:

۱) «کود [فرانسه] به‌قبول دولت وملت نوشته شده نه به‌رأی واحد.» در این جمله اشارهٔ مستشارالدوله به «رأی واحد» مبهم است؛ شاید او مسألهٔ فتوای یک مجتهد یا فرمان یک خلیفه یا سلطان را در ذهن داشته است.

۲) «کود» فرانسه در بردارندهٔ همهٔ قوانین مورد عمل و خالی از «اقوال غیر معموله و آراء ضعیفه» است، اما کتب فقهی اقوال ضعیف و عقاید مخالف یکدیگر را نیز دربر دارد و در نتیجه دست یافتن برحقیقت حتی‌برای یک مجتهد هم دشوار خواهد بود.

۳) هر فرانسوی عادی می‌تواند «کود» فرانسه را بفهمد زیرا به‌زبان ساده نوشته شده است. معنی این سخن آن است که فهم کتب فقهی اسلامی چون به‌زبان ساده نوشته نشده آسان نیست و در نتیجه «کود» فرانسه برقوانین مدون اسلامی برتری دارد.

٤) «کود» فرانسه تنها دربارهٔ مسائل اینجهان سخن می‌گوید و دربرگیرندهٔ همهٔ شهروندان فرانسه بدون توجه به‌مذهبشان می‌شود ولی در کتب فقهی اسلامی مسائل مذهبی و غیرمذهبی با هم آمیخته است و در نتیجه اتباع غیر مسلمان خودبخود ارجی براین قانون نمی‌گذارند. چون پیروان همهٔ مذاهب در یک کشور باید در برابر قانون برابر باشند بنابراین لازم است یک کتاب مذهبی و در بردارندهٔ مطالب مذهبی مانند نماز، روزه و غیره برای مسلمانان و یک کتاب جداگانهٔ دیگر

پیرامون مسائل دنیایی و «سکولار» برای اتباع کشور، خواه مسلمان یا غیرمسلمان، تنظیم شود. به‌سخن دیگر، مستشارالدوله می‌خواهد بگوید که مسائل مذهبی باید در یک محدودهٔ ویژهٔ کاملاً جدا از امور کشوری مورد رسیدگی قرار گیرد. علاوه براین، او تأکید می‌کند که قاعدهٔ کلی برابری حقوقی باید در میان همهٔ مردم کشور بدون توجه به‌مذهب و رنگ و طبقه و احوال شخصی آنها حکمفرما باشد. البته نظام کاست (مانند کاست در میان هندیها) نه در ایران و نه در هیچیک ازکشورهای دیگر اسلامی وجود نداشته ولی از نظر مذهب اسلام اتباع مسلمان ایران دارای احوال شخصیه‌ای غیر از احوال شخصیهٔ اتباع غیر مسلمان ایران بودند. در یادآوری این نکته، مستشارالدوله می‌خواهد توجه خواننده‌اش را به نابرابر بودن مسلمان و غیرمسلمان در برابر قانون آنزمان ایران جلب کند.[۹۰]

حاشیه‌ای که باید به‌این نکتهٔ مستشار الدوله افزود اینست که هر قانونی ممکن است تاهنگامیکه روی کاغذ نوشته شده بسیار زیبا و دلپذیر بنظر رسد ولی باید دید چگونه آنرا بکار می‌برند. درست است که «کود» فرانسه دارای آن مزیتها بوده ولی اگر یک مسلمان عادی از یکی ازکشورهای تحت استعمار فرانسه درسدهٔ ۱۹ به‌پاریس می‌رفت و نخست وزیر وقت فرانسه را به‌اتهام اینکه اعمال دولت فرانسه درکشور او جنایت‌آمیز و برشالودهٔ تبعیض نژادی ریخته شده است به دادگاه جنایی می‌خواند آیا قانون فرانسه حق و دادگری و برابری را در روند دادرسی رعایت می‌کرد؟

۵) «کود» فرانسه دربردارندهٔ همهٔ قوانین عرفی و عادی است ولی در میان مسلمانان قوانین عرفی در یک کتاب تدوین نشده است؛ اینگونه قوانین در اذهان افراد قرار دارد و در نتیجه بسیاری از مردم جنایتهای فراوانی بنام عرف مرتکب می‌شوند.[۹۱]

کتاب یک‌کلمه تفسیری است از نخستین قانون اساسی فرانسه. درسال ۱۷۹۱ پس از دو سال تشکیل کمیته و رایزنی سرانجام «فرمان مجلس ملی سوم سپتامبر ۱۷۹۱، قانون اساسی فرانسه» اعلام و سپس «بیانیهٔ حقوق بشر و اتباع» مصوب ۱۷۸۹ به‌آغاز آن پیوست گردید.[۹۲] مستشارالدوله به‌بررسی این قانون اساسی علاقه‌مند شد و با آوردن خلاصه‌ای از آن در ۱۹ ماده و دادن شرح و بسط پیرامون آن، مطالب اساسی کتاب خود را تشکیل داد.

تا آنجا که نویسندهٔ حاضر می‌تواند داوری کند بنظر نمی‌رسد که بحث مؤلف یک کلمه برشالوده‌ای استوار ریخته شده باشد. او از یکسو بعنوان دوستدار و هواخواه جدی حکومت مشروطهٔ فرانسه خودنمایی می کند ولی از سوی دیگر می کوشد که همسانیهایی میان قانون فرانسه و قانون اسلام، با نقل قولهایی از حدیث و قرآن بیابد. در نتیجه، بحث او آمیزه‌ای است از مطالب مربوط به‌نظامهای مشروطهٔ باختری که سخت از آنها هواخواهی می کند، و از تصورهای نادرست، تفسیرهای غلط، مقایسه های بی‌بنیان و آشتی‌گراییهای نامتناسب.

در بحث پیرامون نقش مردم در ادارهٔ امور کشور، مستشارالدوله بشیوهٔ آشکاری می‌گوید که حکومت حق تمام مردم است:

> چون اهالی فرانسه و سایر دول متمدنه بواسطهٔ وکلای خود از حق و ناحق مباحثه و گفتگو کنند هر تکلیفی را که قبول نمایند ظهور اختلاف و عدم مطاوعت محال می‌باشد چونکه خود مردم برخود حکم کرده‌اند.[۹۳]

او دربارهٔ آزادی اتباع یک کشور در شرکت در انتخابات و دادن رأی نیز سخن بمیان کشیده می‌گوید که این حق اتباع است که نمایندگان خود را انتخاب کنند؛ این حق به‌مردم فرصت می‌دهد که دربارهٔ اعمال حکومت بحث و دخالت کنند و مواظب اعمالش باشند. این نمایندگان طبق قانون در یک «مجلس قانونگذار» گرد هم می‌آیند؛ ارادهٔ مردم و موافقت آنها پایهٔ هر سیاست و حکومتی است؛ این قاعده «نزد صاحبان عقول مرتبهٔ صحتش را حاجت تعریف نیست.»[۹۴] این مطالب البته از نظر تئوری بسیار جالب و قانون فرانسه هم در ذکر آنها بسیار گویا است، ولی مستشارالدوله نمی‌گوید که آیا این تئوریها تا چه اندازه می‌توانست در همان فرانسه مورد عمل قرار گیرد و تا چه اندازه مورد عمل قرار گرفت. او به‌خوانندگان ایرانی خود نگفت و یا نمی‌خواست بگوید که آنهمه قانون و مجلس و انتخابات صرفاً ساخته و پرداختهٔ دست بورژوازی فرانسه و بسود همان طبقه بود و مردم در این جریانها وجه‌المصالحه‌ای بیش نبوده‌اند.

مستشارالدوله نیز هواخواهی از تئوری جدایی قوا و تقسیم آن به‌دو بخش کرده باور داشته است که این قوا باید از یکدیگر بیم داشته باشند تا راه را برای آزادی و استقلال آسان سازند.[۹۵] اینگونه برخورد وبرداشت کاملاً مناسب با اصول مشروطهٔ

غربی است ولی مستشارالدوله این بحث خود را سخت نااستوار می‌سازد زیرا او تئوری جدایی قوا را باتفاوت میان «حکم» و «فتوا» که مورد بحث شیخ علی کرکی (از علماء دورهٔ صفویها) بوده است یکی می‌داند. شکی نیست که حکم و فتوا با هم تفاوت دارند و کرکی هم اشاره به‌این حقیقت کرده ولی هرگز نگفته است که حکم و فتوا دو قوهٔ جدا از یکدیگر هستند که تحت نظارت دو مقام گوناگون اداره می‌شوند و هیچیک از این دو مقام حق دخالت در وظایف یکدیگر را ندارند.[۹۶] مستشارالدوله به‌دایمی بودن عضویت سناتورها در مجلس سنا باور داشته است؛ این نکته گزارشگر از تأثیر مستقیم نظام پارلمانی انگلیس در او می‌باشد.[۹۷]

بدین ترتیب می‌بینیم که مستشارالدوله حاکمیت و آزادی در انتخابات عمومی را حق ملت می‌دانسته پارلمانی پیشنهاد می‌کرده که با انتخاب خود مردم پدید آید و در آن قانون ساخته شود و دولت و امور کشور زیر نظارت قرار گیرد. ولی نویسندهٔ یک کلمه این نکاتی را که در یک حکومت و نظام مشروطه بسیار جالب خواهد بود از ارزش می‌اندازد زیرا او نظام پارلمانی را مانند بسیاری از نوخواهان همزمان خودش در دیگر کشورهای اسلامی باقاعدهٔ مشورت پیوند می‌دهد بدون آنکه در نظر گیرد که در درجهٔ نخست مشورت می‌تواند تحت نظارت یک حکومت مطلق و مستبد صورت گیرد. دوم آنکه، گرچه مشورت جای مهمی در اسلام دارد و در مواردی در آغاز اسلام مورد عمل و استفاده قرار گرفت ولی آن مشورتها وسیلهٔ یک هیأت انتخاب شده از سوی مردم و نمایندگان حاکمیت ملت صورت نگرفت. البته مسائل و مباحث بیشتری هم در مورد یک رژیم پارلمانی و هم دربارهٔ مفهوم اسلامی مشورت و قابل انطباق بودن یا نبودن هر یک بردیگری مطرح است که مستشارالدوله از آنها چشم پوشیده است. این مطلب به‌صورت گشاده‌تری وسیلهٔ میرزا محمدحسین نائینی مورد بررسی قرار گرفته است.[۹۸]

دربارهٔ مفهوم برابری، مستشارالدوله می‌گوید که هر فردی، خواه امپراطور و خواه یک فرد عادی، باید در دادگاه بطور برابر مورد داوری قرار گیرد و در همین رابطه آیاتی از قرآن در تأیید استدلالش می‌آورد.[۹۹] گرچه نویسندهٔ یک‌کلمه در جای دیگر، همانگونه که در پیش یاد شد، به‌مسألهٔ برابر بودن اهالی یک کشور که‌دارای کیشهای گوناگون باشند اشاره‌ای کرده است، ولی‌در اینجا بشیوهٔ‌آشکاری تأکید نمی‌کند که برابری نیز بدین‌معنی است که هر فرد ساکن کشور بدون توجه

به‌مذهب و رنگ و طبقه و احوال شخصیه و جنس او از حیث زن و یا مرد بودن بایستی مورد داوری برابر قرار گیرد.

مستشارالدوله پیرامون مسألهٔ «جان و عرض و مال» که طبق قواعد و اصول دمکراسی غربی و از جمله قانون ۱۷۹۱ فرانسه باید از تعرض مصون باشد بحث و استناد به‌آیات قرآن کرده است. بطور نمونه او به‌آیهٔ ۲ از سورهٔ «نور» که کیفرهای بدنی برای فرد زناکار در نظر می‌گیرد و به‌آیهٔ ۳۸ از سورهٔ «مائده» که دستور بریدن دست دزد را می‌دهد استناد کرده است.[۱۰۰] درست است که «جان و عرض و مال» هر فردی هم در قوانین اسلامی و هم در قوانین فرانسه برطبق ضوابطی مورد احترام است ولی بنظر نمی‌رسد که میان کیفرهای بدنی که اسلام دستور می‌دهد و قوانین کیفری فرانسه و نوع کیفرهایی که در آن در نظر گرفته شده ابداً همسانی و همبستگی وجود داشته باشد.

مستشارالدوله از آزادی بسیار ستایش کرده است. شرح و توضیح او پیرامون آزادی بیان، آزادی مطبوعات و آزادی تشکیل اجتماعها با توضیحات بسیاری‌از فیلسوفان باختری سدهٔ ۱۹ دربارهٔ آن مفاهیم مطابقت دارد ولی او از این شیوهٔ استدلال و شرح و توصیف شکل غربی خود انحراف بزرگی می‌یابد زیرا می‌کوشد که آزادی بیان را با دستور اسلام «امر به‌معروف و نهی از منکر» همانند سازد.[۱۰۱] چون نوخواهان دیگر مانند ملکم خان نیز به‌همین گونه استدلالها پرداخته‌اند[۱۰۲] ما در اینجا این مطلب را تا اندازه‌ای باز می‌کنیم. درست است که در دین اسلام فردی که آشکارا با اعمال خلاف اسلام مبارزه و مخالفت کند قانون اسلام از او پشتیبانی می‌کند؛ بنابراین، این دو مطلب یعنی آزادی بیان و امر به‌معروف و نهی از منکر در ظاهر به‌یکدیگر همانندند ولی این همانندی تنها محدود است به حدود انتقاد از بیقانونی و حمایت قانون از این انتقاد. این همانندی البته برای موجه ساختن شیوهٔ استدلال این نوخواهان محترم بسنده نیست زیرا در واقع امر این دو قاعده تفاوت فراوانی با هم دارند که در اینجا باختصار از آن یاد می‌کنیم:

۱) امر به‌معروف و نهی از منکر تنها در محدودهٔ مذهب قابل اطلاق است؛ به‌سخن دیگر، تنها هدف آن خدمت به‌امور مربوط به‌مذهب است نه لزوماً امور مربوط به‌منافع ملی و بین‌المللی و بی‌تناسب به‌مذهب. این قاعدهٔ اسلامی بنا به گفتهٔ نیازی برکس، «اجرای معروف و مورد کیفر قرار دادن منکر را براساس

قانون اخلاقی خدایی» دستور می‌دهد[۱۰۳]، در صورتی که با آزادی بیان، هر فرد، دست کم از نظر تئوری، حق دارد باور خویش را دربارهٔ هر چیز که مربوط به هر جنبه‌ای از زندگانی باشد ابراز دارد.

۲) امر به‌معروف و نهی از منکر پا را از حدود قانون فراتر نمی‌نهد؛ یک مسلمان می‌تواند هر قانون‌شکنی را مورد انتقاد و مخالفت قرار دهد و حتی با بکار بردن نیرو جلوی آنرا بگیرد ولی میزان او در این امر و نهی تنها قوانین اسلامی است. به‌سخن دیگر، هیچ مسلمانی هرگز حق نخواهد داشت که از خود قوانین مسلم اسلامی انتقاد کرده مثلاً بگوید که دستورهای قرآن در نظر او دیگر عملی نخواهد بود. ولی آزادی بیان، بنا به مادهٔ ۲ اعلامیهٔ حقوق‌بشر مصوب ۱۷۸۹، که بعنوان مقدمه به‌قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه پیوست شده، به‌فرد تا آنجا که قانون دمکراسی محل حکم کند، آزادی می‌دهد که هر چه می‌خواهد بگوید و بنویسد و انتشار دهد.[۱۰۴] این بدان معناست که یک فرد حتی حق دارد از خود قانون اساسی نیز انتقاد کند. البته برای آزادی نیز در قوانین اساسی کشورهایی که دعوی دمکراسی دارند حدی در نظر گرفته شده است. دیسی (Dicey) که کارشناس حقوق اساسی و از معاصران مستشارالدوله و ملکم بود در این زمینه می‌گوید که در قانون اساسی انگلیس «هر فردی می‌تواند آنچه می‌خواهد بنویسد ولی اگر نوشته‌اش برخلاف قانون باشد به کیفر شدید خواهد رسید.»[۱۰۵]

از آوردن نوشتهٔ دیسی دو نکته منظور است: نخست آنکه یک فرد می‌تواند آنچه می‌خواهد بنویسد تا جایی که باید بتواند از قانون اساسی نیز انتقاد کند ولی این ویژگیها در مورد قاعدهٔ امر به‌معروف و نهی از منکر صادق نیست. دوم آنکه آنچه یک فرد انتشار می‌دهد باید قانوناً اجازه داشته باشد؛ به‌سخن دیگر، کسی اجازه ندارد به کس دیگر افترا زند و مطالب آشوبگرانه دربارهٔ دولت بنویسد. ولی هر فردی مثلاً طبق قانون انگلیس، می‌تواند در برابر عموم مردم نشان دهد که دستگاه حاکمه در اشتباه است و عیب و نقصی را که در قانون اساسی می‌بیند آشکارا بیان کند و خلاصه هر انتقادی را که مبنی برحسن نیت باشد ابراز دارد.[۱۰۶]

۳) امر به‌معروف و نهی از منکر تنها از وظایف مسلمانان است و هیچ غیرمسلمانی در یک کشور اسلامی مسؤلیت اجرای آنرا ندارد در صورتیکه در یک حکومت مشروطه و دمکراسی هر فردی، مسلمان یا غیرمسلمان، باید از آزادی بیان برخوردار

باشد.

٤) امر به‌معروف و نهی از منکر در اسلام واجب است؛ به‌سخن دیگر، وظیفهٔ هر مسلمانی است که برضد بددینی و کارهای زیان‌آور به‌دین در اجتماع برخیزد. این مطلب در کتب فقهی اسلامی تحت عنوان «حسبه» بحث شده و فرد مسؤل آن محتسب شهر بوده است.[۱۰۷] برعکس، آزادی بیان در یک دمکراسی غربی باید عبارت باشد از حقی که فرد در استفاده کردن و استفاده نکردن از آن آزاد است.

خلاصه اینکه مستشارالدوله معنی و اهمیت اصول مشروطهٔ شیوهٔ ادعایی غربی را بخوبی درک کرد و حتی در برخی از موارد آنرا برتر از شیوه‌های مورد عمل کشورهای اسلامی دانست. این نکته در نامهٔ او که در سال ۱۳۰۹/۱۸۹۱ به مظفرالدین میرزا ولیعهد و حاکم وقت آذربایجان نوشت بخوبی آشکار است.[۱۰۸] هواخواهی او از غرب تا اندازه‌ای بود که از سرمایه‌گذاری امپریالیستهای اروپایی در ایران سخت طرفداری می‌کرد بدینمعنی که از دولت می‌خواست که در آن موقع از شرایط بد اقتصادی ایران، بیگانگان بهره‌کش را به‌ایران بخواند تا راه‌آهن در کشور بنیان‌گذارند.[۱۰۹] کوششی که مستشارالدوله در راه آشنا ساختن هم‌میهنان خود، بویژه هیأت حاکمهٔ وقت، به‌اصول نو دولت و نظام حکومت قانونی کرد شایستهٔ سپاس است ولی برخی از جنبه‌های دیگر او قابل تأمل می‌باشد. نقاط ضعف بحث او مانند مقایسهٔ ارزشهای منافی با یکدیگر را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت؛ نقل قول از آیات قرآنی در موارد نادرست نشان‌دهندهٔ تصنع سبک تطبیقی او است. به‌نظر ما مستشارالدوله در اینگونه برخورد که قصد ایجاد هماهنگی میان قواعد اسلامی و ارزشهای اروپایی داشته جدی نبوده خود می‌دانسته است که این دو مطلب، یعنی اسلام و اصول مشروطهٔ غربی، با هم تفاوت دارند. ولی از سوی دیگر او آگاه بود که مردم میهن او برای دریافت و هضم مطالبی که رنگ اسلامی داشته باشد بیشتر آمادگی داشته‌اند، بنابراین کوشید که اندیشه‌های نو را با آیات قرآن و حدیث بیاراید تا همانطورکه در نامهٔ مورخ ۱۲۸۶/۱۸۶۹ خود به آخوندزاده اشاره می‌کند، «کسی نگوید که فلان چیز برضد اسلام و یا اسلام‌مخالف ترقی و تمدن است.»[۱۱۰] شاید بخاطر همین جنبهٔ ظاهراً اسلامی کتابش بود که، همچنانکه خود پیش‌بینی می‌کرد، محبوبیت زیادی در ایران یافت تا باندازه‌ای که دولت یک کلمه را توقیف و مؤلف آنرا دستگیر کرد.[۱۱۱] پس از حدود یکربع قرن،

یک کلمه بعنوان کتاب قواعد «انجمن مخفی» که نقش فعالانه‌ای در انقلاب مشروطیت بازی کرد مورد استفاده قرار گرفت.[۱۱۲] و این نکته را نیز نباید ناگفته گذاشت که این کوشش برای هماهنگی اسلام و مشروطیت سبب سوءتفاهم و برداشت نادرست رهبران مذهبی و پیروان آنان از تئوری و نظام مشروطیت گردید.

یک ارمنی هواخواه هماهنگی اسلام و غرب

یکی دیگر از دوستان آخوندزاده که نقش اثر بخشی در گسترش تئوری مشروطه در ایران بازی کرد میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله (۱۹۰۸-۱۸۳۳/۱۳۲۶-۱۲۴۹) بود.[۱۱۳] او در یک خانوادهٔ ارمنی چشم به‌جهان گشود و سپس اسلام پذیرفت.[۱۱۴] او سالهای ۵۱-۱۸۴۳/۶۸-۱۲۵۹ را در پاریس به‌آموختن گذراند. پس از بازگشت به‌ایران در سال ۱۸۵۱/۱۲۶۸ در دارالفنون که در همان سال بازگشت او بنیان شده بود بعنوان مترجم استخدام شد. ملکم تا سال ۱۸۶۳/۱۲۸۰ در ایران ماند و در خلال همین مدت بود که بعنوان نمایندهٔ ایران در کنفرانس پاریس در سال ۱۸۵۵ شرکت جست. در سال ۱۸۵۸/۱۲۷۵، هنگامیکه جعفرخان مشیرالدوله تبریزی نخستین کابینهٔ دولت خود را بسبک اروپایی تشکیل داد، ملکم‌خان رسالهٔ معروف خود را بنام دفتر تنظیمات پیرامون یک رشته اصلاحات در سراسر کشور خطاب به‌مشیرالدوله نوشت. او در همان سال «فراموشخانه» را که گونه‌ای انجمن سری و تا اندازه‌ای همسان فراماسونری اروپا بود بنیان‌گذارد و فعالیتهای سیاسی او در فراموشخانه و بیرون از آن سبب تبعید او به‌ترکیهٔ عثمانی در سال ۱۸۶۳/۱۲۸۰ گردید. ملکم‌خان تا سال ۱۸۷۱/۱۲۸۸، در آغاز در حال تبعید و سپس بعنوان رایزن سفیر ایران، حسین‌خان سپهسالار، در استانبول بسر برد.

در سال ۱۸۷۱/۱۲۸۸ به‌ایران بازگشت و رایزن سپهسالار، که در آنهنگام صدراعظم ایران شده بود، گردید. در سال ۱۸۷۳/۱۲۹۰ وزیر مختار لندن شد و تا سال ۱۸۷۸/۱۲۹۶ این عنوان را نگاه داشت و بسبب کوششهایی بعنوان نمایندهٔ دولت ایران در کنگرهٔ برلن (۱۸۷۸) به‌مقام سفارت کبرای ایران در لندن ارتقاء یافت. در سال ۱۸۸۸/۱۳۰۶ بعلت درگیری در مسألهٔ امتیاز لاتاری مورد خشم ناصرالدین شاه قرار گرفت و از سفارت افتاد.[۱۱۵] همین عزل ملکم‌سبب دشمنی

او با شاه و تأسیس روزنامه‌اش بنام قانون در سال ۱۳۰۷/۱۸۸۹ و آغاز انتقاد-های سخت نسبت به‌نظام حکومتی ایران از سوی او گردید. ملکم روزنامهٔ قانون را بصورت نامنظم، به‌مدت چند سال انتشار داد و در آن میهن‌پرستان ایران را سخت به‌نوخواهی می‌خواند. او تا سال ۱۳۱۶/۱۸۹۸ دارای هیچ مقام دولتی نگردید ولی در آنهنگام مظفرالدین شاه وی را به‌سفارت رم برگزید و تا پایان زندگیش در همین مقام باقی ماند.

همچنانکه از سرگذشت بالا بدست می‌آید، ملکم‌خان بیشتر زندگی خود را در اروپا گذراند و بیشتر اوقات دارای مقامهای رسمی و دیپلماسی بود و همین موقعها بدو فرصت داد که سیر نوخواهی و جنبشهای مشروطه‌گری در کشورهای گوناگون را از نزدیک ببیند. دوران توقف ملکم در استانبول (۷۱-۱۸۶۳/۸۸-۱۲۸۰) مصادف با دومین مرحلهٔ جنبش مشروطه‌خواهی در عثمانی بود (۱۸۶۵، یعنی ۶ سال پس از نخستین مرحلهٔ جنبش به‌سال ۱۸۵۹). در همین دوره بود که مصطفی فاضل پاشا (در سال ۱۸۶۷) گروه خود را بنام ترکان جوان (Jeunes Turcs) در پاریس بنیان گذارد. در همان سال، فاضل پاشا نامهٔ سرگشادهٔ معروف خود را به‌سلطان عبدالعزیز نوشته درخواست برقراری یک رژیم مشروطه کرد و یادآور شد که اینگونه رژیم تنها شکل قانونی حکومت در ترکیه می‌تواند باشد. این جنبش به‌اعلان مشروطیت بدفرجام ۱۸۷۶ انجامید.[۱۱۶] ملکم در معرض این جنبش نوگرایانه بود. بعلاوه با پیشروان اصلاحات ترکیه مانند کامل پاشا، عالی پاشا و فؤاد پاشا تماس داشت.[۱۱۷] در نوشته‌های ملکم، که به‌گفتهٔ خودش در حدود ۲۰۰ رساله است[۱۱۸]، دستاوردهای تجربه‌های گوناگون او بخوبی نمایان است. او در آثار خود سیر نوخواهی و ارزشهای نو اروپا را مورد بحث قرار داده لزوم اصلاحات را در ایران گوشزد می‌کند. ملکم در نوشته‌هایش تحت تأثیر فیلسوفانی مانند جان استوارت میل (John Stuart Mill) بود. او حتی بخشی از کتاب «آزادی» او را به فارسی برگرداند.[۱۱۹] او بسیاری از مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را مطرح کرد و تناسب آنها را با ایران یادآور شد. مسائلی مانند امور مالیاتی، رژیمهای پادشاهی و جمهوری، جدایی قوا، سلطنت مطلق و میانه‌رو، برابری، تشکیل دولت بشیوهٔ اروپایی، تقسیم‌بندی استانهای ایران، امور دادگستری، آموزش و پرورش عرفی و غیر روحانی، بانکداری، مسؤلیت وزرا در برابر مجلس، قانون نوکیفرهای

عمومی، آزادی بیان، وحدت ملی، مجلس شورای دولت، مجلس شورای ملی، اهمیت مردم در یک کشور و اینکه مردم تنها صاحب کشور هستند، صنعت و حرفهٔ نو، انتخابات نمایندگان مجلس وسیلهٔ خود مردم، تکنولوژی و تمدن غرب، تغییر الفبای عربی، برتری زبان برمذهب در تشکیل یک وحدت ملی، بی‌ارزش بودن طرز زندگی کهنه در جهان نو، حکومت آدمها و آدمیت و بسیاری از آیینها و اندیشه‌های نوین مورد بحث و بررسی ملکم خان قرار گرفت.

ملکم‌خان از پشتیبانان یکدندهٔ آوردن ارزشهای غربی به‌ایران و از هواخواهان سرمایه‌گذاری کشورهای استعمارگر اروپا در این کشور بود. نامبرده رامحل دشواریهای ایران را پیش از هر چیز درآوردن رژیمی می‌دانست که برپایهٔ قانون حکمفرما باشد. باور ما برآن است که ملکم‌خان مانند دوستش آخوندزاده آگاه بود که تئوری مشروطهٔ غربی بامبانی اسلام از جنبه‌های گوناگون، بویژه مرتبه‌ای که مذهب در یک نظام مشروطهٔ غربی می‌تواند داشته باشد، تفاوت دارد. ولی او برخلاف آخوندزاده این مطلب را هرگز بشیوهٔ آشکاری بیان نکرد و در نتیجه ناچار شده است مطالب ضد و نقیض بگوید. برخورد ملکم با مسألهٔ مشروطیت مانند برخورد مستشارالدوله بود و هر دو می‌خواستند اسلام را با مشروطه‌گری گونهٔ غربی درظاهر آشتی دهند.

او از یکسو می‌گفت که زبان سبب وحدت ملی است[۱۲۰] و علماء و مجتهدان بایستی پیرو مقررات وزارت علوم باشند.[۱۲۱] از آموزش و پرورش عرفی و غیر روحانی پشتیبانی کرد، بدین ترتیب که مدارس را به‌سه درجه بخش کرد: ابتدائی، متوسطه و عالی و در هیچیک از آنها مذهب نمی‌بایستی جایی را اشغال کند. چند گونه مدرسه مربوط به‌هنرها و حرفه‌ها پیشنهاد می‌کند، از جمله مدرسهٔ نظام، مدرسهٔ مذهبی و مدرسهٔ معدن.[۱۲۲] ولی از سوی دیگر ملکم بکرات مذهب را می‌ستود و علماء و مجتهدان را اهمیت و مقامی ویژه در امور کشور می‌داد و آشکارا می‌گفت که نظام نو با اسلام منافاتی ندارد[۱۲۳]، و قانون اسلام کاملترین قوانین جهان است.[۱۲۴] به‌گفتهٔ او، اروپاییها به‌اهمیت واقعی قرآن پی نبردند[۱۲۵]؛ مجتهدان بزرگ هر استان باید در مجلس شورا شرکت کنند[۱۲۶]؛ بنیانهای قوانین نو تا آن اندازه با اسلام همانند است که انسان ممکن است تصور کند که از اسلام سرچشمه گرفته است[۱۲۷]؛ برای تشکیل یک مجلس شورای ملی باید صد نفر ازمیان‌مجتهدان،

دانشمندان و خردمندان دارای قدرت و اختیار تام در آن مجلس گردند[۱۲۸]، و در هر استانی مردم باید مجتهد یا امام ناحیه را بعنوان امین جامع آدمیت برگزینند.[۱۲۹]

علت این تناقض گویی ملکم در امور مربوط به‌مذهب و رهبران مذهبی شاید این بوده که او باور داشته است که آنگونه مذهبی که در یک رژیم مشروطهٔ غربی می‌تواند پابرجا بماند مذهبی است ناتوان و —دست کم بطور مستقیم— بیدخالت در امور سیاست و کشور و در نتیجه با اجتماع آنروز ایران متناسب نبوده است. خود او به‌این نکته اشاره می کند:

> ملاحظهٔ فناتیک اهل مملکت لازم است، برای پیشرفت این امر عظیم جوانان فرزانه و دانشمندی می‌بایست که از علوم مذهبیهٔ ما و قوانین فرانسه و غیره و وضع ترقی آنها استحضار کامل داشته باشند و بعلاوه آنها را قوهٔ سمیزهٔ مخصوصی باشد که بفهمند کدام قاعدهٔ فرانسه را باید اخذ نمود و کدامیک را بنا به‌اقتضای حالت اهل مملکت اصلاحی کرد.[۱۳۰]

در راه گذاردن سرپوش مذهبی روی نوخواهیهای عرفی و غیرمذهبی، ملکم دانسته یا نادانسته در یکزمان بر اهمیت مذهب و لزوم دخالت آن در امور کشور تأکید میکرد و در زمانی دیگر توجه ویژهٔ خویش را به‌جنبه‌های ضد دینی و عرفی اصلاحات متمایل می‌ساخت.

ملکم‌خان در سراسر آثارش از استبداد، بیقانونی، فساد دستگاههای اداری و سیاسی و شیوهٔ کار نامنظم هیأت حاکمه انتقادهای سرسختانه‌ای کرده است. او دربارهٔ نیروی خلق[۱۳۱] و محدود کردن اختیارات پادشاه وسیلهٔ برقراری یک مجلس سخن می‌گوید.[۱۳۲] کم کم تنی چند هوا خواه یافت که از مناطق گوناگون با او مکاتبه و همفکری می کردند، گر چه ممکن است بیشتر آن گزارشها که باصطلاح از ایران، عراق و یا ماوراءالنهر برای روزنامهٔ او می‌رسیده وسیلهٔ خود ملکم نوشته می‌شده است.

اگر چه ملکم باهوش و دارای معلومات پردامنه‌ای در رشته‌های گوناگون بود ولی اصول اساسی حکومت مشروطه را بشکل منظمی فورموله و پیشنهاد نکرد که خوانندگان ایرانی او بتوانند آنرا برای خویش بعنوان راهنما و نمونه مورد استفاده قرار دهند. نخست آنکه تا آنجا که نویسندهٔ حاضر آگاهی دارد ملکم‌خان هرگز واژهٔ «مشروطیت» را که نامق کمال در ترکیه[۱۳۳] و طهطاوی در مصر[۱۳۴] بکار

می‌بردند و یا واژه «کنستیتوسیون» را که نوخواهان ایرانی مانند مستشارالدوله استعمال می‌کردند در نوشته‌های خود نیاورد. گزارشی موجود است که نوشتن مطالبی را پیرامون «سلطنت مشروطه» در سال ۱۳۰۳/۱۸۸٤ به‌ملکم‌خان نسبت می‌دهد[۱۳۵]، ولی بنظر نمی‌رسد که این نوشته در دسترس باشد. حتی اگر او بطور قطع هم این واژه را در آن بخش از نوشته‌هایش بکار برده باشد باز هم محافظه‌کاری او پوشیده نمی‌ماند زیرا او در بسیاری از موارد و مواقع مناسب دیگر هرگز این واژه را که بطور ویژه و مشخص به محدودیت قدرت مطلق حکومت و یکنوع دمکراسی اطلاق می‌گردید بکار نبرد. دوم آنکه او مفهوم حاکمیت را در یک رژیم مشروطه و دمکراسی توضیح نداد و تشریح نکرد. در یک مورد ملکم نوشت که قدرت از مردم سرچشمه می‌گیرد و همه چیز تحت ارادهٔ او است ولی بدین شکل استدلال کرد:

> منبع قدرت مراقبت در میان هر امت یکی است، کدام است[؟] خود امت. خود امت چطور می‌تواند مراقب اجرای قانون بشود [؟] بهمان طور که در صدر اسلام می‌شد. در صدر اسلام هیچ مسلمانی نبود که بتواند در امور ملت بگوید: «به‌من چه [؟]» به‌اقتضای این دو قانون ربانی امر به‌معروف ونهی ازمنکر هر مسلمان خود را وکیل و محصل امور الهی می‌دانست....[۱۳۶]

مسلمانان آغاز اسلام در راه مذهب می‌جنگیدند و تنها هدف مشترک آنان مذهب بود، بنابر این چگونه می‌توان اینگونه حس وحدت برادری مذهبی و مسؤلیت را با مسألهٔ حق حاکمیت ملت در یک نظام مشروطه ودمکراسی یکی دانست؟ قاعدهٔ امر به‌معروف و نهی از منکر بنا به‌ویژگیهایی که ما در بالا برای آن بدست دادیم چه ربطی به‌حاکمیت ملی می‌تواند داشته باشد؟ کوشش ملکم در هماهنگ ساختن اسلام و اصول مشروطه، تشخیص و آگاهی از جنبه‌های همسان و ناهمسان آن دو مفهوم را با یکدیگر دشوار ساخت. در دورهٔ انقلاب مشروطهٔ ایران علماء مخالف مشروطه با صراحت قاطعی با مسألهٔ پیوند میان اصول مشروطه و اسلام به مبارزه برخاستند.[۱۳۷]

ملکم‌خان در رسالهٔ دفتر تنظیمات که در سال ۱۲۷۵/۱۸۵۸ نوشت، گفت که درکشوری که مردم قانون بسازند و پادشاه آنرا اجرا کند آن نظام را «سلطنت معتدل» خوانند مانند نظام انگلیس و فرانسه. ولی ملکم یادآوری کرد که اینگونه

حکومت مناسب آنزمان ایران نبوده است. سپس یک قانون اساسی پیشنهاد کرد که درآن قانون حکومت می‌کند وقوا تفکیک می‌گردد ولی پادشاه دررأس همهٔ قوا قرار دارد.[۱۳۸] ما باید تا این اندازه از ملکم قدرشناسی کنیم که آشکارا گفت قانونی که او بررسی می‌کند یک قانون عالی و موردپسند همه نیست بلکه تنها با وضع آنروز ایران تناسب‌داشته‌است. ما این نکته را نیزدر نظرداریم که ملکم در آنهنگام که رساله را نوشت در خدمت دولت ناصرالدین شاهی بود و رسماً نمی‌توانست نظرهای نوتری ابراز دارد. ولی او هرگز چنان صراحت بیانی را نیافت که یک قانون اساسی شسته و رفتهٔ دمکراتیک و یک تئوری منظم مشروطیت پیشنهاد کند. حتی نیم سده پس‌از آن تاریخ که هم او دور از دسترس حکومت استبدادی ناصرالدین شاه بود و هم موقع برای ایجاد یک رژیم مشروطه — ویا دست کم گفتگو دربارهٔ آن — آماده تر بود دست به‌چنان کاری نزد.

او پیشنهادهای گوناگونی برای برقراری «مجلس اداره»، «مجلس‌شورای دولت»، «مجلس شورای کبرا»، «مجلس کبرای ملی» و «مجلس قوانین» می‌دهد ولی هیچیک از آنها یک مجلس انتخاب شده بشیوهٔ یک نظام نمایندگی و مشروطه جلوه‌گر نمی‌شود. البته ملکم در گفتارهای خود قائل به‌قدرت آن مجالس بود و می‌گفت که آنها تنها اداره کنندگان کشور — بطور مستقیم یا غیر مستقیم — هستند. او وزرا را در برابر مجالس‌مسؤل دانست نه در برابر ناصرالدین شاه، ولی نگفت که آن مجالس چگونه باید بوجود آیند. در یکجا می‌گوید: «باید اقلاً هفتاد نفر باشند؛ مجتهدین بزرگ و فضلای ملت باید لامحاله داخل این مجلس باشند»[۱۳۹] و درجای دیگر می‌آورد که:

> باید اقلاً صد نفر از مجتهدین بزرگ و فضلای نامی و عقلای معروف ایران را در پایتخت دولت در یک مجلس شورای ملی جمع کرد و به‌آنها مأموریت و قدرت کامل داد که از قوانین و اصول که از برای تنظیم ایران نافع است تعیین و تدوین و رسماً اعلام نمایند.[۱۴۰]

آیا باید این مجالس وسیلهٔ مردم انتخاب گردند یا پادشاه اعضای آنها را برمی‌گزیند؟ از نوشته‌های ملکم که به‌نظر نویسندهٔ حاضر رسیده چنان برمی‌آید که یکبار — آری یکبار — او پیشنهاد تشکیل مجلسی می‌دهد که تا اندازه‌ای با نظام

پارلمانی و مشروطه همانندی دارد. می‌گوید:

> باقتضای یک قرار مطلق، تشخیص و تدوین و استقرار قوانین باید حکماً بمشورت و تصدیق دو مجلس جداگانه باشد. یکی مجلس وکلای ملت که‌خود ملت منتخب می‌کند و یکی دیگر مجلس اقطاب که مرکب است از فضلاء وکملین قوم. از اجتماع این دو مجلس در یک مقام واحد یک مجلس ثالثی ظاهر می‌شود که آنرا ملأ اعلی می‌گویند. اعاظم مهمات ملک وکل مقادیر دولت در ید قدرت این ملأ اعلی است.[۱۴۱]

بنظر می‌رسد که در اینجا ملکم نظامی همانند مجلس شورای ملی وسنا و یک‌مجلس مؤسسان و یا چیزی همسان کنگرهٔ امریکا که از اعضای مجلس نمایندگان وسنا تشکیل می‌یابد در ذهن داشته است. اگر او در همین باور پایدار می‌ماند وسپس آنرا گسترش می‌داد و تشریح می‌کرد ما می‌توانستیم بگوییم که او یک تئوری حکومتی مشروطهٔ منظمی که مناسب آن دوره از تاریخ بوده پیشنهاد کرده است. ولی باز در یکی از شماره‌های بعدی روزنامهٔ قانون مجلسی را پیشنهاد می‌کند که نامش «دربار اعظم» است که در آن باید دست‌کم هفتاد نفر از مجتهدان، خردمندان و شاهزادگان گرد آیند و قانونگذاری کنند و بدون دخالت در اجرای قوانین مراقب اجرای قوانین باشند. او بشیوه‌ای آشکاربدست می‌دهد که «اعضای حالیهٔ دربار اعظم برمسند خود باقی و مقرر خواهند ماند» و«هیچیک از ... [آن اعضا] معزول و اخراج و مورد بحث نخواهد بود مگر به‌حکم قانون» و «رئیس... [دربار اعظم] را به‌تصدیق پادشاه خود دربار اعظم معین خواهد کرد.»[۱۴۲] در اینجا ملکم نمی‌گوید که چه شد که باید «ملأ اعلی» را تبدیل به «دربار اعظم» کرد. ملکم دراین نظام نوین پیشنهادیش، عضویت اعضای مجلس را که «دربار اعظم» می‌نامد دایمی می‌شمارد و بدانها مصونیت قانونی می‌دهد، و با اینکه کار قوهٔ مقننه را انجام می‌دهد دربارهٔ انتخاب آن وسیلهٔ مردم و چگونگی انتخاب چیزی نمی‌گوید.

نتیجه‌گیری ما این است که ملکم اصول مشروطهٔ غربی را بطور پراکنده در معرض استفادهٔ خوانندگان ایرانی خود گذاشت ولی از یک سو بخاطر اصرار و تأکید زیاد برای هماهنگ ساختن اسلام و نوگرایی شیوهٔ غربی و از سوی دیگر بسبب نداشتن آزادمنشی و صراحت لهجهٔ لازم، که مانع از آن می‌شد که بتواند برنامه‌ای منظم و واضح و صریح و قاطع برای اصلاحات بدهد، انبوهی رساله و جزوهٔ سیاسی

نوشت که مندرجاتش پر از نکات ضد و نقیض و نامتناسب با یکدیگر بود. این ویژگی تا اندازه‌ای سبب گمراهی نویسندگان دوره‌های پس از او در تفسیرشان از اصول حکومت مشروطه و دمکراسی گردید. نیز نباید ناگفته گذارد که با وجود همین ضد و نقیض گوییها و ناپایداری و بی‌نظمی در بحث، نوشته‌های ملکم نقش بسیار مؤثری در گسترش اندیشه‌های نوخواهی در ایران بازی کرد. شماره‌هایی از روزنامهٔ قانون او را به‌صورت قاچاق وارد ایران کرده دست بدست میان بسیاری از خوانندگان فارسی زبان می‌گرداندند و برخی از رساله‌هایش دربارهٔ نوخواهی و نظام حکومتی نو و غیره در دوران انقلاب مشروطیت بطور پراکنده و یا بصورت مجموعه چاپ و سبب آگاهی بیشتر افرادی شد که درگیر در انقلاب مشروطیت بودند.

بازرگانی روشنگر

اکنون قلم را بسوی یکی دیگر از پیشروان نوخواهی ایران، مردی خود ساخته و یکی از شاگردان مکتب روشنگری یعنی عبدالرحیم طالب اف (۱۹۱۱-۱۸۳۴/ ۱۳۳۰-۱۲۵۰) متوجه می‌کنیم.[۱۴۳] او، برخلاف ملکم و مستشارالدوله و دیگران، خدمتگزار دولت نبود بلکه به کار و کسب و بازرگانی سرگرم بود. کمک او به بیداری ایرانیان و گسترش تئوری مشروطیت در ایران اگر بیش از دیگر اندیشمندان نبود کمتر هم نبود. او که در تبریز پای به‌جهان گشود در سن ۱۷ سالگی برای رسیدن به‌آرمانهای دور ودرازی که در سر داشت به‌تفلیس رفت و در آنجا شاگرد یک مقاطعه‌کار که خود یکی از مهاجران ایرانی بود گردید. پس از چندی خود مستقلاً بنگاه مقاطعه‌کاری بازکرد و کم‌کم ثروتمند شد. از آنجا که او علاقهٔ فراوانی به‌آموختن داشت بسیاری از وقت خود را به‌پژوهش مطالب و موضوعهای نوی که از زبانهای اروپایی به‌روسی برگردانده شده بود گذراند. گرچه او بیش از نیم سده در روسیه زندگی می‌کرد و افکار پخته‌اش در آنجا تشکیل و تنظیم یافته بود ولی هرگز هویت ایرانی خود را فراموش نکرده بود و می‌گفت «اول جهان را دوست دارم، سپس ایران را و پس از آن خاک پاك تبریز را.»[۱۴۴] حس ملی او وادارش ساخت که از ایرانیهایی که به‌نظر او میهن‌پرست نبودند و نخست با زور، عرب زده و سپس داوطلبانه غرب‌زده شده بودند سخت انتقاد کند.[۱۴۵] او در آثارش

به‌آن ایرانیهایی می‌تازد که به‌اروپا رفتند و تنها باده‌نوشی و خوردن گوشت خوك را آموختند.[۱۴۶]

طالب‌اف باشیوهٔ خودآموزی و علاقهٔ شخصی به‌مسائل زمان، نه‌تنها یک روشنگر سیاسی و اجتماعی گشت بلکه حتی آثاری در فیزیک و هیأت از خود بیادگار نهاد. طالب‌اف در نوشته‌هایش، از اندیشه‌گرانی مانند ژان ژاك‌روسو (Jean Jacques Rousseau)، ارنست رنان (Ernest Renan)، ولتر (Voltair)، بنتام (Bentham) و دیگر «حکما»ی لیبرال وابسته به‌بورژوازی اروپا نام می‌برد. طالب‌اف با استفاده از ترجمهٔ روسی کتابهای فیلسوفان اروپایی با اندیشه‌های آنان آشنا گردید. طالب‌اف در نوشته‌های خود جنبه‌های مثبت نوخواهی بویژه اصول مشروطیت‌گونهٔ غربی را مورد ستایش قرار داده است. او از «وطن» و «ملت» و «دولت» بربنیاد مفاهیم نو آن واژه‌ها سخن گفت، گرچه گاهی هم تجزیه و تحلیلهای نارسایی از آنها می‌کرد.[۱۴۷] برداشت طالب‌اف از مفهوم وطن در این عبارتها بخوبی دیده می‌شود:

دیگر آنزمان گذشته که بگوییم
این وطن مصر وعراق و شام نیست این وطن آنجاست کو را نام نیست

باید بفهمیم این وطن که وظیفهٔ ما در حفظ او و ترقی او هر نوع فداکاری و جانسپاری است «ایران» است که اساسی شهرهای معروفش شیراز، اصفهان، یزد، کرمان، کاشان، طهران و خراسان و قزوین و رشت و تبریز و خوی و سایر ملحقات او است.[۱۴۸]

غیرت و حمیت بشری فقط در حفظ عزت وطن و ناموس وطن و ازدیاد ثروت وطن و تربیت اولاد وطن و اقدام مذهب و رسوم وطن است و بس.[۱۴۹]

طالب‌اف قدرت حکومت را ناشی از ملت می‌دانست. او در کتابش ژاپون رامثال می‌آورد و می‌گوید که رهبرانش در خلال جنگ روس و ژاپون قدرت خود را از مردم دریافت کرده بودند. به‌دیدهٔ وی آن رهبران خدمات درستی برای مردم خود انجام داده بودند و گرنه لعنت نسلهای آینده شامل حالشان می‌شد.[۱۵۰]

همچنانکه پیداست، طالب‌اف اصطلاح ملت را بهمان معنای ناسیون (Nation) و وطن را بمعنای پاتری (Patri) بکار برده است. این گفتار هنگامی روشن‌تر می‌شود که طالب‌اف پیرامون آزادی، برابری و حقوق اکثریت سخن بمیان می‌آورد.

طالب‌اف آزادی را به‌شش گونه بخش کرده است:

۱) «آزادی هویت»، یعنی آزادی فردی. این اصطلاح بدان معنی است که هر فرد تا جایی که حق دیگران را پایمال نکند حق دارد هر چه می‌خواهد بکند. حریم کسی نباید مورد تجاوز دیگران قرار گیرد مگر به‌حکم قانون.

۲) «آزادی عقائد». طالب‌اف ضمن آنکه پیرامون این اصل بنیادی مشروطیت توضیح می‌دهد بیان می‌کند که هر کس آزاد است هرگونه عقیده‌ای داشته باشد و هیچ مقامی نمی‌تواند بخاطر آنکه فردی دارای عقیده‌ای فاسد است او را سرزنش و یا مجازات کند. حق داشتن عقیدهٔ شخصی مساوی است با حق فرد نسبت به‌پول خودش. ولی به‌عقیدهٔ فاسد نباید فرصت و اجازه داد که در عقاید مردم فساد پدید آورد. در اینجا گویا طالب‌اف به‌مطالبی که در میان کارشناسان علوم سیاسی آزادی‌ـ فکر، عقیده وایمان (liberty of thought, opinion and belief) نام دارد ومحدود است به‌شایستگی و ظرافت در ادب و تواضع و مورد توجه و نظر قرار دادن دیگران، اشاره می‌کند. بدین‌ترتیب هنگامیکه اختلافی میان دو گروه در یک جامعه رخ می‌دهد، دولت، به‌قول ارنست‌بارکر (Ernest Barker) «بعنوان یک حکم و میانجی دخالت می‌کند نه بعنوان یک طرف دعوا.»[۱۰۱]

۳) «آزادی قول». این آزادی به‌فرد حق می‌دهد که بنویسد، سخنرانی کند و مردم را بخواند که به‌او گوش دهند. اگر سخن او ایجاد اختلال در نظم کند یا مطالب موهن و افترا آمیزی دربر داشته باشد او پس از تحقیقات کافی به کیفر خواهد رسید.

٤) «آزادی مطبوعات». فرد حق دارد که آنچه نوشته است انتشار دهد و نباید او را از این کار بازداشت مگر آنکه نشریهٔ او مانعی برای آزادی ایجاد کند و یا موهن و افترا آمیز باشد.

٥) «آزادی اجتماع». کسانی که دارای یک عقیده هستند می‌توانند انجمن داشته باشند و در آن مسائل سیاسی مربوط به کشور را مطرح و اگر لازم باشد از کارهای دولت انتقاد و یا با آنها مخالفت کنند. آنان آزاد خواهند بود که اگر لازم بدانند نسخه‌هایی از صورت گفتگوهای خود را به‌حکومت مرکزی و حکومتهای محلی بفرستند؛ اگر تقاضاهایشان نماینده و یا در بردارندهٔ رأی اکثریت مردم باشد باید بلافاصله مورد تصویب قرار گیرد. با چنین توضیحی پیرامون آزادی

اجتماعات، طالب‌اف برآراء مردم تکیه می‌کند و این بمعنای حاکمیت مردم در کشور است، گر چه او با آمیخته ساختن آزادی اجتماعات و قدرت ارادهٔ اکثریت این احتمال را پدید می‌آورد که این دو مفهوم نزد او مبهم بوده است. طالب‌اف هنگامیکه پیرامون انتخابات سخن می‌گوید براهمیت تصمیم اکثریت نیز تأکید می‌کند.

۶) «آزادی انتخاب». هر فرد مکلف آزاد است که برای داوطلبان شغلهای عمومی در صورتیکه شایستهٔ آنمقام باشند و قانون آنها را محروم نکرده باشد رأی بدهد. تنها میزان انکار یا تصویب انتخاب متصدی یک مقام همانا اکثریت آراء است.[۱۰۲]

پیرامون مسألهٔ حاکمیت ملت، طالب‌اف در موارد گوناگون اظهار می‌دارد که حکومت متعلق است به‌مردم ولی مردم آنرا بعنوان سلطنت به‌یک خانواده واگذار می‌کنند و اگر آن خانواده سزاوار آن مقام نبود به‌خانوادهٔ دیگر می‌دهند.[۱۰۳] در سال ۱۳۱۹/۱۹۰۱ او یادداشتی دربارهٔ حکومت مطلق و مستبد نوشت و آنرا برای میرزا علی اصغرخان اتابک صدراعظم وقت ایران فرستاد تا اهمیت مردم را به‌وی یادآوری کند.[۱۰۴]

طالب‌اف توجه ویژه‌ای به‌قانون، معنای قانون و سازندهٔ قانون معطوف می‌دارد. بطور کلی او قانون را بردو گونه می‌داند: مادی و معنوی. قوانین معنوی آن است که پیامبران وسیلهٔ وحی آنرا بیاورند؛ قوانین مادی، مثلاً قانون مدنی وسیاسی، آن است که وسیلهٔ خردمندان و دانشمندان کشور ساخته شود و حقوق و منافع مردم را در نظر بگیرد؛ این دو گونه قانون برای استفادهٔ مردم لازم است.[۱۰۵] او بروشنی یادآوری می‌کند که قانونگذاری از اختیارات ویژهٔ اکثریت مردم برای‌سعادت عموم است.[۱۰۶] بدین ترتیب طالب‌اف لزوم مذهب و قوانین پیامبران را انکار نمی‌کند ولی آنها را دور از امور کشور و جنبه‌های مادی زندگی نگاه می‌دارد. به‌سخن دیگر، طالب‌اف اگر چه قوانین معنوی و عرفی را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند نظامی بربنیاد قوانین عرفی و غیر مذهبی پیشنهاد می‌کند. باید این نکته را بخاطر داشت که طالب‌اف معتقد به‌خدا بود و به‌دستورهای اسلامی تا اندازه‌ای عمل می‌کرد؛ او در نوشته‌هایش اسلام را «دین پاك» می‌خواند[۱۰۷] و حتی در سال ۱۸۹۹/ ۱۳۱۷ به‌حج رفت.[۱۰۸] بدیدهٔ او گرچه مسائل مذهبی مهم هستند ولی حوزهٔ

جداگانه‌ای را اشغال می‌کنند که از سیاست و قوانین عرفی و غیر مذهبی که زیر نظارت و مسؤلیت خردمندان کشور قرار دارد، جدا هستند؛ با اینحال، طالب‌اف مانند مستشارالدوله و ملکم خان موقع و شرایط را مقتضی می‌دید که بگوید:

آنچه مخالف تمدن است در شرع شریف ما که اساس قانون ایران خواهد بود ممنوع و مادام‌الدهر حرام است. هر مسلمان یا نویسندهٔ این سطور که دل و زبانش مصدق این حرمت نیست کافر است و هر کس که قانون را متمم شرع و ناظر اجرای احکام شرع نداند باز مسلمان نیست.[۱۵۹]

لازم به‌یادآوری است که اینگونه سخنان در نوشته‌های طالب‌اف خیلی کم است. بنظر می‌رسد که او این سخنان را برای آن ایراد کردتا در مردم که‌افکارشان با مسائل مذهبی آشنایی نزدیک داشت نفوذ کند. ولی با آنکه او چنان امتیازی به‌مذهب می‌دهد کتابهایش وسیلهٔ شیخ فضل‌الله نوری رهبر روحانی هواخواهان استبداد محمدعلی شاهی تحریم و خود طالب‌اف تکفیر گردید.[۱۶۰] این حادثه خود گزارشگر نفوذ و اهمیت آثار طالب‌اف در میان مردم ایران در خلال انقلاب مشروطیت می‌باشد.[۱۶۱]

طالب‌اف دربارهٔ قانون اساسی داد سخن می‌دهد؛ به‌دیدهٔ او حقوق پادشاه و اتباع کشور را همین قانون تعیین می‌کند و این قانون باید ساخته و پرداختهٔ پارلمان باشد.[۱۶۲] تفسیر کوتاه او از پارلمان چندان آگاهانه و کامل نیست زیرا او «پارلمنت» را عبارت از «یک دستگاه» می‌بیند که «وضع قوانین و اجرای او» در آن صورت می‌گیرد.[۱۶۳] این البته نادرست است زیرا در یک نظام مشروطه و دمکراسی، که طالب‌اف کوشش دارد آنرا برای هم‌میهنان خویش توضیح دهد، قانون وسیلهٔ پارلمان اجرا نمی‌گردد بلکه یک قوهٔ مجریهٔ جدا و مستقل از قوهٔ مقننه مأمور اجرای آن است. ولی از سخنانش راجع به‌مسؤلیت وزرا در برابر پارلمان، مسألهٔ جدایی قوهٔ اجراییه از قوهٔ مقننه خودبخود و تلویحاً درك می‌شود.

طالب‌اف می‌گوید که در چند یک از کشورهای مشروطه، قانون چنین است که اگر وزرا وظایف خود را انجام ندهند و یا دستور غیر قانونی پادشاه را اجرا کنند بخاطر عمل غیر قانونی خود در برابر پارلمان مسؤل خواهند بود. این مسؤلیت وزرا سبب می‌شود که پادشاه دستورهای غیرقانونی صادر نکند.[۱۶۴] به‌سخن دیگر،

پادشاه که در رأس قوهٔ مجریه قرار دارد نه می‌تواند با صدور فرمانی در امور مربوط به‌قوهٔ مقننه دخالت کند زیرا این دو قوه باید از هم جدا باشند. طالب‌اف رژیمهای سیاسی را به‌سه گونه بخش می کند:

۱) حکومت استبدادی مطلق که در آن وزرا صرفاً در برابر پادشاه مطلق مسؤلیت دارند.[۱۶۵] اینگونه رژیم بر دو شکل است:

الف: حکومت مطلقه با یک قانون ساخته و پرداختهٔ شخص پادشاه بدون توجه به‌سود مردم، مثل «روسیه قدیم و ممالک عثمانی»؛

ب: حکومت مطلقه‌ای که قانون هم نداشته باشد و صرفاً ارادهٔ افراد در آن حکومت می کند، مانند «عربستان و ایران و افغانستان و ختا.»[۱۶۶]

۲) رژیم مشروطهٔ سلطنتی که دارای نظام دو مجلسی است.

۳) رژیم جمهوری که در آن مانند برخی از کشورها، از جمله فرانسه[۱۶۷]، یک رئیس‌جمهور انتخاب شده از سوی مردم در مقام خود برای مدت چند سال حکومت می کند.[۱۶۸]

طالب‌اف در سراسر آثارش بطور مستقیم یا غیر مستقیم حکومت استبدادی زمان خود را مورد انتقادهای سخت قرار می‌دهد.[۱۶۹] در گفتارهای او به‌چند یک از رژیمهای مشروطهٔ جهان مانند انگلیس، فرانسه و ژاپون اشاره شده؛ او بویژه مشروطیت انگلیس را می‌ستاید:

> سایر ملل... معترفند که شأن قانون اساسی انگلیس نه‌تنها در سبقت او است بلکه در روح او است که در ملل دیگر نباشد. در سایر ملل آزادی و حفظ حقوق را قانون اساسی وضع و نشر نموده ولی در انگلیس قانون اساسی از میامن احترام حقوق عواید قدیمهٔ‌ملت تولید شده واستقرار یافته. روح‌طبیعی هرفرد تبعهٔ انگلیس مخمر ازحیات واحترام حقوق است.[۱۷۰]

طالب‌اف در تمجید از رژیم مشروطه و مردم انگلیس کوشش دارد بهترین واژه های فرهنگ خود را بکار برد. مثلاً مشروطهٔ انگلیس را «جقهٔ تاج افتخار ملت انگلیس» و قوانین مشروطهٔ کشورهای دیگر را «رنگ و بوی از گل و طراوت و نکهتی از سنبل گلستان غیرت انگلستان» می‌نامد و سرانجام می‌گوید: «مرحبا به قومی که در یک زندگی... شرف دوحیات را نایل هستند، یکی حیات ابدان و

دیگری حیات وجدان.»[۱۷۱] درست است که حکومت مشروطهٔ انگلیس از مشروطهٔ هر کشور دیگری در جهان پیشینه‌ای درازتر دارد ولی این درازی پیشینه نباید سبب شود که ارتکاب اعمال امپریالیستی انگلیس و دخالتهای مستبدانه‌ای که آن دولت در امور ملتهای دیگر جهان از جمله کشورهای اسلامی و ایران می‌کرد و جنگهای استعمارگرانه‌ای که به‌منظور تأمین منافع طبقات بالا ولی بنام ملت، و تا حدی هم به‌نمایندگی از طرف افکار عمومی فریفتهٔ تبلیغات امپریالیستی خود، براه می‌انداخت حتی لحظه‌ای از خاطر روشنفکر نوخواهی مانند طالب‌اف زدوده شود تا بدان حد که بدون تشریح صحیح سیاست خارجی انگلیس در کشورهای ناتوان و عقب نگاهداشته شده در ستایش یک جنبهٔ تا حدی مثبت آن دولت، آنهم برای مردم ایران که بیش از یک سده بوده است که از اقدامات استثمارگرانهٔ آن دولت رنج می‌بردند، آن اندازه واژه‌ها و اصطلاحات زیبا و مبالغه‌آمیز بکار برد.

طالب‌اف بکرات از قانون اساسی و مشروطهٔ سال ۱۸۸۹ ژاپون نام می‌برد.[۱۷۲] بنظر می‌رسد که او سخت تحت تأثیر برخورد ژاپونیها با غرب و بویژه جنبشهای مشروطه‌خواهی مردم آن کشور بوده است. پیروزی آنها در جنگ با روس طالب‌اف را به‌ستایش واداشت بنحوی که او ایران و کشورهای دیگر آسیایی را می‌خواند که از ژاپونیها پیروی کنند. او حتی قانون اساسی ژاپون را از ترجمهٔ روسی آن به فارسی برگردانده آنرا پیوست کتاب مسائل الحیات گردانید. حیرت‌انگیز و شگفت‌آور، و ضمناً مسخره‌آمیز، این حقیقت است که ببینیم طالب‌اف به‌رغم آنهمه نوشته‌های سودمند و روشنگرانه‌اش در پشتیبانی از برقراری یک رژیم مشروطه، پس از اعلان مشروطیت در ایران روی از مشروطه‌خواهان برتافت و به‌مردم تبریز که او را به‌نمایندگی مجلس انتخاب کرده بودند هیچگونه پاسخی نداد و هرگز به‌مجلس گام ننهاد.[۱۷۴]

این بحث کوتاه از سیر اندیشه‌های مشروطه‌گری در نوشته‌های چند یک از مهمترین نویسندگان نوگرای سدهٔ ۱۹ ایران نشان می‌دهد که چگونه تئوری مشروطه برای مردم ایران در خلال سالهای پیش از انقلاب مشروطه تفسیر گردیده است. ملکم‌خان و مستشارالدوله بطور مشروح دربارهٔ جنبه‌های گوناگون نظام مشروطه و پارلمانی سخن گفتند. آنان برقراری حکومت مشروطه را امری اجتناب ناپذیر می‌دانستند ولی بخاطر مقتضیات و شرایط زمانی و مکانی، اصول مشروطه و

دمکراسی را با عناصری از مذهب اسلام آمیختند. این جنبه از نوشته‌های آنان سبب گمراهی مقامهای مذهبی در تفسیرشان از مشروطیت گردید. مجدالملک و سپهسالار آثار زیادی از خود به‌یادگار نگذاشتند؛ آن اندك که از نوشته‌های آنان مورد پژوهش ما قرار گرفته برای آشنایی دقیق بامعانی و مفاهیمی که آنان با تئوری مشروطه همراه می‌ساخته‌اند بسنده نیست.

بنظر می‌رسد که آن دو اندیشه‌گر دیگر، یعنی آخوندزاده و طالب‌اف، تفسیر درست‌تری از مشروطیت کرده باشند —گرچه آخوندزاده ضد مذهب بود و طالب‌اف به‌اسلام ایمان داشت و تا اندازه‌ای هم بدان عمل می‌کرد. آخوند زاده بشیوه‌ای آشکار و روشن برضد اسلام برخاست ولی طالب‌اف، آنچنانکه ما او را شناخته‌ایم، تنها بعنوان یک فرد به‌اسلام باور داشته آنرا امری قلبی و فردی می‌دانسته است؛ با اینحال گاهگاهی هم مذهب را با سیاست می‌آمیخت. تفاوت بنیادی میان این دو اندیشه‌گر در این زمینهٔ مورد بحث ما این بود که طالب‌اف مشروطیت را تقریباً مطابق با موازین غربی تفسیر کرد بدون آنکه موارد اختلاف میان اسلام و اصول مشروطهٔ غربی را آشکارا بیان دارد. ولی آخوندزاده اصول مشروطهٔ غربی را کاملاً بشیوهٔ بورژوازی غربی تفسیر کرد و بالاتر از همه بسیار جسورانه و با صراحتی کامل موارد تضاد و تناقض مشروطهٔ غربی و اسلام را اعلام داشت و تأکید کرد که این دو عنصر باید از هم جدا باشند. او در واقع یک سکولاریست تمام‌عیار بود.

نوشته‌های یاد شده در بالا مسلماً در بیداری مردم ایران بویژه در خلال انقلاب مشروطیت نقشی بزرگ بازی کرد. این نوشته‌ها اگر چه خوانندگان فراوانی در میان مردم عادی نداشت ولی بسیاری از آنان در میان روشنگران و آگاهان انقلاب مشروطه دست بدست می‌گشت.

البته تفسیر اصول مشروطه منحصر به‌نوگرایان مورد بحث نبود. بسیاری دیگر از اندیشه‌گران ایرانی بودند که در ایران، قاهره، استانبول، قفقاز، اروپا و هندوستان در راه آزادی می‌جنگیدند. این فعالیتهای فکری البته برای پدید آوردن انقلاب مشروطه بسنده نبود. عوامل خارجی و شرایط داخلی در انقلاب مؤثر بود که برخی از آن عوامل به‌نظر تاریخنویسان از اینقرارند:

۱) شکست یک دولت اروپایی غیر مشروطه یعنی روسیه از یک کشور آسیایی مشروطه یعنی ژاپون. همچنانکه در پیش یاد گردید، طالب‌اف بیش از یکبار از

آن حادثه یاد کرد و در تئوری مشروطهٔ خود سخت تحت تأثیر جنبش مشروطه‌خواهی ژاپون بود.

۲) مقاومت دلاورانهٔ بوئرها در ترانسوال، افریقای جنوبی، برضد انگلیس در جنگهای ۱۹۰۲-۱۸۹۹.

۳) رقابت قدرتها یعنی انگلیس و روس و برخورد سودجوییها و سوداگریهای آنها در ایران. انگلیسیان در آغاز ازتغییر رژیم کهن اندکی پشتیبانی کردند تا از استثمار و دخالتهای مستقیم روسها به‌سود خود بکاهند ولی پس از قرارداد ۱۹۰۷، روس و انگلیس در از میان بردن انقلاب مشروطه با یکدیگر سخت همکاری کردند.[۱۷۵]

عوامل داخلی زیر را نیز مورخین در بیداری و آگاهی مردم و انقلاب مشروطه مؤثر دانسته‌اند: تأسیس انجمنهای سری، پدید آمدن مدارس وسیلهٔ میسیونهای مذهبی خارجی، الغای امتیاز تنباکو در سال ۱۳۰۳/۱۸۹۱، قتل ناصرالدین شاه وسیلهٔ میرزا رضا کرمانی، گسترش نشریات و روزنامه‌های ضد دولتی و همه‌گیر شدن نارضایی از حکومت در میان مردم و علما. مهمتر از همهٔ این عوامل را البته باید در وضع اقتصادی آنزمان جستجو کرد. سود بازرگانان ملی وسیلهٔ امتیازها و سرمایه‌گذاریهای خارجی سخت مورد تهدید قرار گرفته بود. بازرگانان ملی، کاسبان، و دیگر خرده پایان وابسته به‌بورژوازی ملی سخت می‌کوشیدند تا رژیمی برسر کار آورند که سود آنها را در نظر بگیرد و سرمایهٔ کشور را به‌بیگانگان نفروشد. با گسترش نارضایی مردم، پشتیبانی طبقهٔ متوسط از رهبران مذهبی که خود از هیأت حاکمهٔ قاجار ناخشنود بودند گسترش یافت و آنان با کمک یکدیگر برضد حکومتی که مدافع سود دولتهای بیگانه بود مبارزه کردند.[۱۷۶]

این عوامل و بسیاری دیگر از علل و اسباب، جنبش گسترده‌ای در میان گروههای گوناگون مردم بویژه طبقهٔ متوسط ایران بوجود آورد که دارای ویژگیهای ملی و ملتگرایی بود. درضمن چند حادثه هم رخ داد که آتش مبارزهٔ علما و ملیون و اندیشه‌گران را برضد حکومت تیزتر ساخت. این مبارزه‌ها سرانجام به‌اعلام مشروطیت در سال ۱۳۲۴/۱۹۰۶ منجر گردید.[۱۷۷] نیروی ناسیونالیسم بآن اندازه گسترش داشته و در انقلاب مؤثر بود که حتی وزیر مختار انگلیس در تهران، سر اسپرینگ‌رایس (Sir Spring Rice) را وادار به‌اعتراف کرد. اوچند ماه پس از

انقلاب مشروطیت در یکی از گزارشهای خود نوشت:

> حس استقلال خواهی بمعنی گستردهٔ کلمه، ملت‌گرایی، حق مقاومت در برابر ستم، و ادارهٔ امور بدست خویش در میان مردم با شتاب روبه‌رشد است. اینگونه حس و تمایل به‌نیرومندترین شکل خود در آذربایجان خودنمایی کرده و باندازهٔ بسنده‌ای هم در پایتخت نیرومند است. حال هرحادثه‌ای که برای مجلس کنونی، که کاملاً امکان دارد قدرت و اهمیت خود را از دست بدهد، رخ دهد این دشوار است باور کنیم که این احساس نو آزادیخواهی و میهن‌دوستی که اخیراً در میان مردم پیدا شده است بتواند بکلی ناپدید گردد.[۱۷۸]

تقریباً دو ماه پس از آن آقای اسمارت (Smart) گزارشگر رسمی سفارت انگلیس در تهران پیرامون مجلس اول ایران و نمایندگان آن چنین گزارش داد:

> ... در حال حاضر، مجلس ملی را برخلاف داوریهای خصمانهٔ بیگانگان نمی‌توان یک هیأت خوار و بی‌اهمیت بشمار آورد. لحن نمایندگان در بحث خیلی بهتر شده است: احساس تازه‌ای از وقار و مسؤلیت در میان نمایندگان پدیدار گشته است. دربارهٔ غیبت و بینظمی [باید گفت که مجلس ایران] بربیشتر از پارلمانهای اروپایی برتری دارد و حتی با مادر پارلمانهای جهان [یعنی پارلمان انگلیس] بشیوهٔ مساعدی قابل مقایسه است.[۱۷۹]

این اعترافهای مقامهای مسؤل انگلیسی دربارهٔ وجود نیروی ناسیونالیسم و آمادگی نسبی ایران برای بنیانگذاری یک رژیم مشروطه نشان می‌دهد که داوری دیوید فریزر که می‌گوید: «ایرانیها مشروطهٔ خود را تقریباً بدون زحمت بدست آوردند»[۱۸۰] کاملاً بی‌بنیاد است. نیز محتوای بحث ما در این فصل شاید به‌ما حق بدهد که بانظریهٔ دیگری که ریشه و سابقهٔ فکری مشروطه‌گری در ایران را صرفاً نتیجهٔ رویدادهای ترکیهٔ عثمانی می‌داند مخالف باشیم.[۱۸۱]

طراح سازش مذهبیان و غرب‌گرایان

در اینجا شاید بیفایده نباشد که دربارهٔ برخورد سیدجمال‌الدین اسدآبادی معروف به‌افغانی (۹۷-۱۸۳۸/۱۳۱۵-۱۲۵٤) با مسألهٔ تأسیس حکومت مشروطه نیز سخنی گفته شود. همانگونه که می‌دانیم، او از نقادان و مبارزان سرسخت رژیم

ناصرالدین شاهی و دیگر دولتهای مستبد خاورمیانه بود. ما افغانی را از چهره‌های برجسته‌ای می‌شماریم که در آگاهی و بیداری مسلمانان جهان و از آنجمله ایرانیان نقش چشمگیری بازی کرد — ولی نه از راه پشتیبانی از اصول مشروطیت بلکه وسیلهٔ مبارزهٔ خستگی‌ناپذیرش برضد دولتهای مستبد از جمله دولت ناصرالدین‌شاه. او مقاله‌های فراوانی در روزنامه‌ها و مجله‌های عربی و فارسی نشر داد؛ نامه‌هایی به‌مراجع بزرگ تقلید نوشت و اعلامیه‌هایی بمناسبتهای گوناگون منتشر ساخت ولی بنظر نمی‌رسد که به‌رغم این مبارزه‌های ضد استبدادی، او هواخواه یک رژیم مشروطهٔ دمکراسی بشمار آید.[۱۸۲]

لازم به‌یادآوری است که برخی از نوشته‌های پراکنده گزارشگر از تمایل افغانی به‌حکومت مشروطهٔ پارلمانی است. بنابر نوشتهٔ مخزومی، افغانی از یکسو به خدیو مصر سفارش می‌کرده که باید مردم را در حکومت خود شریک سازد و این کار را وسیلهٔ مشورت با مردم و تهیهٔ قانون پس از برقراری یک انتخابات عمومی امکان‌پذیر می‌دانسته است[۱۸۳]، و از سوی دیگر او به چند یک از آزادیخواهان مصری گفته بود که یک مجلس شورای ملی که وسیلهٔ یک حاکم و یا یک نیروی بیگانه بوجود آید ارزش نخواهد داشت.[۱۸۴] مخزومی نیز می‌نویسد که افغانی یک قانون اساسی برای ایران تنظیم کرد که سرانجام سبب تبعید او از ایران به‌فرمان ناصرالدین شاه گردید.[۱۸۵] یکی از تاریخنویسان دورهٔ مشروطه می‌نویسد که هدف افغانی حکومت مشروطه و جمهوری بود.[۱۸۶] همان نویسنده، نامه‌ای از سید جمال‌الدین به‌سید محمد طباطبائی، که بعدها از رهبران مشروطیت گردید، می‌آورد که در آن طباطبائی به‌مبارزه تشویق گردیده است.[۱۸۷] او می‌افزاید که افغانی در ایران به«سید جمال قانونی» مشهور شده بود.[۱۸۸] این اشارات را می‌توان تا حدی به‌نوشتهٔ مخزومی در مورد اینکه افغانی یک قانون برای ایران طرح کرد پیوند داد.

تا آنجا که این نویسنده آگاه است تنها یک مدرک، آنهم به گزارش خانم نیکی کدی، نشان‌دهندهٔ تمایل صریح افغانی نسبت به حکومت پارلمانی است. وی می‌گوید که یک سخنرانی از افغانی در تاریخ ۲۴ مه ۱۸۷۹ در مجلهٔ مصر تحت عنوان «حکیم‌الشرق» چاپ شده که در آن افغانی می‌گوید:

... امیدوارم که شما آقایان یک «حزباً وطنیاً» که حقوق و شکوه کشورتان را حفظ

کند تأسیس خواهید کرد... امیدوارم که شما از وطن پشتیبانی و یک حکومت پارلمانی را [در کشور] تقویت کنید تا بدانوسیله داد و انصاف برقرار گردد و دیگر به‌حمایت بیگانگان نیازی نباشد.[۱۸۹]

ولی به‌رغم این گفتار که گزارشگر از تمایل افغانی به‌مشروطیت است در نوشته‌های دیگر افغانی که تاکنون در دسترس ما قرار گرفته هیچگونه هواخواهی از برقراری حکومت مشروطه دیده نمی‌شود، بلکه نوشته‌های او بیشتر ضد استبدادی است. بطور نمونه او در یکی از مقالاتش پیرامون حکومت استبدادی سخت به استبداد می‌تازد و «اهل‌الرأی» را ترغیب می‌کند که «شجرهٔ خبیثهٔ» استبداد را ریشه‌کن کرده دولتی بنیان گذارند که از «شجرهٔ طیبه» باشد.[۱۹۰] بدین‌ترتیب پیشنهادش در مورد تغییر رژیم استبدادی مبهم است. او در جای دیگر بطور آشکار حکومت مشروطه یا باصطلاح خود او «مقیده» را مناسب مردم خاور ندانست بلکه، شاید با در نظر داشتن اجتماع آنروز مصر (۱۸۷۹)، یک حکومت نیکخواه روشنگر را به‌این دلایل بیشتر مناسب دانست:

۱) مردم خاور برای سالهای دراز زیر یوغ استبداد بسر برده‌اند.

۲) آنها همواره دچار خرافاتی بوده‌اند که موجب محو کامل آگاهی و بصیرت آنها گردیده.

۳) آنها از «علوم‌الحقیقیة» بیخبر مانده‌اند.[۱۹۱] حتی باور برکس، ترک‌شناس بازنشستهٔ ساکن انگلیس، برآن است که افغانی ضد مشروطه بوده است؛ او می‌گوید که از متن ترجمهٔ ترکی کتاب نیچریه یا ناتورالیسم افغانی برمی‌آید که نامبرده مشروطه‌خواهان ترک یعنی مدحت پاشا و سلیمان‌پاشا را خائن بشمار آورده آنان را سزاوار همان کیفرهای سختی می‌داند که عبدالحمید دوم سلطان عثمانی دربارهٔ آنان بکار برده بود.[۱۹۲]

گزارشهای پراکنده دربارهٔ تمایل افغانی به‌مشروطه آنقدرها برپایهٔ محکمی شالوده‌ریزی نشده است که بتوان بدان اعتماد کرد و یا بحثی را برآن پایه نهاد — بویژه آنکه این گزارشها با نوشته‌های موجود خود افغانی که سراسر خالی از مسائل مربوط به‌اصول مشروطه و دمکراسی است مقایسه گردد. تنها همان سند یاد شده در بالاست که افغانی را هواخواه مشروطه معرفی می‌کند و آنهم می‌تواند علل دیگری مانند اقتضای مجلس و شنوندگان حاضر در آن و غیره داشته باشد. خوانندهٔ

کتاب خانم کدی پاسخ این سؤال را از ایشان که محتوای آن سخنرانی افغانی و بسیاری دیگر از اسناد دست اول مربوط به‌افغانی را در اختیار داشته است بیصبرانه انتظار دارد، ولی بدبختانه صفحات کتاب ایشان بخوبی نشان می‌دهد که این انتظاری است بس بیجا.

جالب توجه اینجاست که افغانی در ۱۴ فوریه ۱۸۷۹ صریحاً می‌نویسد که حکومت «مقیده» به سه‌دلیل با وضع آنروز کشورهای اسلامی مناسب نیست[۱۹۳]، و کمی بیش از سه ماه پس از این تاریخ یعنی در ۲۴ مه ۱۸۷۹، بنابر گزارش کدی که در بالا آورده شد، افغانی در یک سخنرانی هواخواهی از حکومت پارلمانی می‌کند. بدین ترتیب افغانی دو عقیدهٔ کاملاً مخالف یکدیگر را در فاصله‌ای کوتاه دربرابر اجتماع مصر آنروز بیان می‌دارد و خانم کدی با آگاهی از آن دو مقالهٔ ضد یکدیگر افغانی هرگز کوشش نکرده است که این ضدو نقیض‌گوییهای وی را توضیح دهد.[۱۹۴]

آثار و فعالیتهای افغانی هر دو نشان می‌دهد که مهمترین هدف او همانا مبارزه با نفوذ امپریالیسم درکشورهای اسلامی و متحد ساختن مسلمانان جهان برضد آن دشمن مشترک بوده است و بهمین جهت افغانی را نمی‌توان بدرستی از پیشروان اندیشهٔ مشروطه‌خواهی در ایران و یا دیگر کشورهای اسلامی خواند ولی مبارزه‌اش با دولتهای استبدادی زمان کمک فراوان ولی غیرمستقیمی به گسترش جنبشهای مشروطه‌خواهی از یکسو و به‌اصول و مبانی آن از سوی دیگر بود. بنابراین می‌توان پیوند افغانی را با مشروطیت ایران چنین خلاصه کرد: اندیشه‌گران غرب‌گرا که هواخواه مشروطیت بودند بتنهایی نمی‌توانستند پیروان فراوانی پیرامون خویش گرد آورند. در ضمن، مبارزات ضد امپریالیستی مردم مانند جنبش تحریم تنباکو (۱۳۰۹/۱۸۹۱) ثابت کرد که رهبران مذهبی مهمترین و مؤثرترین وسیله بودند که می‌توانستند اندیشه‌های نوخواهان را به‌مردم عادی کوچه و بازار برسانند. بنابراین یک پیوستگی و همپیمانی میان روشنگران و علماء در مورد هدف مشترکشان یعنی سقوط رژیم استبدادی قاجار لازم بنظر می‌رسید. در این‌مورد سید جمال‌الدین اسدآبادی نقش طراح این پیوستگی وهمپیمانی را بازی کرد[۱۹۵] زیرا هم با علماء دوستی و پیوند داشت و هم با روشنگران همگامی می‌کرد. نوشته‌های افغانی، بویژه نامه‌های او به‌علماء در مورد لزوم مبارزه با استبداد ناصرالدین شاهی،

مسلماً در اقدامات بعدی علماء از جمله مبارزه در راه برقراری مشروطیت در ایران بی‌تأثیر نبود.[۱۹۶] در انقلاب مشروطیت، علماء از میان برداشتن رژیم استبدادی را آرمان اصلی خویش قرار داده از راه قلم و زبان و بکار بردن نفوذ معنوی خود از یک رژیم پارلمانی در ایران هواخواهی کردند و در ضمن فتواها، اعلامیه‌ها، رساله‌ها و سخنرانیهای عمومی خویش مشروطیت را بشیوه‌ای که تا اندازه‌ای از نوشته‌های اندیشه‌گران ایران و دیگر کشورهای اسلامی الهام گرفته بود تفسیر کردند. نوشته‌های آنان، بویژه کتاب میرزا محمد حسین نائینی، دربردارندهٔ مطالبی بسیار مهم و جالب می‌باشند که موضوع اصلی فصلهای آیندهٔ کتاب ما را تشکیل می‌دهند.

یادداشتها

۱. پیرامون زندگی، فعالیت ومرگ اونگاه کنید به‌میرحسین یکرنگیان، سرنوشت ایران(تهران، ۱۳۳۴) وجهانگیر قائم‌مقامی، قائم‌مقام در جهان ادب و سیاست (تهران، ۱۳۲۰). دربارهٔ کشته شدن او نگاه کنید به‌فریدون آدمیت، «سرنوشت قائم‌مقام»، سخن، ۱۶ (۱۳۴۵)، ۱۷۵-۸۷.

۲. نگاه کنید به:

Ann K. S. Lambton, «The Impact of the West on Persia», *International Affairs*, 33(1957), 12_15.

برای آگاهی از بحثی همانند دربارهٔ جهان عرب نگاه کنید به:

Menahem Milson, «Medieval and Modern Intellectual Traditinns in the Arab World», *Daedalus* (Summer 1972), *Intellectuals and Changes*, 22ff.

۳. پیرامون مسألهٔ نوگرایی در خاور میانه نگاه کنید به:

William R. Polk and Richard L. Chambers, «Editors' Introduction», in *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, ed. Polk and Chambers (Chicago, 1968), pp. 1_25.

۴. برای پژوهش پیرامون نخستین اعزام دانشجو به‌خارج نگاه کنید به‌محمدتقی بهار، سبک شناسی (تهران، ۱۳۳۷)، جلد ۳، ص ۴۱-۳۳۹؛ حسین محبوبی اردکانی، «دومین کاروان معرفت»، یغما، ۱۸ (۱۳۴۴)، ۹۵-۵۹۲؛ احمد سهیلی‌خوانساری، «سفارت امیرنظام واعزام دانشجویان ایرانی به‌اروپا برای اولین بار»، وحید، ۱ (۱۳۴۴)، ۲۰-۱۸؛ مقدمهٔ اسماعیل رائین بر سفرنامهٔ میرزاصالح شیرازی بقلم میرزا صالح (تهران، ۱۳۴۷)،

ص ۳۹-۱.

5. Hafez Farman_Farmayan, «The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran: A Historical Survey», in *Beginnings of Modernization...*, ed. Polk and Chambers, pp. 119_51; A. K. S. Lambton, «Persia: The Breakdown of Society», in *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, A. K. S. Lambton, Bernard Lewis (Cambridge, 1970), vol. i, pp. 430_67.

درباره عباس میرزا نگاه کنید به ناصر نجمی، ایران در میان طوفان یا شرح زندگی عباس میرزا نایب‌السلطنه و جنگهای ایران و روس (تهران، ۱۳۳۶)؛

Emineh Pakravan, *Abbas Mirza: Un prince réformateur* (Tehran, 1958), 2 vols.

۶. میرزا صالح، سفرنامه، ص ۲۳۵؛ این سفرنامه برای نخستین بار چاپ شده و دارای نقایص بسیاری است که در این مقاله یاد گردیده است: محمد اسدزاده، «سفرنامهٔ میرزا صالح شیرازی»، دک، ۱۳ (۱۳۴۹)، ۱۷-۶۰۸.

۷. میرزا صالح، سفرنامه، ص ۲۵-۳۲.

۸. نگاه کنید به رفاعه رافع الطهطاوی، تخلیص الابریز الی تلخیص باریز (قاهره، ۱۹۵۸). این کتاب دربردارندهٔ ترجمه وشرحی پیرامون قانون اساسی وسیستم سیاسی آنروز فرانسه است.

9. Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (Garden City, N. Y., 1962), p. 383.

برای آگاهی بیشتر از این مبحث نگاه کنید به:

Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated, edited, and with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills (N.Y., 1958), p. 204 ff.

10. Annette Destrée, «Assistance technique en Perse 1898_1914», in *Actes du ve Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, Bruxelles, 31 août–6 septembre 1970* (Brussels, 1971), pp. 158_70.

برای ترجمهٔ فارسی این مقاله بقلم عبدالهادی حائری نگاه کنید به «کمکهای فنی در ایران در سالهای ۱۸۹۸-۱۹۱۴»، دک، ۱۵ (۱۳۵۱)، ۵۲-۶۴۵، ۱۵-۸۰۸. برای آگاهی بیشتر پیرامون اوضاع دورهٔ قاجار نگاه کنید به:

Ann K. S. Lambton, «Persian Society Under the Qâjârs», *JRCAS*, xlviii (1961), 123_39; E. G. Browne, «The Persian Constitutional Movement», in *Proceedings of the British Academy 1917–1918*, vii (1918) p. 320 ff.; Shaul Bakhash, «The Evolution of Qajar Bureaucracy: 1779_1879», *M E S* (1971), 139_68; Colin Meredith, «Early Qajar Administration: An Analysis of Its Development and Functions», *IS*, iv (1971), 59_84; A. Reza Sheikholeslami, «The Sale of Office in Qajar Iran, 1858_1896», *IS*, iv (1971), 104_118.

11. Algar, *Ulama*, p. 79.

۱۲. برای آگاهی از زندگی و اصلاحات امیرکبیر نگاه کنید به:

Abdul_Hadi Hairi, «Amir Kabir, Mirza Muhammad Taki Khan», *EI²* (Supplement), pp. 70_71; John H. Lorentz, «Iran's Great Reformer of the Nineteenth Century: An Analysis of Amir Kabir's Reforms», *IS*, iv (1971), 85_103;

فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران (تهران، ۱۳۴۸)؛ حسین مکی، زندگی میرزاتقی‌خان امیرکبیر (تهران، ۱۳۳۷)؛ عباس اقبال، میرزاتقی‌خان امیرکبیر (تهران، ۱۳۴۰)؛ اکبر هاشمی رفسنجانی، امیرکبیر یا قهرمان مبارزه با استعمار (تهران، ۱۳۴۶)؛ قدرت‌الله روشنی زعفرانلو (ویرا ستار)، امیرکبیر و دارالفنون (تهران، ۱۳۵۴).

۱۳. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمهٔ نهضت مشروطیت (تهران، ۱۳۴۰)، ص ۵۶؛ عباس اقبال، «میرزا جعفر خان مشیرالدوله»، یادگار، جلد ۲، شمارهٔ ۶ (۱۳۲۴)، ۵۰-۴۳.

۱۴. آدمیت، فکر آزادی، ص ۵۷.

۱۵. کرامت رعنا حسینی، «کتابی در فن ترسل»، یغما، ۲۱ (۱۳۴۷)، ۱۲-۲۱۱.

16 C. F. Strong, *A History of Modern Political Constitution* (N. Y. 1964), p. 145.

۱۷. همانجا، ص ۳-۴۲؛ تاریخ نسبتاً دراز مشروطیت در غرب در این مآخذ مشروحاً بررسی شده است:

H. L. McBain and L. Rogers, *The New Constitutions of Europe* (Garden City, N. Y., 1922); Carl J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe* (Waltham, Mass., 1968).

۱۸. برای تاریخ و ویژگیهای مشروطیت ترکیه به‌این مآخذ نگاه کنید:

Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montréal, 1964), pp. 201_346; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London, 1968), pp. 129_238; idem, «Dustur», ii_Turkey, *EI²*, ii, pp. 640_47; Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament* (Baltimore, 1963).

19. M. Khadduri, «Dustur», iii_Egypt, *EI²*, ii, pp. 647_9; J. M. Landau, *Parliaments and Parties in Egypt* (Tel_Aviv, 1953);

عبدالرحمان رافعی، عصر اسماعیل (قاهره، ۱۹۴۸)، جلد ۲، ص ۲۲۳-۷۲.

20. E. G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia* (Cambridge, 1914), pp. 58, 66, 78.

21. R. Coupland, *The Constitutional Problem in India* (London, 1945), pp. 18_27.

۲۲. مهدی ملکزاده، زندگانی ملک‌المتکلمین (تهران، ۱۹۴۶)، ص ۲۱-۱۱؛ همان نویسنده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران (تهران، ۱۳۲۸)، جلد ۱، ص ۸۰-۶۸.

۲۳. احمد کسروی، تاریخ مشروطهٔ ایران (تهران، ۱۳۳۰)، ص ۴۴-۴۲.

24. Richard Storry, *A History of Modern Japan* (London, 1963), pp. 115-16.

25. Dr. Matsunami *The Constitution of Japan* (Tokyo, 1930), p. 20

۲۶. محمدعلی سیاح، خاطرات حاج‌سیاح یا دورهٔ خوف و وحشت، ویراستهٔ سیف‌الله گلکار (تهران، ۱۳۴۶)، ص ۷ — ۵؛ این کتاب دربردارندهٔ اطلاعات و مطالبی با ارزش پیرامون تاریخ قاجار است.

۲۷. همانجا، ص ۴۳۳.

۲۸. پیرامون گسترش نوگرایی سیاسی در ژاپون نگاه کنید به:
William W. Lockwood, «Economic and Political Modernization in Japan», in Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*, vol. iii, *Studies in Political Development* (Princeton, 1964), pp. 117-45.

۲۹. ابراهیم صفایی، اسناد نویافته (تهران، ۱۳۴۹)، ص۶۳؛ لازم به‌یادآوری است که خواننده حق دارد ارزش این سند را مورد شک قرار دهد زیرا جمع کنندهٔ کتاب بالا نشان نمی‌دهد که آن سند را از کجا بدست آورده است.

۳۰. مهدیقلی هدایت، سفرنامهٔ تشرف به‌مکهٔ معظمه از طریق چین، ژاپون، آمریکا (تهران، ۱۳۲۴)، ص ۷، ۱۴۰-۹۲.

۳۱. همانجا، ص ۱۱۴، ۱۲۵.

۳۲. محمد ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، بخش یکم، (تهران ۱۳۳۲)، ص ۳۹۲.

۳۳. همانجا، ص ۳۷۷.

۳۴. از جمله کتابهایی که در آن هنگام در این رابطه نشر یافته و به‌نظر نویسندهٔ حاضر رسیده عبارت است از میرزا باقرخان تبریزی، تاریخ اقصای شرق یا محاربهٔ روس و ژاپون (تهران، ۱۳۳۱ قمری).

35. Browne, *Press and Poetry*, p. 134.

36. Ivar Spector, *The First Russian Revolution: Its Impact on Asia* (Englewood Cliffs, N. J., 1962);
این کتاب، اثر انقلاب ۱۹۰۵ روسیه را در ایران، ترکیهٔ عثمانی، چین و هندوستان بررسی کرده است. پیرامون همین مطلب، بویژه نفوذ آزادیخواهان قفقاز در ایران، نگاه کنید به سید حسن‌تقی‌زاده، «تهیهٔ مقدمات مشروطیت در آذربایجان»، یغما، ۱۳ (۱۳۳۹)، ۸۶-۱۷۸. برای ترجمهٔ انگلیسی این مقاله نیز نگاه کنید به:
Nikki R. Keddie, «The Background of the Constitutional Movement in Azarbayjan», *MEJ*, xiv (1960), 456-65.
در این زمینه اشعار هجایی شاعر نامدار قفقازی میرزاعلی‌اکبر صابر در هوپ هوپ‌نامه بسیار جالب است؛ این مجموعه وسیلهٔ حمید محمدزاده ویراسته و به‌خامهٔ احمد شفائی از ترکی به‌فارسی برگردانیده شده است (باکو، ۱۹۶۵)؛ نیز نگاه کنید به‌رحیم رضازاده‌ملک، حیدرخان عمو اوغلی (تهران، ۱۳۵۲) و
Abdul-Hadi Hairi, «Haydar Khan 'Amu Ughli», in *EI*² (Supplement), pp. 365-66.

37. George Vernadsky, *A History of Russia* (N. Y., 1967), pp. 274_89; Spector, *Russian Revolution*, pp. 1_28.

۳۸. پیرامون میزان همکاری انقلابیهای قفقازیا مشروطه‌خواهان ایران رساله‌ای به‌فارسی و روسی درهنگام انقلاب مشروطیت پراکنده گردید. ترجمهٔ فرانسهٔ آن همراه با مقدمه‌ای کوتاه با این ویژگیها چاپ گردیده است:

M. Pavlovitch, «Le Caucase et la Révolution persane», *RMM*, xiii (1911), 324_33.

این رساله بعلت در دسترس نبودن متن فارسی آن، از روی متن فرانسه بار دیگر به‌فارسی برگردانیده وچاپ شده است؛ نگاه کنید به: انتشارات مزدك، اسناد تاریخی (فلورانس، ۱۹۷۶)، جلد ۶.

۳۹. برای بررسی پیرامون این مسائل مقالاتی نوشته شده است؛ ازآنجمله، نگاه کنید به: «The Borderlands of Soviet Central Asia: Persia», *CAR*, iv (1956), 287_331, and viii (1960), 293_94.

40. Spector, *Russian Revolution*, pp. 38_50.

۴۱. همانجا، ص ۳۹.

42. F. O. 416/32, May 23, 1907, no. 220.

۴۳. مهدی کیهان، «لنین وتحلیل علمی‌مقام تاریخی واهمیت بین‌المللی‌انقلاب مشروطیت ایران»، دنیا، دورهٔ دوم، سال ۱۳، شماره ۱ (۱۳۵۱)، ۱۱۱-۹۳.

44. Wolfgang Franke, *A Century of Chinese Revolution, 1851-1949*, translated from the German by Stanley Rudman (N.Y., 1971), p. 64.

45. Spector, *Russian Revolution*, pp. 82_83.

46. Geoffrey Hudson, «China», in *Asia Handbook*, ed. Guy Wint (London, 1969), p. 149.

۴۷. همانجا، ص ۱۴۹؛ برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

Roger Pelissier, *The Awakening of China 1793_1949*, edited and translated from the French by Martin Kieffer (N. Y., 1970).

۴۸. هدایت، سفرنامه، ص ۴۷.

۴۹. همانجا، ص ۶۵، ۸-۶۷.

۵۰. همانجا، ص ۶۵.

51. F. O. 416/33, July 16, 1907, no. 148.

همراه این سند سه پیوست دراز می‌باشد که بطور مشروح مسألهٔ کشت و صدور تریاك به چین را مطرح می‌کند؛ این اوراق بخوبی نشان می‌دهد که تا چه اندازه سود دولت انگلیس درآن بوده است که در ایران تریاك بروید و بخشی ازآن درچین بمصرف برسد.

۵۲. هدایت، سفرنامه، ص ۸۵-۸۳.

53. John Lust, «Secret Societies, Popular Movements, and the 1911 Revo_lution», in *Popular Movements and Secret Societies in China*

1840-1950, ed. Jean Chesneaux (Stanford, Calif, 1972), pp. 177_78.

54. Jean Chesneaux, *Secret Societies in China in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, translated by Gillian Nettle (London, 1971), p. 37.

55. Spector, *Russian Revolution*, p. 77.

۵۶. در مورد تقسیم‌بندی نویسندگان و نوخواهان دورهٔ مورد گفتگوی ما نگاه کنید به باقر مؤمنی، ادبیات مشروطه (تهران، ۱۳۵۵).

۵۷. دربارهٔ زندگی و اندیشه‌های آخوند زاده پژوهشهایی به زبانهای گوناگون چاپ شده ولی تا آنجا که نویسندهٔ حاضر آگاه است برخی از مهمترین نوشته‌های سیاسی او که به فارسی نوشته شده هنوز چاپ نگردیده است. ما برای این بخش بیشتر از مآخذ زیر بهره گرفته‌ایم: آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، بکوشش حمید محمدزاده و حامد ارسالی (باکو، ۱۹۶۳)؛ فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده (تهران، ۱۳۴۹)؛

H. W. Brands, «Akhund-zada», *EI*², i. pp. 331_32; Hamid Algar, *Mirza Malkum Khan: A Biographical Study in Iranian Modernism* (Berkeley, 1973), pp. 78_100.

۵۸. آخوندزاده، الفبا، ص ۵۱-۳۴۹.

۵۹. همانجا، ص ۱۰۴.

۶۰. همانجا، ص ۲۴۹.

61. Berkes, *Secularism*, p. 198.

این نمایشنامه‌ها چند سال پس از آن وسیلهٔ میرزا جعفر قراجه داغی به فارسی برگردانیده و در سال ۱۲۸۸/۱۸۷۱ در تهران چاپ شد. ترجمهٔ فارسی آن زیر عنوان تماشاخانه همراه با یک مقدمهٔ فرانسه و چندین صفحه «فرهنگ واژه‌ها» وسیلهٔ س. باربیه دو مینار (C. Barbier de Meynard) و س. گیار (S. Guyard) در سال ۱۸۸۵ در پاریس چاپ گردید. تماشاخانه بار دیگر همراه با «تمثیلات» آخوندزاده تحت عنوان تمثیلات با مقدمه و حواشی باقر مؤمنی درسال ۱۳۴۹ درتهران بچاپ رسید.

۶۲. نگاه کنید به ۵۸ صفحهٔ آغاز کتاب الفبای آخوندزاده و نامه‌های گوناگون او در این زمینه در همان کتاب؛ نیز نگاه کنید به:

Hamid Algar, «Malkum Khan, Akhundzâda and the Proposed Reform of the Arabic Alphabet», *M E S*, v (1969), 116_30.

۶۳. آدمیت، فتحعلی، ۴۹-۱۴۸، بنقل از «مکتوبات کمال‌الدوله»، برگ ۶۱-۶۰.

۶۴. همانجا.

۶۵. هزاران مقاله و کتاب دربارهٔ فراماسونری نوشته شده است؛ نگاه کنید به اسماعیل رائین، فراموشخانه و فراماسونری در ایران (۱۳۴۷)، در سه جلد. نیز نگاه کنید به:

Abdul_Hadi Hairi, «Faramushkhana», in *EI*² (Supplement), pp. 290_92.

۶۶. آخوند زاده، الفبا، ص ۱۷-۲۱۶.

۶۷. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزاآقاخان کرمانی (تهران، ۱۳۴۶)، ص ۲۴۶.

پیرامون مشروطه‌گری از دیدگاه آقاخان کرمانی نگاه کنید به آئینهٔ سکندری (تهران، ۱۳۲٤ قمری)، ص ۳۸-٦۲٦. دربارهٔ زندگی و اندیشه های آقاخان نیز نگاه کنید به: Abdul_Hadi Hairi, «Aka Khan Kirmani, Mirza 'Abd al_Husayn», *EI²* (Supplement), pp. 53_54؛ Mangol Bayat Philipp, «The Concepts of Religion and Government in the Thought of Mirza Aqa Khan Kirmani, a Nineteenth_Century Persian Revolutionary», *IJMES*, v(1974), 381_400.

٦۸. آخوندزاده، الفبا، ص ۱۷-۲۱٦.

٦۹. آدمیت، فتحعلی، ص ۵۲ — ۱۵۱.

۷۰. همانجا، ص ۱۱۷.

۷۱. همانجا، ص ۱۱۵.

۷۲. همانجا، ص ۵۸-۱۵٦.

۷۳. همانجا، ص ۱۲۸.

۷٤. تا آنجا که نویسندهٔ حاضر آگاه است پژوهشهای زیادی پیرامون مجدالملک صورت نگرفته است. ما، در این بخش، از کتاب او بنام کشف‌الغرایب (تهران، ۱۳۲۱)، که به رسالهٔ مجدیه مشهور شده است، و مقدمهٔ سعید نفیسی‌برآن بهره گرفته‌ایم. نیزنگاه کنید به بامداد، رجال، جلد ۳، ص ۸۹-۲۸٦.

۷۵. مجدالملک، کشف‌الغرایب، ٦۹.

۷٦. همانجا، ص ۱۰-۷.

۷۷. همانجا،ص ۵۰، ٦۸-٦۷.

۷۸. همانجا، ص ۳۷.

۷۹. همانجا، ص ٦۸.

۸۰. غلامحسین صدیقی، «ده رسالهٔ تبلیغاتی دیگر از صدرمشروطیت»، ذک، ۱۳ (۱۳٤۹)، ۲٤-۱۷.

۸۱. برای آگاهی از اندیشه و زندگانی سپهسالار نگاه کنید به‌محمود فرهاد معتمد، سپهسالار اعظم، (تهران، ۲٦-۱۳۲۵)، دو جلد؛ فریدون آدمیت، اندیشهٔ ترقی یا حکومت قانون‌عصرسپهسالار (تهران، ۱۳۵۱)؛ بامداد، رجال، جلد ۱، ص ٤۲٦-٤۰٦؛ ابراهیم تیموری، عصر بیخبری یا تاریخ امتیازات در ایران (تهران، ۱۳۳۲)؛ Azriel Karny, «The Premiership of Mirza Hosein Khan and His Reforms in Iran, 1872_1873», *Asian and African Studies*, 10 (1974_75), 127_56.

۸۲. دربارهٔ این پاشای ترک و نامه‌اش، به‌مآخذ یاد شدهٔ بعد نگاه کنید.

۸۳. اشارهٔ سپهسالار به‌دوفرمان مشهوری‌است که در۱۸۳۹ و۱۸۵٦ در ترکیهٔ عثمانی صادر شد؛ در این زمینه باز هم در فصل آخر این کتاب، بخش مربوط به‌انتخابات، سخن خواهیم گفت.

۸٤. آدمیت، فکرآزادی، ص ۹۲-۵۷.

۸۵. پیرامون درگیری سپهسالار در جریان امتیاز رویتر، نگاه کنید به‌آدمیت، اندیشهٔ ترقی و

Firuz Kazemzadeh, *Russia and Britain in Persia, 1864–1914* (New Haven, 1968), pp. 100–147.

این کتاب به‌فارسی برگردانده شده ودارای این ویژگیهاست: فیروز کاظم‌زاده، «روس و انگلیس در ایران ۱۸۶۴-۱۹۱۴: پژوهشی دربارهٔ امپریالیسم»، ترجمه منوچهر امیری (تهران، ۱۳۵۴).

۸۶. برای آگاهی از زندگانی و اندیشه‌های مستشارالدوله نگاه کنید به مستشارالدوله، یك کلمه (پاریس [؟]، ۱۲۸۷/۱۸۷۰)؛ ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص۸۶-۱۷۷؛ آخوندزاده، الفبا، صفحات گوناگون، بامداد، رجال، جلد ٤، ص ۹۳-۴۹۰؛ آدمیت، اندیشهٔ ترقی، صفحات گوناگون؛ همان نویسنده، فکر آزادی، ص ۹۸-۱۸۲؛ همان نویسنده، فتحعلی، صفحات گوناگون؛ محمد اسماعیل رضوانی «علل مشروطهٔ ایران»، رسالهٔ دکتری، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲، از صفحهٔ ۱۳۵ به‌بعد.

۸۷. مستشارالدوله، یك کلمه، ص ٤-۲.

۸۸. همانجا، ص ۸-٤.

۸۹. همانجا، ص ۱۵.

۹۰. برای شرح درازتر پیرامون مسألهٔ برابری در ایران نگاه کنید به‌فصل آخر این کتاب، بخش مربوط به‌برابری.

۹۱. مستشارالدوله، یك کلمه، ص ۱۱-۸.

۹۲. از آغاز انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه تاکنون چندین بار قانون اساسی آن کشور تغییریافته قانون نوی جایگزین قانون کهنه گردیده است تا جایی که قانون اساسی فرانسه را گونه‌ای از «ادبیات ادواری» خوانده‌اند؛ برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

R. K. Gooch, «The Government and Politics of France», in *Governments of Constitutional Europse*, ed. James T. Shotwell (N.Y. 1940), pp. 45-278.

برای تاریخچهٔ قوانین اساسی فرانسه و متن همهٔ آنها نگاه کنید به:

Jacque Godechot, *Les Constitutions de la France de puis 1789* (Paris, 1970).

۹۳. مستشارالدوله، یك کلمه، ص ۱۲.

۹٤. همانجا، ص ۳۹-۳۸.

۹۵. همانجا، ص ٤۸.

۹۶. پیرامون دو مسألهٔ فقهی «حکم» و «فتوا» و تفاوت میان آندو بحثهای گوناگونی وسیلهٔ فقیهان فرقه‌های گوناگون اسلامی شده است. در اصطلاح عمومی فقیهان، حکم عبارت است از امر یا قانونی که فرد یا افراد مورد نظر باید از آن اطاعت کنند ولی فتوا بیانیه‌ای است که فرد مجتهد در مورد مسأله‌ای که نادانسته بوده و سپس برآن مجتهدآشکار گشته صادرمی کند. در این مطلب نگاه کنیدبه‌شهاب‌الدین القرافی، الاحکام (حلب، ۱۹۶۷)ص ۲٤-۲۰؛ همان نویسنده، الفروق (قاهره، ۱۹۲۷)، جلد ٤، ص ٥٤-٤۸.

۹۷. مستشارالدوله، یک‌کلمه، ص ۵۱-۵۰.

۹۸. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۵۵-۵۳؛ برای مسائل مربوط به‌مشورت وتفسیر نوین پیرامون آن نگاه کنید به:
Berkes, *Secularism*, p. 201 ff.

۹۹. مستشارالدوله، یک کلمه، ص ۲۳-۱۹.

۱۰۰. همانجا، ص ۳۳-۳۰.

۱۰۱. همانجا، ص ۳۵.

۱۰۲. ملکم‌خان، مجموعهٔ آثار، بکوشش محمد محیط طباطبائی (تهران، ۱۳۲۷)، ص ۲۰۸-۲۰۷.

103. Niyazi Berkes, «Ethical and Social Practice in Islam», *Philosophy and Culture East and West*, ed. Sarvepalli Radhakrishnan (1959), pp. 448_75.

104. Godechot, *Les Constitutions*, p. 34.

105. Albert Venn Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, ed. and with a long introduction by E. C. S. Wade (London, 1959), p. 240.

۱۰۶. همانجا، ص ٤٤-٢٤١.

۱۰۷. برای توضیح پیرامون حسبه نگاه کنید به:
Cl. Cahen, M. Talbi, R. Mantran, A. K. S. Lambton, and A. S. Bazmee Ansari, «Hisba», *EI*², iii, pp. 485_93.

۱۰۸. ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۲۰٤-۱۸۶.

۱۰۹. آدمیت، اندیشهٔ ترقی، ص ۳۲۷ به‌بعد.

۱۱۰. آخوند زاده، الفبا، ص ۳۷۲.

۱۱۱. ملکزاده، انقلاب، جلد ۱، ص ۲۲۲.

۱۱۲. ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یک، ص ۷۷-۱۶۲.

۱۱۳. برای پژوهش بیشتر پیرامون زندگانی واندیشه‌های ملکم نگاه کنید به‌فرشته‌نورایی، تحقیق در افکار میرزاملکم‌خان ناظم‌الدوله (تهران، ۱۳۵۲)؛ بامداد رجال، جلد ٤، ص ٥٤-۱۳۹؛ مقدمهٔ محیط طباطبائی به مجموعهٔ‌آثار ملکم؛ آدمیت، فکر آزادی، ص ۱۸۱-۹۳. مجموعهٔ دیگری از آثار ملکم دردسترس است که در بردارندهٔ ۱۲ رساله می‌باشد؛ دو رساله از آن رساله‌ها تکراری است و در مجموعهٔ آثار ملکم نیز یافت می‌شود. این مجموعه که‌فاقد عنوان درستی است، و ما از این پس آنرا رساله‌ها می‌نامیم، بکوشش هاشم ربیع‌زاده در سال ۱۳۲۵ قمری در تهران چاپ شده است. چهل و دوشمارهٔ روزنامه قانون که وسیلهٔ خود ملکم درلندن از سال ۱۸۸۹ به‌بعد چاپ می‌شده ازمنابع ارزنده برای‌اندیشه‌های سیاسی او بشمار می‌آید. کتاب انگلیسی زیرهم دربردارندهٔ مطالب زیادی دربارهٔ ملکم و زمان او است ولی خواننده باید نکتهٔ خود مؤلف راکه درصفحهٔ نه پیشگفتار آورده بیاد داشته باشد که نامبرده هیچگونه احساس همدردی نسبت به‌ملکم خان ندارد:

Algar, *Mirza Malkum Khan*.
مجموعهٔ قانون ملکم اخیراً به‌صورت جداگانه بکوشش هما ناطق چاپ گردیده است.

۱۱۴. مقدمهٔ طباطبائی در مجموعهٔ آثار، صفحهٔ یک.

۱۱۵. تیموری، امتیازات، ص ۲۲-۲۱۳؛
E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge, 1910), pp. 31_42; Algar, *Mirza Malkum Khan*, p. 168 ff.

۱۱۶. این نامهٔ سرگشاده به‌خامهٔ فاضل پاشا به‌فرانسه نوشته و در روزنامهٔ *Liberté* پاریس در ۲۴ مارس ۱۸۶۷ چاپ شد. نامهٔ مزبور بار دیگر با مقامه و توضیحاتی با این ویژگیها چاپ گردید:
Marcel Colombe, «Une lettre d'un prince egyptian du xixe siécle au sultan Ottoman Abd al-Aziz», *Orient*, no. 5 (1958), 23_38.
برای شرح بیشتری پیرامون فاضل پاشا نگاه کنید به:
Serif Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, N. J., 1962), pp. 276_ 82; Berkes, *Secularism*, pp. 202_209.

۱۱۷. مقدمهٔ محیط طباطبائی برمجموعهٔ آثار، صفحه ده.

۱۱۸. همانجا، صفحهٔ ۲ ضمیمه.

۱۱۹. همانجا، ص ۷۸-۱۷۷.

۱۲۰. ملکم‌خان، رساله‌ها، ص ۱۰۳-۱۰۲

۱۲۱. ملکم‌خان، مجموعهٔ آثار، ص ۸۴.

۱۲۲. همانجا، ص ۴۶-۴۵.

۱۲۳. ملکم‌خان، رساله‌ها، ص ۵۶.

۱۲۴. همانجا، ص ۶۰.

۱۲۵. همانجا، ص ۶۴.

۱۲۶. قانون، شمارهٔ ۳، صفحهٔ ۴.

۱۲۷. همانجا، شمارهٔ ۵، صفحهٔ ۲.

۱۲۸. همانجا، شمارهٔ ۶، صفحات ۲-۱.

۱۲۹. همانجا، شمارهٔ ۱۳، صفحهٔ ۴.

۱۳۰. ملکم‌خان، مجموعهٔ آثار، ص ۱۷۳؛
W. S. Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt* (London, 1907), p. 83.

۱۳۱. قانون، شمارهٔ ۱۶، صفحهٔ ۱، و شمارهٔ ۲۴، صفحهٔ ۲.

۱۳۲. همانجا، شمارهٔ ۹، صفحهٔ ۲.

۱۳۳. نامق کمال، کلیات کمال، جلد ۳: مقالات سیاسیه و ادبیه (استانبول، ۱۹۰۹)، ص ۱۶۹ و ۱۷۸.

۱۳۴. رفاعه رافع الطهطاوی، مناهج الالباب المصریه فی مباهج الاداب العصریه (قاهره، ۱۹۱۲)، ص ۳۵۲.

۱۳۵. آدمیت، فکر آزادی، ص ۱۴۶. بحثی پیرامون این واژه در فصل پنجم کتاب حاضر زیر عنوان «واژهٔ مشروطه» خواهد آمد؛ ضمناً نگاه کنید به‌عبدالهادی حائری «سخنی پیرامون واژهٔ مشروطه»، وحید، ۱۲ (۱۹۷۴)، ۳۰۰-۲۸۷.

۱۳۶. قانون، شمارهٔ ۲۰، صفحات ۳-۲.

۱۳۷. بطور مثال نگاه کنید به‌بحث شیخ فضل‌الله نوری در کسروی، مشروطه، صفحات ۲۳-۴۱۵؛ نیز نگاه کنید به:

Abdul_Hadi Hairi, «Shaykh Fazl Allah Nuri's Refutation of the Idea of Constitutionalism», *MES*, xiii (1977), 327_39.

۱۳۸. ملکم‌خان، مجموعهٔ آثار، ص ۱۸-۱۵.

۱۳۹. قانون، شمارهٔ ۱۸، صفحات ۳-۲.

۱۴۰. همانجا، شمارهٔ ۶، صفحات ۲-۱.

۱۴۱. همانجا، شمارهٔ ۲۶، صفحهٔ ۴.

۱۴۲. همانجا، شمارهٔ ۳۵، صفحات ۳-۲.

۱۴۳. برای آگاهی از اندیشه‌ها و فعالیتهای طالب‌اف نگاه کنید به‌فریدون آدمیت، «اندیشه‌های طالب‌اف»، سخن، ۱۶ (۱۳۴۵)، ص ۶۴-۴۵۴، ۶۳-۵۴۹، ۷۰۱-۶۹۱، ۳۵-۸۱۵؛ ایرج افشار، «طالب‌اف»، یغما، ۴ (۱۳۳۰)، ص ۲۱-۲۱۴؛ احسان‌طبری، برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبشهای اجتماعی در ایران (۱۳۴۸). بخشی از کتاب احمد یا سفینهٔ طالبی به‌خامهٔ طالب اف همراه با بخشهای گوناگونی از کتابهای دیگر طالب‌اف در یک مجموعه تحت عنوان نادرست کتاب احمد بکوشش م. ب. مؤمنی (تهران، ۱۳۴۶) چاپ شده و ارجاعهای ما از این پس همه به‌صفحات همین مجموعه با ذکر (مجموعه آثار) خواهد بود. کتاب احمد یا سفینهٔ طالبی نخستین‌بار در سال ۱۸۹۴ چاپ گردیده است.

۱۴۴. افشار، «طالب‌اف»، ص ۲۱۶.

۱۴۵. طالب‌اف مسالك‌المحسنین (تهران، ۱۳۴۷)، ص ۱۷۵؛ این کتاب نخستین بار در قاهره به‌سال ۱۹۰۵ چاپ گردید.

۱۴۶. همانجا، ص ۶۱-۱۶۰.

۱۴۷. طالب‌اف، کتاب احمد، جلد ۲ (مجموعه آثار)، ص ۱۲۷.

۱۴۸. همانجا، جلد ۲، ص ۹۳.

۱۴۹. همانجا، جلد ۲، ص ۹۳-۹۲.

۱۵۰. طالب‌اف، مسائل الحیات (مجموعهٔ آثار)، ص ۷۳-۱۷۲؛ این کتاب نخست در سال ۱۹۰۶، کمی پس از اعلان مشروطیت چاپ شد.

151. Ernest Barker, *Principles of Social and Political Theory* (London, 1961), p. 219.

۱۵۲. برای توضیح بیشتر پیرامون آزادیهای گوناگون نگاه کنید به‌طالب‌اف، مسائل‌الحیات (مجموعهٔ آثار)، ص ۸۹-۱۸۴. تاریخچهٔ تئوری آزادی سیاسی و اجتماعی

در ادبیات جدید فارسی را در این مقاله بخوانید:
Abdul_Hadi Hairi, «A z a d i», *EI²* (Supplement), pp. 107_111.

۱۵۳. طالب‌اف، مسائل الحیات (مجموعهٔ آثار)، ص ۱۹۹.
۱۵۴. همانجا، ص ۱۹۶.
۱۵۵. طالب‌اف،کتاب احمد، جلد ۲ (مجموعهٔ آثار)، ص ۱۲۶.
۱۵۶. طالب‌اف، مسائل الحیات (مجموعهٔ آثار)، ص ۱۷۹.
۱۵۷. طالب‌اف، مسائل‌المحسنین، ص ۱۸۴.
۱۵۸. همانجا، ص ۱۷۶.
۱۵۹. طالب‌اف، مسائل الحیات (مجموعهٔ آثار)، ص ۲۰۹.
۱۶۰. کسروی، مشروطه، ص ۴۵. شیخ عبدالنبی نوری بویژه به‌مطالب مسالک‌المحسنین طالب‌اف می‌تازد؛ نگاه کنید به: تذکرةالغافل و ارشاد الجاهل (۱۳۲۶/۱۹۰۸)، ص ۱۴.
۱۶۱. نگاه کنید به‌گفتار ستایش آمیز مجلهٔ عراقی‌العلم، ۲ (۱۹۱۱)، ۲۸-۳۲۷.
۱۶۲. طالب‌اف، مسائل‌الحیات (مجموعهٔ آثار)، ص ۹۲-۱۹۱.
۱۶۳. همانجا، ص ۱۹۲.
۱۶۴. همانجا، ص ۱۹۳.
۱۶۵. طالب‌اف، کتاب احمد، جلد ۲ (مجموعهٔ آثار)، ص ۹۲-۱۹۱.
۱۶۶. طالب‌اف، مسائل‌الحیات (مجموعهٔ آثار)، ص ۱۹۵.
۱۶۷. همانجا، ص ۱۹۲.
۱۶۸. طالب‌اف، کتاب احمد، جلد ۲ (مجموعهٔ آثار)، ص ۱۲۹.
۱۶۹. همانجا، جلد ۲، ص ۳۰-۱۲۹ (بطور مثال).
۱۷۰. طالب‌اف، مسائل الحیات (مجموعهٔ آثار)، ص ۱۹۱.
۱۷۱. همانجا، ص ۱۹۱.
۱۷۲. همانجا، ص ۱۹۰ (بطور مثال).
۱۷۳. همانجا، ص ۷۲-۱۷۱.
۱۷۴. کسروی، مشروطه، ص ۳۵۲.
۱۷۵. نگاه کنید به‌فصل دوم و سوم کتاب حاضر.
۱۷۶. نگاه کنید به‌بخش آخر از فصل دوم کتاب حاضر.
۱۷۷. پیرامون رویدادهای پیش از انقلاب مشروطیت نگاه کنید به:
Nikki R. Keddie, «Iranian Politics 1900_1905: Background to Revolution», *MES*, v (1969), 3_31, 151_67, 234_50.

178. F. O. 416/32, May 23, 1907, no. 220.
179. F. O. 416/33, July 16, 1907, no. 140.
180. David Fraser, *Persia and Turkey in Revolt* (Edinburgh, 1910), p. 16.

این نویسنده همان مردیست که سید حسن تقی‌زاده درباره‌اش چنین می‌گوید: «...

ما در مجلس عظیمی که از طرف انجمن آسیای مرکزی با حضور عدهٔ زیادی از رجال مهم و اعضای مجلس انگلیس و ارباب جراید تشکیل شد سخن گفتیم... مفسدین برضد مقصود ما بعضی مخالفین را تحریک نموده وبه‌آنجا جهت اخلال فرستاده بودند که فعالترین آنها همان دبیر سیاسی معاند تایمس بود که داوید فریزر نام داشت (و بعد مخبر تایمس در طهران شد و در موقع فتح طهران از طرف مجاهدین در طهران بود و آنچه توانست برضد انقلابیون و طرفداری از شاه و روسها تلگرافات و مقالات فرستاد). مشارالیه پس از ختم خطابهٔ من در موقع سؤالات بلند شد و گفت این حرفها که از مشروطه‌خواهی ایرانیان گفته شد اساسی ندارد....» نگاه کنید به‌خطابه مشتمل بر شمه‌ای از تاریخ اوائل انقلاب مشروطیت ایران (تهران، ۱۳۳۸)، ص۱۰۳-۱۰۲.

181. Laurence Lockhart, «The Constitutional Laws of Persia : An Outline of Their Origin and Development», *MEJ*, xiji (195)), 372_88.
برای آگاهی بیشتر پیرامون علل مشروطیت ایران، نگاه کنید به‌تقی‌زاده، خطابه؛ ملکزاده، انقلاب، جلد ۱، ص ۲۸٤-۱۰۹؛

Browne, *Revolution*, pp. 1_132; Nikki R. Keddie, «Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism», *Comparative Studies in Society and History*, iv (1962), 265_95.

۱۸۲. برای آگاهی از کتابشناسی افغانی نگاه کنید به:

A. Albert Kudsi_Zadeh, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: An Annotated Bibliography* (Leiden, 1970).
پیرامون اندیشه‌ها وفعالیتهای افغانی نگاه کنید به‌سیف‌الله جمالی‌اسدآبادی، اسناد و مدارك دربارهٔ ایرانی‌الاصل بودن سیدجمال‌الدین اسدآبادی (تهران، ۱۳۳٤)؛

Browne, *Revolution*, pp. 1_30; Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani"* (Berkeley, 1968); idem, *Sayyid Jamal al-Dini "al-Afghani" A Political Biography* (Berkely, 1972).

۱۸۳. محمد مخزومی، خاطرات جمال‌الدین‌الافغانی الحسینی (بیروت، ۱۹۳۱) ص ٤٦.

۱۸٤. همانجا، ص ٤۸-٤۷.

۱۸۵. همانجا، ص ٦۱-٥۹. در اینجا بحث پیرامون افغانی، مارا به‌نتیجه‌ای رهبری می‌کند که با نتیجه‌گیریهای مجید خدوری که سخن خود را برنوشته‌های غیردقیق مخزومی پایه‌گذاری کرده و اورا از پشتیبانان نظام مشروطه می‌خواند تفاوت آشکار دارد؛ نگاه کنید به:

Majid Khadduri, *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics* (Baltimore, 1970), pp. 29_30.

۱۸٦. ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ٦٤.

۱۸۷. همانجا، ص ٥۰-٤۹.

۱۸۸. همانجا، ص ٤۹.

189. Keddie, *Afghani*, p. 110.

۱۹۰. سیدجمال‌الدین الافغانی و شیخ محمدعبده، «الامة وسلطة الحاکم المستبد»، ع ۵، ۱۰۴-۱۰۵.

۱۹۱. افغانی، «الحکومة‌الاستبدادیة»، المنار، ۳ (۱۹۰۰)، ۸۲-۵۷۷، ۶۰۷-۶۰۱، به‌نقل از مجلهٔ مصر (۱۴ فوریه ۱۸۷۹). این مقاله به‌انگلیسی ترجمه و همراه با یادداشتهای گوناگون با این ویژگیها چاپ شده است:

L. M. Kenny, «Al_Afghani on Types of Despotic Government», *JAOS*, 86 (1966), 19_27.

192. Berkes, *Secularism*, p. 267.

۱۹۳. افغانی، «الحکومة‌الاستبدادیه».

۱۹۴. برای آگاهی بیشتر پیرامون ارزش کتاب خانم کدی نگاه کنید به‌انتقادهای زیر با این ویژگیها:

Abdul_Hadi Hairi, [A Book Review on Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»: A Political Biography*, Berkeley 1972], *WI*, xv (1974), 261_62; Hamid Enayat, «Book Reviews», *IS*, vi (1973), 246_55.

195. Nikki R. Keddie, «The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran», *Past and Present*, 34 (July 1966), 70_80.

۱۹۶. دربارهٔ نوشته‌های مذهبی افغانی ونفوذآن نوشته‌ها درعلماء مشروطه‌گر، درفصل دوم این کتاب، بخش «نمایندگان آزادیگرای اسلام درایران» مطالبی بدست خواهیم داد.

فصل دوم

موضع رهبران روحانی شیعه در برابر دستگاه سیاست

نکاتی بعنوان پیش درآمد

چون نائینی بعنوان یک مجتهد، و عملاً بعنوان نمایندهٔ گروهی از روحانیان شیعه، پیرامون مسألهٔ مشروطیت سخن گفته لازم است که تئوری کلی رهبران شیعه راجع به‌حکومت و ویژگیهایی از خود دستگاه روحانیت را تا اندازه‌ای بفهمیم. نگاهی گذرا به‌تئوری حکومت شیعه، به‌دستگاه روحانیت و به‌برخی از جنبشهایی که از سدهٔ پیش از این برضد روحانیت شیعه براه افتاده ما را هم به‌علل و ریشه‌های درگیری روحانیان در انقلاب مشروطیت ایران و هم به‌شیوهٔ برداشت آنان از اصول مشروطیت بهتر آگاه می‌سازد. بنابراین در این فصل ما پیرامون این مسائل بررسی می‌کنیم:

— تئوری حکومت شیعه.
— سازمان روحانیت.
— نیروهای مخالف مقام روحانیت.
— نقادیهای روشنگرایانهٔ برخی از نمایندگان اسلام برضد حکومت.
— بحث و استدلال خود روحانیان پیرامون علل درگیری‌شان در انقلاب مشروطیت و شرایط سیاسی و اجتماعی و اقتصادیی که آنان را بدانگونه بحث و استدلال واداشت.

حکمران قانونی کیست؟

طبق شیوهٔ استدلالی فون‌گرونبام،

اسلام عبارت است از حکومت خدا. او آن حقیقت زنده‌ای است که اسلام زندگیش را بدو مدیون است. خدا مرکز و هدف تجارب معنوی اسلام است. او نیز رئیس دنیایی جامعه‌اش بوده بدان حکومت می‌کند. خدا علت وجود دولت و مرکز وحدت است... دیگر آنکه خداوند هم نقشهٔ زندگی جامعهٔ بشری را به‌صورت کلی و کامل آن و هم‌طرح زندگی افراد و آحاد اعضای جامعه‌اش را که زیر قدرت مقننه و مدیریهٔ او زیست می‌کنند می‌ریزد.[1]

بنابراصل حکومت خدا در یک نظام اسلامی، شیعهٔ دوازده امامی (یا اثنی‌عشری و یا امامیه که ما از این پس آنرا صرفاً «شیعهٔ» می‌خوانیم) نظریهٔ امامت را بشیوهٔ زیر شکل داد: چون نظام اسلامی عبارت است از یک جامعهٔ خدایی که‌فرمانروای آن خداست بنابراین یک نیروی اجرائی باید وجود داشته باشد که خدا را در روی زمین نمایندگی کند. پیامبر اسلام بهترین و آخرین نمایندهٔ خداوند بود. نامبرده از دو صفت بنیادی برخوردار بود: هم مستقیماً از سوی خدا برای ادارهٔ جامعه برانگیخته شد و هم معصوم بود. برای آنکه حکومت خدایی در زمین به‌شیوهٔ مناسبی ادامه یابد باید جانشین پیامبر اسلام نیز دارای همان دو صفت باشد با این تفاوت که او وسیلهٔ جانشین مستقیم و یا غیرمستقیم خدا برگزیده شود. به‌سخن دیگر، برای خدا واجب است که یک فرد معصوم را بعنوان امام برگزیند و آن‌امام بایستی حتماً برگزیده شود زیرا، بنابرگفتهٔ علامه ابن‌مطهر حلی (۱۳۲۶-۱۲۵۰/۷۲۷-۶۴۸):

امامت عبارت است از ریاست عامه در امورات دین و دنیا از برای یکی از مردم و این امامت و نصب آن از جانب خدا واجب است بدلیل عقل زیرا که آن لطف است چونکه ما قطع داریم به‌اینکه اگر برمردم رئیسی باشد که ایشان را راهنمایی کند و مردم فرمانبردار او باشند و داد مظلوم را از ظالم بخواهد و ظالم را از ظلم و ستم کردن باز دارد البته نزدیکتر به‌صلاح و دورتر از فساد خواهند بود... لطف برخدا واجب است پس وجود امام بعد از پیغمبر ثابت شد.[2]

امام نیز باید معصوم باشد و گرنه،

تسلسل لازم آید زیرا که غرض از نصب امام یکی منع کردن ظالم است از ظلم و داد مظلوم گرفتن است از ظالم و اگر جایز شد که امام معصوم نباشد خودش ظلم کند آنگاه محتاج باشد به‌امامی که او را منع کند از ظلم و داد مظلوم را از او بگیرد و شاید آن امام نیز ظلم کند پس براو نیز امامی لازم است و همچنین در آن

امام وبعداز او، پس تسلسل لازم آید وآن محال است ودلیل دیگر آنکه اگر امام معصوم نباشد ممکن است که معصیتی از او صادر شود، در اینصورت اگر واجب باشد نهی کردن او را از آن منکر پس از برای او وقعی باقی نماند در دلها و از اعتبار بیفتد در نزد مردم و دیگر کسی اطاعت نکند او را و فایدهٔ نصب او برطرف شود و اگر واجب نباشد انکار براو و نهی او از معصیت لازم آید که امر به‌معروف و نهی از منکر واجب نباشد و آن محال است و دلیل دیگر اینکه امام حافظ شرع است پس ناچار باید معصوم باشد تا شرع از زیادتی و نقصان ایمن باشد. دلیل دیگر آیهٔ شریفهٔ است که خدا می‌فرماید: (لا ینال عهدی‌الظالمین) یعنی عهد من نمی‌رسد ستمکاران را [سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۸].[۳]

وظیفهٔ گزینش جانشین، به‌باور شیعیان، نخستین بار وسیلهٔ خود پیامبر در بازگشت از آخرین حج خود، حجةالوداع، در محل غدیر خم[۴] صورت گرفت بدینمعنی که او علی‌بن ابی‌طالب را بعنوان جانشین معصوم و بلافصل خویش برگزید.[۵] بدین ترتیب شیعهٔ امامیه آغاز به‌شکل گرفتن کرد و همهٔ امامان را که از نسل پیامبر اسلام و از فرزندان علی‌بن ابی‌طالب و فاطمه بودند یکی پس از دیگری بعنوان نمایندگان واقعی خدا پذیرفت و دوازده امام را که نامشان در زیر می‌آید همه را بعنوان جانشینان معصوم و بحق پیامبر شناخت:

۱) علی‌بن ابی‌طالب، المرتضی (رحلت ۶۶۰/۴۰)
۲) حسن بن علی، المجتبی (رحلت ۶۷۰/۵۰)
۳) حسین بن علی، سیدالشهداء (رحلت ۶۸۰/۶۱)
۴) علی‌بن الحسین، زین العابدین (رحلت ۷۱۳/۹۵)
۵) محمدبن علی، الباقر (رحلت ۷۳۲/۱۱۴)
۶) جعفربن محمد، الصادق (رحلت ۷۶۵/۱۴۸)
۷) موسی‌بن جعفر، الکاظم (رحلت ۷۹۹/۱۸۳)
۸) علی‌بن موسی، الرضا (رحلت ۸۱۸/۲۰۳)
۹) محمدبن علی، النقی (رحلت ۸۳۵/۲۲۰)
۱۰) علی‌بن محمد، النقی (رحلت ۸۶۸/۲۵۴)
۱۱) حسن بن علی، العسکری (رحلت ۸۷۳/۲۶۰)
۱۲) محمدبن الحسن، المهدی (ولادت ۸۶۸/۲۵۴)[۶].

لازم به‌بحث نیست که این سلسله امامان بعنوان تنها نمایندگان شیعه حتی در

دوران زندگیشان مورد شناسایی همهٔ جامعهٔ شیعه نبودند.[۷]

از دیدگاه شیعه، دوران رهبری و حکومت ظاهری امامان معصوم با مرگ امام یازدهم، حسن‌العسکری، در سال ۲۶۰/۸۷۳ بپایان رسید و امام دوازدهم، مهدی، زنده ولی غایب ماند؛ زنده ماند زیرا جهان بدون حجت نمی‌توانست برپا ماند؛ غایب ماند برای آنکه جان خود را از رویدادهای ناگوار محفوظ بدارد. بنابراین، امام دوازدهم برای ادامهٔ وظیفهٔ حکومت، چهار نایب ویژه از سوی خویش برگزید. پس از آغاز غیبت صغرای امام در سال ۲۶۰/۸۷۳، این چهار تن یکی پس از دیگری بترتیب بعنوان نایبان ویژهٔ امام شناخته شده‌اند:

۱) ابوعمرو عثمان بن‌سعیدالعمروی

۲) ابوجعفر محمدبن‌عثمان بن‌سعیدالعمروی (مرگ ۳۰۵/۹۱۷)

۳) ابوالقاسم‌الحسین بن روح نوبختی (مرگ ۳۲۶/۹۳۷)

۴) ابوالحسن علی‌بن‌محمد السامری (مرگ ۳۲۹/۹۴۰).

شیعه را باور آن است که به‌گواهی آخرین نامه (رقعه) ای که از سوی امام به سامری داده شده است از آن پس هیچکس نباید بعنوان نایب ویژهٔ امام برگزیده شود؛ بدین ترتیب دوران غیبت کبری آغاز گردید.[۸] از آن پس مسؤلیت رهبری امور مذهبی و اینجهانی هردو به‌عهدهٔ علماء واجد شرایط افتاد و کم کم بزرگترین مجتهد یک کشور یا یک شهر مرجع تقلید یا مقلّد نامیده شد.

اندیشهٔ مربوط به‌حکومت کم کم در حوزه‌های علوم دینی اهمیت یافت و از آن پس تاکنون در همهٔ منابع حدیثی، فقهی و کلامی شیعه جایی برای خود باز کرده است. روحانیان در اثبات حق حکومت برای خود بیشتر به‌این حدیثها استناد می‌کنند:

۱) پیامبر فرمود: «رحمت خدا بر نمایندگان و جانشینان من... آنان که پس از من می‌آیند و به‌امور حدیث و سنت من رسیدگی می کنند.»[۹]

۲) بامرگ یک مؤمن اسلام زیانی جبران‌ناپذیر می‌بیند زیرا فقیهان مؤمن نگهبانان اسلام می‌باشند.[۱۰]

۳) فقیهان نمایندگان مجاز پیامبران هستند بشرط آنکه از حکام و پادشاهان پیروی نکنند.[۱۱]

۴) علماء وارثان پیامبران هستند و پیامبران تنها دانش به‌ارث می‌گذارند نه

پول[۱۲].

۵) امام غایب در پاسخ پرسش دومین نایب ویژهٔ خود، محمدبن‌عثمان‌العمروی، نوشت: «و اما برای رسیدگی به‌مسائل نو، باید به کسانی روی آورید که متصدی حدیث هستند؛ آنها از سوی من برشما حجت هستند و من هم از سوی خدا برآنها حجت می‌باشم».[۱۳]

۶) امام جعفرصادق، امام ششم شیعیان، فرمود: «هیچ مدعی و متهمی اجازه ندارد از حکام و داوران عرفی داوری بخواهد زیرا آنان در وادی گمراهی و طاغوت هستند. حتی اگر فردی باداوری آنان به‌اموال خویش دست یابد اجازه نخواهد داشت از آن اموال بهره‌برد. خداوند به‌تبهکاران دستور داده است که برضد این داوران برخیزند.» این حدیث را «مقبولهٔ عمربن‌حنظله» نامند زیرا عمربن‌حنظله آنرا روایت کرده و در اصطلاح درایةالحدیث بعنوان مقبوله و یا پذیرفته شده درجه‌بندی شده است.

۷) باز از امام‌جعفرصادق نقل است: «هنگامیکه دشمنی و اختلاف در میان شما پدید می‌آید شکایت خود را برای داوری نزد تبهکاران و فاسقان مبرید و داوری از مردی بخواهید که حلال را از حرام بشناسد و من او را بعنوان یک داور مجاز بشناسم.»[۱۴]

البته آنچه در بالا آمد تصویری کامل از مبانی ادعاهای سیاسی و حقوقی علماء را بدست نمی‌دهد و همین حدیثهای یاد شده هم وسیلهٔ همهٔ علماء کیش شیعه بی‌چون و چرا پذیرفته نشده است. به‌سخن دیگر، مسألهٔ‌مرجعیت سیاسی از موضوعات مورد بحث و اختلاف حوزه‌های روحانی است و هنوز جامعهٔ روحانیت به‌یک نتیجهٔ قطعی و مسلم و مورد پذیرش همگان نرسیده است. البته علماء درمورد مسائل بنیادی دیگر که مربوط به‌ادارهٔ امور جامعه است اختلافهای کلی ندارند. شیخ مرتضی انصاری پیرامون همین مسأله می‌گوید: «سه رشته از وظایف موجود است:

۱) رسیدگی به‌امور مذهبی؛ این کار از وظایف بی‌چون و چرای فقیهان است؛

۲) رسیدگی به‌امور داوری ودادگستری که‌آنهم بدون چون وچرا به‌عهدهٔ مجتهدان واگذاشته شده است؛

۳) ادارهٔ امور سیاسی و حکومت؛ اینکه آیا باید سیاست و حکومت بدست علماء باشد مسأله‌ای است که مورد پذیرش بی‌قید و شرط همهٔ علماء نیست و بنابراین باید

دراین زمینه بحث و غوررسی کرد.»[۱۵]، یکی از مجتهدانی که ارزش‌محتوای برخی از حدیثهای یاد شده در بالا را مورد پرسش قرار داده همانا میرزا محمدحسین نائینی است ولی سرانجام به‌این نتیجه می‌رسد که فقیه در غیبت امام به‌نیابت از او مرجع امور سیاسی نیز خواهد بود.[۱۶]

بدین ترتیب، فرمانروایان تاریخ اسلام، از ابوبکر (مرگ ۱۳/۶۳۴) نخستین خلیفهٔ عرب‌به‌بعد، همه‌ازدیدگاه شیعیگری حکامی بودند غاصب وهمکاری با آنان ازآنجهت اجازه داده شده که‌نیروی علماء باندازه‌ای نبوده است که حکومت را بدست گیرند. از سدهٔ ۹/۳ که قهقهرائی حکومت عرب آغاز گردید تا بنیانگذاری امپراطوری صفویه در ۹۰۷/۱۵۰۱ سراسر یا بخشی از ایران زیر حکومت اشغالگران خارجی و یا حکام محلی اداره می‌شد. در خلال این مدت،[۱۷] شیعیگری بویژه تحت نفوذ حکمرانان شیعه مانند آل بویه گسترش یافت. علماء شیعه کوشش بسیار بکار بردند تاحکمرانان، حتی آنان که مسلمان نبودند مانندبرخی‌از ایلخانان را تحت نفوذ معنوی خویش درآورند. اگرچه علما حکومت را مستقیماً در دست نگرفتند ولی موفق شدند که در زمینه‌های فکری و مسائل گوناگون اسلامی کتابهایی بسیار بنویسند.

در دورهٔ صفویها (۱۷۲۲-۱۵۰۱/۱۱۳۵-۹۰۷) علماء شیعه از نفوذ سیاسی فراوانی برخوردار گشتند.[۱۸] بطور مثال.

> مقدس اردبیلی در مشهد علوی [نجف] شخصی از امراء... شاه عباس اول تقصیری در خدمت کرد پس التماس از ملا احمد نمود که مراسله به‌سلطان نویسد و او را شفاعت کند. پس محقق اردبیلی [مرگ ۹۹۴/۱۵۸۵] مراسلهٔ فارسیه نوشت به این عبارت: «بانی ملک عاریة عباس بداند چه اگر این مرد اول ظالم بود اکنون مظلوم می‌نماید چنانچه از تقصیر او بگذری شاید حق سبحانه و تعالی از پاره‌ای از تقصیرات تو بگذرد. کتبه بندهٔ شاه ولایت احمدالاردبیلی». جواب: بعرض می‌رساند عباس که خدماتی که فرموده بودند بجان منت دانسته به‌تقدیم رسانید که این محب را از دعای خیر فراموش نکنند. کتبه کلب آستان علی عباس.»[۱۹]

بسیاری از علماء با پادشاهان وحکام صفوی همکاری نزدیک داشتند ــ علمائی مانند محمد باقرمجلسی (مرگ ۱۱۱۰/۱۶۹۸) و شیخ علی کرکی (مرگ ۱۵۳۳/

۹٤۰). کرکی بزرگترین رهبر مذهبی زمان شاه طهماسب صفوی، (پادشاهی: از ۹۳۱/۱۵۲٤ تا ۹۸٤/۱۵۷٦) بود. شاه طهماسب، کرکی را بعنوان «شیخ الاسلام»[۲۰] کشور انتخاب و همهٔ اختیارهای یک پادشاه فرمانروا را بدو واگذار و اعلام کرد که خود شاه طهماسب معاون کرکی می‌باشد.[۲۱] کرکی نیز در راه تأیید نظام موجود حاکم کتابی نوشت به‌نام «قاطعةاللجاج فی‌حل الخراج و در آن برخلاف بسیاری از علماء دیگر اعلام کرد که مصرف پولی که وسیلهٔ یک حاکم ستمکار از طریق مالیات بدست آمده باشد حلال است. تئوری کرکی بحث و جدل فراوانی در میان علماء وقت پدید آورد. بطور مثال، شیخ ابراهیم قطیفی در رساله‌ای نظر کرکی را رد کرد؛ مقدس اردبیلی که «ملک»شاه‌عباس را «عاریه» خوانده بود مخالفت قطیفی را مورد تأیید قرار داد؛ شیخ مجید شبانی هم نظر قطیفی و اردبیلی هر دو را مردود شناخت.[۲۲] در سده‌های بعد علمائی مانند نائینی که گونه‌ای از همکاری علماء با دولت وقت را لازم می‌دانستند به‌این شیوهٔ استدلالی شیخ کرکی نیز توجه کرده‌اند.[۲۳] بطور کلی باید گفت که چون علماء کیش شیعه در این دوران، باستثناء برخی از آنان، از گروههای بسیار ثروتمند جامعه بحساب می‌آمدند و در نتیجه با سران کشور و مقامهای سیاسی سودهای مشترک داشتند بنابراین هرگاه گروهی از مردم ستمزده برضد ستم حکام و مالکان و یا مالیاتهای سنگین برمی‌خاستند رهبران مذهبی فتوا می‌دادند که «اجامر و اوباش باید از میان برداشته شوند.»[۲٤]

نهادی بنام «مرجع تقلید»

همچنانکه پیش از این یاد کردیم، مجتهد یا مقلَّد قرار بود مقامی باشد که علاوه بر امور مذهبی، کشور را نیز اداره کند و بهمین سبب مبحث «اجتهاد» و «تقلید» جای مهمی در سیر اندیشهٔ کیش شیعه برای خود باز کرد. علماء شیعه اینچنین بحث کردند که عمل تقلید به‌دلایل عقلی و نقلی هر دو لازم است. عقل دستور می‌دهد که فرد نادان از فرد دانا راهنمایی بجوید؛ دلایل نقلی، یعنی قرآن و آنچه از پیامبر بصورتهای گوناگونی به‌ما رسیده، نیز ثابت می‌کند که وظیفهٔ نادان بدست آوردن دانش و راهنمایی از دانا است.[۲۵] دانشمندترین همهٔ علماء هر ناحیه عنوان «مرجع تقلید» دارد که عبارت است از کسی که محل مراجعهٔ مقلّدان و از نظر

قوانین شیعیگری دارای حقوق و اختیارات سیاسی و مذهبی است. از همه بالاتر، او فردی است که می‌تواند اجتهاد کند یعنی توانایی آنرا دارد که رأیی مستقل که بر بنیاد قرآن و حدیث پایه‌گذاری شده از خویش صادر کند. ولی این عنوان هرگز نمی‌تواند بوسیلهٔ نصب و تعیین، گزینش و یا رأی عمومی بدست آید. مقام مرجع تقلید در فردی متمرکز می‌گردد که از شناسایی بخشی بزرگ از دنیای شیعه به صورت واقعی برخوردار باشد.

مجتهدان دارای درجه‌های گوناگون هستند؛ برخی از آنان از اندیشه‌های گسترده‌تر از دیگران برخوردار می‌باشند. تنی چند از نویسندگان، مجتهدانی را نام می‌برند که به‌اصطلاح سلسلهٔ «مراجع بزرگ تقلید» را در طول تاریخ شیعیگری —از مرگ چهارمین نایب ویژهٔ امام غایب در سدهٔ چهارم هجری به‌بعد —تشکیل می‌داده‌اند. در این سلسله نام محمد کلینی (مرگ ۹۴۰/۳۲۹) در آغاز و نام حاجی آقاحسین طباطبائی بروجردی (مرگ ۱۳۴۰ خورشیدی) در پایان قرار گرفته است.[۲۶] یک پژوهش آماری پیرامون سلسلهٔ مراجع بزرگ تقلید در خلال ده سده به‌ما آگاهی می‌دهد که مجموعاً ۵۸ مجتهد بعنوان مرجع بزرگ تقلید برسمیت شناخته شدند که ۳۴ تن ایرانی و ۲۴ تن دیگر از آنان عرب بوده‌اند؛ از مراجع عرب ۱۶ تن اهل عراق، ۷ تن از سوریه و یک تن از عمان بوده‌اند. از نظر تحصیلات عالی، ۴۰ تن از مراجع در عراق و ۱۴ تن در ایران آموزش دیده‌اند و از محل آموزش عالی ۴ تن دیگر اطلاع بدست نیامده است. پس از آنکه بعنوان مرجع بزرگ تقلید شناخته شدند ۱۸ تن از آنان در ایران، ۶ تن در سوریه و بقیه در عراق زیستند. زندگینامهٔ این مراجع نشان می‌دهد که ۳۱ تن از آنان از خانواده‌های روحانی برخاستند؛ از مجموع آنها ۴۸ تن شهری و بقیه اهل روستاها بوده‌اند.[۲۷]

دقیق بودن اینگونه پژوهشها همواره می‌تواند مورد شک قرار گیرد زیرا در گذشته بعلت نبودن ارتباطهای سریع شناسایی و تعیین فردی بعنوان «مرجع کل تقلید» تقریباً ناممکن بوده است. درست است که در روزگار صفویان محقق کرکی چنان مهم و نامدار گردید که خود به‌شهرهای ایران سفر کرده علماء محلی را تعیین می‌کرد[۲۸]، ولی بنظر نمی‌رسد که نهاد مرجع تقلید پیش از زمان شیخ محمدحسن صاحب الجواهر اصفهانی نجفی (مرگ ۱۸۴۹/۱۲۶۶) جنبهٔ مرکزیت عام یافته باشد.[۲۹] جانشین بلافصل صاحب‌الجواهر شیخ مرتضی انصاری بود که بزرگترین

مجتهد زمان خود شد بشیوه‌ای که برتری او مورد شناسایی شیعیان ترکیه، جهان عرب، هندوستان و دیگر کشورهای اسلامی قرار گرفت.[۳۰]

مردی که مقام «مرجع کل» را احراز می‌کند باید دانشمندترین همهٔ همقطاران خویش باشد. یک فرد ممکن است مجتهد و یا حتی مرجع تقلید نامیده شود ولی اگر دارای ویژگیهای مجتهد دیگرنباشد ممکن است قدرت، نفوذ، و پیروان کمتری داشته باشد. هنگامیکه فردی بعنوان مرجع شناخته می‌شود از او انتظار می‌رود که فتوای خود را در مسائلی که مورد نیاز مردم می‌باشد در کتابی بنام کلی «رسالهٔ عملیه» بنویسد و در آغاز هر رسالهٔ عملیه معمولاً مجتهد بیان می‌کند که هر مسلمانی باید یا مجتهد و یا مقلد باشد و یا اینکه عمل به‌احتیاط کند. کسی که‌عمل باحتیاط می‌کند باید مطمئن شود که آنچه انجام می‌دهد برضد فتوای هیچیک ازمجتهدان صاحب رسالهٔ عملیه نیست. این شیوهٔ کارکم و بیش تا زمان حاضر ادامه یافته است.

چون از بیشتر از علمائی که از نیمهٔ سدهٔ ۱۹ به‌بعد بعنوان مرجع کل تقلید شناخته شده‌اند کم و بیش در این پژوهش سخن خواهیم‌گفت شاید آوردن نام آنان در اینجا بیفایده نباشد:

۱) شیخ محمدحسن اصفهانی نجفی مشهور به‌صاحب الجواهر
۲) شیخ مرتضی انصاری (فوت ۱۲۸۱/۱۸٦٤)
۳) میرزا حسن‌شیرازی (فوت ۱۳۱۲/۱۸۹٤)
٤) آخوند ملامحمد کاظم خراسانی (فوت ۱۳۲۹/۱۹۱۱)
٥) حاجی‌سید محمد کاظم طباطبائی یزدی (فوت ۱۳۳۷/۱۹۱۹)
٦) میرزا محمدتقی حائری شیرازی (فوت ۱۳۳۹/۱۹۲۰)
۷) شیخ فتح الله شریعت اصفهانی (فوت ۱۳۳۹/۱۹۲۰)
۸) حاجی سیدابوالحسن موسوی اصفهانی (فوت ۱۳۲٦ خورشیدی)
۹) حاجی آقاحسین بروجردی (فوت ۱۳٤۰ خورشیدی)

گرچه این مراجع کل‌تقلید از نظر معلومات وشرایط دیگر مرجعیت که معمولاً مورد انتظار بوده بشیوه‌ای بسنده شایستگی مقام احراز شده را داشته‌اند ولی کسی نباید تصور کند که از نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم به‌بعد هیچ مجتهد دیگری بشایستگی مجتهدان یاد شده گام به‌جهان روحانیت ننهاد. بسیاری از مجتهدان بوده‌اند که

بهیچوجه جامعیت و شایستگیشان کمتر از رهبران بالا نبود ولی زمان بدانها مساعدت لازم را نکرد. برخی از همان مراجع کل بدانجهت بدان مقام بزرگ دست یافتند که عمر درازتری داشتند و در نتیجه فرصت بهتری یافتند که مورد توجه عموم قرار گیرند. نمونه‌های این مورد را می‌توان در زندگی سیدابوالحسن اصفهانی و حاج‌آقا حسین بروجردی جستجو کرد.[۳۱] برعکس اگر در دوره‌ای چند تن از مجتهدانی که بطور مساوی شایستگی مقام «مرجع کل تقلید» را داشته باشند شاید هیچیک از آنان بدان عنوان مورد شناسایی عمومی قرار نگیرد. در میان کسانی که در این گروه از مراجع قرار گرفته‌اند می‌توان میرزا محمدحسین نائینی و حاج‌شیخ عبدالکریم حائری یزدی (مرگ ۱۳۱۵ خورشیدی) و سیدابوالحسن اصفهانی را — در دوران پیش از مرگ نائینی و حائری —نام برد.

این دو مجتهد، یعنی نائینی و حائری، شایستگی آنرا داشتند که بسان بقیهٔ مراجع، مرجع کل تقلید زمان خویش گردند ولی چون آنان و چندتن دیگر از همزمانانشان مانند اصفهانی در یک زمان می‌زیستند هیچیک از آنان مقام مرجع کل تقلید را تا چندین سال احراز نکردند. نائینی و اصفهانی در نجف زندگی می‌کردند و پیروانی در عراق و ایران داشتند و حائری مرجعیت مهمی یافت ولی در ایران؛ گرچه او در عراق و لبنان نیز مقلدانی داشت. مقام اجتماعی آنان البته پایینتر از مقام کسانی مانند شیخ انصاری بود که عنوان مرجع کل تقلید جهان شیعه را بدست آورده بودند. رویدادهای زمان چنان رخ داد که اصفهانی بیش از همکاران همزمان خویش مانند حائری و نائینی زیست و در نتیجه چند سال آخر عمر خود را بعنوان مرجع کل تقلید و بدون چون و چرای جهان شیعه گذراند.

با این تصویر کلی که ما از نهاد مرجع تقلید بدست دادیم امیدواریم موقع نائینی بعنوان یک رهبر مذهبی روشن شده باشد. او نامش در ردیف «مراجع کل تقلید» گنجانیده نشده و این بدان معنی نیست که او یک مجتهد شایسته و مهم نبوده بلکه او بعنوان یک عالم عمیق‌النظر در فقه و اصول شیعه شناخته شده است. ما نائینی را هنگامی بهتر خواهیم شناخت که به‌پژوهش در زندگی و زندگانی او، که از وظایف عمدهٔ ما در فصل آیندهٔ کتاب حاضر است، بپردازیم.[۳۲]

نیروهای ضد رهبران مذهبی

موقع رهبران کیش شیعه هر اندازه هم با نفوذ و اهمیت بود همواره مورد تهدید قرار می‌گرفت. از چند سدهٔ پیش از جنبشهای نوخواهی در ایران، چندین جنبش فلسفی، مذهبی، و سیاسی — مذهبی درایران پدید آمد که آرمان مستقیم یا غیر-مستقیم آنها لرزان ساختن پایه و موقع و مقام علماء شیعه و بی‌اثر ساختن نفوذ و دعاوی آنان بود. یکی از جنبشهای مذهبی که نطفه‌اش در نیمهٔ دوم سدهٔ ۹/۱۰ ریخته شده بود جنبش «اهل حق» بود که در حقیقت واکنش پرخاشجویانه‌ای بود برضد حکمرانان وکشورداران ستمگر زمان ولی ریشهٔ «اهل حق» به‌مکتبهای الحادی دورانهای پیشین تاریخ اسلام پیوند داده می‌شود. وجود این جنبش البته تهدید مستقیمی برای جامعهٔ روحانیت شیعه نبود زیرا پیروان اهل حق بیشتر در روستاهای دوردست وکوهستانها می‌زیستند، ولی چون پیرو شیعیگری به‌شیوهٔ به‌اصطلاح رسمی علماء امامیه نبودند جنبش «اهل حق »را می‌توان بعنوان یک شورش غیرمستقیم برضد دعاوی علماء شیعه بشمار آورد.

این فرقه و یا مذهب که به «علی‌اللهی» نیز شهرت دارد در نیمهٔ سدهٔ پانزدهم/ نهم، هنگام حکومت قراقویونلوها شکل گرفت.[۳۳] این یک مذهب سری بود که بویژه در غرب ایران و در میان لرها و مردم آذربایجان پدید آمد و سپس گسترش آیین اهل حق درمیان قبایل ترکمن آغاز گردید و معروفترین این گروه «آتش‌بگی» نام داشت. درآیین اهل حق تجلیات خدا با لباس یا خرقه‌ای مقایسه شده است که خداوند معبود آنرا در برمی‌کند تا حلول کند. آنان اهمیت فراوانی به گردهماییهای منظم خود می‌گذارند و بسان درویشان هر تن از آنان دارای یک پیر یا رهبر معنوی است. آنان تنها درسال سه روز را روزه می‌گیرند و همواره سخن از دوازده امام می‌گویند ولی دارای اصول عقاید ویژهٔ خود می‌باشند. پیروان اهل حق را طبقات پایین اجتماع، چادرنشینان ،روستاییان، ساکنان ناحیه‌های تهیدست نشین و درویشان تشکیل می‌دهند. جنبش اهل حق از سدهٔ شانزدهم/ دهم به‌بعد بخوبی خودنمایی و از اندیشه‌هایی پشتیبانی کرد که کم و بیش نو بود و دعاوی علماء امامیه را مورد شک قرار داده یا بکلی انکار می‌کرد. انکار دعاوی علماء از سوی آن فرقه و فرقه‌ها و جنبشها و شیوه‌های فکری بعدی را می‌توان از یکسو ناشی از محدودیتها و تضیقیات تحمیلی سازمانهای رسمی مذهبی و از سوی دیگر دستاورد

فساد و ستمگاری حکمرانان و کشورداران زمان دانست.

اکنون به‌ذکر چند جنبش دیگر می‌پردازیم که برخی از آنان بشیوه‌ای ویژه و بسیار مستقیم مقام مجتهدان نمایندهٔ روحانیت شیعه را تهدید و دعاوی آنان را سخت انکار کردند:

۱) **اخباریها:** به‌رغم نویسندهٔ «روضات‌الجنات» که می‌گوید ملامحمد امین بن محمد شریف استرابادی (مرگ ۲۴-۱۶۲۳/۱۰۳۳) بنیادگر مکتب اخباری بوده،[۳۴] ریشهٔ آنرا باید در خلال سدهٔ ۱۲/۶ جستجو کرد.[۳۵] ولی اخباریگری بعدها وسیلهٔ محمد امین و پسرش و برخی دیگر از فقیهان کیش شیعه در دورهٔ صفویان دوباره زنده گردید و کم‌کم از پیروان فراوانی برخوردار شد و علماء بسیاری از آن استقبال کردند. اخباریها که بیشتر در شهرهای مذهبی عراق، بحرین، هندوستان و ایران می‌زیستند موقع و دعاوی مجتهدان شیعه و مراجع تقلید را سخت انکار و مفهوم اجتهاد را رد کردند و علم اصول را بیهوده خواندند و گفتند که منابع حقوق اسلامی تنها محدود به«کتاب» یعنی قرآن و «سنت» یعنی رفتار و گفتار پیامبر اسلام است در حالیکه علماء پشتیبان اجتهاد، «اجماع» و «عقل» را نیز بدان منابع افزوده بودند. اخباریها می‌گفتند که هرکس باید از امام معصوم مستقیماً پیروی کند نه از طریق تقلید از مجتهدان و با میانجیگری آنان. اخباریها نیز برآن باور بودند که همهٔ حدیثهایی که در چهار کتاب مشهور شیعه گردآوری شده درست است و هیچیک از حدیثهای متضاد را هم نبایستی بردیگری ترجیح داد. بعلت موضع تهدیدآمیزی که اخباریها در برابر علماء طرفدار اجتهاد که به‌اصولی نیز مشهور شدند گرفتند طبعاً علماء اصولی به‌مبارزه‌ای سخت و پیگیر برضد آنان دست زدند و در کتابهای بی‌شماری که در این زمینه نوشتند اخباریگری را رد کردند. آقا محمد باقربهبهانی (مرگ ۱۷۹۰/۱۲۰۵؟) بعنوان مجتهدی شناخته شده که به‌فعالیتهای اخباریها پایان داده و کتاب «رسالة فی‌الاجتهاد و الاخبار» او معروفترین کتابی است که پیرامون جنگ میان اخباریها و اصولیها نوشته شده است. در فصل ۶ از پژوهش ما نشان داده می‌شود که نائینی در بحث خود با علماء ضد مشروطه تا چه اندازه تحت تأثیر شیوهٔ استدلالی ضد اخباری بهبهانی بوده است.[۳۶]

۲) **جنبش فلسفی:** همراه این جنبش فکری و فلسفی همواره از فیلسوف نامدار صدرالدین شیرازی مشهور به ملاصدرا (مرگ ۱۰۵۰/۱۶۴۰) یاد می‌شود. این شاگرد میرداماد، به گفتهٔ گوبینو،

> ...نه یک مخترع و نه یک خالق است؛ تنها یک زنده کننده بشمار می‌آید ولی زنده کنندهٔ فلسفهٔ بزرگ آسیایی. ابتکار و اصالت او در آن است که او آن فلسفه را با چنان لباسی بیاراست که در دورانی که خود در اوج شهرت بود آن فلسفه هم پذیرفتنی گردید و هم پذیرفته... ملا صدرا... فلسفهٔ کهن را در مدتی که می‌زیست روان بخشید و آنرا به حالت شکوفایی بازگردانید.[۳۷]

با آنکه خود ملاصدرا یک شیعهٔ دوازده‌امامی بود، موضع و موقع رهبران مذهبی شیعه را سخت مورد حمله قرار داد زیرا به باور وی آنان با «عقل» پیوندی نداشتند و از دانش آزادگان (علوم الاحرار) ناآگاه بودند.[۳۸] در دیباچهٔ کتاب معروف خویش، اسفار، از نادانی علماء شکایت دارد و می‌گوید که همانا نادانی آنان سبب شد که ملاصدرا در گوشه‌گیری و گمنامی بسر برد.[۳۹] او بیشتر بخشهای تنها کتاب فارسی خود را به انتقاد از علما اختصاص داده است. می‌گوید که باور مجتهدان به بهشت و دوزخ برپایهٔ «ظن» و «تقلید» بنیان شده نه بربنیان «برهان» و «یقین».[۴۰] نامبرده آندسته از علما را که به دیدهٔ وی به وظایف خویش عمل نمی‌کرده‌اند و از وجود آنان شخصاً رنج بسیار کشیده بوده مورد خطاب قرار داده می‌گوید:

> ... و لحاف غرور شیطان را در سر کشیده پنداری که مگر کسب دانشی یا هنری کرده‌ای زیرا که مشغول بوده‌ای چند گاه به خواندن و نوشتن درس و مقالات شیوخ و حفظ اقوال و تحصیل اساتید عالیه و علاوه آن کشتهٔ تحسین عوام و تعظیم ناقصان، هیهات کاشکی آنچه خوانده بودی و دانسته نمی‌خواندی و نمی‌دانستی.
> این خرمن دانش که تو اندوخته‌ای
> سرمایهٔ مرد خوشه چینی به از او است.[۴۱]

ملاصدرا تفسیری بر اصول الکافی کلینی که یکی از چهار کتاب اصلی کیش شیعه است نوشت و بسیاری از صفحات این اثر خود را بدین بحث اختصاص داد که رسالت در اسلام، لزوم آن، طبقات پیامبران و دیگر مسائل مربوط بدان را می‌بایستی در تعالیم امامان کیش شیعه جستجو کرد.[۴۲] شاگردان و پیروان پرشمار ملاصدرا[۴۳]، به رغم مشکلات فراوانی که از سوی روحانیت رسمی برایشان فراهم

می‌گردید[۴۴]، مکتب او را دنبال کردند و اندیشه‌های ملاصدرا را کم کم در حوزه‌های علمی مذهبی نفوذ بخشیدند. برخی از نویسندگان از جمله ادواردبراون[۴۵]، ویلسن[۴۶]، محمداقبال[۴۷]، وگیب[۴۸] را باور چنان است که کیش شیخی تحت تأثیر اندیشه‌های ملاصدرا قرار داشت و همان آمیزه‌ای از افکار ملاصدرا و شیخیها بود که سرانجام به‌پدیدآمدن اندیشهٔ بابیگری منجر گردید. ولی این تئوری گرچه منطقی و تاریخی بنظر می‌رسد مورد شک برخی از نویسندگان قرار گرفته است.[۴۹]

ملاصدرا کسی بود که می‌خواست «شرع»، «عقل» و «عرفان» را با هم بیامیزد و در هم‌گرد آورد. اندیشهٔ صوفیگری و برداشت فلسفی او از مذهب، او را از علماء شیعه مذهب رسمی متمایز ساخت و همین تفاوت و تمایز سبب گوشه‌نشینی او و سرانجام تکفیر او گردید.[۵۰] بنظر نمی‌رسد که این اختلافهای بظاهر جدی از حیث بنیادی نیز جدی بوده و ظاهراً دستاوردی از عدم توجه به‌تفسیرها و برداشتهای صوفیانه و فلسفی ملاصدرا بوده است. ما این اختلافات را سوءتفاهم می‌نامیم زیرا ملاصدرا را در جای دیگر می‌بینیم که پیرامون مقام مجتهدان نظر کاملاً موافق میل خود علماء نمایندهٔ مذهب رسمی میدهد. او از قول پیامبر اسلام می‌گوید که هیچ پیامبری پس از او برانگیخته نخواهد شد و هم او حکومت را از آن امامان معصوم و مجتهدان دانست و دستور داد که نادانان از آنان راه بجویند. مجتهدان از روی اجتهاد خویش فتوا می‌دهند؛ مجتهدان البته دارای باورهای گوناگون هستند ولی ناچار هستند که در اجتهاد خود برطبق موازین قانون اسلام عمل کنند.[۵۱]

۳) **شیخی‌ها:** بنیانگر این مکتب فکری وابسته به کیش شیعه شیخ احمد احسایی (۱۸۲۶-۱۷۵۳/۱۲۴۲-۱۱۶۷) بود. او اهل بحرین بود و در نجف تحصیل می‌کرد. در سال ۱۸۰۷/۱۲۲۲ دست به‌یک رشته مسافرت در شهرهای ایران‌زد و کم کم شهرت یافت که نامبرده به‌معاد جسمانی و معراج جسمانی باور ندارد و بر بنیان این اختلاف نظر مذهبی او با دیگران بود که علماء او را تکفیر کردند ولی این کاملاً امکان دارد که سرسپردگی دایمی‌ای که از سوی فتحعلی‌شاه و خاندان او نسبت به‌شیخ احمد ابراز می‌شد حسادت برخی از علماء را برانگیخته و نقشی در اعلام تکفیر او داشته است.[۵۲]

شیخیها ادعای مجتهدان را براینکه آنان نایب عام امام غایب هستند انکار

کردند و در عوض به‌یک «شیعهٔ کامل» باور داشتند که در هر عصری یکی از شیعیان کامل در پهنهٔ زندگی خود نمایی می‌کند.[۳] شیخیها نفوذ و پیروان چنان فراوانی یافتند که در کرمان ظفرالسلطنه حاکم آن استان را برآن داشتند که حاجی میرزا محمدرضا مجتهد کرمانی را در برابر عموم فلک کند. این مجتهد کرمانی فردی مهم و محبوب بود و تنبیه بدنی او در برابر عموم سخت مردم کرمان را خشمناك ساخت و این ناراحتی عمومی سبب عزل حاکم کرمان گردید. برخی از نویسندگان، این رویداد را یکی از عوامل پدید آوردن انقلاب مشروطیت می‌دانند.[۴]

۴) **شورش آقاخان‌محلاتی:** خیزش او بیشتر سیاسی بود نه مذهبی. ولی چون آقاخان رهبر اسماعیلیان ایران بود و همواره در راه اعتلاء و عظمت فرقهٔ خویش می‌کوشید، بقدرت رسیدن او به‌معنای بقدرت رسیدن فرقهٔ او در ایران و در نتیجه به‌زیان جامعهٔ روحانیت شیعه بود. آقاخان پس از ازدواج با دختر فتحعلی‌شاه و مستقر شدن در محلات کم کم پیروان مسلحی به‌دور خویش گرد آورد. در سال ۱۸۳۴/۱۲۵۰ او از سوی محمد شاه (مرگ ۱۸۴۸/۱۲۶۶) حاکم کرمان شد و کوشید تا در کرمان حکومتی مستقل داشته باشد. پس از آنکه از مقام خویش برکنار شد در شهر بم سنگر گرفت و همینجا بود که شورش او آغاز گردید، ولی کوشش وی برای بدست آوردن یک نیروی مادی برای مذهب اسماعیلی به‌جایی نرسید و پس از یک دورهٔ دراز مدت مقاومت در برابر نیروهای دولتی سرانجام در ۱۸۴۵/۱۲۶۱ به هندوستان فرار کرد و تحت حمایت دولت انگلیس قرار گرفت.[۵]

۵) **خیزش بابیها:** بنیانگر فرقهٔ بابیها سیدعلی محمد شیرازی (۵۰-۱۸۱۹/ ۶۷-۱۲۳۵) مورد احترام رهبر وقت شیخیها سید کاظم رشتی (مرگ ۱۸۴۸/ ۱۲۶۶) بود. ملاحسین بشرویه که از شاگردان سید کاظم بشمار می‌آمد نخستین مردی بود که سیدعلی محمد را بعنوان «باب وادی حقیقت» خواند. سید علی‌محمد در سال ۱۸۴۴/۱۲۶۰ حمله‌های سخت خویش را برضد علماء شیعه آغاز و با سرعت فراوان پیروان زیادی در میان علماء و تحصیلکردگان آنزمان پیدا کرد. «باب» در بهار ۱۸۴۵/۱۲۶۱ مأموریت خویش را اعلام داشت و به تبلیغ عقاید خود بشیوهٔ آشکاری پرداخت. او ادعا کرد که دورهٔ پیامبری پیامبر

اسلام در سال ۱۲۶۰/۱۸۴۴ بپایان رسیده و او اکنون خانهٔ خویش را قبلهٔ نو قرار داده است.[۵۶] از جمله عقاید نوی که او آورد این بود که زنان نباید در عزلت بسر برند. البته سید علی محمد با مبارزات گستردهٔ علماء شیعه روبرو شد که سرانجام منجر به‌قتل وی در تبریز به‌سال ۱۲۶۷/۱۸۵۰ گردید. برخی از ازلیها که از پیروان باب بشمار می‌آمدند بعدها نوگرایانی مبارز شدند و برضد حکومت استبدادی قاجار مبارزات پیگیری را عهده‌دار گردیدند و برخی از سران بهائیگری (فرقه‌ای دیگر از بابیگری) با بیگانگان استعمارگر درپیوند بودند. عبدالبهاء (عباس افندی) نامه‌ای به‌زبان عربی به‌ملکهٔ انگلیس نوشت و در آن نامه ضمن تبلیغ مذهب بهائیگری و یادآوری مطالبی دیگر، ملکهٔ انگلیس را در دو مورد سخت ستود: «ما بدست آورده‌ایم که شما فروش غلامان و کنیزان را ممنوع ساخته‌اید؛ این همان چیزی‌است که خدا در «ظهورالبدیع» امرفرموده است...؛ ما نیزشنیده‌ایم که شما نظارت برمشورت را به‌عهدهٔ عموم قرار داده‌اید؛ آفرین!»[۵۷]

۶) **شورش سید عالمگیر:** آخرین خیزشی که پیرامون آن سخنی چند خواهیم گفت خیزش سید عالمگیر است که از جمله شورشهای ناشی از قرارداد تنباکوی رزی بشمار آمده است. او برضد علماء و مقامهای مذهبی به‌سخن پرداخت و بنابه گزارشهایی که نمی‌توان چندان بدانها اعتماد داشت پیروان و هواخواهان فراوان و نیرومندی یافت.[۵۸] سید عالمگیر در مازندران به‌تبلیغ پرداخت و ادعا کرد که امام دوازدهم است. او سرانجام دستگیر و به‌تهران فرستاده شد ولی دانسته نیست که کشته و یا تنها تنبیه گردید. بنابرگزارش، عالمگیر به‌ناصرالدین‌شاه گفته بود که او هرگز به شورش دست نزده بود بلکه داستان ادعای امامت او را سعدالدوله که یکی از درباریان بلندپایه بود بنابه‌مقتضیات برخی از اختلافات محلی در آن منطقه، خود ساخته و پرداخته بوده است.[۵۹]

به‌رغم این ادعاها و انتقادها و تهدیدهای گوناگون که برضد موضع و مقام علماء شیعه صورت گرفت آنان هرگز از دعوی خویش مبنی براینکه نایبان عام و بحق امام دوازدهم هستند دست برنداشتند. آنان تنها دعوی خویش را بحق می‌دانستند ولی در عمل، دارای قدرت و اختیاری در کشور نبودند.[۶۰] آنچه گفتیم نیروها و عواملی چند بودند که مقام و موضع و اختیارات علماء را تااواخر سدهٔ ۱۹ میلادی

مورد تهدید قرار می‌دادند. اکنون شاید بیفایده نباشد که پیرامون مشکلات نوی که گریبانگیر علماء شد و سرانجام منجر به‌درگیری آنان در انقلاب مشروطه گردید سخنی چند بگوییم.

نمایندگان آزادیگرای اسلام

در خلال ۲۰ سال آخر سدهٔ ۱۹ میلادی تنی چند از نمایندگان و سخنگویان اسلامی در برابر حکومت ستم و استبداد واکنشهایی نشان دادند و این واکنشها نیز دارای جنبه‌های آزادیگرایانه و روشنگرانه بود. این سخنگویان اسلامی بعنوان دشمنان حکومت استبدادی زمان، هواخواه قانون و نظم شناخته شده‌اند. در اینجا به‌معرفی سه تن از آن مردان و اندیشه‌های آنان بشیوه‌ای گذرا می‌پردازیم؛ این سه تن عبارتند از:

— حاجی شیخ هادی نجم‌آبادی (۱۹۰۲-۱۸۳۴/۱۳۲۰-۱۲۵۰)؛
— سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به‌افغانی (۹۷-۱۸۳۸/۱۳۱۴-۱۲۵۴)؛
— سید محمد طباطبائی (۱۹۲۰-۱۸۴۱/۱۳۳۹-۱۲۵۷).

۱) **نجم‌آبادی:**[۶۱] او مجتهدی نسبتاً روشنگر و محترم و نسبت به‌تهیدستان و بینوایان بسیار فروتن و مددکار بود. خانهٔ او همواره به‌روی مردم باز بود تا بدون هیچگونه چشمداشت مادی بدانها کمک کند. هر فردی، بدون توجه به‌مقام و ثروتش بشیوهٔ برابر مورد توجه شیخ هادی بود. او به‌کسانی که به‌دیدن او می‌آمدند سفارش می‌کرد که بشر دوست، فروتن و مخالف تکبر و استبداد باشند. بیشتر ایرانیان آزادیخواه و روشنگری که در راه آزادی سیاسی فعالیت می‌کردند از آشنایان شیخ هادی بودند که گاهگاهی به‌خانهٔ او می‌رفتند و تحت تأثیر سخنان سودمند و آزادیگرایانهٔ او قرار می‌گرفتند. او با «جامع آدمیت» ملکم‌خان پیوند داشت.[۶۲] پس از آنکه سید جمال اسدآبادی «پان اسلام» را بنیاد کرد و به‌دعوت سلطان عبدالحمید عثمانی به‌استانبول رفت یک انجمن پان اسلامی نیز در تهران بنیان گرفت تا با مرکز پان اسلام افغانی در استانبول همکاری کند. بیشتر اعضای این انجمن دوستان افغانی بودند و شیخ هادی نجم‌آبادی یکی از اعضاء فعال آن

بشمار می‌رفت.[۶۳] شیخ هادی در خلال معاشرتهای اجتماعی خود با گروههای گوناگون مردم بدانها پند می‌داد که از خرافه، تقلید کورکورانه و اندیشه‌های بد دوری جویند. او می‌گفت که خرافه، ترس از انتقاد، عادتها و رسمهای بد از بیماریهای بشر بشمار می‌آیند.[۶۴] بنابراین، عقل مهمترین پیامبری است که بشر را به‌راه راست راهبری می‌کند.[۶۵]

باآنکه کارکنان بلند پایهٔ دولت و حتی خود ناصرالدین شاه بنابه احترامی که برای شیخ هادی قائل بودند به‌دیدن وی به‌خانه‌اش میرفتند،[۶۶] او سخت از آنان انتقاد می‌کرد. چنین بنظر می‌رسد که شیخ هادی با این انتقادهای خود نمی‌خواست امتیازهای مربوط به‌سلک روحانیت متداول زمان را برای خویش کسب کند بلکه آرمانش آن بود که وسیلهٔ مذهب با ستم ستمگران و باورهای خرافه‌آمیز مبارزه کند و کشورش را بسوی برخی از نوسازیهای اجتماعی و سیاسی سوق دهد.

شیخ هادی دربارهٔ نهادهای سیاسی و اجتماعی فاسد زمان خود سخن به‌میان آورده می‌گوید:

> شخصی از فرنگیان صحبت طریقهٔ قضا و حکومت می‌نمود؛ بیان طریقه که درکتب ما نوشته شده است ذکر شد. تعجب نمود [و] گفت در مجالس قضاة و حکام عرف و شرع شما این رفتار دیده نشده و نمی‌شود. ازکجای انصاف است که صاحب شرع قویم صراط مستقیم را به‌ما بنماید و حدود آنرا بدست ما دهد و ما چنان از صراط منحرف و ناکب شویم بلکه وراء ظهر اندازیم که‌بیگانه و آشنا آنرا صراط ندانسته و ندانند بلکه عقل حکم نماید این راه که در دست داریم راه شیطان است و خجالت نکشیده خود را از اهل صراط حق بدانیم.[۶۷]

شیخ هادی، پیرامون برتری کافران برمسلمانان، پس از آنهمه سوابق درخشان اسلام در تاریخ، نوشته است که:

> حال چه شد که کفار براهل اسلام در بلاد ایران تفوق و علو جستند و مردم ایران به‌تبعیت کفار بلکه سکنای دربلاد ایشان را مایلتر هستند؟ نیست مگربجهت آنکه عدالت در بلاد ایشان بیشتر و خلق در حکومت ایشان آسوده‌تر هستند و اموال و نفوس در تحت حکومت ایشان محفوظتر است. مؤسس این دین مبین... صاحب شرع و سلطنت هر دو بود. هرگاه پیروی قوانین سیاسیهٔ آن بزرگوار را نمایید رعیت داخله وسکنهٔ خارجه آسوده وسرفه‌الحال و با ثروت و بزرگان در عزت و شوکت و علو خواهند بود. و اگر پیروی قواعد شرعیهٔ آن بزرگوار را نمایید و اصول دین و فروع

دین را چنانکه بیان فرموده و قرآن و سنتش به‌آن ناطق است نگاهدارید دین اسلام علو پیدا خواهد کرد؛ دیگران طمع در دین شما نخواهند نمود بلکه مایل به‌دین شما خواهند شد.[۶۸]

شیخ هادی ایرانیهای زمان خود را با یهودیان قابل مقایسه می‌داند و می‌گوید که حال ایرانیان بدتر از آنان شده زیرا «در نزد دول و اهل ملل کمال ذلت را داریم» و سبب این ذلت را مانند افغانی «اعراض از آیات الله» و تفسیر قرآن بنا «به‌رأی و وهم خود» می‌داند.[۶۹] نجم‌آبادی لبهٔ تیز انتقاد را مستقیماً متوجه سران کشور که مخالف حرف حق و تکفیر کننده و کشندهٔ حقگویان بوده‌اند کرده می‌گوید:

اثر این کارها این ذلتهاست که از غضب الهی است؛ در پیش اهل ملل اسم تو بخواری و وهن برده می‌شود؛ در نزد دول دولتت نمی‌شمرند. هر دولت آنچه بگویند و تحکم نمایند مطیع هستی؛ اگر تو فرمایش و حاجتی داشته باشی نزد ایشان ملاحظهٔ صلاح خود را می‌نمایند اگر صلاح دیدند قبول می‌نمایند والا فلا.[۷۰]

شیخ هادی به‌بحث پیرامون حکام و قاضیان می‌پردازد و نه‌تنها از آنان سخت انتقاد می‌کند بلکه برای اجرای وظایف خطیری که‌دارند راهنماییها و پیشنهادهایی ارائه می‌دهد. به‌گفتهٔ او قاضیان هنگامی که در جستجوی یک مقام قضائی هستند وانمود می‌کنند که هدفی جز دادگری و کمک به‌مظلومان ندارند، ولی بمحض آنکه به‌مقام مورد نظر خود رسیدند هدفشان تنها بدست آوردن ثروت و شخصیت می‌شود. اگر دوتن، یک مدعی و یک متهم، نزدیک قاضی و یا حاکم بروند هرگز دادگری نخواهند دید بلکه تنها دچار ناامیدی خواهند شد. حتی پادشاه گاهگاهی حاکمی را به‌حکومت برمی‌گمارد تا سود مادی بدو برساند نه آنکه منشأ فایده برای مردم باشد. اکنون اهمیت مقام داوری فراموش شده است و نمی‌دانند که قاضی باید در داوریش کاملاً دادگر باشد و باید بداند که بمحض آنکه داوری درست نکند دوزخ جزای وی خواهد بود. وظیفهٔ حاکم آن است که دارای معلومات سیاسی و قانونیی باشد که در میان‌مردمش حکمفرما است. یک حاکم نادان، اگر چه نیت خوب هم داشته باشد تبهکار بشمار می‌آید زیرا بسبب نادانی بیش از سود زیان ببار می‌آورد. حاکم باید دقت کند که کارکنان ستمکار برنگزیند تا به‌مردم ستم روا دارند. کشوردار باید آگاه باشد که برسر مردمش چه می‌آید و برای بدست آوردن آگاهی لازم است که از مأموران قابل اعتماد و راستگو و درستکار بهره

گیرد.[۷۱]

اگر چه شیخ هادی خود یک مجتهد بود ولی نه‌تنها پیرامون نقایص مجتهدان همزمان خویش سکوت نکرد، بلکه به‌روش آن دسته از مجتهدانی که به‌نظر او ضدخوشبختی مردم بودند. حمله‌های سختی نیز می کرد:

... شخص بیدین تا به‌لباس اهل دین و زهد و تقوی در نیاید نمی‌تواند مردم را اغواء نماید و از حق برگرداند پس شیاطین انسیه همین اشخاص هستند که با خدا راهی ندارند و در لباس سالکین راه حقند و مردم ایشان را هادی و مرشد می‌دانند نه از روی جهل و نادانی و ناشناسی بلکه از روی مسامحه و بیمبالاتی بلکه غالباً می‌فهمند و می‌دانند که این اشخاص هواپرستند، مطیع مولی نیستند و می‌خوانند و می‌شنوند که امام فرموده من کان مطیعاً لمولاه مخالفاً لهواه صائناً لدینه حافظاً لنفسه فللعوام ان یقلدوه [بر مردم عامی است که ازکسی تقلید کنند که مطیع خدا و مخالف هوی و هوس و حافظ دین و نفس خود باشد]. با وجود این بجهت اغراض نفسانیهٔ خود متابعت و انقیاد می‌نماید و ایشان را مرجع و ملجأ در دین خود قرار می‌دهد و ایشان از اینان بهره می‌برند و اینان از ایشان... اگر این گفتگو را در نزد بعضی از عوام از اهل تدلیس و تلبیس بنمایی فریاد می کند که کافر شدی هر کس به کفش عالم بی‌احترامی نماید بی‌احترامی به‌خودش نموده و هر کس به‌عالم بی‌احترامی نماید بی‌احترامی به‌منوب او نموده پس بی‌احترامی به‌خدا و پیغمبر شده.[۷۲]

باور شیخ براین بود که یک عالم هنگامی سزاوار تقدیر خواهد بود که دانش را به«حکم عقل و شرع» بیاموزد نه «حب ریاست» که در صورت اخیر نامبرده صرفاً «نفسش را می‌رانده است چون تربیت اخلاق رذیله نموده...»[۷۳] ولی افسوس

که ما اولاً در اعمال و اخلاق وعدالت و سیاست معیوب هستیم چنانکه هریک از وحشیین عالم که اطوار ما را می‌بینند یا می‌شنوند از ما حذر می‌نمایند و دیگران را تحذیر و حق با ایشان است. و ثانیاً اصل دین را پایه‌اش را برغیر تقلید و ادلهٔ وهمیه نگذاشته‌ایم. نه حالت عملیه و خلقیه داریم که مردم را مایل به‌خود نماییم و نه زبان استدلال که به‌تیغ زبان خلق را به‌سمت خود کشیم. جهتش آنکه عقل سلیم اصلی را که خدا عطا فرموده به کنار گذاشته‌ایم و هوی و وهم و اخلاق رذیله را سلاطین قاهره و پیشوایان خود قرار داده‌ایم. هر چه ایشان حکم نمایند اطاعت می‌نماییم و عجب آنکه عقل را غالباً تابع ایشان می‌سازیم بلکه شرع را.[۷۴]

باید گفت این شیوهٔ برخورد با رهبران مذهبی از ویژگیهای نخستین مراحل نوخواهی و نوگرایی در جهان اسلام بوده است.

شیخ هادی خود را محدود به‌نقادی از همکاران همزمان خویش نمی‌کند، بلکه سابقهٔ تاریخی کیش شیعه را بررسی و بویژه مسألهٔ اهمیت فراوان شیعیان به‌خانواده پیامبر را مورد بحث قرار داده می‌نویسد که شیعیان

... اگر فرق مختلفه نیز هستند ولی تماماً به‌توسل به‌ائمهٔ اطهار متمسک و محبت و مودت و ایمان به‌ایشان را باعث نجات می‌دانند. بلکه ایمان به‌خدا و پیغمبر را به ایمان به‌ایشان و قبول ولایت ایشان می‌دانند و بدون ولایت و محبت ایشان ایمان به‌خدا و رسول را بیفایده می‌دانند و همچنین اعمال صالحه را و به‌این مضمون اخبار متکثره از ائمهٔ اطهار و نبی مختار در کتب این فرقه و سایر فرق مأثور و مسطور است و در صدد تکثیر و تنقیح این مطالب برآمده روزبروز زیاد نمودند و بجهت حب این مطلب هر خبری یا اثری یا رؤیایی که شاهد آن باشد قبول نموده در صدد تصحیح و تنقیح سند برنیامده بلکه مسلم دانستند و چون روایت متشابهی می‌یافتند تأویل و توجیه می‌نمودند بطریقی که مطابق با مراد خود نمایند و مؤید معتقد خود قرار دهند.[۷۵]

همانگونه که از نقل قولهای بالا بدست می‌آید شیخ هادی اندیشه‌هایی بسیار متفاوت با اندیشه‌های دیگر مجتهدان رسمی شیعه داشت و بخاطر همین برخوردهای نقادانه و آزادمنشانه‌اش نسبت به‌مطالب مذهبی و انتقادهای سختش از علماء شیعه بود که سید صادق طباطبائی عالم معروف تهران او را تکفیر کرد.[۷۶] چنین بنظر می‌رسد که شیخ هادی با توجه به‌تکفیر خویش وسیلهٔ سید صادق نوشته است:

اگر کسی حرف حقی زند و بخواهد از خواب غفلت بیدارت نماید و متنبهت سازد چون مخالف هوی و وهمت باشد تکفیرش می‌کنی و در صدد ایذاء و قتلش برمی‌آیی و حکم به‌نفی بلدش می‌نمایی...[۷۷]

در پایان این نکته را نیز ناگفته نگذاریم که شیخ هادی متهم به‌بابیگری گردیده بود[۷۸]، در حالیکه صفحات بسیاری از کتاب خود را به‌رد بر بابیگری اختصاص داده است.[۷۹]

بطور خلاصه، شیخ هادی بسبب برداشت آزادمنشانه از مسائل مذهبی از اختلافهای مذهبی هواخواهی نمی‌کرد و بر جنگهای مذهبی و فرقه‌ای سخت حمله می‌برد. او بنابه سخن خویش بطور اساسی به‌عقل و استدلالهای عقلی پایبند بود. البته این مجتهد با وجود تمام تفاوتهایی که با دیگر علماء هواخواه شیوهٔ رسمی و

معمولی شیعیگری داشت در یک مورد با آنان کاملاً همصدا بود: سقوط حکومت استبدادی قاجار. آنان که از رژیم قاجار ناخشنود بودند، یعنی کشندهٔ ناصرالدین‌شاه و بسیاری از روشنگران مبارز که بعدها در انقلاب مشروطیت فعالانه شرکت جستند، از اندیشه‌های آزادیگرایانه شیخ هادی الهام می‌گرفتند. بسیاری از صاحبنظران او را «فراهم کنندهٔ بیداری ایران و نهضت اسلام» می‌خواندند.[۸۰]

۲) **افغانی:**[۸۱] ایرانی دیگری که در پیوند با اندیشه‌های آزادیگرایانه در ایران باید نام برده شود سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به‌افغانی است. البته با آوردن نام افغانی در ردیف شیخ هادی منظور ما آن نیست که آندو را دارای یک ویژگی بدانیم. شیخ هادی در میان بسیاری از مردم، بویژه برخی از خواص، بعنوان یک مجتهد شناخته شده بود، در حالیکه افغانی چنان عنوانی نداشت. حتی ملیت و مذهب اصلی افغانی برای کسی در آنهنگام روشن نبود.[۸۲] با وجود این، این دو مرد دوست یکدیگر بشمار می‌رفتند و در مسائل اجتماعی و سیاسی باورهای مشترکی داشتند.

افغانی در ایران متهم به‌بابیگری[۸۳] و به‌اتهام باورهای ناهنجار در ترکیه[۸۴]، افغانستان و هندوستان[۸۵] دچار مشکلاتی گردید ولی به‌گفتهٔ دولت‌آبادی، پس از جنبش‌تنباکو که او و مجتهد معروف میرزا حسن‌شیرازی در آن درگیر بودند با شیرازی پیوندی دوستانه یافت و آغاز مکاتبه نهاد.[۸۶] او در مبارزات سیاسی خود بیشتر توجه به‌اسلام داشت و استدلالهای خود را برپایهٔ مذهب بنا نهاده آرمانش را بازگشت عظمت و قدرت اسلام و خودنمایی در برابر امپریالیسم که در آنزمان در حال نضج بود قرار داده بود. او به‌یک رشته مبارزات پیگیر برضد دولتهای مستبد کشورهای اسلامی دست‌زد. افغانی علاوه برنوشته‌های سیاسی خود به‌نوشتن برخی از مقاله‌ها و رساله‌هایی دست زد که صرفاً مذهبی بود. یکی از رساله‌های افغانی که وی را از مدافعان ثابت‌قدم اسلام نشان می‌دهد رسالهٔ معروف او به‌نام «دهریه» است.[۸۷] نمونهٔ دیگر از نوشته‌های مذهبی افغانی رسالهٔ کوتاه او بنام «چرا اسلام ضعیف شد؟» می‌باشد. در این رساله، افغانی چهره‌ای کاملاً مؤمن و پرهیزکار به‌خود می‌گیرد که وا پس‌ماندگی اسلام را دستاوردی از دورشدن مسلمانان از راه اصلی مذهب که به‌نظر او راه مسلمانان صدر اسلام بوده است می‌داند. البته او

دولتها و حکام اسلامی بویژه سلاطین عثمانی را مسؤل این وا پس‌ماندگی و ناتوانی بشمار می‌آورد.[۸۸] اینگونه از نوشته‌های افغانی بیشک برعلماء ایران که بنوبهٔ خویش از حکومت استبدادی ایران سخت ناراضی بودند اثری فراوان داشته است.

علاوه برنوشتن و چاپ کردن اینگونه رساله‌ها، یکی از تاکتیک‌های افغانی آن بود که علماء را همواره به‌خیزش برضد استبداد و بیقانونی، و حفظ و حراست کشورهای اسلامی برضد کافران می‌خواند. چند یک از نوشته‌های وی بخوبی نشان می‌دهد که او سخت کوشش داشته که علماء را تحت نفوذ فکری خویش قرار داده آنان را وادار کند تا برای نوگرایی و نوسازی سیاسی و اجتماعی بپاخیزند. افغانی بدرستی علماء را با نفوذترین-مقام اجتماعی، بویژه در ایران، تشخیص داده بوده است. بهترین نمونهٔ تظلم افغانی بسوی علماء برضد تجاوزکاری بیگانگان همانا نامه‌های نامبرده پیرامون امتیاز تنباکوی رژی می‌باشد.[۸۹]

ما پیش از این، در فصل نخست این کتاب، یاد کردیم که افغانی با سیدمحمد طباطبائی که بعدها از رهبران روحانی بسیار مهم و فعال انقلاب مشروطیت گردید مکاتبهٔ دوستانه داشت. پیوند افغانی با طباطبائی نمونهٔ دیگری از تاکتیک ویژهٔ افغانی برای نفوذ در علماء است. چنین بنظر می‌رسد که نامبرده استعداد رهبر شدن و مبارزات جدی در راه آزادی براه انداختن را در طباطبائی می‌دیده است، زیرا هنگامیکه افغانی در لندن بود نامه‌ای به‌طباطبائی که هنوز در سامره بسر می‌برد به عربی نوشت و در آن چنین آورد:

> از لندن به‌سامره —العالم الخبیر و الفاضل البصیر والمحقق النحریر جناب آقا کوچک ادام الله وجوده. همانا است چشمش را به‌انبوه مردمی دوخته است که برای کمک به‌آنها و نجاتشان از این شرایط بحرانی برخاسته‌ای. چه کسی برای این وظیفه سزاوارتر از تو است؟ تو مردی هستی خردمند، با هوش، والاهمت و دارای دودمانی شریف. تو را بدینوسیله آگاه می‌سازم که ثبات موقع علماء ایران سبب بلندی و نیرومندی اسلام و روشن شدن حجت آن گردیده است. همهٔ اروپاییان از این نیرو بیم دارند. [همین نیرویی که] برای مدتها تصور می‌کردند از میان رفته است. اکنون اروپاییان اطمینان دارند که دراین مذهب اثری موجود است که سبب می‌شود مسلمانان بیمی از شوکت مستبدین نداشته باشند. جزاهم‌الله عن‌الاسلام خیراً. والسلام‌علیکم (جمال‌الدین الحسینی).[۹۰]

در رسالهٔ «چرا اسلام ضعیف شد؟»، افغانی توجه علماء را به‌این نکته جلب

می کند که وقت آن رسیده است که:

...علماء اعلام و پیشوایان اسلام قیام به‌وظایف واجبهٔ خود کرده تکلیف خود را در نصیحت و خیرخواهی اداء نمایند و هرآینه اگر علماء این مسلک را پیش گیرند بزودی حق بلند خواهد شد و باطل سرنگون خواهد گردید و چنان نوری ساطع شود که چشمها را خیره سازد و اعمالی صادر گردد که عقول و افکار اهل عالم را متحیر نماید.[۹۱]

این رسالهٔ افغانی در مجلهٔ العروة‌الوثقی که وسیلهٔ افغانی و شیخ محمد عبده در پاریس اداره می‌شد به‌زبان عربی و تحت عنوان «سنن‌الله فی‌الامم و تطبیقها علی‌المسلمین» چاپ گردید.[۹۲] چاپ عربی آن در سال ۱۳۰۳/۱۸۸٤ صورت گرفته بود. در حدود ۲۲ سال بعد، یعنی در خلال سالهای انقلاب مشروطیت ایران، متن فارسی آن که گویا در آغاز به‌همان زبان نوشته شده بود در روزنامهٔ حبل‌المتین (۱۶، ۱۹ مه ۱۹۰۷) در ایران پراکنده شد. بنظر می‌رسد که چون علماء در انقلاب مشروطیت سمت رهبری داشتند مدیر روزنامهٔ مزبور لازم دیده بود که رسالهٔ افغانی را در آن دوران ویژه بچاپ برساند زیرا، همچنانکه از نقل قول بالا پیداست، افغانی در این رساله علماء را تشویق می کند که در راه بهتر ساختن زندگانی مسلمانان گامی بردارند. افغانی شرکت علماء را در رهبری جنبش نوسازی تنها راه حل مشکلاتی می‌داند که مسلمانان درگیر آنها بوده‌اند بنابراین مدیر حبل‌المتین در دنبالهٔ همین رساله پیروزیهای علماء و ملت مسلمان ایران را در انقلاب مشروطه از اثرات سخنان تشویق‌آمیز و پندهای مؤثر افغانی دانسته می‌گوید:

اقدام علماء اعلام کثرالله امثالهم معلوم نمود که خداوند تا چه درجه تفضل در حق مسلمانان دارد و بهمانطور که فیلسوف [افغانی] فرموده حرکت مسلمانان ایران [تحت رهبری علماء] عقول تمام دانایان عالم را متحیر ساخت.[۹۳]

همین‌گونه استدلال در بحث رشید رضای عرب در مورد مکاتبه‌های افغانی با میرزای شیرازی نیز آمده است.[۹٤]

به‌دیدهٔ افغانی بزرگترین مانع در راه قدرت و ترقی مسلمانان همانا سیاستمداران و حاکمان بد بوده‌اند. او حتی در یکی از اوراقی که به‌عربی چاپ کرده در استانبول پراکنده ساخت صریحاً نوشت:

ایرانیان از پیروی فرمان رؤسای روحانی خود سر نمی‌پیچند پس چرا رئیس قوم و فقیه طایفه (یعنی میرزای شیرازی) امر نمی‌کند این زندیق [ناصرالدین شاه] را از تخت سلطنتش فرود آورند. قسم به‌خدا در این کار بقدر شاخ حجامت هم خون ریخته نخواهد شد.[۹۵]

بدین ترتیب افغانی مسؤلیت بحرکت درآوردن مردم را روی شانهٔ علماء می‌گذارد.

چون فعالیتهای افغانی در کشورهای گوناگون انجام می‌گرفت و با مردم گوناگونی در زمانهای گوناگون سخن می‌گفت، نوشته‌هایش دربردارندهٔ مطالبی ضد و نقیض می‌باشد، ولی باید گفت که هدف او بطور کلی نیرو یافتن امت اسلامی دربرابر فشارهای سیاسی و اقتصادی باختر بود و برای نیل به‌همین آرمان بود که افغانی با سلطان عبدالحمید عثمانی در برنامهٔ پان اسلام او (که چیزی جز گسترش‌طلبی آن امپراطوری ترك نبود) همکاری نزدیک کرد. البته دوران عمر پان‌اسلام از دوران زندگی بنیانگذارانش درازتر شد و برای سالها پس از مرگ افغانی مورد استقبال بسیاری از مردم ترك، ایرانی و هندی قرار گرفت.[۹۶]

یکی از روحانیان روشنگر ایرانی که به‌جنبش پان اسلامی افغانی در استانبول پیوست میرزا ابوالحسن شیخ‌الرئیس قاجار بود.[۹۷] او نویسنده‌ای خوش قلم و توانا بود و نوشته‌های خود را در زمینهٔ پان اسلام در اواخر سدهٔ ۱۹ پراکنده ساخت. او صریحاً اعلام کرد که وظیفهٔ همهٔ مسلمانان این است که «خلیفهٔ عثمانی» را مرکز دنیای اسلام بدانند.[۹۸] پان اسلام نیز علماء و مراجع تقلید بزرگ شیعه از جمله رهبران روحانی مشروطه مانند خراسانی و مازندرانی را نیز تحت نفوذ قرار داد. در اعلامیه‌ای که پس از گفتگو با نمایندهٔ پان اسلامی عثمانی ضیاءبیک پراکنده شد این دو مجتهد همراه مجتهدان معروف دیگر عتبات اعلام کردند که دو ملت مسلمان یعنی ایران و عثمانی بایستی متحد گردند[۹۹]. اعلامیه های دیگری نیز وسیلهٔ علماء شیعه در پشتیبانی از پان اسلام نشر یافت.[۱۰۰] بدین ترتیب می‌بینیم که فعالیتهای افغانی اثر فراوانی برمقامهای روحانی ایران که نقش بزرگی در برانداختن رژیم استبدادی قاجار بازی کردند داشت.

* * *

در اینجا لازم بنظر می‌رسد که سخنی چند پیرامون نکات گمراه کنندهٔ خانم نیکی‌ر. کدی (Nikki R. Keddie) دربارهٔ افغانی بیفزاییم و برای ایفای این منظور شاید

بی‌مناسبت نباشد که بخشی از مقاله‌ای را که پیش از این در مجلهٔ وحید، شماره ۲۲۶ (۱۳۵۶)، در این زمینه نوشته‌ایم در اینجا بیاوریم:

نامبرده [کدی] سالهای درازی است که پیرامون افغانی، آثار و افکار او وقت گذرانیده ولی سرانجام به‌این نتیجه رسیده که افغانی انگیزه‌های مذهبی نداشته و این تئوری بویژه در سراسر کتاب اخیر او خودنمایی می‌کند. در جایی می‌گوید: «در این شک است که دید اصلی افغانی نوسازی در اسلام و تجدید حیات مذهبی خالص بوده است»[۱۰۱] و در جای دیگر افغانی را نسبت به‌حقایق مذهبی بی‌اعتناء و بی‌تفاوت می‌خواند[۱۰۲]، و سرانجام پا را فراتر نهاده می‌گوید که حتی رساله‌هایی که افغانی در دفاع از اسلام نوشته کمتر دارای مطلبی است که بتوان آنرا بدرستی مذهبی نامید.[۱۰۳] در اینجا ما در مقام آن نیستیم که آثار این زن را دربارهٔ افغانی نقد و تحلیل کنیم و یا یک داوری کلی دربارهٔ انگیزه‌ها و عقاید باطنی افغانی و میزان وابستگی آنها به‌مذهب بدست دهیم، ولی در رابطهٔ با رسالهٔ... [«چرا اسلام ضعیف شد؟»] یادآوری این نکته لازم دیده می‌شود که دست‌کم همین رساله... اینگونه کلی‌گراییهای نااستوار را سخت مورد تردید و پرسش قرار می‌دهد. شاید بخاطر اینکه این رساله بنیان تئوریهای خانم کدی را لرزان می‌ساخته او حتی نام رساله را که هم از حیث سبک برخورد با مسائل مذهبی و هم از جهت مندرجاتش بسیار ارزنده و با اهمیت است در کتاب ۴۷۹ صفحه‌ای خود نیاورده است.

این رسالهٔ افغانی تئوری دیگری از این خانم استاد را، گرچه روی یک مسألهٔ اساسی نیست، رد می‌کند. کدی می‌گوید که کتاب مقالات جمالیه دربردارندهٔ مقالات دیکته شدهٔ افغانی به‌دیگران در موقع اقامت او در تهران و چند یک از مقالات دیگر او است که در هندوستان نوشته شده است.[۱۰۴] این کلی گویی دست‌کم رسالهٔ مورد بحث... را دربر نمی‌گیرد زیرا... [همانگونه که در بالا آوردیم] رسالهٔ مزبور در پاریس به‌سال ۱۸۸۴ (۱۳۰۳) نوشته شده است.

خانم کدی تفسیرهای بی‌بنیان دیگری پیرامون برخی از نوشته‌های افغانی دارد که کاملاً نشان‌دهندهٔ کم‌آشنا بودن او به‌اصول ژرف‌نگری است. بطور نمونه اینکه او از یکی از نامه‌های افغانی به امین‌الضرب و از نامه‌ای که نامبرده به‌یکی از مقامهای دولتی عثمانی می‌نویسد این نتیجه را می‌گیرد که افغانی خود را یک «نجات دهندهٔ موعود» می‌دانسته است. علت این نسبت این است که افغانی در نامه‌ای به امین‌الضرب پیرامون تبعیدش از شاهزاده عبدالعظیم از شیوهٔ خشن و توهین‌آمیز فراشان دولتی سخن می‌گوید و چون با خشونت فراوان با او رفتار می‌کردند آنها را به «عمرسعد»، «عاکربن زیاد» و «شمر» همانند کرده است. در جای دیگر افغانی ضمن نامه‌اش به‌یکی از مقامهای عالیرتبهٔ دولت عثمانی در مورد لزوم اتحاد جهان اسلام به‌ابومسلم خراسانی و کوششهایی که او در راه سرنگونی رژیم امویها کرد اشاره می‌کند و بدانوسیله خواسته است کوششهای او را سرمشقی برای قیام در راه

اصلاحات قلمداد کند. او می‌نویسد که در فکر راه چاره‌ای برای اصلاح امور مسلمین بوده و بهمین جهت به‌خواندن زندگینامهٔ بزرگان گذشته پرداخته است. افغانی چنین به‌سخن خویش ادامه می‌دهد: «تاآنکه نظر اعتبار در حین گذار به‌احوال ابومسلم آن شاب خراسانی که به‌علو همت و کاردانی دولتی چون دولت بنی‌امیه که در غایت قوت و نهایت متانت (محکمی) بود، از بیخ و بنش زدود و چهرهٔ افتخارش به‌خاك مذلت افتاد [افکندم]... آتش غیرت در نهادم افروخت و همت و کارگزاری آن شاب خراسانی زندگانی و راحت را برمن حرام ساخت. دانستم که دشوار شمردن کارها نیست مگر از دنائت همت و خست طبیعت و پستی فطرت... هر مشکل در نزد ارباب همت سهل و هر معضلی در پیش صاحبان غیرت لبیک‌گویان است...»[۱۰۰] آیا فردی که به‌زبان فارسی و فرهنگ و آداب و شیوهٔ استدلال سنتی ایرانیان آگاه باشد ممکن است حتی بویی از معانی مربوط به «نجات‌دهندهٔ موعود» از گفتار افغانی استشمام کند؟ آیا هر فرد عادی ایرانی در هنگامیکه ستم می‌بیند بآسانی شکنجه‌گران خود را با آن چهره‌های تاریخی مانند شمر که نامشان با ستمگری و شکنجه در محیط او همراه بوده است بی‌اختیار همانند نمی‌کند؟ آیا اشارهٔ افغانی به‌ابومسلم جز آن بوده است که: فداکاری، کوشش و همت ابومسلم در راه اصلاح امور جامعه و مردم باید نمونهٔ مورد پیروی برای اصلاح طلبان جامعه‌های اسلامی باشد؟ آیا این نکته معنای دیگری می‌تواند داشته باشد؟

در این زمینه شاید یادآوری این نکته بی‌مناسبت نباشد که خانم کدی در سال ۱۹۶۸ کتابی که داستان زندگی و ترجمهٔ انگلیسی بخشی از آثار سیدجمال‌الدین را بدست می‌داد پراکنده ساخت.[۱۰۶] این کتاب چنان بیمایه بود که سخت مورد انتقاد کارشناسان این رشته قرار گرفت. از جمله عزیز احمد استاد دانشگاه تورانتو (Toronto) درکانادا چنین نوشت: «برخی از ترجمه‌های کدی درست نیست؛ او تنها رساله‌هایی از افغانی را ترجمه کرده که مناسب با تئوریهای خودش می‌باشد. چنین بنظر می‌رسد که خانم کدی نه یک آشنایی سطحی با فلسفهٔ اسلام دارد و نه اطلاعات کافی از وقایع تاریخی سرزمینهای دیگر اسلامی مانند ترکیه. نادانی او از ویژگیهای مربوط به‌رابطهٔ میان شیخ و مرید در تصوف اسلامی آشکار و فرض او در اینکه هدف افغانی از نوشتن کتاب نیچریه خوشامد سلطان عبدالحمید دوم بوده مسخره، و بحث او پیرامون برخورد سنیها با فلسفه نشانی از خامی او است.»[۱۰۷] اگر این نسبتها درست باشد یعنی خانم کدی نه زبان افغانی را بداند نه فلسفه، نه از تاریخ آگاه باشد نه از تصوف، آیا می‌توان احتمال داد که‌در فاصلهٔ چهارسالی که میان انتشار دوکتابش (۱۹۶۸ تا ۱۹۷۲) وقت داشته توانسته است به‌جبران آن کاستیها و کمبودها کامیاب گردد؟

۳) طباطبائی: آخرین مردی که در رابطه با اندیشه‌های آزادیگرایانه و آزاد-

منشانه در اینجا نام می‌بریم سید محمد طباطبائی است. این مجتهد فعال که از او پیش ازین بعنوان دوست افغانی سخن گفتیم بی‌شک تحت تأثیر اندیشه‌های افغانی و شیخ هادی بود. او به‌گفتهٔ ناظم‌الاسلام کرمانی شاگرد شیخ هادی بود و نزد او اخلاق می‌خواند.[۱۰۸] عواملی در زندگانی طباطبائی موجود بوده که سبب آشنایی‌وی با اندیشه‌های آزادیخواهی و برخی از مفاهیم متداول غربی بوده است. پیوند وی با فراماسونری[۱۰۹]، سفرهای وی به‌روسیه و کشورهای عربی و ترکیه و دیدن رهبران و سیاستمداران گوناگون[۱۱۰] و پیوند وی با انجمن مخفی ایران[۱۱۱] سبب آگاهی وی باصول نوگرایی گردید. همانگونه که دربالا گفتیم هنگامیکه طباطبائی درسامره نزد میرزای شیرازی درس می‌خواند با افغانی دوستی و مکاتبه داشت و از او در زمینهٔ خیزش برضد کشورداران فاسد راهنمایی دریافت می‌کرد. هنگامیکه در سال ۱۳۱۲/۱۸۹٤ وارد تهران شد بیک مبارزهٔ جدی برضد حکومت استبدادی شاه قاجار دست زد؛ او خود در خاطراتش که به‌سال ۱۳۲۹/۱۹۱۱ نوشته است چنین می‌آورد:

> سنهٔ ۱۳۱۲ [۱۸۹٤] ازسامراء وارد طهران شدم. ناصرالدین‌شاه گمان کرده بود که غفران مآب میرزای شیرازی اعلی‌الله مقامه مرا برای برهمزدن وضع به‌طهران فرستاده‌اند. خبر ورود من به‌کرمانشاه که‌رسید ناصرالدین شاه خبر شد. به‌رجال دولت گفت به‌فلانی هر چه ممکن است بدهید برگردد. اعتناء نکرده روبه طهران کردم. به‌حضرت عبدالعظیم(ع) که وارد شدم نایب‌السلطنه به‌شاه گفت فلانکس وارد طهران می‌شود، تشریفاتی از جانب دولت لازم است. جواب داد هیچ لازم نیست. وارد طهران شدم. از جانب دولت تشریفاتی نبود ولی مردم زیاد احترام کردند.[۱۱۲]

مبارزات بسیار جدی و مؤثر طباطبائی هنگامی آغاز گردید که با همقطار روحانی و مجتهد خود سید عبدالله بهبهانی قرار همکاری گذارد.[۱۱۳] طباطبائی از شاه و صدراعظمش میخواهد که مجلسی بنیان دهند که امور مردم در آن رسیدگی شود.[۱۱٤] علماء محافظه‌کار نیز دشمنی دیرینه با شاهان قاجار داشتند و نویسندگان برای این دشمنی علتهای گوناگونی یادکرده‌اند که مهمترین آنها عبارتند از: آغاز گسترش سیستم نو اداری در دورهٔ قاجار، نوگرایی و غرب‌گرایی بویژه در امور دادگستری که مستقیماً اختیارات علماء را در زمینهٔ داوری می‌ربود؛ آغاز آموزش

و پرورش بشیوهٔ باختر زمین؛ خطر نفوذ بیگانگان وسیلهٔ فروش امتیازات گوناگون به آنان و در نتیجه کاهش یافتن نیروهای وابسته به‌مذهب؛ استبداد و بیدادگری حکام؛ مسؤلیت علماء در برابر مردم که بنوبهٔ خود از شاهان قاجار تنفر داشتند؛ استعمال اجناس بیگانه؛ همچشمیهای پیوستهٔ روسیهٔ تزاری و انگلیس و مبارزهٔ آنها برسر گسترش نیرو و نفوذ خود و سرانجام تحریکها و توطئه‌های رنگارنگ و دیرپای آن دو قدرت در ایران.»[۱۱۵]

دشمنی علماء با مظفرالدین شاه به‌اندازه‌ای رسید که مجتهد معروف فاضل‌شربیانی او را «سگ» نامید.[۱۱۶] تلگرافهای چهارتن از علماء معروف مقیم نجف به‌مظفرالدین شاه و عین‌الدوله صدراعظم وقت بخوبی نشان می‌دهد که این مقامهای بانفوذ مذهبی چه اندازه از دستگاه حاکمهٔ ایران ناخشنود بودند.[۱۱۷] یکی از جالبترین آن تلگرافها که علماء نجف در اوائل سال ۱۳۲۰/۱۹۰۲ برای اصلاح فساد اداری و غیره به‌شاه فرستادند آن بود که در آن درخواست تأسیس یک مجلس نمایندگی کرده بودند.[۱۱۸]

این اختلافها و دشمنیها که علماء با دستگاه حاکمهٔ قاجار داشتند و درخواستها و پیشنهادهای آنها برای اصلاحات کشوری بخوبی نشان می‌دهد که با رژیم حاکم که بربنیاد استبداد، ستم و بیدادگری ریخته شده بود سخت مخالف بودند، ولی این واقعیت باین معنی نبود که علماء می‌خواستند یک سیستم پارلمانی و مشروطهٔ کاملاً دمکراسی در ایران پایه‌گذاری کنند. حتی درخواست آنها برای بنیانگذاری یک مجلس نمایندگان لزوماً این مفهوم را نمی‌رسانید که این مجلس باید حتماً مجلسی باشد دارای اختیارات مستقل قانونگذاری مطابق مدلهای دمکراسی غربی. از سوی دیگر تاریخ مشروطهٔ ایران نشان می‌دهد که علماء با روشنفکران و دیگر مردم انقلابی همدست و همداستان شده فعالانه در انقلاب مشروطیت شرکت و رژیم نوی در ایران برقرار کردند.

در نگاه نخست به‌نظر نادرست می‌نماید که چگونه علماء حاضر شدند از مشروطه‌ای پشتیبانی کنند که از باختر زمین ریشه گرفته و چرا مشروطه هم مانند دیگر پدیده‌های باختری مورد مخالفت علماء قرار نگرفت. ولی وضع ویژه و بیمانند ایران چنان بحرانی پدید آورده بود که علماء خود را ناگزیر از شرکت فعالانه در انقلاب مشروطیت دیدند. بنابراین درگیری آنان در این انقلاب سبب شده است که

تفسیرها و تعبیرهای گوناگونی از سوی دانشپژوهان ایرانی و غیر ایرانی پیرامون این مسأله ایراد گردد. ما در اینجا کوشش می‌کنیم که اعترافها و استدلالهای چند یک از علماء وطرز توجیه خودشان را از فعالیتهای مشروطه خواهی‌شان مورد بررسی قرار دهیم. این بررسی البته مانع از آن نخواهد شد که ما در موارد معین —بمنظور مقایسه — به‌دیدگاههای دیگران نیز اشاره کنیم و سرانجام نظر خود را با توجه به‌اوضاع و احوال عینی و پیوند اقدامها و دیدگاههای علماء با آن اوضاع و احوال عینی بیان کنیم.

طباطبائی و انقلاب مشروطیت ایران

سید محمد طباطبائی، در فعالیتهای خود برضد حکومت عین‌الدوله، با قاطعیت فراوانی بنیانگذاری «عدالتخانه» و «مجلس» یا «انجمن»ی را که در خدمت مردم باشد درخواست می‌کرد. در زیر خلاصه‌ای از برخی از بیاناتی‌را که طباطبائی در موارد گوناگون آورده و خواننده از خلال آنها هدف او را از شرکت در مشروطه می‌تواند دریابد بدست می‌دهیم. طباطبائی در نامه‌اش به‌مظفرالدین‌شاه می‌نویسد:

... ایران وطن و محل انجام مقاصد دعاگویان است؛ باید در ترقی ایران و نجات آن از خطرات جاهد باشیم. ممکن نیست بداین دولت را بخواهیم؛ عقل حکم نمی‌کند که دعاگویان با این خطرات ساکت و اضمحلال دولت را طالب باشیم... تمام مفاسد را مجلس عدالت یعنی انجمنی مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به‌داد عامهٔ مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند [از میان خواهد برد]... مجلس اگر باشد... ظلمها رفع خواهد شد؛ خرابیها آباد خواهد شد؛ خارجه طمع به‌مملکت نخواهد کرد...»[۱۱۹]

طباطبائی در نامه‌ای که‌به‌عین‌الدوله می‌نویسد نیز می‌آورد که:

... اصلاح تمام... [خرابیها] منحصر است به‌تأسیس مجلس و اتحاد دولت و ملت و رجال دولت با علماء...؛ اصلاحات عماقریب واقع خواهد شد لیکن ما می‌خواهیم به‌دست پادشاه و اتابک خودمان باشد نه به‌دست روس و انگلیس و عثمانی... به‌اندکی مسامحه و تأخیر ایران می‌رود. من اگر جسارت کرده و بکنم معذورم زیرا که ایران وطن من است؛ اعتبارات من در این مملکت است؛ خدمت من به‌اسلام در این محل است؛ عزت من تمام بسته به‌این دولت است. می‌بینم این

مملکت به‌دست اجانب می‌افتد و تمام شؤنات و اعتبارات من می‌رود؛ پس تا نفس دارم در نگهداری این مملکت می‌کوشم بلکه هنگام لزوم جان را در راه این کار خواهم گذاشت.[۱۲۰]

در جای دیگر طباطبائی با صراحت بیشتری هدف خود را بیان کرده می‌گوید که از حکومت جز دادگری نمی‌خواهد؛ هدف او بنیانگذاری مجلسی است که وسیلهٔ آن بدست آید که چه‌اندازه مردم بیچارهٔ ایران از ستم حکومتهای محلی رنج می‌کشند. او می‌گوید که دادگری، اجرای قانون اسلام و تأسیس مجلسی که با پادشاه و گدا یکسان رفتار کند می‌خواهد؛ او مشروطه و جمهوری نمی‌خواهد.[۱۲۱]

گفته‌های آورده شده از طباطبائی بخوبی شیوهٔ استدلال او را مبنی براینکه چرا او برضد رژیم استبدادی قاجار برخاست نشان میدهد. او با روشنی تمام می‌گوید که هدف او در مبارزه بدست آوردن مشروطیت نیست. او حتی اعلام کرد که رژیم مشروطه را متناسب با اجتماع آنروز ایران نمی‌داند زیرا این رژیم در میان مردمی می‌تواند برقرار باشد که معنی ملیت را بفهمند و با سواد و معلومات باشند.[۱۲۲] علت اینکه طباطبائی در موردی در حین مبارزه در راه برقراری مشروطیت، یک رژیم مشروطه را برای ایران نامتناسب دانسته شاید همان باشد که کسروی حدس زده بوده است؛ او می‌گوید: «از کارها پیداست که این دوتن سید [طباطبائی و بهبهانی] از نخست در اندیشهٔ مشروطه و قانون و دارالشوری می‌بوده‌اند ولی بخردانه می‌خواسته‌اند کم کم پیش روند تا به‌خواستن آنها رسند.»[۱۲۳] نظر کسروی را، اگر چه ضد آنرا نیز در جای دیگر کتابش آورده[۱۲۴]، می‌توان در اینجا پذیرفت زیرا نخست آنکه روش مخفی کاری و ابراز نکردن قصد باطنی بعنوان یک تاکتیک وسیلهٔ سید جمال‌الدین اسدآبادی به‌طباطبائی در ضمن نامه‌ای سفارش شده بود.[۱۲۵] دوم آنکه طباطبائی خودش گواهی می‌دهد که قصد واقعی وی در مبارزاتش برضد قاجار همانا پشتیبانی از تأسیس یک حکومت مشروطه بوده است؛ طباطبائی در خاطرات خود که به‌سال ۱۳۲۹/۱۹۱۱ نوشته چنین می‌آورد:

در سنهٔ ۱۳۱۲ [۱۸۹٤] به‌طهران آمدم. از اول ورودم به‌طهران به‌خیال مشروطه نمودن ایران و تأسیس مجلس شورای ملی بودم. در منبر صحبت از این دو می‌کردم. ناصرالدین شاه غالب از من شکوه می‌کرد و پیغام می‌داد که ایران هنوز قابل مشروطه شدن نیست؛ تا زنده بود به‌او مبتلا بودم تا رفت.[۱۲۶]

آگاهی طباطبائی از تئوری مشروطیت از خلال گفته ها و نوشته های پراکندهٔ دیگرش نیز هویدا است.

با یک سنجش میان اندیشه های طباطبائی که در بالا آوردیم و عقاید بیشتر علماء روحانی همزمان او در ایران و عراق چنین بنظر می‌رسد که طباطبائی تنها مجتهد برجستهٔ شیعهٔ زمان خودش بود که سخنانش مفاهیم ملیت به‌معنای نو آنرا دربر داشت. طباطبائی بکرات یادکرد که او خود را وقف ایران کرده خدماتش به اسلام در محیط ایران انجام می‌گیرد. این که با سواد و معلومات بودن را برای یک رژیم نو مشروطه لازم می‌داند نشان می‌دهد که طباطبائی بخوبی می‌دانسته است که معنی مشروطه چیست.[۱۲۷] او حتی می‌دانست که رژیم نو که او در راه پدید آوردنش مبارزه می کرد برای او بهرهٔ دنیایی نمی‌آورد و به‌عین‌الدوله گفته بود که «این عدالتخانه که می‌خواهیم نخست زیانش به‌خود ما است، چه مردم آسوده باشند و ستم نبینند دیگر از ما بی‌نیاز گردند و درهای خانه های ما بسته شود ولی چون عمر من و تو گذشته کاری کنید که نام نیکی از شما در جهان بماند و در تاریخ بنویسند بنیانگذار مجلس و عدالتخانه عین‌الدوله بوده و از تو این یادگار در ایران بماند.»[۱۲۸] یک سند رسمی انگلیسی نیز گزارشگر از آن است که «در هنگام گفتگو پیرامون محاکم دادگستری، طباطبائی، شاید با کمی شوخی، در مورد اینکه پس از آنکه این محاکم دادگستری بنیان گردید آیا کاری برای ملاها خواهد ماند که انجام دهند یا نه ابراز شک می کرد.»[۱۲۹]

طباطبائی برخلاف بسیاری از همقطاران و همکاران روحانی خود هواخواه نظام آموزشی نو بود. او می‌گوید که لازم است که علوم نو آموخته شود و دانشجویانی به‌آموختن حقوق بین المللی، ریاضیات و زبانهای خارجی بپردازند. او می‌پرسد که چرا نباید حتی یک تن از علماء یک زبان بیگانه بداند، و اضافه می کند که اگر ایران و علماء پیوندی با دانش نو داشتند و تاریخ و علم حقوق می‌دانستند آنوقت معنی درست نظام پادشاهی را خوب می‌فهمیدند.[۱۳۰] در مورد نظام پادشاهی می‌گوید که مردم بایستی شخصی را به‌عنوان پادشاه بخوانند که نگاهبان حقوق و مدافع منافع آنان باشد، و در اینصورت پادشاه نمایندهٔ مردم خواهد بود. تا مادامیکه او به‌مردم خدمت می کند باید پادشاه بماند ولی اگر به‌امور مردم بی‌توجه گردد و بدنبال تمایلات خویش رود مردم باید او را برداشته مردی دیگر

به‌جای وی بنشانند.[۱۳۱]

با اینگونه استدلالها، طباطبائی دو تئوری کهن ایرانی را نادیده گرفت بدینمعنی که هم عقیدهٔ مربوط به‌پیش از اسلام ایرانیها دربارهٔ پادشاه که وی را سایهٔ خدا می‌دانستند و هم استدلال علماء شیعه در مورد نیابتشان از امام دوازدهم مبنی بر اینکه اساس سلطنتها برغصب حق حکومت علماء شیعه پایه‌ریزی شده، هر دو را مورد پرسش قرار داد. او گونه‌ای سلطنت عرفی و دنیائی را مورد تأیید قرار داد و پادشاه را مقامی دانست که تا مادامی که به‌خدمت مردم کمر بسته است برسمیت شناخته شود.

اینگونه برخورد با مسألهٔ نوخواهی باز هم طباطبائی را بعنوان یک سکولاریست تمام‌عیار معرفی نمی‌کند. در همان سخنرانیی که نظام کهنه را رد می‌کرد، همانگونه که در بالا یاد شد، او تصریح کرد که در راه اجرای قوانین اسلام و هم برای بنیانگذاری مشروطه ،عدالت و مجلس ملی پابپای یکدیگر مبارزه می‌کند. طباطبائی حتی در یک نشست پارلمانی برضد «...یک مادهٔ قانون که در بارهٔ موقوفات خوانده شد و در آن دولت مسؤل ادارهٔ اوقاف قرار می‌گرفت...» اعتراض کرد.[۱۳۲] در عین حال طباطبائی فردی واقع‌بین بود و نیازمندیهای زمان را تا اندازهٔ زیادی تشخیص داده بود. او چنین مقتضی می‌دانست که بسیار بیش از همقطاران روحانی خود در مورد مسألهٔ نوخواهی و نوگرایی گذشت و تسامح داشته باشد. نکات آگاهانه‌ای که دربارهٔ ملیت، رژیم مشروطه و آموزش نو بیان کرد و از سوی دیگر معاشرت و برخورد او با برخی از چهره‌های جهانی در روسیه، ترکیه و دنیای عرب[۱۳۳] نشان می‌دهد که طباطبائی برعکس آنچه برخی از نویسندگان گفته‌اند[۱۳۴]، دربارهٔ معنی مشروطیت سردرگم نبوده است. علاوه براین، این نظر که «...علماء مشروطیت را وسیله‌ای یافتند که با استفاده از آن قوانین شریعت را به‌صورت کامل آن برقرار کنند»[۱۳۵] نمی‌تواند کاملاً در مورد طباطبائی و بسیاری‌دیگر از علماء صادق باشد.

علماء ایرانی مقیم عراق و مشروطیت

پیش از آنکه به‌بحث پیرامون نظرهای علماء ایرانی مقیم عراق بپردازیم بدنیست که نگاهی به‌شرایط و ویژگیهای زمانی بیفکنیم که علماء بزرگ مانند طهرانی،

خراسانی، مازندرانی و همفکران روحانی آنان مانند نائینی و محلاتی دیدگاه خود را تحت آن شرایط و ویژگیهای زمانی و مکانی بیان داشته علل شرکت خود را در انقلاب مشروطیت توضیح داده‌اند. علماء بزرگ ایرانی مقیم نجف از همان آغاز انقلاب مشروطه از مشروطه‌گران بویژه رهبران روحانی آنان، طباطبائی و بهبهانی، هواخواهی می‌کردند و هنگامیکه شیخ فضل‌الله نوری برضد مشروطه برخاست آن علماء پشتیبانی خویش را از مشروطه‌گران همچنان ادامه دادند و صریحاً نوشتند که «نوری چون مخل به‌آسایش و مفسد است تصرفش در امور حرام است.»[۱۳۶] چنین بنظر می‌رسد که پیش از بمباران مجلس، اقدامات علماء عراق چندان جدی و نافذ نبود ولی تجاوزهای محمد علی‌شاه با همکاری روسهای تزاری علماء را وادار به‌یک رشته از کارهای قلمی و قدمی و بسیار مؤثر کرد. به‌سخن دیگر، رویدادهای دوران استبداد صغیر، یعنی از آغاز بمباران مجلس (۲۳ ژوئن ۱۹۰۸/۲۳ ج ۱، ۱۳۲۶) تا فتح تهران (۱۶ ژوئیه ۱۹۰۹/۲۶ ج ۱ ۱۳۲۷) سبب اصلی خیزش جدی علماء نجف و مبارزات شدید آنان گردید.

این نکته را نیز بعنوان جملهٔ معترضه بگوییم: با آنکه فعالیت علماء بسیار جدی و مؤثر بود. تا آنجا که نویسندهٔ حاضر آگاهی دارد، فعالیت آنان کمتر مورد توجه علاقه‌مندان به‌این دوره از تاریخ ایران قرار گرفته است. بطور مثال، دو نویسنده، یعنی خانم لمبتون و آقای کاظم‌زاده[۱۳۷] پیرامون جنبش مشروطه خواهان که منجر به‌فتح تهران شد بحث کرده ولی توجهی به‌نقش علماء ایرانی مقیم عراق نشان نداده‌اند؛ آنان تنها به‌توصیف فعالیتهای ملیون پرداخته‌اند. اکنون در اینجا ما کوشش می‌کنیم که این گوشه از تاریخ مبارزات مشروطه‌خواهی را روشنتر کنیم و نفوذ علماء را در رویدادهای آنروزها مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

محمدعلی‌شاه با همکاری سربازان تزاری مجلس اول را در سال ۱۹۰۸/۱۳۲۶ به‌توپ بست و بسیاری از آزادیخواهان و مشروطه‌گران را کشت و یا به‌تبعید فرستاد. لنین در یکی از سخنرانیهای خود در ۵ اوت ۱۹۰۸ اوضاع آنزمان ایران را چنین توصیف می‌کند:

> در ایران یک کودتای ضد انقلاب بوجود آمده که از ترکیب عجیب انحلال دومای اول روسیه و شورش پایان سال ۱۹۰۵ نتیجه شده است. ارتشهای تزاری روسیه که از شکست خوردن از ژاپونیها شرمگین هستند اکنون با شرکت سرسختانهٔ خود در

این کودتای ضد انقلاب می‌خواهند انتقام خود را بگیرند. قزاقها که درتیراندازیهای دسته‌جمعی ،لشکرکشیهای وحشیانه، بدرفتاری و دزدی در روسیه شرکت می‌جستند اکنون سرگرم انجام یکی دیگر از همین اعمال برجسته در ایران بوده می‌خواهند انقلاب را سرکوب کنند.[۱۳۸]

در چنین وضعی، این علماء ایرانی مقیم عراق بودند که بخاطر دوری از دسترس جلادان محمدعلی شاه توانستند نهضت مشروطیت و آزادیخواهی را از آنجا با فعالیتی خستگی‌ناپذیر ادامه دهند. علماء برضد محمدعلی و متحدین بیگانهٔ او برخاستند زیرا آنان را دشمن اسلام و کشندهٔ ایرانیان مسلمان بشمار می‌آوردند. پایمال شدن اصول دمکراسی چندان مورد توجه علماء نبود و آنچه برای آنان اهمیت داشت این بود که یک دولت مستبد و غیراسلامی از میان برود و سربازان کافر از ایران رانده گردند. با این انگیزه، علماء بر مبارزات دامنه‌دار خود برضد حکومت استبدادی محمدعلی شاه و پشتیبانی از مشروطه‌گران افزودند.

همانگونه که پیش از این در این فصل یادکردیم ،علماء ایرانی مقیم عراق پاسخی مثبت به‌تبلیغات عثمانیها در امر «پان اسلام» داده بودند. سبب همصدایی علماء با سیاست «اتحاد اسلام» عثمانی شاید اینها بوده است: نخست آنکه حکومت جدید مشروطهٔ ترکها که در همان دوران (۱۹۰۸) وسیلهٔ جمعیت «ترکهای جوان» بوجود آمده بود بخاطر هدف مشترك مشروطه‌گری با ایران گهگاه روشی نسبتاً دوستانه نسبت به‌مشروطه‌گران ایرانی پیش می‌گرفت. دوم آنکه چون منافع امپراطوری عثمانی از جنبش «اتحاد اسلام» یا «پان اسلام» تا پس از انقلاب مشروطهٔ آن کشور همچنان ادامه یافت، «ترکهای جوان» خیلی مایل بودند که از پشتیبانی علماء شیعهٔ مقیم عراق در سیاست «اتحاد اسلام» نیز برخوردار گردند. بنابراین هنگامیکه علماء دیدند که محمدعلی شاه باکمک روسها سرگرم کشتار ایرانیها است چنان مقتضی دانستند که بسوی سلطان عثمانی روی‌آورند و او را بعنوان خلیفهٔ مسلمانان در این امر میانجی قرار دهند. درست است که برای علماء شیعه بسیار ناشایسته می‌نمود که دست توسل به‌سوی یک «خلیفهٔ» سنی دراز کنند، خلیفه‌ای که از دشمنان کهن و تاریخی ایران بشمار می‌رفته است، ولی این همکاری برای هر دو طرف سودمند تشخیص داده شده بود. عثمانیها مایل به‌همکاری با علماء شدند زیرا آنها وسیلهٔ تبلیغات سیاست «اتحاد اسلام» گردیدند.

جنبش «اتحاد اسلام» جلب توجه علماء را کرد زیرا آنان می‌خواستند با کمک عثمانیها حکومت ضد اسلامی ایران را براندازند و روسهای تزاری را از خاک ایران بیرون برانند. برای شکست دادن به‌نیروی محمدعلی شاه و حامیان بیگانهٔ او بود که طهرانی، خراسانی و مازندرانی رسماً نوشتند:

به‌عموم ملت حکم خدا را اعلام می‌داریم: الیوم همت در رفع این سفاك جبار [محمدعلی شاه] و دفاع از نفوس و اعراض و اموال مسلمین از اهم واجبات و دادن مالیات به‌گماشتگان او از اعظم محرمات و بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیت بمنزلهٔ جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فداه و سرموئی مخالفت و مسامحه بمنزلهٔ خذلان و محاربه با آنحضرت صلوات‌الله و سلامه‌علیه است. اعاذالله المسلمین من ذلك انشاءالله تعالی.[۱۳۹]

علماء عراق، یعنی همان سه مجتهد بزرگ، برای آنکه محمدعلی شاه را از میان بردارند یک تلگراف به‌سلطان عثمانی مخابره کردند که با این عبارات آغاز می‌شود:

«معروض الداعین للدولة العلیه والراجین لعواطف‌الشاهانه السنیة بعد اداء فرائض الدعاء والقیام بما یحق علینا من‌وظائف الثناء لحضرة ظل‌الله علی الانام و حامی حوزة‌الاسلام امیرالمؤمنین [تأکید از ما است] بسطالله ظله علی مفارق المسلمین، آمین.»

سپس تلگراف بدین مضمون ادامه می‌یابد: «باور ما آن است که حفظ بیضهٔ اسلام بستگی به‌توجه سلطان دارد. میان دولت و ملت ایران جدایی افتاده؛ دست استبداد نیرومند گشته؛ زنها و کودکان به کفار فروخته می‌شوند. مردم به‌ما توسل جسته‌اند و ما کوشش کرده‌ایم که با پند و اندرز شاه ایران را متوجه خواسته‌های مردم کنیم. شاه قول داد و قرآن مهر کرد و به‌مردم اطمینان داد که با آنان همراه خواهد بود ولی چیزی نگذشت که قول خود را زیر پا نهاد و کرد آنچه کرد. در این مصیبت بزرگ اکنون شکایت به‌پیشگاه الاهی می‌بریم و از آن سلطان مسلمین ترحم می‌جوییم زیرا پناهی جز آنمقام برای ما نیست. امیدواریم که وسیلهٔ شما این فتنهٔ بزرگ خاموش شود و مردم مسلمان ایران از شر این مصیبت و از جملهٔ مشرکین در امان بمانند. عقیدهٔ ما این است که آن پادشاه مهربان پیش از مداخلهٔ بیگانگان و از میان رفتن مردم و شهرها از بذل لطف و مهربانی و دلجویی فروگذاری نکنند.»[۱۴۰]

پیرامون این تلگراف، سرکنسول انگلیس در بغداد می‌نویسد که «مردم شیعه

در اینجا از توسل علماء به‌سلطان سنی عثمانی رنجیده خاطر شده‌اند. اکنون می‌شنویم که اعتراض مردم بویژه متوجه بکار بردن عبارت «امیرالمؤمنین» برای [سلطان عثمانی] است.»[۱۴۱] بکار بردن اینگونه لقبها وسیلهٔ علماء شیعه برای سلطان عثمانی بسیار شگفت‌آور است و شاید بهمین دلیل بوده است که ناظم‌الاسلام کرمانی که متن عربی تلگراف را در کتاب خود آورده در مورد اصیل بودن آن ابراز شک کرده می‌گوید که آنرا از یک منبع قابل اعتمادی بدست نیاورده بوده است.[۱۴۲]

مشکل است که بتوانیم درستی و اصالت کلمات بکار برده شدهٔ در تلگراف را بدقت دریابیم. از طرفی می‌توان حدس زد که عبارت «امیرالمؤمنین» وسیلهٔ یکی از هواخواهان علماء بدان افزوده شده تا همدردی سلطان عثمانی را نسبت به‌علماء بیشتر بیانگیزند. این فرض را بویژه از این جهت می‌توان قابل توجه دانست که می‌بینیم در دیگر تلگرافهای علماء به‌سلطان عثمانی یادی از «امیرالمؤمنین» نرفته است. ما تلگراف دیگری را سراغ داریم که علماء به‌زبان عربی به‌سلطان عثمانی —به‌احتمال زیاد به‌سلطان محمد خامس —بهمان مناسبت مخابره و سلطان را «خلیفتنا» (خلیفهٔ ما) خطاب کرده‌اند نه «امیرالمؤمنین» که در میان شیعه تنها به‌علی‌بن‌ابی‌طالب اختصاص دارد.[۱۴۳] سه‌سال پس از این تاریخ باز علماء تلگرافی به‌سلطان محمد خامس دربارهٔ اشغال ایران وسیلهٔ روسها و انگلیسیها (در سال ۱۳۲۹/۱۹۱۱) فرستادند و در آن سلطان را «خلیفهٔ اسلام» خواندند.[۱۴۴] از سوی دیگر می‌توان چنین احتمال داد که علماء بخاطر مقتضیات وقت عبارت «امیرالمؤمنین» را در تلگراف خود که در سال ۱۳۲۶/۱۹۰۸ به‌سلطان عبدالحمید دوم مخابره کردند بکار بردند ولی در تلگرافهای بعدی چنین عنوانی را برای سلطان نیاوردند تا اعتراض مردم شیعه مذهب را که سرکنسول انگلیس در بغداد ادعا کرده که برضد علماء برانگیخته شده بوده است، بار دیگر برنیانگیزند.

روز ٤ اوت ۱۹۰۸ اسماعیل پسرمیرزا حبیب‌الله رشتی نزد ج. رامزی (J. Ramsay) سرکنسول انگلیس در بغداد می‌رود و از سوی علماء بزرگ نجف از او می‌پرسد که آیا انگلیس به‌پشتیبانی خود از مشروطه‌خواهان ادامه خواهد داد یا نه، و اگر پاسخ مثبت است آیا سرکنسول علماء را در امور مربوط به‌مشروطه راهنمایی خواهد کرد یا نه. سرکنسول البته پاسخ روشنی به‌نمایندهٔ مجتهدان نمی‌دهد و در گزارش خود می‌نویسد: «چنین بنظر می‌رسد که مجتهدان نجف تنها از این جهت روی به

نمایندهٔ انگلیس آورده‌اند که خود را بیچاره می‌بینند...»[۱۴۵] او نیز چنین نظر می‌دهد که شاید علماء از اینکه به‌سلطان عثمانی اجازه داده‌اند که در امور ایران دخالت کند پشیمان هستند زیرا این کار یکنوع تشویق از ترکها است که‌آذربایجان ایران را اشغال کنند.[۱۴۶]

همدستی محمدعلی شاه با سربازان روسی تزاری در واژگون ساختن مشروطهٔ ایران علماء نجف را در موضع ناراحت کننده و سختی قرار داد. آنان شاه را در خدمت یک مشت کافر یعنی روسها می‌دیدند و چون علماء همهٔ رویدادها را در چارچوب مقررات و قوانین اسلامی می‌سنجیدند چنین مصلحت دیدند که بسوی دولتی تظلم کنند که نام مسلمان داشت و از «اتحاد اسلام» پشتیبانی می کرد.

در همان هنگامیکه نیروهای مسلح روسی به‌ماندن خود در ایران ادامه می‌دادند و محمدعلی شاه آزادیخواهان را می کشت، علماء عراق، بویژه ساکنان نجف، حملات خود را به‌روسها و شاه سختتر و تیزتر می کردند. ایرانیان مقیم استانبول توصیه می کردند که خراسانی باید برای مبارزهٔ سختتری آهنگ ایران کند.[۱۴۷] در نامه‌ای که سید حسن تقی‌زاده برای یکی از دوستانش می‌فرستد می‌نویسد:

> ذیحجهٔ سنهٔ ۱۳۲۶- دربار برای مرعوب ساختن ملت چاره را منحصر براین دیده که بهر وسیله امکانپذیر باشد و به‌هر اسم که بتوانند قشون روس را وارد آذربایجان نمایند ولو به‌سپردن آذربایجان به‌روسیه باشد، بلکه بتوانند به‌خر استبداد خود سوار مانند و راه چاره منحصر به‌حرکت آیات‌الله نجف اشرف برخلاف دربار استبداد به‌ایران است و هرگاه تأخیر در این امر شود و قشون روس وارد به‌ایران گردد اخراجش بسی دشوار خواهد بود.[۱۴۸]

در همین رابطه بود که خراسانی نمایندهٔ خود، شیخ اسدالله ممقانی، را به‌استانبول فرستاد تا با آزادیخواهان ایرانی ساکن استانبول تماس گیرد.[۱۴۹]

مبارزه با محمدعلی‌شاه محدود به‌علماء مشروطه‌خواه عراق نبود. چون دیگر مسأله این بود که باید محمدعلی شاه که مسلمانان را می کشد و نیروی نظامی خارجی که از او پشتیبانی می کند از ایران بروند؛ علماء دیگر نیز در این مبارزه شرکت کردند. شخصیتهای روحانی مانند سید اسماعیل صدر و میرزا محمدتقی شیرازی که پیش از این تاریخ با همقطاران مشروطه خواه خود همآوازی نکرده بودند اکنون برضد سیاست محمدعلی‌شاهی برخاستند.[۱۵۰] حتی حاج‌سید کاظم

طباطبائی یزدی، که همواره می‌کوشید از سیاست دور بماند ولی فعالیتهای شیخ فضل‌الله نوری و جناح استبداد را تأیید می‌کرد، نیز برضد وجود نیروی نظامی بیگانه در ایران برخاست. لاثر (Lawther) وزیر مختار انگلیس در استانبول در این زمینه چنین می‌نویسد:

«می‌شنوم که سید کاظم یزدی، که تاکنون کاری با سیاست نداشته است و بطوریکه همکار روسی من می‌گوید نفوذ قابل ملاحظه‌ای در قفقاز دارد، تلگرافی به‌شاه مخابره و از اشغال نظامی خاك ایران وسیلهٔ ارتش بیگانه ابراز نگرانی کرده است.»[۱۰۱]

باید یادآور شویم که انگلیسیان مایل نبودند که سربازان روسی را آزادانه در شهرهای ایران ببینند و بویژه وجود سربازان روسی در خلال بتوپ بستن مجلس برای انگلیسیهای مقیم تهران تحریک‌آمیز بود. چون ناراحتی در میان مردم بویژه در تبریز و تهران روز افزون شده و از همه مهمتر بعلت آنکه علماء ایرانی مقیم عراق برضد محمدعلی‌شاه و دوستان روسی او برخاسته بودند وضع انگلیسیها و روسها در ایران مورد تهدید قرار گرفت و آنان پیش‌بینی هرج ومرج بیشتری در ایران می‌کردند. هردو آن دو قدرت امپریالیستی غربی از انقلاب می‌ترسیدند. انگلیسیها می‌خواستند انقلاب ایران را سرکوب کنند زیرا از تأثیر آن در هند و دیگر کشورهای همسایه بیم داشتند.[۱۰۲] در آغاز انقلاب مشروطه، انگلیسیها از تشکیل یک حکومت مشروطه پشتیبانی کردند تا از نفوذ اقتصادی و سیاسی روسها در ایران بکاهند ولی پس از آنکه قرارداد ۱۹۰۷ میان روس و انگلیس بسته شد[۱۰۳] این دو قدرت تا حد بسیار زیادی در امور ایران با یکدیگر سازش و همکاری داشتند و در دنبالهٔ همین قرارداد بود که در اواخر سال ۱۳۲۵/۱۹۰۷ انگلیسیها کشتی جنگی به رودخانهٔ کارون فرستادند و در اوائل ۱۳۲۶/۱۹۰۸ سواحل مکران را بمباران و در جاسک نیروی دریایی پیاده کردند، و در اوائل ۱۳۲۷/۱۹۰۹ به‌بوشهر نیز نیروی نظامی گسیل داشتند و بسیاری از افرادی‌را که در جنبش مشروطه شرکت کرده بودند دستگیر ساختند.[۱۰۴]

در بیانیهٔ تظلم‌آمیزی که تقی‌زاده و وحیدالملک به کنگرهٔ جهانی سوسیالیستها که در سال ۱۹۱۷ در استکهلم تشکیل یافته بود تسلیم داشتند اعلام کردند که در

مورد حوادث ایران حتی به‌توپ بستن مجلس، انگلیس و روس هدف و سود مشترک داشتند:

روس و انگلیس با بکار بردن منظم همه‌گونه دسیسه بازی، تهدید، التیماتوم و لشکرکشیهای مجازاتی، با اجرای مجازاتها و شکنجه‌های سخت و با جلوگیری از اقدامات [اصلاحی] ایران در امور مالی، زحمتهای مردم ایران را در راه آزادی از میان بردند. سرانجام آنان بیشتر آزادیها و حقوق مهم مردم ایران را با زور از ایشان سلب کردند.

در یاداشتی که انگلیس و روس در سوم ژوئن ۱۹۰۸ فرستادند مردم ایران را که آماده مقاومت در برابر شاه می‌شدند تهدید کردند... و اظهار داشتند که اگر مردم هر گونه گامی برضد حکومت بردارند [آن دو دولت] به‌نیروی نظامی متوسل خواهند شد.

چون مردم ایران نمی‌خواستند اجازهٔ دخالت [نظامی] به‌دولتهای بیگانه دهند زیرا این کار استقلال کشورشان را در معرض خطر قرار می‌داد، ناچار تسلیم دستورهای مستبدانهٔ انگلیس و روس شدند. نتیجهٔ این حادثه این شد که آن گروه [مبارز] و محبوب مردم، ناتوان گشت و پارلمان نو در ۲۳ ماه ژوئن وسیلهٔ لیاخف، آن افسر روسی که در خدمت شاه بود، بمباران شد و مشروطه یعنی نتیجهٔ قربانیها [مردم ایران] راه فراموشی سپرد.[۱۰۵]

آن دو قدرت برشالودهٔ هدفهای مشترک خود چنان مقتضی دیدند که امور مربوط به‌ایران را با همکاری و توافق یکدیگر زیر کنترل داشته باشند. آنها تصمیم گرفتند یک مشروطهٔ کاملاً کنترل شده در ایران پدید آورند تا انقلاب واقعی مردم را سرکوب سازند. از جمله اقدامات مشترک وزراء انگلیس و روس در تهران این بود که هر دو در ۲۲ آوریل ۱۹۰۹ از محمدعلی شاه دیدن کردند و بیانیهٔ مشترک خود را برای شاه خواندند و در آن از شاه خواستند که رژیم مشروطه را از نو اعلام دارد و اصلاحاتی را آغاز کند. در همان بیانیه به‌شاه وعده دادند که «بمحض اینکه شاه اقدامات اصلاحی را آغاز و مشروطه را اعلام کند دولتهای روس و انگلیس اگر صلاح بدانند هرکدام جداگانه مبلغی معادل صدهزار لیرهٔ انگلیسی برای امر اصلاحات در اختیار حکومت ایران خواهند گذاشت.»[۱۰۶]

محمدعلی شاه وعده داد که مشروطیت را باز گرداند[۱۰۷] و به‌علماء نجف و کربلا وسیلهٔ تلگراف آگاهی داد که او رژیم مشروطه را به‌ایران بازگردانیده است؛ او بدین ترتیب خواست از پشتیبانی علماء برخوردار گردد ولی علماء البته به‌قول او

اعتماد نکردند و به‌معاون کنسول ایران در بغداد نوشتند که:

تلگرافی که شما آوردید گزارشگر از آن است که قانون اساسی در ایران برقرار شده و قبلاً هم انتشار یافته است ولی حقیقت این است که بهترین کلمات آنهایی هستند که با عمل تأیید گردند. وعده‌هایی که کراراً شکسته شده ایمان ملت را متزلزل کرده است. آنهایی که سبب تحریک نزاع و ستیزه می‌شوند هنوز در تهران بسر می‌برند؛ نیروهای نظامی دربار در تبریز هستند؛ سربازان روس و انگلیس در خاک ایران تمرکز دارند؛ ذخایر ارتش، درآمد مالی، امور تلگرافی و دیگر سازمانهای دولتی در دست وزیران مسؤل قرار ندارند و تلگرافها سانسور می‌شوند. مطالب دیگری هست که ما آنها را با شما روی در روی بحث کرده‌ایم. همهٔ این امور مباین مطالبی است که در تلگراف بیان شده است. خود ما به‌شاه دقیقاً گزارش خواهیم داد که ما چه گفته‌ایم. همه این [نابسامانیها و بیقانونیها] باید برداشته شود و قانون اساسی باید هم روی کاغذ و هم بطور واقعی اعلام گردد... ملت لازم می‌داند که اطمینان بیابد که وعده‌ها باز شکسته نخواهد شد. ما چگونه می‌توانیم پیش از آنکه از استانهای کشور بشنویم که رژیم مشروطه یک امر حقیقی و واقعی شده بدان تلگراف ترتیب اثر دهیم؟[۱۵۸]

همزمان با کوششهای محمدعلی‌شاه برای جلب دوستی و همکاری علماء ایرانی مقیم عراق، موسیو چاریکف (M. Tcharykow) در پترزبورگ به‌سفیر انگلیس در روسیه پیشنهاد کرد که باید به‌سر کنسولهای روس و انگلیس در بغداد دستور داده شود که علماء نجف را وادار کنند که آنها «به مردم ایران پند دهند که یک روح [همکاری] متقابل در قبول وعده‌های محمدعلی شاه برای دادن مشروطه از خود نشان دهند.»[۱۵۹] پس از یک رشته مکاتباتی که میان مقامهای دیپلماسی روس و انگلیس در لندن، پترزبورگ و تهران صورت گرفت و پیشنهادهای گوناگونی که روی پیشنویسهای مختلف بیانیهٔ مشترکی که می‌خواستند به‌علماء در این زمینه ابلاغ کنند داده شد، سرانجام آن دو دولت روی یک بیانیه توافق کردند که به امضای نمایندگان هر دو دولت برسد و جداگانه وسیلهٔ ژنرال کنسولهای آنها در بغداد به‌علماء نجف و کربلا ابلاغ گردد.[۱۶۰] در آن بیانیه سفیران انگلیس و روس در تهران به‌علماء یادآوری کرده‌اند که شاه بار دیگر مشروطه را برقرار کرده است، و سپس به‌علماء پیشنهاد کردند که بایدآنان به‌احزاب و گروههای مشروطه‌گر ایران توصیه کنند که ملایمت از خود نشان دهند تا بدین ترتیب «مجتهدان محترم کمک بزرگی به‌سعادت وطن عزیز خود کرده باشند...»[۱۶۱]

چنین بنظر می‌رسد که علماء به‌این بیانیه توجهی نشان ندادند و همچنان به مبارزهٔ خویش برضد حکومت محمدعلی شاه و توقف سربازان بیگانه بویژه سربازان روسی در ایران ادامه دادند. در همان روزها شایع گردید که علماء قصد حرکت بسوی ایران جهت جهاد با کفار روسی را دارند.[۱۶۲] روس و انگلیس کوشش کردند که «علماء را معتقد سازند که سربازان روسی به‌ایران فرستاده نشده‌اند که در امور ایران دخالت کنند»[۱۶۳] بلکه روسیه تنها می‌خواهد «مطمئن گردد که جان و مال بیگانگان حفظ می‌گردد و ارتباطها میان تهران و خارج همچنان برقرار می‌باشد.»[۱۶۴] روسها بطور ویژه‌ای دربارهٔ مبارزات سرسختانهٔ علماء عراق نگرانی داشتند. نمایندهٔ انگلیس در بغداد در این زمینه می‌نویسد:

«موسیو ماسچکوف (M. Maschkow) [کارمندی ازحکومت روس]... به‌من اطلاع می‌دهد که ملامحمدکاظم خراسانی نفوذ عظیمی در باکو دارد. بطوریکه او برایم توصیف می‌کرد باکو یکی از گردنکش‌ترین مراکزی است که در آن تبلیغات انقلابی صورت می‌گیرد. او افزود که متنفذترین شخصیت [روحانی] در خارج باکو در میان مسلمانان قفقاز سیدکاظم یزدی است. بنابراین من فکر می‌کنم که توجه به‌این نکته مهم است که تاکنون سیدکاظم خود را از سیاست کنار نگاهداشته بود ولی اکنون او می‌خواهد نفوذ خود را بکار برد تا روسها را از ایران براند. سیدکاظم یزدی خیلی مورد احترام است و او باید مردی باشد دارای یک شخصیت روحی نیرومند که بتواند در برابر آنهمه فشارهایی که براو وارد آوردند تا او را به‌جنبش ملی [مشروطه‌خواهی] ملحق کنند مقاومت کند. بنابراین اگر او فکر کند که شرکت در امور سیاسی لازم است ممکن است بتواند با دامن زدن به‌انقلابهای موجود در قفقاز گرفتاری قابل ملاحظه‌ای برای دولت روس فراهم سازد.»[۱۶۵]

خراسانی و دیگر علماء در ضمن مبارزات خود برضد روسها کوشش نیز کردند که برخی از دولتهای غربی از جمله انگلیس را وادار کنند تا نفوذ خود را بسود ایران بکار برده به‌روسها توصیه کنند که نیروهای خود را از خاك ایران بیرون رانند.[۱۶۶] خراسانی و دیگر مجتهدان نجف پیامهایی در این زمینه به‌مقامهای انگلیسی در بغداد فرستادند. آنان چهارتن را برگزیدند تا از سرکنسول انگلیس در بغداد دیدن کنند و دربارهٔ تجاوز روسیه به‌گفتگو بنشینند و درخواست راهنماییهای دوستانه کنند و در ضمن به‌دولت انگلیس دربارهٔ عواقب شوم توقف سربازان روس در ایران هشدار دهند. این چهار تن عبارت بودند از:

۱) میرزا مهدی آقا، فرزند آخوند خراسانی؛
۲) میرزامحسن، داماد سید عبدالله بهبهانی؛
۳) میرزا ابراهیم، مترجم کنسولگری ایران،
۴) میرزا محمد، محرر آخوند خراسانی.[۱۶۷]

نمایندگان علماء از بودن نیروهای نظامی روس در ایران شکایت کردند. به گفتهٔ رامزی آنها اعتراف کردند که انگلیس در آغاز به‌جنبش مشروطه کمک کرد ولی در شگفت بودند که چرا رفتار انگلیس اکنون منفی گردیده است. رامزی می‌افزاید که نمایندگان علماء تأکید کردند که تا هنگامیکه سربازان روسی در شهرهای ایران هستند امید هیچگونه آرامشی نخواهد رفت و مردم از علماء درخواست راهنمایی و کمک کرده‌اند؛ علماء هم پاسخ داده‌اند که در بیرون راندن روسها کوشش خواهند کرد وگرنه علماء حاضر خواهند بود جان خود را قربانی مذهب و ملت خود کنند.[۱۶۸]

این مبارزهٔ نیرومند و پیگیری که از سوی علماء برضد دخالت بیگانگان و حکومت استبدادی محمدعلی شاه نشان داده شد موضع روس و انگلیس را مورد تهدید قرار داد و احتمال بوجود آمدن نتایج ناگواری را بیشتر می‌ساخت. شاید ناراحتی آن دو دولت هنگامی بیشتر شد که در ژوئیه ۱۹۰۹/ج ۱، ۱۳۲۷ آگاهی یافتند که خراسانی پیشاپیش تقریباً همهٔ علماء نجف از جمله علماء عرب بعنوان اعتراض بسوی کربلا حرکت کرده است.[۱۶۹] قصد علماء این بود که به کاظمین و سپس بسوی ایران حرکت کنند ولی خبرهای پیروزی مشروطه‌خواهان و ورود نیروهای اصفهان و گیلان به‌تهران و فرار محمدعلی شاه و پناهندگی او به‌سفارت روس علماء را از ادامهٔ مسافرت بازداشت. آقانجفی قوچانی که از شاگردان خراسانی بود و در پشتیبانی از فعالیتهای مشروطه‌خواهی وی قلم بدست داشت پیرامون آهنگ علماء بسوی ایران چنین می‌آورد:

چون روس عساکر خود را به‌ایران سوق داده و تعدیات جابرانه می‌نمود آقای آخوند بعزم جهاد و دفاع و بیرون نمودن روس و سرکوبی محمد علی‌میرزا حرکت نمود و من‌هم با آخوند و تمام طلاب و مجتهدین دیگر حتی آقای آقاسید کاظم حرکت نمودیم... و یک روز قبل از حرکت آخوند رفتیم به کاظمین، دیدیم اهالی بغداد از همهٔ مذاهب جهت استقبال و اظهار همدردی تا یک فرسخی بیرون شده

بودند یعنی تا یک فرسخ طناب خیمه به‌همدیگر وصل بود... آنوقت من فهمیدم... [که] سفیر روس ترسان و لرزان بود... ازعشایر اطراف کاظمین نیز ده هزار با اسلحه و حوصه کنان به‌استقبال تا محمودیه رفتند.[۱۷۰]

کوشش دو جانبهٔ انگلیس و روس در سرکوبی انقلاب وسیلهٔ برقراری یک رژیم مشروطه محدود و زیر کنترل و به‌پادشاهی محمدعلی شاه به‌جایی نرسید و با ناکامی روبرو شد. ملیون تبریز و اصفهان و گیلان از یکسو و علماء نجف از سوی دیگر سرسختی دامنه‌داری نشان دادند. علماء عراق‌حاضر نبودند که‌در درخواستهای خود در امر رفتن محمدعلی شاه و روسها تعدیلی قائل شوند. ملیون و انجمنهای سری نیز بهیچوجه آماده برای سازش و مصالحه نبودند و سخت به‌فعالیتهای ضد استبدادی خود در شهرهای بزرگ ایران ادامه می‌دادند. علاوه براین محمدعلی شاه، با آنکه زیر فشارهای همه جانبه تن به‌اعلان مشروطه داده بود، مایل نبود که اجازهٔ تأسیس پارلمان دهد و صریحاً به سپهداراعظم نوشت که «صحیح است که من به‌سفرای خارجه قول داده‌ام مشروطهٔ مشروعه که مطابق با شرع نبوی باشد بدهم ولی حالا که عده‌ای مفسد در تبریز اسم خود را مشروطه‌طلب گذاشته عصیان کرده‌اند که من از راه تملق به‌آنها مشروطه بدهم و برای سلطنت خودم و دین اسلام ننگ تاریخی بگذارم هرگزنخواهد شد.»[۱۷۱] در چنین شرایطی خلع محمدعلی‌شاه و فتح تهران وسیلهٔ ملیون امری اجتناب‌ناپذیر وکوشش نمایندگان روس و انگلیس برای جلوگیری از ورود نیروهای ملیون به‌تهران بی‌تأثیر بود.[۱۷۲] وضع ویژهٔ آن مبارزات به‌صورتی درآمد که نمایندگان آن دو دولت حتی صلاح دیدند که محمد علی‌شاه تسلیم ملیون شود. داستان بدین ترتیب رخ داد که پس از آنکه میانجیگری نمایندگان روس و انگلیس نزد ملیون اصفهان و گیلان، که براثر اشتباه و بی‌تجربگی و برخی از مقتضیات دیگر رهبری خود را بدست دو مالک بزرگ یعنی سردار اسعد وسپهدار تنکابنی داده بودند بی‌نتیجه ماند و مشروطه‌گران وارد تهران شدند گزارش رسید که محمدعلی شاه سرگرم بمباران تهران و نبرد سخت با آزادیخواهان است. چون نمایندگان دو دولت این کار را زیانمند می‌دیدند دوبار نزد شاه رفتند تا او را از ادامهٔ نبرد باز دارند. حتی نمایندهٔ روس موسیو سبلاین (M. Sabline) مستقیماً از لیاخف خواست که تسلیم شود.[۱۷۳]

ولی باید یادآور شد که فتح تهران و پیروزی ملیون کاملاً موقتی بود و بنظر

می‌رسد که علل این موقتی بودن را باید در نوع رهبری نیروهای ملیون جستجو کرد و آنرا به‌تمایل آن دو دولت بیگانه به‌تسلیم شدن محمد علی‌شاه و لیاخف پیوند داد. توضیح آنکه رهبری وطن‌پرستان اصفهان و گیلان را که فاتحان تهران بودند دو آریستوکرات بی‌ایمان به‌انقلاب مشروطه و خدمتگزار انگلیس و روس به‌عهده داشتند. فامیل بختیاری و خود حاجی علیقلی‌خان سردار اسعدبختیاری رهبر نیروهای اصفهان از دهها سال پیش از انقلاب مشروطیت با انگلیسیها پیوندهای دوستی و سودهای متقابل داشتند و پیمانهایی دربارهٔ جاده‌های جنوب و رود کارون و نفت و غیره میان آنها و انگلیسیها بسته شده بود.[۱۷۴] درست یک سال پیش از فتح تهران، سردار اسعد همراه برادرکوچکش و عمویش هر سه از هاردینگ (Hardinge) در ادارهٔ امور خارجی انگلیس در لندن دیدن کردند تا دربارهٔ سندیکای امتیاز نفت گفتگو کنند. در خلال گفتگوی دو طرف، هاردینگ آشکارا می‌گوید که او همواره رؤسای بختیاری را «بعنوان بهترین و وفادارترین دوستان انگلیس در ایران» بشمار آورده است.[۱۷۵]

پس از آغاز استبداد صغیر، بعلت دوستی نزدیکتر محمدعلی شاه با روسها خودبخود نفوذ روسها در ایران بیشتر می‌شد و در نتیجه سود انگلیسیها و بختیاریها هر دو مورد تهدید قرار می‌گرفت.[۱۷۶] از سوی دیگر دشمنیهای فراوانی میان سران ایل بختیاری که عموزاده‌های یکدیگر بودند بوجود آمده بود و برخی از آنان مانند امیر مفخم، که در صف دشمنان سرداراسعد قرار داشتند، در خدمت محمدعلی‌شاه برای سرکوبی مشروطه‌خواهان آذربایجان مأموریت یافته بودند. علاوه براین، عدهٔ اخیر ریاست ایل بختیاری را هم در قبضهٔ قدرت خود داشتند.[۱۷۷] بنابراین، هنگامیکه انقلاب در میان‌قشرهای گوناگون‌مردم اصفهان گسترش یافت، سرداراسعد با برخوردار بودن از دوستی انگلیسیها و از پشتیبانی علماء فئودال اصفهان مانند آقانجفی و حاج‌آقا نورالله اصفهانی، که هریک به‌دلایلی فرصت‌جویانه به‌انقلاب پیوسته بودند،[۱۷۸] دست همکاری بسوی انقلابیون اصفهان درازکرد تا هم رقیبان داخلی قبیلهٔ خود را شکست دهد و هم محمدعلی‌شاه را که دشمنان خانگی او را زیر قدرت حمایت خود گرفته بود از میان بردارد و هم به‌بردن سودهای متقابلی که با انگلیسیها در نواحی بختیاری داشت ادامه دهد. درست چند ماه پیش از اشغال تهران، یعنی در بهار ۱۳۲۷/۱۹۰۹ بود که قراردادی میان انگلیس و بختیاریها

بسته شد زیرا پیش‌بینی می‌شد که بختیاریها درانقلاب مشروطه پیروزخواهند شد.[۱۷۹] بدین‌ترتیب، و با چنان پیشینه و هدفی بود که سردار اسعد بعنوان رهبر نیروهای مشروطه‌خواهان اصفهان که از سواران بختیاری و مبارزان دیگر آن منطقه تشکیل یافته بود آهنگ فتح تهران کرد. در نتیجه، پیروزی ملیون اصفهان تحت چنان رهبری یک پیروزی چشمگیر برای فئودالیته مدافع منافع انگلیسیها بشمار می‌آمد.

براثر بی‌تجربگی بورژوازی ایران در انقلابهای ضدفئودالی، رهبری نیروهای گیلانی فاتح تهران نیز در دست فئودال نامدار، یعنی محمد ولیخان سپهدار تنکابنی (نصرالسلطنه پیشین)، افتاد. او که از هواداران کهن استبداد قاجار و از زمینداران ستمکار گیلان بشمار می‌رفت، برخلاف گفتهٔ برخی از نویسندگان صرفاً ستایشگر او، مانند ادیب‌الحکماء[۱۸۰]، هیچگونه آشتی و آشنایی با آزادی و اصول مشروطه نداشت. او چون جنبش مشروطه را در آغاز بسیار نیرومند دید همراه برخی دیگر از درباریان ضمن نامه‌ای به‌محمدعلی شاه تمایل خود را به‌مشروطه اعلام کرد[۱۸۱]، ولی در عین حال همواره گوش به‌فرمان محمدعلی‌شاه داشت و حتی متهم بود که با روسها همکاری سری داشته است.[۱۸۲] از همان نخستین روزهای جنبش مشروطه، سپهدار از سوی حکومت مظفرالدین‌شاه مأمور از همپاشیدن اجتماعهای آزادیخواهان می‌شد که در نتیجه مشروطه‌گران «نفی و تبعید» او را خواستار شدند.[۱۸۳] او و پسرانش، امیر اسعد و اقتدارالسلطنه، دست خویش به‌شکنجهٔ زیردستان آلوده می‌ساختند[۱۸۴] و بعلت همین گونه کارهای مستبدانهٔ او و پسرانش بود که دانشجویان مذهبی تنکابن در ژانویه ۱۹۰۷/ ذیحجه ۱۳۲۴ برضد آنان شکایت به‌تهران بردند[۱۸۵] و در سپتامبر ۱۹۰۶/ رجب ۱۳۲۴ آقانجفی اصفهانی حکم تکفیر سپهدار را صادر کرد و وضع او را چنان دشوار ساخت که وی می‌خواست با پرداخت ده هزار تومان رشوه از خود رفع اتهام کند.[۱۸۶] هنگامیکه مجلس اول قوانین نوی به‌سود دهقانان وضع کرد آنان جرأت یافته در سپتامبر ۱۹۰۷/ رجب ۱۳۲۵ ملک سپهدار را در تنکابن غارت کردند.[۱۸۷]

سپهداراعظم در ۱۹۰۸/۱۳۲۶ بعنوان «رئیس نظام آذربایجان» از سوی محمد علی‌شاه مأمور شد تا با همدستی عین‌الدوله مشروطه‌خواهان آذربایجان را از میان بردارد. او انقلابیان تبریز را «یاغی» می‌خواند و چنین باور داشت که انقلاب مشروطه را در تبریز «بیشتر... علماء و روضه‌خوانهای شهر و چند نفر مفسد باعث

شدند.»[۱۸۸] ولی چون هم او و هم عین‌الدوله دارای اختیارات وسیعی در آذربایجان بودند، و بقول مبین‌الملک تبریزی «شاه برای یک زائو دو قابله فرستاده» بود[۱۸۹]، نامبرده نتوانست با عین‌الدوله سازش کرده تکبر و استبداد رأی او را تحمل کند؛ بنابراین شاه از رفتار وی ناراحت شد و سپهدار هم که به‌قول خودش «در دولت [او را] یاغی قلمداد کردند» استعفا داد.[۱۹۰] سپهدار چون نیروهای مشروطه را در سراسر کشور، بویژه در تبریز که شکست سختی به‌نیروی عین‌الدوله دادند، دید و از سوی دیگر نزد دولت محمدعلی شاه هم دیگر آن اهمیت و آبروی گذشته را نداشت بنابراین بنظر می‌رسد که صرفاً روح فرصت جویی او سبب شد که بسوی همان گروههای انقلابی تبریز که پیش از این «یاغی»شان خوانده بود دست همکاری دراز کند ولی تبریزیان صلاح در آن دیدند که سپهدار به‌گیلان برود و به‌مشروطه‌گران آنجا کمک برساند. هنگامیکه او بدانجا رفت «کمیتهٔ ستار» در تبریز رسماً او را به کمک مردم گیلان خواند و او نیز با لشکری گران از مشروطه‌خواهان بسوی تهران براه افتاد.[۱۹۱] ولی چون او به‌مشروطیت بی‌ایمان بوده سر فرصت‌جویی داشت، بنابه‌گزارش چرچیل مأمور رسمی سفارت انگلیس در ایران، بطور سری در قزوین کوشش می‌کرد که وسیلهٔ سفارت روس و تحت حمایت روسها از محمد علی شاه طلب بخشش کند[۱۹۲] و بسبب همین همکاری وی با روسها بود که به‌اصرار مترجم سفارت روس، بارانوسکی (Baranovskii)، لیاخف را که مجلس را به‌توپ بسته بود همچنان در شغل فرماندهی تیپ قزاق نگاه داشت.[۱۹۳] بدین ترتیب پیروزی نیروهای گیلان در فتح تهران یک پیروزی چشمگیر برای فئودالیتهٔ مدافع منافع روسهای تزاری بشمار آمد و بنابراین تهدیدهای بیشتر دو دولت برای جلوگیری از فتح تهران سودمند بنظر نمی‌رسید و حتی در چنان شرایطی که علماء عراق با همکاری ملیون ایران سخت در برقراری رژیم مشروطه پافشاری می‌کردند باز داشتن محمدعلی‌شاه از ادامهٔ نبرد با ملیون مفید تشخیص داده شد.

درست است که اگر علماء نجف بپا نخاسته بودند و با ملیون در فداکاریهای پیگیرشان با تمام نیرو همکاری نمی‌کردند شاید محمدعلی‌شاه به‌پادشاهی خویش ادامه می‌داد و حتی آن قول دروغین بازگردانیدن مشروطیت را هم به‌مردم نمی‌داد و رژیم مشروطه در ژوئیه ۱۹۰۹/ج ۱، ۱۳۲۷ مجدداً اعلام نمی‌گشت ولی چون آذربایجان با چنان نیروی آمادهٔ انقلابی بعلت درگیریش با نیروهای محمدعلی شاه و

سربازان روس از حرکت به‌تهران در موقع مناسب بازماند و رهبری نیروهای اصفهان و گیلان به‌دست عناصر ضد انقلاب و فئودال افتاد، فتح تهران را باید د مجموع پیروزی فئودالیتهٔ محتضر بربورژوازی نوپای ایران خواند. حکومت و مجلس دوم هر دو بدست فئودالها و خدمتگزاران امپریالیسم افتاد؛ سردار اسعد در یک رشته از توطئه‌های ضد ملی درگیر شد تا جایی که روس و انگلیس تصویب کردند که او می‌تواند پس از یک کودتای بختیاریها نایب‌السلطنهٔ ایران شود[۱۹۴]؛ با تصویب انگلیسیها روسها تبریز را قتل‌عام کرده به‌دولت ایران التیماتومهای امپریالیستی دادند و مجلس دوم را که کمی در برابر این التیماتوم مقاومت می‌کرد منحل ساختند و برشالودهٔ قرار داد ۱۹۰۷ انگلیس و روس رسماً به ترتیب جنوب و شمال ایران را اشغال نظامی کردند.

در پایان این بحث بد نیست یادآور شویم که سیر حوادث نشان می‌دهد که مهمترین هدف حملات علماء دراین مبارزهٔ پیگیر و دیر پا، لامذهبی محمدعلی شاه و دخالت بیگانگان نامسلمان و استعمارگر در ایران بوده است. چون محمدعلی شاه با کفار متحد شد و مسلمانان را به‌توپ بست و کشتار فراوانی کرد علماء از مردم خواستند که از حکومت او سرپیچند. آنان به‌استبداد سخت حمله کردند ولی نه برای آنکه استبداد ضد رژیم دمکراسی است بلکه بدلیل آنکه استبدادی که در حکومت محمدعلی‌شاه وجود داشت برضد اسلام و منافع ملی و اقتصادی مسلمانان ایران تشخیص داده شده بود. روش ملت‌گرایی در خیزش علماء تقریباً دیده نمی‌شد و بهمین جهت بود که همانگونه که دیدیم آنها از دولت بیگانه ولی «اسلامی» عثمانی دعوت کردند که درامور ایران دخالت کند. باوجود این، نقش ضدامپریالیستی و مبارزات ضد استبدادی علماء مشروطه‌گر در انقلاب مشروطه کاملاً آشکار است و فعالیتها ومقاومتهای آنان که بیگانگان استثمارگر را سخت به‌هراس افکنده بودند گام مؤثری در راه آگاهی سیاسی مردم بشمار می‌آمد.

مشروطه از دیدگاه سه مجتهد بزرگ

همانگونه که پیش از این گفته شد علماء ایرانی مقیم نجف فعالیتهای ضداستبدادی خود را در خلال استبدادصغیر کاملاً شدت بخشیدند ودر ابراز نظرهای خود کاملاً

تحت تأثیر رویدادهای زمان بودند و هدفشان سقوط محمد علی‌شاه و بریدن دست بیگانگان پشتیبان او بود. حال که در بالا شرایط و ویژگیهای زمان را تا اندازه‌ای نشان دادیم ببینیم علماء تحت آن ویژگیهای زمانی پیرامون رژیم مشروطه و اصول مشروطه‌گری چه گفته‌اند.

نوشته‌های مراجع بزرگ تقلید یعنی طهرانی، خراسانی و مازندرانی بصورت اعلامیه، فتوا، نامه، تلگراف و رساله‌های کوچک و بزرگ در دسترس مردم قرار می‌گرفت. در این نوشته‌ها مجتهدان بزرگ نجف و فضلائی که از حیث پیشینهٔ علمی و شهرت در درجهٔ دوم قرار گرفته بودند ضمن عرضه داشتن مطالب گوناگون علت شرکت علماء را در انقلاب مشروطه بیان داشته‌اند. گرچه نوشته‌های منظمی از آن سه مجتهد بزرگ نمانده ولی نوشته‌های پراکنده‌ای که در موارد و مواقع گوناگون از آنان صادر شده به‌ما کمک می‌کند که از انگیزهٔ علماء در درگیریشان در مشروطه، آنگونه که خودشان شرح و توضیح داده‌اند، آگاه گردیم.

در یکی از نامه‌هایی که آخوند خراسانی به‌ایران می‌فرستد می‌نویسد که هدف او و همکارانش از دست زدن به‌این کار این است که برای مردم زندگی راحت بیاورند؛ ستم را از سرشان بردارند و از ستمدیدگان پشتیبانی و به‌کسانی که گرفتار هستند کمک کنند. نیز می‌افزاید که می‌خواهد قانون خدایی را اجرا و کشور اسلامی ایران را از حملهٔ کفار نگاهبانی کند؛ قصد او اجراء امر به‌معروف و نهی از منکر و دیگر قوانین اسلامی که همه به‌سود مردم می‌باشد بوده است.[۱۹۶] در اعلامیه‌ای که به‌امضاء خراسانی و مازندرانی پراکنده گردیده گفته شده است که آنچه آنان دستور داده‌اند که محکم و برقرار گردد واجب است، همانگونه که جهاد تحت رهبری امام غایب واجب است.[۱۹۷] خراسانی و مازندرانی در تلگرافی به‌نایب‌السلطنهٔ ایران و «وزارتین جلیلتین داخله و جنگ و ریاست مجلس محترم ملی» در تاریخ ۶ ج ۲، ۱۳۲۸ قمری (۱۹۱۰) چنین می‌نویسند:

البته بدیهی است زحمات و مجاهدات علماء و امراء و سرداران عظام ملی و مجاهدین دین پرست و وطنخواه و طبقات مختلف ایران در استقرار اساس قویم مشروطیت و اینهمه بذل نفوس و اموال در تحصیل این سرمایهٔ سعادت برای حفظ دین و احیاء وطن اسلامی و آبادانی مملکت و ترقی و اجراء احکام و قوانین مذهب و سد ابواب حیف ومیل در مالیه و صرف آن در قوای نظامیه و سایر مصالح مملکتی

و قطع مواد تعدی و تحمیل چند نفر نفس پرست خودخواه خودرأی بود....[۱۹۸]

روزنامهٔ حبل‌المتین نامهٔ بلندی از شیخ عبدالله مازندرانی چاپ کرده که در آن باز انگیزهٔ علماء در شرکت در جنبش مشروطه حفظ «بیضهٔ اسلام» و برطرف ساختن تجاوز ستمکاران و مستبدان و اجرای قوانین مذهبی یاد گردیده است.[۱۹۹] در برخی از تلگرافهای دیگری که از سوی طهرانی، خراسانی و مازندرانی به‌ایران فرستاده شد چنین آمده است:

«پرواضح است که اقدامات مجدانهٔ داعیان محض حفظ دین مبین و قوت و شوکت دولت و ترقی ملت و ترفیه حال رعیت و صیانت نفوس و اعراض مسلمین بوده مکرراً هم این معنی را نصاً و خلوصاً تلگرافاً و کتباً بعرض رسانیده....»[۲۰۰] بذل و جهد در استحکام و استقرار مشروطیت بمنزلهٔ جهاد در رکاب امام زمان ارواحنافداه و سرمویی مخالفت و مسامحه بمنزلهٔ خذلان و محاربهٔ با آنحضرت... است.»[۲۰۱]

این که علماء بکرات بی‌اعتنائی به‌مسألهٔ مشروطیت و پشتیبانی از استبداد را با جنگ برضد امام زمان یکسان دانسته‌اند مسلم است که منظورشان قیام و جهاد برضد دولتهای تجاوزکار بیگانه بویژه روسیهٔ تزاری و محمدعلی شاه عامل آنها بوده است. آنان دو مطلب را همواره در نوشته‌های خود تکرار می‌کردند: نخست، حفظ مذهب اسلام، دوم، از میان برداشتن حکومت ستم و استبداد و نیروهای بیگانه که به‌آنگونه حکومت کمک می‌کردند. این حقیقت گفتهٔ کسروی را تأیید می‌کند که:

... آخوند خراسانی و حاجی تهرانی و حاج‌شیخ مازندرانی و همراهان اینان... چون به‌کشور دلبستگی می‌داشتند و آنرا در دست دربار خودکامهٔ قاجاری روبه نابودی میدیدند برای جلوگیری از آن، مشروطه و مجلس شورای ملی را در بایست می‌شماردند و در همانحال معنی مشروطه را چنانکه سپس دیدند و دانستند نمی‌دانستند.[۲۰۲]

نظر شیخ‌اسماعیل محلاتی

یکی از روحانیان هواخواه مراجع بزرگ تقلید مشروطه‌گر که خود از فضلاء برجستهٔ حوزهٔ علمی نجف بشمار می‌آمد شیخ اسماعیل محلاتی بود که همراه آن مراجع

فعالیت می‌کرد. نویسندهٔ حاضر تاکنون چند اعلامیه و یک کتاب پیرامون مشروطه بقلم او دیده است.[۲۰۳] محلاتی علت درگیری خود را در مشروطه چنین می‌نویسد که چون متوجه شد که افکار نادرستی دربارهٔ مشروطه رواج پیدا کرده است بنابراین برخود واجب عینی شمرده که با گرفتن قلم بردست نادرستی باورهای مردم را نشان دهد.[۲۰۴] محلاتی حکومت را به‌سه گونه بخش کرده است:

۱) حکومت امام؛

۲) «سلطنت مشروطهٔ محدوده»؛

۳) «سلطنت مطلقهٔ مستبده».

به‌عقیدهٔ محلاتی گونهٔ نخست در این دوران ناممکن و بنابر این نیاز برآن است که از میان آن دو گونهٔ دیگر یکی را برگزینیم که البته «... برای هیچ ذیشعوری جای شبهه و تردید در ترجیح» سلطنت مشروطه برسلطنت «مطلقهٔ مستبده» باقی نخواهد ماند.[۲۰۵]

به‌نظر محلاتی، یک رژیم مشروطه دارای دو فایده است: نخست آنکه به‌حکومت استبدادی پایان می‌بخشد؛ دوم آنکه «بیضهٔ اسلام» را از «رقیت کفار» نگاهداری می‌کند. بدین ترتیب درگیری هر فردی در این جنبش مشروطه‌خواهی و «... در استحکام این اساس از جهت اولی داخل است در عنوان نهی از منکر و اقامهٔ معروف، از جهت ثانیه داخل است در عنوان مدافعهٔ با کفار در اعتلای علم اسلام و حفظ مملکت مسلمین از تهاجم اهل کفر.» در نتیجه هرگونه «... معارضهٔ با مجلس شورای ملی در حد... محاربهٔ با امام زمان... می‌باشد.»[۲۰۶] محلاتی می‌افزاید که علماء متوجه شدند که اینگونه مجلس براساس محدودیت ستم و حفظ «بیضهٔ اسلام» بنیان شده است و بهمین دلیل بود که علماء پشتیبانی از چنین مجلس را واجب اعلام داشتند و هرعملی را که ناتوانی یا از میان رفتن آن مجلس را ببار آورد تحریم کردند.[۲۰۷] در جای دیگر محلاتی بشیوهٔ بسیار آشکاری اعلام می‌دارد که اگر علماء در مشروطه شرکت نمی‌جستند «سیاسیات مملکت اسلامیه برطبق ممالک اروپ‌معمول» می‌شد. بنابراین برعلماءواجب آمد که«به‌اخوان سیاسیون مملکت همدست شده قواعد تمدن و سیاسیات منظمه را با مراعات تطبیق آنها به سیاسیات حقهٔ اسلامیه و مدنیات حقانیت که درکتاب و سنت معنی شده جاری و معمول دارند.»[۲۰۸]

نائینی و درگیری علما

آخرین مجتهدی که به‌اندیشه‌هایش پیرامون علت درگیری علماء در مشروطه در اینجا اشاره می‌شود میرزا محمدحسین نائینی است. همانگونه که می‌دانیم او مردی بود که بعنوان یک مجتهد مهمترین و منظمترین کتاب را پیرامون مشروطه در دوران استبداد صغیر نوشت. او به‌علماء هواخواه استبداد اشاره کرده می‌گوید که گروهی از مردم به‌نام مذهب برضد آزادی خداداده، برابری و دیگر حقوق ملی و مذهبی برخاسته از رژیم استبدادی پشتیبانی کردند. آنان، با همکاری باحکام ستمکار ایران، اعمال ضحاك و چنگیز را تکرار کرده‌اند ولی آن اعمال را «دینداریش خواندند». این علماء هواخواه رژیم استبدادی محمدعلی شاهی، اسلام را آلوده ساخته نسبت به‌خدا و پیامبر او ستم روا داشتند. نائینی می‌افزاید که بنابه‌حدیث «هنگامیکه بدعت ظاهر شد وظیفهٔ عالم آن است که علم خود را ظاهر کند وگرنه لعنت خدا براو خواهد بود» وی بر این باور شد که سکوت در برابر الحاد و دفاع نکردن از مذهب در چنان شرایطی «خلاف تکلیف بلکه مساعدت و اعانتی در... ظلم است». بنابراین وی تصمیم گرفت که قلم بردست گرفته «مخالفت این زندقه والحاد [یعنی مبارزهٔ علماء مستبد با مشروطیت] را با ضرورت دین اسلام آشکار سازد...»[۲۰۹]

از نوشتهٔ نائینی چنین برمی‌آید که تنها انگیزهٔ او درنوشتن کتابش دربارهٔ مشروطه همانا مذهب بوده است، بدینمعنی که ظهور الحاد و ستمکاری به‌حقوق خدا و پیامبر او و پایمال شدن مذهب یک مسؤلیت مذهبی برای وی پدید آورد. بدین ترتیب او موضع علماء ضد مشروطه را تنها به‌این جهت بنا به‌گفتهٔ خود مورد حمله قرار داده است که یک وظیفهٔ مذهبی خویش را بجا آورد. نائینی از پشتیبانان سرسخت آخوند خراسانی در مبارزات مشروطه خواهی بود و انگیزه‌اش در درگیری در آن جنبش تا اندازه‌ای زیاد با خراسانی و دیگر مجتهدان برجستهٔ مشروطه‌خواه یکی بود. برای بدست آوردن شیوهٔ توجیه نائینی در امر درگیری علماء در انقلاب مشروطه باید مطالب خود را محدود به مندرجات کتاب تنبیه‌الامه کنیم که در همان دورهٔ استبداد صغیر، یعنی پس از بتوپ بستن مجلس اول، نوشته شده است.

نائینی حکومت را، به پیروی از اصطلاحات مستعمل در طبائع الاستبداد سید عبدالرحمان کواکبی، ،به‌دو گونه بخش می کند:

۱) حکومت از گونهٔ «تملکیه و استبدادیه»، «استعبادیه و اعتسافیه و تسلطیه و تحکمیه»؛

۲) حکومت «مقیده و محدوده و عادله و مشروطه و مسؤوله و دستوریه».

نائینی چنین بحث می‌کند که گونهٔ دوم در این تقسیم‌بندی البته برشالودهٔ قانون، دادگری و مسؤلیت حاکم بنیاد شده است؛ بنابراین در دست دارندهٔ حکومت برای جلوگیری از تمایلش بسوی استبداد، باید محدود گردد و تحت مراقبت و مواظبت دقیق قرار گیرد. بهترین وسیلهٔ جلوگیری از تبدیل حکومت مشروطه و محدوده و عادله به‌استبداد «همان عصمتی است که اصول مذهب ما طایفهٔ امامیه براعتبارش در ولی نوعی مبتنی است» ولی چون درحال حاضر دسترسی به «آن‌قوهٔ عاصمهٔ عصمت» نیست بنابراین یک حکومت مشروطهٔ پارلمانی که با مذهب موافق و محدود کنندهٔ حاکمیت مطلق باشد باید بنیان گردد.[۲۱۰]

در مورد دلایل درگیری علماء، نائینی اینچنین به‌سخن ادامه می‌دهد که آزادی و برابریی که در رژیم مشروطه مورد توجه است از هدفهای اصلی پیامبران بشمار می‌رفته؛ پیامبر ما هرگز فراموش نکرد که همهٔ مردم آزاد و برابر هستند[۲۱۱] و بهمین دلیل بود که رهبران مذهب شیعه به‌پیروی از پیامبران گامی جدی برداشتند. آنان می‌خواستند مسلمانان را از بردگی نجات داده حقوق از دست رفته‌شان را باز-گردانند. آنان می‌خواستند رژیم استبدادی را که نه‌تنها سبب گسترش بسیاری از تباهیها شده بلکه کشور اسلامی را به‌نابودی کشانده است واژگون سازند. بهمین جهت بود که رهبران بزرگ شیعه برای بنیانگذاری یک‌گونه حکومت مشروطه که «حاسم اکثر مواد فساد و مانع استیلای کفر بربلاد است بذل مهجه و مجاهدت لازمه در حفظ بیضهٔ اسلام را مصروف فرموده و می‌فرمایند.» البته مهمترین و بزرگترین انگیزه و نیروی الهامبخش علماء در فعالیتهای سیاسیشان توجه و علاقه-مندی خود مردم « به‌آزادی رقابشان از رقیت جائرین و مشارکت و مساواتشان در تمام نوعیات با غاصبین [حکومت] وپی‌بردن به‌خطرات مترتبه براستبداد و فعال-مایشاء بودن ظالمین» بود. به‌سخن دیگر ،چون علماء متوجه شدند که مردم خطری را که از ناحیهٔ استبداد و حکومت مطلقه بوجود آمده بود تشخیص داده بودند و برای رهایی خودشان از بند استبداد بپا خاستند، علماء نیز همراه آنان و به‌پشتیبانی از آنان خیزش کردند.[۲۱۲]

بخش اخیر سخن نائینی با آنچه سیدحسن تقی‌زاده در مورد علت فعالیت مشروطه‌خواهی علماء تهران گفته بی‌تناسب نیست:

> مردم که در ملاها... یک تکیه‌گاهی برضد استبداد و ظلم بیزمام دولت می‌دیدند آنها را مظهر افکار عامهٔ ملی و مرکز قوت اجتماعی و ملجأ مظلومین حساب می‌کردند و بدینجهت وقتی که عقاید عامه پر از شکایت برضد خرابکاری دولت و از عدم رضایت اوضاع ادارهٔ مملکتی اشباع گردید برای بلند شدن برضد ادارهٔ دولت، مرکز مصونی لازم داشتند که از تجاوز دولت ایمن باشند و لهذا ملاها را علم کرده و پیش انداختند و چون ملاها در اجرای مقاصد خود به‌عامه و ملت محتاج بودند و مردم هم در اجرای مقاصد خود به‌ملاها، لهذا ملاها... ناچار بودند که یک قسمتی هم از مقاصد مردم را در جزو پر وگرام و تقاضاهای خود داخل کنند؛ مردم هم... — چون بدست ایشان کار می‌کردند — قسمتی از مقاصد شخصی آنها را مساعدت کردند.[۲۱۳]

نائینی در جای دیگر مسألهٔ درگیری علماء را مورد بررسی قرار داده بخوبی نشان می‌دهد که چگونه واژگون ساختن رژیم استبدادی قاجار و تبدیل آن به‌مشروطیت از دیدگاه وی بعنوان یک وظیفهٔ حتمی مذهبی قلمداد می‌شده است. او می‌نویسد که حکومت استبدادی با سه‌گونه ستم و غصب حقوق همراه است:

۱) «اغتصاب رداء کبریایی عز اسمه و ظلم به‌ساحت اقدس احدیت»؛

۲) «اغتصاب مقام ولایت و ظلم به‌ناحیهٔ مقدسهٔ امامت»؛

۳) «اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم دربارهٔ عباد».

ولی حکومت مشروطه تنها یک ظلم و غصب حقوق را همراه دارد یعنی «ظلم و اغتصابش فقط به‌مقام مقدس امامت راجع و از آن دو ظلم و غصب دیگری خالی است.»[۲۱۴] نائینی می‌افزاید که علت لزوم تغییر رژیم استبدادی این است که از آن دو گونه ستم و غصب حقوق دوری گزینیم نه اینکه تنها یک حاکم نسبتاً معتدلتری روی کار آوریم. بنابر نظرنائینی این مسلم است که علماء شرعاً مسؤلین دستگاه عدالت هستند. علاوه براین چون جلوگیری از بینظمی در اجتماع از مسائل پراهمیت است، بنابراین از وظایف و مسؤلیتهای علماء این نیز خواهد شد که قدرت حکومت را در زمان غیبت کبرای امام دوازدهم برعهده گیرند. بنابراین در رژیم مشروطه علماء مراحل قانونگذاری را زیر نظارت قرار می‌دهند تا قوانین پارلمان با اسلام هماهنگ شود و در نتیجه از غصب حقوق امام و ستم به‌ساحت او جلوگیری

بعمل آید. به‌سخن دیگر، رژیم قاجار، که در آن تنها افراد همهٔ قدرت را در دست داشتند، باید پایان یابد و رژیم دیگری که هدفش قانون و نظم باشد و قانونیت آن مورد تصویب مقامهای مذهبی قرار گیرد برقرار گردد و در نتیجه نباید در لزوم تغییر رژیم استبدادی قاجار به‌یک نظام مشروطهٔ پارلمانی هیچگونه تردید رود.[۲۱۵]

این شمه‌ای بود از شیوهٔ استدلال و توجیه خود علماء در مورد درگیر شدنشان در انقلاب مشروطه و برقراری حکومت پارلمانی در ایران. شایان یادآوری است که گرچه برخی از نظرهایی که بعدها دربارهٔ علت شرکت علماء در مشروطه اظهار شده با آنچه خود علماء در این زمینه گفته‌اند همانندی دارد، این ناممکن است که کسی بتواند به کلی‌گرایی در این مطلب بپردازد. این درست نیست که ما مسلم فرض کنیم که همهٔ علماء دارای یک ویژگی بوده‌اند و دربارهٔ همهٔ آنها یک داوری کلی کنیم. خانم کدی در داوری خود مرتکب چنین کلی‌گرایی دور از احتیاطی شده است.[۲۱۶] نمی‌توان بآسانی اهمیت وجودی علماء را تا درجهٔ یکپارچگی و یک شکلی محدود کنیم در حالیکه رویدادها و موارد عینی به‌ما نشان داده است که هریک — یا دست کم هرگروه — از رهبران روحانی انگیزه‌های ویژه‌ای برای فعالیتهای مشروطه‌خواهی خود داشته‌اند. برخی از نوشته‌های کدی این گمان را در خواننده پدید می‌آورد که علماء همواره مذهب را تنها بعنوان دکان تجارت و منبعی از منافع مادی زندگی شخصی رهبری می‌کرده‌اند[۲۱۷] بدون آنکه این نکته را در نظر بگیرد که بسیاری از رهبران مذهبی بویژه مراجع تقلیدی که در نجف برای برقراری مشروطه فعالیت می‌کردند تا حد بسیار زیادی نیز بخاطر مذهب زیسته و در راه مذهب دست به‌یک رشته از فداکاریها زدند.

همهٔ علماء مشروطه‌خواه بحثهای سیاسی و اصلاح‌طلبی خود را برقوانین اسلامی شالوده‌ریزی کردند و موضع خود را در انقلاب مشروطه یک موضع مذهبی اعلام داشتند و برضد لامذهبی حکام و رژیم استبدادی که بوجود آورندهٔ آن لامذهبی می‌دانستند برخاستند، ولی این نکته را نیز نباید از دیده دور داشت که بنظر می‌رسد استدلالها و توجیه‌های مذهبی علماء از نظر وضع عینی جامعه تا اندازهٔ بسیار زیادی از پیوند آنها باطبقهٔ متوسط اجتماعی بویژه بازرگانان و کاسبان خورده‌پا سرچشمه گرفته بوده است. توضیح اینکه سران روحانی که در انقلاب مشروطه درگیر بودند پیوند نزدیکی با بیشتر گروهها بویژه بازرگانان داشتند.[۲۱۸] از ۳۰-۴۰ سال

پیش از انقلاب مشروطه امتیازهای گوناگونی به‌بیگانگان در ایران داده شده کالای اروپا به‌بازارهای ایران راه یافت و حرفه‌ها و صنایع محلی را به‌ورشکستگی تهدید کرد. مسلماً بازرگانان با این امتیازها و سرمایه‌گذاریهای خارجی مخالف بودند، بنابراین تظلم و شکایت خود را نزد علماء می‌بردند. این تضاد میان منافع طبقهٔ متوسط و حکومت قاجار کم کم علماء ملی را وادار کرد که برای برقراری یک حکومت نیرومند ملی به‌مبارزه برخیزند تا تحت حمایت آن حکومت بازرگانان و صاحبان حرفه‌ها و صنعتهای داخلی بتوانند در صلح و آرامش به کار و فعالیتهای خود ادامه دهند و به‌نفوذ اقتصادی و سیاسی بیگانگان پایان بخشیده شود.

این دو گروه، یعنی علماء ملی و بازرگانان، برای سالهای دراز بطور دوجانبه از یکدیگر بهره می‌بردند. علماء به‌بازرگانان نیازمند بودند زیرا از آنها خمس و سهم امام دریافت می‌کردند. از سوی دیگر بازرگانان متکی به‌علماء بودند زیرا علماء با نفوذترین پشتیبانان آنان در برابر دولت بشمار می‌رفتند. علاوه براین:

> امور مربوط به‌قوانین فردی برحسب تصمیم علماء بود؛ اسناد مالکیت وسیلهٔ علماء نوشته می‌شد و در حضور آنها گواهی می‌گردید؛ بیشتر اوقات آنها به‌دعاوی رسیدگی می‌کردند؛ آن رشته از امور بازرگانی که‌نیازمند به‌گواهی اسناد بود به‌علماء مراجعه می‌شد؛ امور آموزش بیشتر در دست آنها بود؛ مردم در تمام کارهای مربوط به‌تولد، ازدواج، و مرگ به کمک علماء نیاز داشتند.[۲۱۹]

رویدادها و جریانهای اواخر سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰ ایران کاملاً نشانگر همکاری نزدیک و صمیمانهٔ علماء و بازرگانان برضد دستگاه حاکمه و رابطهٔ این همکاری با سرمایه‌گذاری خارجی می‌باشد. از همان سالها شهرهای ایران روبه گسترش می‌رفت و قشر بازرگان بنحو قابل ملاحظه‌ای توسعه و اهمیت می‌یافت و چون بازرگانان با هجوم سرمایهٔ خارجی روبرو بودند تصمیم به ایجاد شرکتهایی گرفتند تا در برابر سرمایه‌گذاری خارجی ایستادگی کرده احیاناً آنرا شکست دهند؛ براساس همین اندیشه بود که چندین شرکت بازرگانی پدید آمد. در سال ۱۸۸۲/ ۱۳۰۰ «شرکت عمومی» را در تهران با سرمایهٔ نزدیک به‌یک میلیون تومان تأسیس کردند؛ در سال ۱۸۸۷/۱۳۰۵ «شرکت اتحادیه» در تبریز تأسیس شد که مدت ۱۵ سال دوام داشت. «شرکت مسعودیه» به‌منظور بازرگانی خارجی و کارهای بانکی دایر گردید؛ در یزد شرکت «منصوریه» و در شیراز شرکت «فارس» برپا شد؛

بازرگانان بوشهر و شیراز شرکت کشتیرانی «ناصری» را بوجود آوردند که حمل و نقل و مسافرت میان بوشهر و جده را تأمین می کرد. علاوه براینها، شرکتها و کارخانه‌های دیگر مانند نختابی، گاز، کبریت‌سازی، قند، کاغذ سازی، پارچه‌بافی و ظرف‌سازی و غیره بنیاد گردید که بیشتر آنها به‌ورشکستگی و تعطیل کشانده شد.[۲۲۰] در این گیرودار نقش مهم علماء در گسترش بازرگانی ملی بمنظور مبارزه با نفوذ اقتصادی بیگانگان از درگیری مستقیم و فعالانهٔ آنان در بنیانگذاری «شرکت اسلامیه» بخوبی آشکار می‌گردد.

«شرکت اسلامیه» در سال ۱۳۱۶/۱۸۹۸ برای بنیانگذاری کارخانهٔ پارچه‌بافی و نیز اشتغال به‌بازرگانی پوشاك در اصفهان بوجود آمد و بهمین مناسبت در جشن آغاز تأسیس آن شرکت سخنرانیهای بلندی وسیلهٔ سخنرانان مذهبی مانند ملك‌المتکلمین و سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی ایراد گردید و مردم به‌پشتیبانی از آن دعوت شدند.[۲۲۱] همین سید جمال‌الدین واعظ رساله‌ای بلند بالا زیر عنوان لباس التقوی بمناسبت تأسیس «شرکت اسلامیه» نوشت و در آن با استناد به‌آیات قرآن و روایات چنین بحث کرد که نباید ایرانیان کالای خارجی بمصرف برسانند، و از وظایف حتمی مسلمانان دانست که از «شرکت اسلامیه» حمایت و استقبال کنند. نکتهٔ جالب توجه این است که هشت تن از برجسته‌ترین رهبران روحانی و مراجع تقلید آنزمان — یعنی سید اسماعیل بن صدرالدین عاملی، حاج‌میرزا حسین حاج‌میرزا خلیل، سید محمد کاظم یزدی، محمد الغروی‌الشربیانی، آخوند ملامحمد کاظم خراسانی، محمدحسن ممقانی، حاج‌میرزا حسین نوری و میرزا فتح‌الله اصفهانی (شریعت اصفهانی) — براین رساله با کلمات فصیح و بلیغی تقریظ نوشته کمک به «شرکت اسلامیه» را با مبارزه با نیروی کفر یکسان دانسته‌اند. صدر نوشت که با تأسیس آن شرکت «مسلمانان از گرفتاری به کفار... برهند و ممالك محروسهٔ ایران از احتیاج به کفر مستغنی شود». سیدمحمد کاظم یزدی در حمایت از آن شرکت «بذل جهد و صرف همت» را با روی‌گرداندن «مهما امکن از البسه واقمشهٔ خارجه» لازم دانست. شربیانی «تکلیف متمکنین [را] در ترویج این مقصد و تشویق اهل این مطلب» دانست و خراسانی «برعموم رعایا و قاطبهٔ مسلمین لازم و متحتم» شمرد که «خلع لباس ذلت [ساخت خارج] را از خود[کرده] و بلبس لباس عزت البسهٔ اسلامیه صاحب شرع را خشنود دارند».[۲۲۲]

از اینگونه فعالیتهای ضد بیگانهٔ علماء در حمایت از صنعت و بازرگانی داخلی و ملی، شهرهای دیگر ایران نیز استقبال کردند. بمناسبت تأسیس «شرکت اسلامیه» جشن بزرگی در کاشان برپا گردید و «شرکت اسلامیه» در اعلامیه‌ای نوشت:

الحمدلله به‌برکت این [شرکت] جمعی کثیر در ایران خصوصاً در اصفهان، زیاده از هزار نفر کاسب و صاحب شغل و نان شده‌اند و در این اوقات قدری از امتعه و اقمشة و منسوجات لطیفه و ملبوسات طیبهٔ نفیسه به‌این شهر کاشان فرستاده اند و جناب... آقای حاجی سید نصرالله مجتهد سلمه‌الله محض خدمت به‌شریعت و حفظ اسلام و اسلامیان در صبح یکشنبه هفدهم ربیع‌المولود نبوی [۱۳۱۸ قمری]...در خانهٔ خود انعقاد مجلس جشن می‌فرمایند...[۲۲۳]

همانگونه که در این اعلامیه ملاحظه می‌شود جشن بنیانگذاری چنین شرکت بازرگانیی در منزل مجتهد شهر و آنهم «محض خدمت به‌شریعت و حفظ اسلام و اسلامیان» برپا می‌گردد. در متن اعلامیه‌ای که پس از پایان همان جشن در کاشان پراکنده شد نویسندهٔ آن صریحاً «علماء اعلام» را از بنیانگذاران «شرکت اسلامیه» اصفهان خوانده و هدف شرکت را شکست «بازار اجناس خارجه» می‌داند:

... علمای اعلام و تجار ذوالاحترام وکسبه کرام دارالسلطنهٔ اصفهان که هریک جسم فتوت و حمیت را جالند از روی غیرت اسلامیت و دینداری در تأسیس اساس شرکت جلیلهٔ اسلامیه اقدام نمودند و درکمال خوبی و مرغوبی منسوجات داخلهٔ ایران را رونق دادند بقسمی که بازار اجناس خارجه را شکستند و به این یکقدم همت تزلزل سختی در ارکان خیالات دشمنان انداختند و اجناس منسوجه را به‌تمام ولایات... ایران ارسال داشتند.[۲۲۴]

هنگامیکه ناصرالدین شاه امتیاز تنباکو را به‌یک شرکت انگلیسی داد، این بازرگانان تنباکو و متصدیان خرید و فروش آن بودند که هستهٔ اصلی مبارزهٔ ضدآن امتیاز را تشکیل دادند و آن علماء وابسته به‌مردم مانند میرزای شیرازی و میرزای آشتیانی بودند که به‌پشتیبانی آنان برخاستند و فتوای تحریم صادر کردند.

این همکاری نزدیک علماء با بازرگانان در امور بازرگانی ملی در سالهای پیش از انقلاب مشروطه بهترین نشانهٔ سود مشترك آن دو گروه و وابستگی آنها به یکدیگر و در نتیجه بوجود آمدن یک مسؤلیت مذهبی برای علماء از یکسو و برای بازرگانان از سوی دیگر در امر مبارزه با نفوذ اقتصادی خارجی بود. علماء خواسته‌

های بازرگانان را در مورد تغییر رژیم نیز کاملاً مطابق شرع اسلام می‌دیدند زیرا آن خواسته‌ها را به‌سود مسلمانان می‌دانستند — مسلمانانی که حمایتشان از روحانیت ملی بمعنی نیرومندی مذهب اسلام بود. بنابراین هنگامیکه می‌بینیم علماء و بازرگانان با هم همگام شده قانون اساسی و مشروطیت و مجلس قانونگذاری بنام اسلام و بعنوان انجام یک وظیفهٔ مذهبی و یک گونه جهاد تحت فرمان امام غایب می‌خواهند، امری تصادفی نیست.[۲۲۵] نکتهٔ طرح شدهٔ بالا وسیلهٔ نائینی دربارهٔ اینکه الهامبخش علماء در مبارزات مشروطه‌خواهی همان مردم بودند[۲۲۶] اشاره‌ای است به‌همین متکی بودن علماء و بازرگانان به‌یکدیگر و اشتراك منافع آن دو گروه و احساس مسؤلیت مذهبی علماء در امر حمایت از بازرگانان و دیگر گروههای مسلمان وابسته به‌اقتصاد ملی ایران. البته این بحث نباید بدینمعنی گرفته شود که علماء ملی و وابسته به‌طبقهٔ متوسط با طبقهٔ «فئودال» وابسته به‌زمین و یا بازرگانانی که دارای ملك و زمین نیز بودند هیچگونه پیوندی نداشتند؛ این‌مطلب نیازمند به‌گفتاری جداگانه است. نکتهٔ ما در اینجا تنها این است که علماء و بازرگانان و کسبه و صاحبان حرفه‌ها همواره و بویژه در انقلاب مشروطیت بعلل یاد شدهٔ بالا دارای پیوندی بسیار نزدیک، استوار، ژرف و دیرپا بودند.

بنابراین ما علت خیزش مشروطه‌خواهی علماء نجف را می‌توانیم بدین ترتیب خلاصه کنیم که چون آن سه مرجع بزرگ تقلید یعنی طهرانی، خراسانی و مازندرانی و همکاران و همفکران آنان مانند نائینی و دیگران دلبستگی به‌خوشبختی و رفاه مردم مسلمان ایران داشته و رفاه و آسایش طبقهٔ متوسط جامعهٔ ایران را سبب پیشرفت نفوذ علماء و در نتیجه حفظ اهمیت آداب و احکام مذهبی می‌دانستند، و چون، همانگونه که می‌دانیم، در دورهٔ قاجار دادگری وجود نداشت و زندگی مردم در دست قدرت نیرومندان بود و منافع مشروع حامیان اسلام یعنی بازرگانان، کاسبان و صاحبان حرفه‌ها مورد تهدید قرار می‌گرفت این علماء مورد بحث از نظر مذهبی احساس مسؤلیت کردند که جنبش را که آرمانش از میان برداشتن چنین رژیم ضد مردم و ضد اسلام بود حمایت و رهبری کنند و بهمین دلیل پشتیبانی از انقلاب مشروطه را با جهاد در راه خدا به‌امر امام غایب یکسان و مخالفت با آنرا بمنزلهٔ جنگ برضد امام دانستند.

خانم کدی می‌گوید که واکنش علماء در برابر باختر «هنگامیکه متوجه مبارزه

با نوگرایی می‌شد به‌نظر «ارتجاعی»... می‌آمد و به‌گاه توجه به‌ضدیت با نفوذ امپریالیسیم، آن واکنش «مترقی» نمودار می‌گردید ولی در هر دو مورد علماء همواره برای حفظ قدرت خود تلاش می‌کردند.»[۲۲۷] ولی از سوی دیگر نوشته‌ها و اعمال خود علماء، اظهار نظرهای بسیاری از نویسندگان و تاریخنویسان همزمان علماء و برخی از گزارشهای رسمی گزارشگر از آنست که علماء مشروطه‌خواه طراز اول مانند خراسانی، طهرانی، مازندرانی و سید محمدطباطبائی که‌مهمترین نقشها را در برقراری حکومت پارلمانی بازی کردند مردانی پرهیزکار و فسادناپذیر بوده‌اند و انگیزهٔ اصلی آنان دفاع از اسلام و منافع و حیثیت مسلمانان و وطن آنان، ایران، بوده است. بنابراین، درستتر این خواهد بود که بگوییم که علماء در مشروطیت شرکت جستند تا باگسترش نفوذ خود مردم مسلمان را از ستم حکومت استبدادی وقت برهانند وکشور اسلامی ایران و منافع اقتصادی آنرا از تجاوز امپریالیسم غرب نجات بخشند و چون آنان نیز خود را وقف مذهب کرده بودند حس مسؤلیت مذهبی آنان، دست‌کم تا اندازهٔ مهمی، سبب قیامشان برضد استبداد و حمایتشان از یک نظام قانونی پارلمانی که منافع مسلمانان را همراه داشت گردید. البته این بحث نیز مانع از آن نمی‌شود که بگوییم همین علماء معنی‌واقعی حکومت مشروطه‌و دمکراسی را نمی‌دانستند و از نتایج ناگواری که یک نظام دمکراسی درست برای نهادهای مذهبی موجود ببار می‌آورد آگاهی نداشتند.[۲۲۸]

گروه دیگری از علماء که مهمترین آنها سیدمحمد طباطبائی و سیدعبدالله بهبهانی بودند، جنبش مشروطه را در تهران رهبری می‌کردند. گرچه آنان پیمان همکاری بسته بودند ولی منفرداً هدفهای گوناگونی در فعالیتهای خود داشتند. طباطبائی مردی بود روشنگر، آگاه و، همانگونه که در بالا یادگردید، دانا به‌اصول مشروطه و ملت‌گرایی. او باکمال جدیت در راه نوسازی کوشش می‌کرد و چندان درگیر انگیزه‌ها و سودهای صرفاً مادی و فردی نبود. او تشخیص داده بود که برقراری یک «عدالتخانهٔ» نو و یک «مجلس» سبب می‌شود که او امتیازهای روحانی خود را از دست بدهد.[۲۲۹] از سوی دیگر همکار نزدیک او بهبهانی، گرچه از طباطبائی دلیرتر و بی‌پرواتر و در مبارزه سرسختتر بود، انگیزه‌های مادی فراوانی داشت. فعالیتهای او در انقلاب مشروطه، دست‌کم تا اندازه‌ای محدود، یک گونه مبارزهٔ ثروت و قدرت‌طلبی بود.[۲۳۰]

نمونهٔ دیگری نیز از علماء مشروطه‌خواه وجود داشت که کسروی آنان را «پیشنمازان» می‌خواند:

> اما پیشنمازان که این زمان با مشروطه خواهان همراهی می‌نمودند و تلگراف برای طلبیدن قانون اساسی به‌تهران می‌فرستادند بیشتر معنی مشروطه را نمی‌فهمیدند و دلبستگی هم به‌آن نمی‌داشتند. چون این زمان حاجی میرزا حسن و دیگر مجتهدان از میان رفته و میدان برای اینان باز شده بود از آن خشنود می‌بودند، و همینکه رو آوردن مردم را بسوی خود می‌دیدند بسیار شادمان می‌گردیدند و هرچه آنان بکار می‌بستند و آن تلگرافها را آزادیخواهان می‌نوشتند و آنان بی‌انکه معنی درست مشروطه و قانون اساسی را بدانند، تنها بپاس آنکه در ردهٔ علماء شمرده شوند، آنرا مهر می‌کردند.[۲۳۱]

البته همین پیشنمازان هم از حکومت ناراضی و تا حد زیادی هم علاقه‌مند به‌رفاه جامعه و مردم بودند.

این اظهارنظر کسروی شایستهٔ توجه و قابل توجیه است زیرا اگر حادثهٔ مشروطه رخ نداده بود شاید آنها هیچگونه هواخواهی نمی‌داشتند و در نتیجه اهمیتی بعنوان مجتهد و پیشوای مردم نمی‌یافتند. بدین ترتیب هدف این نمونه از علماء با علماء دیگری که در بالا از آنان یاد کردیم تفاوت داشت ولی همهٔ علمائی که در انقلاب‌مشروطه و به سود آن درگیر بودند — انگیزهٔ واقعیشان هر چه بود — مخالف رژیم استبدادی تحت نفوذ بیگانهٔ قاجار بودند. البته این نکته را علماء همواره در نظر داشته مدعی بودند که در غیبت امام دوازدهم دخالت در امور حق آنان است و برهمین اساس به‌خود حق می‌دادند که در موقع و شرایط مناسب غاصبان حق خود را از میان بردارند. مراجع تقلید ملی از میان مردم برخاسته بودند، در پیوند با مردم بودند، از مردم الهام می‌گرفتند و به‌مردم الهام می‌بخشیدند و بهمین جهت در جریان انقلاب مشروطیت با همهٔ نیرو با روشنفکران و دیگر مردم مشروطه‌خواه همدست شدند تا با تشکیل یک حکومت ملی مشروطه که به‌باور آنان بهترین گونهٔ حکومت‌درغیبت امام محسوب می‌شد به‌تجاوز اقتصادی و سیاسی بیگانگان پایان بخشندو نوسازیهای داخلی را به‌سود صنایع داخلی و بازرگانی ملی آغاز کنند.

این بود تجزیه و تحلیلی کوتاه پیرامون علل شرکت علماء در انقلاب مشروطیت ایران. علماء شاید باستثناء طباطبائی معنی واقعی مشروطه را درست نمی‌دانستند.

البته توضیح خود علماء مبنی برعلل شرکتشان در مشروطه بسنده نیست و لازم است بدست آوریم که آنان دربارهٔ جنبه‌های گوناگون مشروطه و دمکراسی مانند اصول پارلمانی، آزادی، برابری، انتخابات و پیوند آن اصول و مفاهیم با اسلام چه گفته‌اند. این مسائل نیاز به‌پژوهش دارد که ما می‌کوشیم در فصلهای آیندهٔ این کتاب بدان بپردازیم. مشروطه از دیدگاه نائینی البته هستهٔ اساسی بحث ما را تشکیل خواهد داد، ولی پیش از بحث‌پیرامون اندیشه‌های نائینی دربارهٔ اصول مشروطه‌گری لازم است از زندگانی و فعالیتهای سیاسی و علمی وی آگاه گردیم؛ بنابراین دو فصل آینده را به‌زندگینامهٔ نائینی و ریشه‌های باورهای سیاسی وی اختصاص می‌دهیم.

یادداشتها

1. Gustave E. Von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago, 1961), p. 142.

۲. محمدعلی حسینی شهرستانی، الجامع فی‌ترجمة‌النافع فی شرح باب حادی عشر (تهران، ۱۳۳۷)، ص ۷۳-۱۷۲؛

Hasan Ibn al-Mutahhar al-Hilli, *Al-Babu' l-Hadi 'Ashar; A Treatise on the Principles of Shi 'ite Theology*, translated by William McElwee Miller (London, 1958), p. 62.

۳. شهرستانی، الجامع، ص ۷۷-۱۷۶؛

Hilli, *Babu'l Hadi 'Ashar*, pp. 64-65.

٤. حجة‌الوداع پیامبر اسلام همواره با داستان غدیر خم که، به‌باور شیعه، علی در آنجا به جانشینی پیامبر برگزیده شد همراه وکتب زیادی پیرامون این موضوع نگاشته شده است. بهترین کلید برای آگاهی از این کتب و محتوای آنها این مجموعه است: شیخ عبدالحسین امینی، الغدیرفی‌الکتاب والسنة والادب (تهران ۱۳۳۱ به‌بعد)، چندین جلد؛ نیز نگاه کنید به:

L. Veccia Vaglieri, «Ghadir Khumm», *EI*², ii, pp. 993-994; idem, «'Ali B. Abi Talib», *EI*², i, pp. 381-86.

بنظر می‌رسد که نویسندهٔ این مقاله‌ها در بحث پیرامون مسألهٔ خلافت علی و غدیر از نظر تاریخی به‌داستان غدیر کم‌بها داده است و دربارهٔ بسیاری از حقایق و گزارشهای تاریخی که از سدهٔ‌دوم هجری با مسألهٔ غدیربستگی داشته سکوت کرده است؛ نخستین جلد الغدیر امینی اهمیت آن رویداد را بخوبی نشان می‌دهد. با این همه، خانم والیری پژوهشهای

جالب توجهی دربارهٔ علی‌بن‌ابی‌طالب انجام داده است. بطور مثال نگاه کنید به‌مقالهٔ دیگر او که پیرامون اختلافهای میان علی و معاویه است:

«Il conflitto Ali _ Mu'awiya ela secessione Kharigita riesaminati alla luce di fonti ibaditto», *Analli*, iv (1952), 1_94.

۵. دربارهٔ مسالهٔ عصمت نگاه کنید به‌محمدبن بابویه، معانی الاخبار (تهران ۱۳۳۸)، ص ۳۶-۱۳۲؛ مسألهٔ عصمت بویژه عصمت علی‌بن‌ابی‌طالب در این کتاب مشروحاً بحث گردیده است: محمدبن‌الحسن‌الطوسی تلخیص‌الشافی (نجف، ۱۳۴۲)، جلد ۲، ص ۸۹-۲۵۷.

۶. یکی از مآخذی که دربردارندهٔ بحثی دراز پیرامون مسألهٔ امامت و عصمت امامان است همانا کتاب دو جلدی تلخیص‌الشافی طوسی می‌باشد. نیز نگاه کنید به‌عبدالمنعم داود، نشئة‌الشیعة‌الامامیة (بغداد ۱۹۶۸)؛ کامل مصطفی‌الشیبی، الفکرالشیعی‌والنزعات الصوفیة حتی القرن الثانی عشرالهجری (بغداد ۱۹۶۶)؛ این کتاب با این‌ویژگیها به‌فارسی برگردانده شده است: کامل مصطفی‌الشیبی: تشیع و تصوف تا قرن دوازدهم هجری، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو (تهران ۱۳۵۹)؛ محمدحسین طباطبائی، شیعه در اسلام (تهران ۱۳۵۱)؛

Josef Eliash, «The Ithna 'ashari_Shi 'i Jurist Theory of Political and Legal Authority», *SI*, xxix (1969), 17_30; Dwight M. Donaldson, *The Shi' ite Religion: A History of Islam in Persia and Iraq* (London, 1933).

7. W. Montgomery Watt, «The Reappraisal of Abbasid Shi 'ism», in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi (Cambridge, Mass., 1965), pp. 638_54.

در این مقاله نویسنده، بنقل از فرق‌الشیعهٔ سعدبن عبدالله اشعری قمی، از پیش از ده فرقهٔ گوناگون شیعه که تنها درخلال نیمه سده پس ازمرگ امام یازدهم بوجود آمدند نام می‌برد. نیز نگاه کنید به‌مقالهٔ دیگر همان نویسنده:

«Shi 'ism under the Umayyads», *JRAS* (1960), 158_72; Marshal G. S. Hodgson, «How Did the Early Shi 'a Become Sectarian?», *JAOS* 75 (1955), 1_13.

۸. محمدبن‌الحسن‌الطوسی، کتاب‌الغیبة (نجف، ۱۹۶۵)، ص ۴۳-۲۱۴؛ محمدبن‌محمد مفید، الارشاد (نجف ۱۹۶۲)، ص ۳۴۶ به‌بعد؛ محمدبن یعقوب کلینی، الاصول الکافی (تهران، ۱۹۵۶) جلد ۱، ص ۳۲۸ به‌بعد. ازکتابهای محمدباقر مجلسی جلد ۱۳ بحارالانوار او کاملاً به‌این موضوع اختصاص داده شده است.

۹. ابن‌بابویه، معانی الاخبار، ص ۷۵-۳۷۴.

۱۰. کلینی، الکافی، جلد ۱، ص ۳۸.

۱۱. همانجا، ص ۴۶.

۱۲. همانجا، ص ۳۴.

۱۳. ابن بابویه، اکمال‌الدین واتمام النعمة فی اثبات الرجعة (نجف، ۱۹۷۰)، ص ۴۵۱.
۱۴. دوحدیث اخیراز این کتاب گرفته شده‌است: آیةالله حاجی آقا روح‌الله‌موسوی امام‌خمینی، حکومت اسلامی‌یا ولایت فقیه (نجف، ۱۹۷۰)، جزوهٔ پنجم ص ۲۵-۱۴. برای آگاهی از زندگانی و مبارزات امام خمینی نگاه کنید به‌سیروس پرهام. انقلاب ایران و مبانی رهبری‌امام خمینی (تهران،۱۳۵۷)؛ م.ر. (مترجم). انقلاب‌ایران برهبری امام خمینی (۱۳۵۷)؛ گروه پانزدهم خرداد، خطبه‌های تاریخی و انقلابی امام (قم، ۱۳۵۷)؛ همان نویسنده، بیوگرافی پیشوا، جلد ۱ (نشر حامد، ۱۳۵۳)؛ جلد ۲ (بی‌تاریخ)؛ نهضت آزادی ایران (خارج ازکشور)، دربارهٔ قیام حماسه آفرینان قم و تبریز و دیگر شهرهای ایران (۱۳۵۷)، ۳ جلد در یک جلد؛

Algar, «Opposition», p. 245 ff. ;Richard W. Cottam, *Nationalism in Iran* (Pittsburgh, 1964), p. 308.

۱۵. شیخ مرتضی انصاری، المکاسب (تبریز، ۱۳۳۴)، ص ۱۵۳. برای آگاهی اززندگانی ونفوذ اندیشه های اودرسیر قانونگذاری درکشورهای اسلامی‌بویژه‌ایران نگاه کنید به:
Abdul-Hadi Hairi, «Ansari, Shaykh Murtada», *EI*² (Supplement), pp. 75-77.

۱۶. شیخ موسی نجفی خوانساری، منیةالطالب فی حاشیة المکاسب (قم، ۱۳۳۲) جلد ۱، ص ۳۹-۳۳۵.

۱۷. برای آگاهی بیشتر پیرامون آنچه در چند سطر آیندهٔ کتاب ما می‌آید این مآخذ سودمند است: دربارهٔ آل بویه نگاه کنید به:

Cl. Cahen, «Buwayhids», *EI*², i, pp. 1350-57.

وکتابشناسی داده شده درپایان مقاله. دربارهٔ گسترش فکری علماء شیعه نگاه کنیدبه: شیخ عبدالجلیل رازی قزوینی، کتاب‌النقض، بکوشش سید جلال الدین حسینی ارموی (محدث) (تهران، ۱۳۳۱)؛ سیدمحسن امین [عاملی]، اعیان‌الشیعة (بیروت، ۱۹۶۰)، درچندین جلد؛محمدمحسن شیخ آغابزرگ‌طهرانی، الذریعةالی تصانیف‌الشیعة (تهران‌و نجف ۷۷-۱۹۳۶) ۲۳ جلد؛ پیرامون شیعیگری در دوره‌های سلجوقیان و مغولان نگاه کنید به:

A. Bausani, «Religion in the Saljuq Period», and «Religion under the Mongols», in *The Saljuq and Mongol Periods*, vol. v of *The Cambridge History of Iran* (Cambridge, 1968), pp. 290-96, 538-49.

دربارهٔ روابط طوسی با مغولها نگاه کنید به:

Abdul-Hadi Hairi, «Nasir al-Din Tusi: His Alleged Role in the Fall of Baghdad», in *Actes du ve Congrès International d' Arabissants et d' Islamissants, Bruxelles, 31 aout-6 septembre 1970* (Brussels, 1971), pp. 255-66.

نیز نگاه کنید به‌منوچهر مرتضوی، تحقیق‌دربارهٔ دورهٔ‌ایلخانان ایران (تهران، ۱۳۴۱)، ص ۶۷-۳۲؛ پیرامون شیعیگری از دورهٔ مغولها تا آغاز صفویان نگاه کنید به:

Michel M. Mazzaoi, *The Origins of the Safavids: Shi'ism, Sufism,*

and Gulat (Wiesbaden, 1972).

دربارهٔ ریشه های تئوری حکومت از دیدگاه شیعه نگاه کنید به ابن مطهر حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قم، بی تاریخ) ص ۳۱۵-۲۸٤.

۱۸. در این موضوع نگاه کنید به:

Ann K. S. Lambton, «Quis Custodiet Custodet: Some Reflexions on the Persian Theory of Government» *SI*, vi (1957), 129-42.

۱۹. محمدبن سلیمان تنکابنی، قصص العلماء (تهران، ؟)، ص ۲٦۷ بنقل از سید نعمة‌الله جزایری در زهرالربیع؛

Edward G. Browne, *A Literary History of Persia* (Cambridge, 1953), vol. iv, p. 369.

۲۰. دربارهٔ عنوان «شیخ الاسلام» نگاه کنید به:

Browne, *A Literary History*, vol. iv, *passim*; Lambton, «Quis Custodiet Custodes», *SI*, vi (1957), 139-41.

۲۱. محمدعلی مدرس خیابانی تبریزی، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة اواللقب (تهران، ۱۳۲۸)، جلد ۳، ص ۹۲-٤۸۹.

۲۲. همهٔ این نوشته ها همراه با چند رسالهٔ دیگر دربارهٔ رضاع که جنبهٔ بحث وجدل نیز دارند و برخی از آنها هم وسیلهٔ همان نویسندگان یاد گردیده نوشته شده‌اند در یک مجموعه تحت عنوان الرضاعیات والخراجیات (تهران، ۱۳۱۵ قمری؟) آمده‌اند.

۲۳. خوانساری، منیة‌الطالب، جلد ۱، ص ۲۹.

۲٤. ن. و. پیگولوسکایا و دیگران، تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سدهٔ هیجدهم، ترجمهٔ کریم کشاورز (تهران، ۱۳٤۹)، ص ۵۲٤، ۵۵۹، ۱۲-٦۱۱.

۲۵. این آیات از جمله آیات قرآنی است که برای اثبات دعوی خود بکار می‌برند: «و ماارسلنا من قبلك الا رجالاً نوحی الیهم فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» (سورهٔ نحل، آیهٔ ٤۳)؛ «وما کان المؤمنون لینفروا کافةً فلو لا نفرمن کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون» (سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۲۲).

۲٦. علی دوانی، زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع علامهٔ عالیقدر حضرت آیة‌الله بروجردی قدس سره (قم، ۱۳٤۰)، ص ۳٤-۱۸.

۲۷. این اعداد و رقمها از این مآخذ گرفته شده است: ابومحمد وکیلی قمی، «تشکیلات مذهبی شیعه»، مجموعهٔ تکثیر شده وسیلهٔ دانشگاه تهران در سال ۱۳٤۵.

۲۸. خیابانی، ریحانة‌الأدب، جلد ۳، ص ٤۹۰.

۲۹. همانجا، جلد ۲، ص ٤۱۹؛ برای زندگینامهٔ مشروح صاحب‌الجواهر نگاه کنید به شیخ محمد رضا آل‌مظفر، «ترجمة المؤلف» که در آغاز جواهرالکلام فی شرح شرائع‌الاسلام (نجف، ۱۹۵۸)، جلد ۱، ص ۲٤-۲، آمده است.

۳۰. مرتضی انصاری، زندگانی و شخصیت شیخ انصاری قدس سره (تهران، ۱۳۳۹)؛

Hairi, «Ansari».

۳۱. برای آگاهیهایی پیرامون زندگی حاج‌آقا حسین بروجردی نگاه کنید به دوانی، زعیم بزرگ، و

Abdul-Hadi Hairi, «Burudjirdi, Hadjdji Aka Husayn Tabataba'i», in *EI*2 (supplement), pp.157-58.

۳۲. برای آگاهی گسترده‌تری پیرامون نهاد مرجع تقلید و نقش آن در شیعیگری به‌مآخذ زیرین نگاه کنید: سیدمحمد حسین طباطبائی و دیگران، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت (تهران، ۱۳۴۱)؛ دوانی، زعیم بزرگ، ص ۳۴-۱؛

Ann K. S. Lambton, «A Reconsideration of the Position of the *Marja, al-Taqlid* on the Religious Institution», *SI*, xx (1964), 115-35; idem, «The Persian 'Ulama and Constitutional Reform», in Tawfiq Fahd, ed., *Le Shi'ism Imamite: Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1963* (Paris, 1970), pp. 245-69; Leonard Binder, «The Proofs of Islam: Religion and Politics in Iran», in *Gibb*, ed. Makdisi, pp. 118-40; Algar, *Ulama*, pp. 1-25; Nikki R. Keddie, «The Roots of the Ulama's Power in Iran», in Keddie, ed., *Scholars' Saints' and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500* (Berkeley, 1972), pp. 211-29; idem, «Alliance», 70-80; F. R. C. Bagley, «Religion and the State in Iran», *IsS*, x (1971), 1-22; idem, «Religion and State in Modern Iran», in *Actes du ve Congrès International*, pp. 75-88; Charles P. Gallagher, «Contemporary Islam, The Plateau of Particularism: Problems of Religion and Nationalism in Iran», *American Universities Field Staff Report Service* (July 1966); William G. Millward, «Aspects of Moderninsm in Shi'a Islam», *SI*, xxxvii (1973), 111-28.

33. Vladimir Minorsky, «Iran: Opposition, Martyrdom, and Revolt», in Gustave E. Von Grunebaum, ed., *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago, 1955), p. 193.

آگاهیهای ما پیرامون اهل حق در این بخش از کتاب از این مآخذ نیز گرفته شده است:

Minorsky, «Ahl-i Hakk», *SEI*, pp. 17-20; idem, «Notes sur la sect de Ahl-é haqq», *RMM*, xl-xli (1920), 19-97, and xliv-xlv (1921), 205-263;

حشمت‌الله طبیبی، «اهل حق»، وحید، ۷ (۱۳۴۹)، ۳۱-۱۱۲۶، ۲۲-۱۲۰۷، ۲۲-۱۴۱۱، ۵۱-۱۵۴۳.

برای یک پژوهش کوتاه و گذرا پیرامون فرقه‌های گوناگون شیعیگری در ایران مانند اسماعیلی، درویشگری، غلات و دیگر فرقه‌های مذهبی نگاه کنید به:

Richard N. Frye, «Islam in Iran», *MW*, xlvi (1956), 5-12.

۳۴. سیدمحمد باقرموسوی خوانساری، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات (۱۳۰۷ قمری)، ص ۱۶۸؛ برای آگاهی از این کتاب و نویسندهٔ آن نگاه کنید به:

Abdul_Hadi Hairi, «Khwansari, Sayyid Mirza Muhammad Bakir Musawi Cahardihi» *EI*², vol. iv, pp. 1027_28.

۳۵. قزوینی رازی، کتاب النقض، ص ۳۰۱.

۳۶. برای آگاهی بیشتر نیز نگاه کنید به بهبهانی، رسالة فی الاجتهاد والاخبار (۱۳۱۴ قمری)؛ علی دوانی، استاد الکل آقامحمدباقر بن محمداکمل معروف بوحید بهبهانی (قم، ۱۳۳۷)؛

Gianroberto Scarcia, «Introno alle Controvarsi tra Ahbari e Usuli Presso Gli Imamiti di Persia», *Rivista degli Studi Orientali*, xxxiii (1959), 211_50; Comte de Gobineau, *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale* (Paris, 1928), p. 23 ff.; Browne, *A Literary History*, vol. iv, pp. 374_76, 402_403; Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, p. 346 ff.

ناگفته نگذاریم که امیرعلی درکتاب یاد شده بحث دقیقی از مکتب اخباری نکرده و ویژگیهای اخباریگری و مکتب اصولیها راکاملاً درهم درآمیخته است.

37. Gobinaeu, *Les Religions*, pp. 72_73.

۳۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (نجف، ۱۹۶۷)، جلد ۱، ص ۶.

۳۹. همانجا، ص ۶.

۴۰. ملاصدرا، رسالهٔ سه اصل (تهران، ۱۳۴۰)، ص ۴۲.

۴۱. همانجا، ص ۶۲.

۴۲. از مقدمهٔ فرانسهٔ هنری کربین (Henry Corbin) برملاصدرا، کتاب المشاعر (تهران، ۱۳۴۳)، ص ۱۳؛ این متن بقلم کربین به فرانسه ترجمه گردیده و همراه اصل عربی آن چاپ شده است.

۴۳. همانجا، ص ۲۰-۱۹؛ در اینجا هنری کربین بسیاری از فلاسفهٔ بزرگ را در این زمینه نام می‌برد.

44. Henry Corbin, «L'Ecole Shaykhi en Théologie Shi'ite», in *L'Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes: Section des Sciences Religiuses, 1960-1961* (Tehran, 1967), p. 4.

45. Browne, *A Literary History*, vol. iv, p. 430.

46. Samuel Graham Wilson, *Modern Movements Among Moslems* (N. Y., 1916), p. 155.

47. Sir Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia* (Lahore, n. d.), p. 143.

این کتاب با این ویژگیها بفارسی برگردانده شده است، محمد اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا. ح. آریان‌پور (تهران، ۱۳۴۷).

48. H. A. R. Gibb, *Mohammedanism* (N. Y., 1962), p. 164.

۴۹. سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح حال وآثار فلسفی ملاصدرا (مشهد، ۱۳۴۰)، ص ۵-۴؛ Corbin, «Shaykhie», pp. 5, 8, 56.

۵۰. همانجا، ص ۶.

۵۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، بشرح حاجی ملاهادی سبزواری و به‌تصحیح و مقدمهٔ سید جلال‌الدین آشتیانی (مشهد، ۱۳۴۶)، ص ۷۸-۳۷۷.

52. Algar, *Ulama*, p. 68.

53. Corbin, «Shaykhie», p. 56.

۵۴. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۱، ص ۷۷-۱۷۶؛ برای آگاهی بیشتر پیرامون شیخیها نگاه کنید به ا. خ. لیقوانی، اینست شیخیگری (تهران؟، ۱۳۵۴)؛

Cl. Huart, «*Shaikhi*», *EI*, iv, pp. 279_80.

55. Hamid Algar, «The Revolt of Agha Khan Mahallati and the Transference of the Isma'ili Imamate to India», *SI*, xxix (1969), pp. 55_81;

آدمیت، امیرکبیر، ص ۵۸-۲۵۰.

56. A. J. Wensinck, «Kibla», *SEI*, pp. 260-61.

۵۷. نگاه کنید به‌نامهٔ عبدالبهاء صفحهٔ ۱، در

E. G. Browne Papers, folder 2, no. 43,

که در دانشگاه کمبریج انگلیس نگاهداری شده است. این نامه تاریخ ندارد ولی قاعدتاً باید در سال ۱۳۲۹/۱۹۱۱ که عبدالبهاء به‌لندن و پاریس رفته بوده است نوشته شده باشد؛ نگاه کنید به:

J. R. Richards, *The Religion of the Baha'is* (London, 1932), p. 102.

برای آگاهی بیشتر از فرقهٔ بابیها و بهائیها نگاه کنید به محمد مهدی خان زعیم‌الدوله، مفتاح باب‌الابواب (قاهره، ۱۹۰۳)؛ محمدرضا فشاهی، واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فئودال (تهران، ۱۳۵۶)؛

E. G. Browne, *Materials for the Study of the Babi Religion* (Cambridge, 1918); A. Bausani, «Bab», *EI*², i, pp. 833_35; idem, «Babis» *EI*², i, pp. 846_47, idem, «Baha'is», *EI*², i, pp. 915_18; idem, «Baha Allah», *EI*², i, pp. 911_12.

58. Nikki R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892* (London, 1966), p. 136.

این کتاب با این ویژگیها ترجمه شده است: نیکی ر. کدی، تحریم تنباکو در ایران، ترجمهٔ شاهرخ قائم‌مقامی (تهران، ۱۳۵۶).

۵۹. همانجا، ص ۴۰-۱۳۹.

۶۰. پیرامون پادشاهی واقعی و موجود بودن آن حتی بدون قدرت عملی، خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری خود می‌گوید که معنی پادشاه آن است که شخص از نظر واقعی شایستهٔ پادشاهی باشد حتی اگر در عالم خارج هیچکس توجهی بدو به‌عنوان شاه نداشته باشد؛ نگاه کنید به:

The Nasirean Ethics, translated by G. M. Wickens (London, 1964), p. 129.

۶۱. با آنکه تعلیمات و شیوهٔ زندگانی شیخ هادی نجم آبادی تأثیر زیادی در جنبشهای نوگرایانهٔ ایران داشته است آگاهیهای بسنده‌ای پیرامون اندیشه و زندگی او در دست نداریم. مآخذ زیر تنها آگاهیهای پراکنده‌ای دربارهٔ نامبرده در اختیار ما می‌گذارند: ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش نخست، ص ۹۸-۷۴ و
Browne, *Revolution*, pp. 63-97, 406_408.
این دو کتاب که دربردارندهٔ متن بازپرسی ازمیرزا رضا کرمانی، کشندهٔ ناصرالدین شاه، نیز هست از پیوند نزدیک شیخ هادی بامیرزارضا سخن می‌گوید. نیز نگاه کنید به‌ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۱، ص ۱۶-۲۱۵؛ اعتمادالسلطنه، مآثر والآثار، ص ۱۴۹؛ عبدالله رازی، «علمای حقیقی اسلام: حاج شیخ هادی نجم‌آبادی اعلی‌الله مقامه» دستاخیز، ۱، شماره‌های ۹-۸ (۱۹۱۴)، ۳-۴۰۳-۳۹۹؛ بامداد، رجال، جلد ۴، ص ۴۱۰-۴۰۸؛
Keddie, «Politics», 153, Wilson, *Movements*, p. 157.
میرزا ابوالحسن خان‌فروغی زندگینامه‌ای از شیخ هادی در مقدمهٔ کتاب تحریر-العقلای وی آورده که آگاهیهای بسنده‌ای به‌خوانندگان خود نمی‌دهد. این کتاب مطالب ارزنده‌ای پیرامون برخی‌از مسائل مربوط به‌سدهٔ ۱۹ ایران دربردارد که متأسفانه بنظر نمی‌رسد تاکنون توجه دانشپژوهان را بشیوهٔ سزاواری جلب کرده باشد. ما از نوشته های دیگری که ممکن است از شیخ هادی بیادگار مانده باشد آگاهی نداریم و آنچه از اندیشهٔ او نام می‌بریم همه برمحتوای تحریرالعقلا پایه‌گذاری شده است.

62. Keddie, «Politics», 153.

۶۳. یحیی دولت‌آبادی، تاریخ معاصر یا حیات یحیی (تهران، ۱۳۳۶)، جلد ۱، ص ۲۴-۱۲۳.

۶۴. نجم‌آبادی، تحریرالعقلاء، ص ۲۲-۱۵.

۶۵. همانجا، ص ۹۳.

66. Browne, *Revolution*, p. 406.

۶۷. نجم‌آبادی، تحریرالعقلا، ص ۱۲۴.

۶۸. همانجا، ص ۲۶-۱۲۵.

۶۹. همانجا، ص ۳۰-۱۲۹.

۷۰. همانجا، ص ۱۳۰.

۷۱. همانجا، ص ۴۲-۱۳۷.

۷۲. همانجا، ص ۸۸.

۷۳. همانجا، ص ۴۲-۱۴۱.

۷۴. همانجا، ص ۲۲-۱۲۱.

۷۵. همانجا، ص ۵۰-۴۹.

76. Brewne, *Revolution*, p. 406.

۷۷. نجم‌آبادی، تحریرالعقلا، ص ۱۳۰.

۷۸. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۱، ص ۲۱۵.

۷۹. نجم‌آبادی، تحریرالعقلاء ص ٥٤ به‌بعد.
۸۰. همانجا، صفحهٔ لو.
۸۱. نگاه کنید به‌آخرین صفحات فصل نخست از کتاب حاضر.
۸۲. برای بحث پیرامون مسألهٔ ملیت افغانی ودلایل روشنی که نشان می‌دهد که افغانی اهل اسدآباد همدان بوده، نگاه کنید به‌عبدالله قدسی‌زاده، «سید جمال‌الدین اسدآبادی: اختلاف نظر دربارهٔ حسب و نسب و منشأ او»، دك، ۱۳ (۱۳٤۹)، ٦٦-۳٥۷؛
Keddie, *Political Biography*, pp. 427_33.
۸۳. ابراهیم صفایی، اسناد سیاسی دورهٔ قاجاریه (تهران، ۱۳٤٦)، ص ۳۱۸.
84. Berkes, *Secularism*, pp. 180_88.
85. A. Albert Kudsi_Zadeh, «Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghani», *MW*, lxi (1971), pp. 4.
۸٦. دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ۱، ص ۱۳۱.
۸۷. برای آگاهی پیرامون تاریخچهٔ این رساله نگاه کنید به:
Kudsi_Zadeh, *Bibliography*, pp. 3_5.
۸۸. افغانی، «چرا اسلام ضعیف شد؟»، ح م، ۱۹ مه ۱۹۰۷.
۸۹. پیرامون مسألهٔ تنباکو نگاه کنید به‌مآخذی که در فصل سوم این کتاب، بخش «نائینی در عراق» بدست خواهیم داد.
90. Abdul_Hadi Hairi, «Afghani on the Decline of Islam: A Postscript», *WI*, xiv (1973), pp. 116_28.
۹۱. همانجا، ۱۲٤.
۹۲. ع و، ص ۳٤-۱۲۸.
۹۳. ح م، ۲۰ مه ۱۹۰۷. در اینجا بد نیست بیفزاییم که بخشی از رسالهٔ «چرا اسلام ضعیف شد؟» در مجلهٔ تذکر (۱۳۰۱)، ۷۹-۷٦، ۱۰۷-۱۰٥، ٤۰-۱۳۸، در تهران چاپ شد و همان متن ناقص باز در مقالات جمالیه بکوشش لطف‌الله اسدآبادی و صفات‌الله خان‌جمالی اسدآبادی (تهران، ۱۳۱۲)، ص ۷۰—۱٦٤، گنجانیده شد. کسانی که از آن پس‌آن رساله را باز چاپ یا ترجمه و یا پیرامون آن پژوهش کردند همه تنها از متن چاپ شده در مقالات جمالیه بهره گرفتند. بطور مثال نگاه کنید به اسلام و علم بضمیمهٔ رسالهٔ قضا و قدر نوشتهٔ افغانی و بکوشش سیدهادی خسروشاهی (تبریز، ۱۳٤۸)، ص ۷۰-۱٥۷، که در بردارندهٔ متن ناقص رساله است؛ برای ترجمهٔ فرانسهٔ رساله نگاه کنید به:
Homa Pakdaman, *Djamal_Ed_Din Assad Abadi dit Afghani* (Paris, 1969), pp. 268_74,
و برای ترجمهٔ انگلیسی آن نگاه کنید به:
Abdul_Hadi Hairi, «Afghani on the Decline of Islam», *WI*, xiii (1971), 121_25.
پژوهشهای بعدی ما نشان داد که حبل‌المتین متن کامل فارسی رساله را که قبلاً در سال ۱۸۸٤ بعربی چاپ شده بود در ۱۳۲٥/۱۹۰۷ در تهران بچاپ رسانید.

به‌سخن دیگر، دومین بخش از رسالهٔ «چرا اسلام ضعیف شد؟» ناشناخته مانده و قابل تطبیق بودن آن باترجمهٔ عربی آن مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفت. بحث پیرامون اینکه آیا رسالهٔ مزبور در آغاز به‌فارسی یا عربی نوشته شده بوده و چگونه افغانی و عبده در تنظیم مجلة‌العروة الوثقی همکاری می‌کردند، همراه با متن فارسی بخش ناشناخته ماندهٔ رساله و ترجمهٔ انگلیسی آن همه در این مقاله آمده‌اند:
Hairi, «Afghani on the Decline of Islam: A Postscript».
متن هر دو بخش این رساله همراه با بحثهای لازم پیرامون تاریخچهٔ آن و نظر برخی از نویسندگان غرب در این‌مورد در اینجا بدست داده شده است: عبدالهادی حائری، «اندیشه های سید جمال‌الدین اسدآبادی پیرامون انحطاط مسلمانان و انقلاب مشروطیت ایران»، وحید شماره‌های ۲۲۹-۲۲۵ (۱۳۵۶-۵۷)، ۵۲-۴۷، ۶۱-۵۷، ۵۹-۵۶، ۵۲-۵۰.

۹۴. المنار، ۱۰ (۱۹۰۸)، ۸۷-۲۸۶.

۹۵. دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ۱، ص ۱۳۱.

۹۶. همانجا، ص ۲۴-۱۲۳. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ پان اسلام در کشورهای گوناگون نگاه کنید به‌احسان طبری، فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران (استکهلم، ۱۳۵۴)؛
Keddie, *Political Biography*, pp. 129_42; Hans Kohn, *A History of Nationalism in the East*, translated by Margaret M. Green (N. Y., 1929), pp. 38_54; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (London, 1966), pp. 55_70; Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis* (London, 1946), p. 195 ff.

۹۷. دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ۱، ص ۹۹-۹۸.

۹۸. ابوالحسن شیخ‌الرئیس قاجار، اتحاد اسلام (بمبئی، ۱۸۹۸)، ص ۷۱. برای پژوهش پیرامون زندگانی و اندیشه های شیخ الرئیس قاجار، نگاه کنید به‌شیخ الرئیس، نافع‌الافهام، دافع‌الاوهام (تهران، ۱۳۳۵ قمری)؛ همان نویسنده، منتخب نفیس از آثار حضرت شیخ‌الرئیس (تهران، ۱۳۱۲ قمری)؛ محمود فرهاد معتمد، «ناصرالدین شاه و شیخ الرئیس»، یغما، ۳ (۱۳۲۹)، ۴۴-۳۴۳؛ جواهر کلام، «حجة‌الاسلام والاشاه‌زاده ابوالحسن میرزا شیخ‌الرئیس قاجار»، ایران آزاد، ۱، شماره ۱۱ (۱۳۳۸) ۲۹-۲۷؛ محمد ناصر میرزا فرصت، کتاب آثار عجم (بمبئی، ۱۹۳۳)، ص ۵۲۹ به‌بعد.

99. L. B., «Press Persane», *RMM*, xiii (1911), 384_91.
این اعلامیه به‌عربی پراکنده شد و سپس به‌فارسی ترجمه و در ایران نو (۱۰ سپتامبر ۱۹۱۰) چاپ گردید.

۱۰۰. المنار، ۱۴ (۱۹۱۱)، ۷۷. برای آگاهیهای بیشتر پیرامون فعالیتهای پان اسلامی علماء شیعه به‌فصل سوم ما تحت عنوان «اشغال همزمان ایران و لیبی وسیلهٔ

بیگانگان» نگاه کنید.

101. Keddie, *Political Biography*, p 141.

۱۰۲. همانجا، ص ۱۷۸.

۱۰۳. همانجا، ص ۱۹۵.

۱۰۴. همانجا، ص ۸۱-۲۸۰.

۱۰۵. همانجا، ص ۲۱۱، ۲۹-۳۲۸. برای مطالعهٔ متن کامل نامه‌های افغانی نگاه کنید به محمد محیط طباطبائی، نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین (قم، ۱۳۵۰)، ص ۹۴-۱۹۲، ۸۰-۲۷۲.

106. Keddie, *An Islamic Response*.

107. Aziz Ahmad, «Reviews of Books», *JAOS*, 89 (1969), 456-58.

۱۰۸. ناظم الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۴۸؛ به‌بحث پیشین همین فصل نیز نگاه کنید.

۱۰۹. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۱، ص ۲۱۷.

۱۱۰. ناظم الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۵۰-۴۸.

۱۱۱. همانجا، ص ۱۶۱.

۱۱۲. اسلام کاظمیه، «یادداشتهای سید محمد طباطبائی»، (ك، ۱۴ (۱۳۵۰)، ۴۷۴. این داستان که وسیلهٔ طباطبائی بصورت بالا آمده درست مخالف آنچیزی است که ناظم‌الاسلام کرمانی آورده است. ناظم‌الاسلام می‌گوید که ناصرالدین شاه نقشه ریخت که طباطبائی‌را از سامره به‌تهران‌بیاورد تا رقیب نیرومندی برای میرزاحسن آشتیانی در تهران بتراشد (تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۴۸). بدنیست این‌نکته نیز یاد گردد که هم کاظمیه («یادداشتها»، ۴۶۷) و هم الگار (*ulama*, P. 254) کتاب ابراهیم صفائی (رهبران مشروطه، تهران، ۱۳۴۴، ص ۲۰۸) را بعنوان مأخذ خویش در این زمینه ذکر میکنند در حالیکه صفائی بدون آنکه ذکری از مأخذ به میان آورد آنچه راکه ناظم‌الاسلام در تاریخ بیداری آورده خلاصه کرده است.

۱۱۳. کسروی، مشروطه، ص ۴۹-۴۸.

۱۱۴. همانجا، ص ۸۶-۸۵؛ ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۳۸۱.

115. Keddie, «Nationalism»; Algar, *Ulama, passim*.

116. Keddie, «Politics», p. 159.

۱۱۷. همانجا، ص ۶۰-۱۵۹.

۱۱۸. همانجا، ص ۲۲.

۱۱۹. کسروی، مشروطه، ص ۸۶-۸۵؛ ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۳۳۹.

۱۲۰. کسروی، مشروطه، ص ۸۲-۸۱.

۱۲۱. ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۳۸۱.

۱۲۲. همانجا، ص ۱۶۱، ۳۷۸.

۱۲۳. کسروی، مشروطه، ص ۴۹.

۱۲۴. همانجا، ص ۲۵۹.
۱۲۵. ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۶۴.
۱۲۶. کاظمیه، «یادداشتها»، ص ۴۷۳.
۱۲۷. ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۳۷۸.
۱۲۸. کسروی، مشروطه، ص ۷۶.
129. F. O. 416/33, July 16, 1907, no. 140.
۱۳۰. ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۳۷۷.
۱۳۱. همانجا، ص ۳۷۸.
132. F. O. 416/33, July 16, 1907, no. 149.
۱۳۳. ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۵۰-۴۹.
134. Algar, *Ulama,* p. 253.
۱۳۵. همانجا، ص ۵۴-۲۵۳.
۱۳۶. کسروی، مشروطه، ص ۵۲۸.
137. Lambton, «Societies», p. 75 ff.; Kazemzadeh, *Russia and Britain,* p. 510 ff.
138. Vladimir Ilich Lenin, *The National-Liberation Movement in the East*, prefaced and compiled by C. Leiteisen, and translated by M. Levin (Moscow, 1962), p. 12.
۱۳۹. کسروی، مشروطه، ص ۷۳۰. برای آگاهی بیشتر پیرامون فعالیتهای پان اسلامی علماء و بهره‌برداری عثمانیها نگاه کنید به:
Abdul-Hadi Hairi, «The Responses of Libyans and Iranians to Imperialism as Reflected in Two Documents», *ZDMG*, 130 (1980), 372-92.
این پژوهش با ویژگیهای زیر بفارسی برگردانده شده است: عبدالهادی حائری، همگامی ایران و لیبی برضد امپریالیسم: دو سند تاریخی (مشهد، ۱۳۶۰).
۱۴۰. ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش دوم (تهران، ۱۳۴۹)، ص ۳۳-۲۳۲. این تلگراف که به‌عربی در میان رویدادهای ماه شوال ۱۳۲۶/ نوامبر ۱۹۰۸ در کتاب بالا آمده‌دارای غلطهای چندی است. بطور مثال لغت «ابتاعت» را «اتباعت» و «الکفار» «الکفاء» چاپ شده است. این متن را مقامهای انگلیسی در عراق به انگلیسی ترجمه کرده در ۱۶ سپتامبر ۱۹۰۸ به‌لندن فرستاده‌اند که در این مأخذ ضبط شده است:
F. O. 416/37, no. 548.
ترجمهٔ انگلیسی این تلگراف نیز خالی از اشتباه نیست از جمله لغت «وهن» به «fear» ترجمه شده است. یک ترجمهٔ ناقص و کوتاه هم از همین متن انگلیسی به‌فارسی صورت گرفته که آنرا در این کتاب می‌توان یافت: حسن معاصر، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران (تهران، ۱۳۴۷)، ص ۱۲-۸۱۰.
141. F. O. 416/37, September 16, 1908, no. 548.

۱۴۲. ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش دوم، ص ۳۳-۲۳۲.

۱۴۳. العرفان، ۱ (۱۹۰۹)، ۴۱-۲۴۰؛ برای ترجمهٔ فارسی این تلگراف به‌بخش «پیوستها» نگاه کنید.

۱۴۴. نظام‌الدین زاده، هجوم روس، ص ۴۵. برای آگاهی بیشتر پیرامون مبارزهٔ علماء با هجوم روس و انگلیس به‌ایران در سال ۱۳۲۹/۱۹۱۱ به‌فصل سوم کتاب ما تحت عنوانهای «نائینی در رویدادهای پس از انقلاب مشروطیت» و «اشغال همزمان ایران و لیبی وسیلهٔ بیگانگان» نگاه کنید.

145. F. O. 416/37, September 16, 1908, no 548.

146. F. O. 416/37, August 13, 1908, no. 401.

147. F. O. 416/37, September 16, 1908, no. 548.

۱۴۸. ح م، ۳ اکتبر ۱۹۱۰ (۱۳۲۸ قمری).

۱۴۹. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۵، ص ۱۰۹-۱۰۵.

۱۵۰. العرفان، ۱ (۱۹۰۹)، ۲۴۰.

151. F. O. 416/41, July 2, 1909, no, 22.

۱۵۲. عبدالهادی حائری، «استبداد صغیر»، که در دانشنامهٔ ایران و اسلام چاپ خواهد شد؛ م. س. ایوانف، انقلاب‌مشروطه، قسمتی ازتاریخ ایران (بی‌ناشر، بی‌تاریخ)، ۳۹-۳۷.

۱۵۳. دربارهٔ قرارداد ۱۹۰۷ میان انگلیس و روس نگاه کنید به‌وحید مازندرانی، قرارداد ۱۹۰۷ روس و انگلیس راجع به‌ایران (تهران، ۱۳۲۸)؛

Rogers Platt Churchill, *Anglo - Russian Conventiou of 1907* (Cedar Rapid, Iowa, 1939); Browne, *Revolution*, pp. 172_95.

154. Anonymous, «The Borderlands of Soviet Central Asia: Persia», CAR, iv (1956), 291.

155. Taqizadeh and Wahid_ul_Mulk, «Appeal of the Persian People to the International Congress of Socialists Held at Stockholm in Summer 1917» (n. p., 1917).

این بیانیه در «مجموعهٔ شبنامه‌ها» هدیهٔ سیدحسن تقی‌زاده به‌کتابخانهٔ مجلس شورای ملی نگاهداری شده است. متن آلمانی و فرانسهٔ آن نیز در آن مجموعه وجود دارد. شنیده‌ایم که ترجمهٔ فارسی‌آن نیز اخیراً چاپ شده ولی تاکنون آنرا ندیده‌ایم. برای آگاهی بیشتر از علل همکاری مشترك انگلیس و روس در از میان برداشتن انقلاب مشروطیت ایران نگاه کنید به: روزنامهٔ کاوه، کشف تلبیس یا دوروئی ونیرنگ انگلیس (تبریز، ۱۳۵۶)؛

Abdul_Hadi Hairi, «Reflections on the Influential Forces of the Persian Constitutional Revolution», *Proceedings of the first International Symposium on Asian Studies, 1979* Vol. IV (Hong Kong, 1979), pp. 849_65.

156. F. O. 416/40, April 22, 1909, no. 399.

۱۵۷. احمد کسروی، تاریخ هیجده‌سالهٔ آذربایجان بازماندهٔ تاریخ مشروطهٔ ایران (تهران، ۱۳۳۳)، ص ۲۱-۱۵.

158. F. O. 416/41, June 16, 1909, no. 53.
159. F. O. 416/40, May 14, 1909, no: 443.
160. F. O. 416/40, May 23, 1909, no. 496; F. O. 416/40, May 23, 1909, no. 529.

۱۶۱. همانجا؛ برای ترجمهٔ فارسی از متن فرانسهٔ این بیانیه نگاه کنید به «پیوستها».

162. F. O. 416/41, July 10, 1909, no. 120.
163. F. O. 416/41, July 16, 1909, no. 195.
164. F. O. 416/41, July 21, 1909, no. 303.
165. F. O. 416/41, August 4, 1909, no. 387.
166. F. O. 416/41, August 8, 1909, no. 431.

برای «شکایتنامه»ی خراسانی و مازندرانی به‌دولتهای فرانسه، آلمان و انگلیس نگاه کنید به نصرت‌الله فتحی، مجموعهٔ آثار قلمی ثقة الاسلام شهید تبریزی (تهران، ۱۳۵۵)، ص ۹۹-۲۹۸.

۱۶۷. این «میرزا محمد» با احتمال قوی میرزا محمد حسین نائینی است که در آنزمان از نزدیکان آخوند بود و همکاری همه‌جانبه‌ای در مبارزات مشروطه‌خواهی با او داشت و بویژه مسؤلیت تهیهٔ تلگرافها و اعلامیه‌های رهبران روحانی مشروطه‌خواه نجف را عهده‌دار بود؛ در این زمینه به‌فصل سوم کتاب حاضر نگاه کنید.

168. F. O. 416/41, August 17, 1909, no. 464.

برای ترجمهٔ فارسی متن انگلیسی گزارش نمایندهٔ انگلیس به بخش «پیوستها» نگاه کنید.

۱۶۹. العرفان، ۱ (۱۹۰۹)، ۲۰۰.

۱۷۰. سید محمد حسین نجفی قوچانی (آقانجفی)، سیاحت شرق یا زندگانی آقا نجفی قوچانی، بکوشش ر. ع. شاکری (مشهد، ۱۳۵۱)، ص ۶۹-۴۶۷. نکتهٔ جالب در نوشتهٔ آقا نجفی شرکت آقاسید کاظم یزدی در جنبش آخوند خراسانی برضد روسها و محمدعلی شاه است و نشان می‌دهد که ترس مأمور روسی عراق که در بالا از آن یاد کردیم چندان بی‌پایه نبوده است. خود آقانجفی هم در بیشتر فعالیتهای مشروطه‌خواهی علماء به رهبری آخوند خراسانی شرکت داشت و کتابی نیز پیرامون لزوم مشروطه‌گری نوشت؛ نگاه کنید به:

Abdul_Hadi Hairi, «Aqa Najafi Qucani, Sayyed Mohammad Hasan», to appear in *EP*.

۱۷۱. ملکزاده، تاریخ مشروطیت، جلد ۵، ص ۵۳.

172. Lambton, «Societies», pp. 82_83.
173. Ishtiaq Ahmad, *Anglo_Iranian Relations 1905-1919* (London, 1974), pp. 126_27.
174. Gene R. Garthwaite, «The Bakhtiyari Khans, the Government of Iran, and the British, 1846_1915», *IJMES*, iii (1972), 24_44.

175. F. O. 416/36, Jnue 10, 1908, no. 269.

۱۷۶. م. پ. پاولویچ، و. تریا. س. ایرانسکی، انقلاب مشروطیت ایران و ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی آن، ترجمهٔ م. هوشیار (تهران، ۱۳۲۹)، ص ۸۱.

۱۷۷. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۵، ص ۱۸۰ به‌بعد.

178. Abdul_Hadi Hairi, «Aqa Najafi Esfahani, Sayk Mohammad Taqi», to appear in *EP*.

179. Garthwaite, «The Bakhtiyari Khans».

۱۸۰. میرزا سلیم خان ادیب الحکماء، شب‌نشینی رمضان یا صحبت سنگ و سبو (تهران، ۱۳۲۷ قمری).

۱۸۱. عبدالصمد خلعت‌بری، شرح مختصر زندگانی سپهسالار اعظم محمد ولیخان خلعت‌بری تنکابنی و خدمات او بمشروطیت ایران (تهران، ۱۳۲۸)، ص ۲۲ به‌بعد.

182. Kazemzadeh, *Russia and Britain*, p. 576.

۱۸۳. ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، جلد ۱، چاپ نو (تهران، ۱۳۴۶)، ص ۲۵۸. ۳۶.

۱۸۴. همانجا، جلد ۲، چاپ نو (تهران، ۱۳۴۹)، ص ۶۹، ۱۰۶.

۱۸۵. همانجا، جلد ۲، چاپ نو، ص ۶۸.

۱۸۶. همانجا، جلد ۱، چاپ نو، ص ۳۵۵.

۱۸۷. ه. ل. رابینو، مشروطهٔ گیلان (تهران، ۱۳۵۲)، ص ۳۴-۳۱.

۱۸۸. عبدالصمد خلعت‌بری، یادداشتهای سپهسالار اعظم محمد ولیخان خلعت‌بری تنکابنی (تهران، ۱۳۲۸)، ص ۲۰.

۱۸۹. ابراهیم فخرائی، گیلان در جنبش مشروطیت (تهران، ۱۳۵۶)، ص ۱۲۲.

۱۹۰. خلعت‌بری، یادداشتهای سپهسالار، ۲۴.

۱۹۱. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۵، ص ۱۳۵ به‌بعد؛ نیز نگاه کنید به عبدالفتاح فومنی و عطاءالله تدین، تاریخ گیلان و نقش گیلان در نهضت مشروطیت ایران (تهران ۱۳۵۳)، ص ۲۴۶.

192. Lambton, «Societies», p. 77.

193. Kazemzadeh, *Russia and Britain*, p. 545.

194. F. O. 371/1197, December 4, 1911; G. P. Gooch and H. Temperley, *British Documents on the Origin of the War 1898-1914* (London, 1938), vol. x, p. 877.

۱۹۵. در فصل آینده شمه‌ای در این زمینه سخن خواهیم راند.

۱۹۶. ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۲۶۴.

۱۹۷. همانجا، ص ۲۶۷.

۱۹۸. «صورت تلگراف مبارک» (نجف، ۱۹۱۰).

۱۹۹. ح م، ۳ اکتبر ۱۹۱۰.

۲۰۰. کسروی، مشروطه، ص ۶۱۷.

۲۰۱. همانجا، ص ۷۳۰.

۲۰۲. همانجا، ص ۲۵۹؛ دربارهٔ آگاهی نابسندهٔ علماء از مفهوم مشروطه، در دو فصل

آخر این کتاب بتفصیل سخن خواهیم گفت.

۲۰۳. برای این اعلامیه‌ها نگاه کنید به ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری، بخش یکم، ص ۷۲-۳۶۵.

۲۰۴. شیخ محمد اسماعیل غروی محلاتی، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه (بوشهر ۱۳۲۷ قمری)، ص ۳-۲.

۲۰۵. همانجا، ص ۵-۲.

۲۰۶. همانجا، ص ۱۹.

۲۰۷. همانجا، ص ۳۰.

۲۰۸. همانجا، ص ۴۰-۳۹.

۲۰۹. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۵-۴.

۲۱۰. همانجا، ص ۱۴-۸.

۲۱۱. همانجا، ص ۳۵-۲۷.

۲۱۲. همانجا، ص ۳۶-۳۵.

۲۱۳. سید حسن تقی‌زاده، تاریخ انقلاب ایران (تهران، ۱۳۴۰)، ص ۱۰؛ این رساله در پایان جلد ۱۴ مجلهٔ یغما به‌تاریخ ۱۳۴۰ آمده است.

۲۱۴. برای بحث درازتر پیرامون این مسائل نگاه کنید به‌فصل پنجم همین کتاب بخش «نائینی و اندیشهٔ مشروطه‌گری»

۲۱۵. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۴۷-۴۴؛ پیرامون این نکته نیز به‌فصل ششم این کتاب، بخش «قانونی بودن پارلمان» نگاه کنید.

216. Keddie, «Roots», 50.

217. Keddie, «Nationalism», 289-91; idem, «Roots», 50.

۲۱۸. میزان نفوذ علماء در میان گروههای گوناگون در ایران در این مقاله بررسی شده است:

Lambton, «Constitutional Reform», *passim*.

۲۱۹. همانجا، ص ۲۴۹. دربارهٔ عوامل اجتماعی و اقتصادی که در انقلاب مشروطه تأثیر داشت نگاه کنید به باقر مؤمنی، ایران در آستانهٔ انقلاب مشروطیت ایران (تهران ۱۳۴۵)؛ زهرا شجیعی، نمایندگان مجلس شورای ملی در بیست و یک دورهٔ قانونگذاری: مطالعه از نظر جامعه‌شناسی سیاسی (تهران، ۱۳۴۴)، ص ۲۸-۳، ۱۳۲-۹۶؛ داریوش آشوری و رحیم رئیس‌نیا، زمینهٔ اقتصادی و اجتماعی انقلاب مشروطیت ایران (تبریز، ۱۳۳۱)؛ پاولویچ و دیگران، انقلاب مشروطیت.

۲۲۰. رحیم‌زادهٔ صفوی، تاریخ اقتصادی (تهران، ۱۳۰۹)، جلد ۲، ص ۳۱-۱۱۳؛ احمد قاسمی، شش سال انقلاب مشروطهٔ ایران (میلان، ۱۹۷۴)؛ مهدی کیهان، «تأثیر انقلاب کبیر سوسیالیستی اکتبر در رهائی ایران از قیود اقتصادی و اجتماعی»، انقلاب اکتبر و ایران (حزب توده خارج از ایران، ۱۳۵۴).

۲۲۱. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۱، ص ۷۶-۱۷۳.

۲۲۲. سید جمال‌الدین اصفهانی، لباس التقوی (شیراز، ۱۳۱۸ قمری)، ص ۱۵-۲.

۲۲۳. ح م، ۱۵ اکتبر ۱۹۰۰/۲۰ ج ۲، ۱۳۱۸، ۱۴.
۲۲۴. همانجا.
۲۲۵. در مورد این مسأله که چرا بسیاری از علماء نیز برضد مشروطیت مبارزه کردند نگاه کنید به بخش نخست از فصل چهارم همین کتاب و
Hairi, «Reflections on the Influential Forces».
۲۲۶. نائینی، تنبیه‌الامه، ۳۶.
227. Keddie, «Roots», 50.
۲۲۸. برای آگاهی بیشتر در مورد ناآگاهی علماء از کنه مشروطیت به‌فصلهای پنجم و ششم این کتاب نگاه کنید. برای زندگینامهٔ خراسانی نگاه کنید به:
Abdul-Hadi Hairi, «Akund Molla Mohammad Kazem Korasani», to appear in *EP*; idem, «Khurasani», *EI*², vol. V, pp. 61-62.
سید هبةالدین الحسینی الشهرستانی، «اعظم الحوادث و اشهر الرجال»، العلم، ۲ (۱۹۱۱)، ۹۸-۲۹۰؛ همان نویسنده، «آیةالله الخراسانی اکبر علماءالدین و رئیس‌المجتهدین»، العلم، ۲ (۱۹۱۱)، ۴۲-۳۳۸؛ محسن امین الحسینی (العاملی)، «ترجمةالمرحوم المقدس حجةالأسلام الشیخ ملا کاظم الخراسانی قدس سره»، العرفان، ٤ (۱۹۱۲)، ۴۰-۳۶؛ بامداد، رجال، جلد ٤، ص ۱؛ عبدالرحیم محمدعلی، المصلح المجاهد الشیخ محمدکاظم الخراسانی (نجف، ۱۹۷۲)؛ دربارهٔ محلاتی نگاه کنید به آغابزرگ طهرانی، طبقات اعلام الشیعة (نجف، ۱۹۵٤)، جلد ۱ ص ٦٤-۱٦۳؛ زندگینامهٔ محلاتی بقلم خودش در این کتاب نیز آمده است: محمد اسماعیل‌المحلاتی، انوارالعلم والمعرفة (نجف، ۱۳٤۲ قمری)، ص ۵۳-۱۵۰؛ شرح حال طباطبائی در کاظمیه، «یادداشتها» و بیوگرافی دراز نائینی در فصل سوم کتاب حاضر آمده است.
۲۲۹. کسروی، مشروطه، ص ۷٦.
۲۳۰. همانجا، ص ٤۹-٤۸؛ سید حسن تقی‌زاده، «اشخاصی که در مشروطیت سهم داشتند»، یغما، ۲٤ (۱۳۵۰)، ۷۰-٦۵.
۲۳۱. کسروی، مشروطه، ص ۳۱۰-۳۰۹.

فصل سوم

زندگینامهٔ نائینی: نقش رهبران مذهبی در سیاست

یک دورهٔ سازنده در اصفهان

چهرهٔ اصلی این کتاب البته میرزا محمد حسین نائینی غروی است که یکی از پشتیبانان مشروطیت ایران بشمار می‌آمد ولی تاکنون کمتر به‌نقش او توجه شده است. او در سال ۱۲۷۷/۱۸۶۰ در یک خانوادهٔ مشهور و محترم شهر نائین دیده به‌جهان گشود.[1] پدر او، حاجی میرزا عبدالرحیم، و پدر بزرگ او، حاجی‌میرزامحمد سعید، هر دو یکی پس از دیگری شیخ‌الاسلام نائین بودند. نائینی تحصیلات نخستین را در نائین انجام داد و سپس در سال ۱۲۹۴/۱۸۷۷ یعنی در سن ۱۷ سالگی برای ادامهٔ تحصیل به‌اصفهان که در آن وقت هنوز از یک حوزهٔ روحانی بزرگ برخوردار بود رفت. او ۷ سال در اصفهان نزد حاجی‌شیخ محمد باقراصفهانی (مرگ ۱۳۰۱/۱۸۸۳) زندگی کرد. نامبرده وابسته به‌یک خانوادهٔ مهم روحانی اصفهان و خود با نفوذترین مجتهد آن شهر بشمار می‌آمد. شیخ محمدباقر از کسانی بود که حدود اسلامی را در آن شهر اجرا می‌کرد و عده‌ای از مردم را باتهام بابیگری می‌کشت.[2] قدرت و نفوذ شخصی و خانوادگی او سبب شده بود که نسبت به‌دولت مرکزی و عوامل حکومت تا حدی احساس استقلال کند. شیخ محمدباقر بخاطر درگیریش در شورش سال ۱۲۹۵/۱۸۷۸ اصفهان سخت مورد حملهٔ نویسندهٔ رؤیای صادقه قرار گرفته است. این شورش را شیخ محمد باقر برضد کسانی براه انداخته بود که می‌خواستند بهای ارزاق را بالا برند ولی چون در پنهان با حاکم وقت اصفهان ظل‌السلطان توافقهایی کرد، ناچاراز پشتیبانی‌مردم که خود برانگیخته

بود سرباز زد و در نتیجه ناراحتیهایی ببار آورد.[۳] این شورش هنگامی رخ داد که نائینی تازه به‌اصفهان گام نهاده مسلماً آنرا از نزدیک از دیده گذرانده بود. فرزند شیخ محمد باقر، شیخ محمد تقی معروف به‌آقا نجفی (مرگ ۱۳۳۲/۱۹۱۳) نیز از روحانیان با نفوذ، ثروتمند، پولدوست و مستبد بود. او بسبب نافرمانی از دولت و کشتار جمعی از مردم به‌اتهام بابیگری دوبار به‌تهران برده شد، یکبار در سال ۱۳۰۷/۱۸۸۹[۴] و بار دیگر در سال ۱۳۲۳/۱۹۰۵.[۵] نائینی بسبب پیوندهای دوستانه‌ای که با افراد این خانواده داشت در اصفهان نزد آنان می‌زیست. ورود نائینی به‌اصفهان چند سال پس از قحطی و کمیابی آن شهر رخ داد و باور عمومی براین بود که آقا نجفی در آن قحطی مقدار زیادی از ارزاق را احتکار کرده بوده است. باور عمومی براین نیز بود که او حاجی محمد جعفر شهردار اصفهان را که از آقا نجفی بخاطر احتکار غله انتقاد و برای مردم ناتوان و گرسنه ابراز دلسوزی کرده بود به‌بابیگری متهم و در پیشگاه عموم او را تنبیه کرد.[۶]

این خانوادهٔ روحانی اصفهانی از اینجهت در اینجا کمی مورد بحث قرار گرفت تا تصویری از نخستین محیطی که نائینی پس از ترک شهر خود در آن زندگی کرد بدست داده باشیم. نائینی در هنگام توقف در اصفهان نزد میرزا ابوالمعالی‌ـ الکلباسی اصول، و نزد شیخ جهانگیر قشقائی و شیخ محمدحسن هزار جریبی فلسفه و کلام خواند. یکی دیگر از استادان نائینی در فلسفه و کلام آقا نجفی اصفهانی و از استادان فقه او پدر آقانجفی شیخ‌محمد باقر اصفهانی بود. این که نائینی نزد افراد این خانواده زندگی کرد و درس خواند و شاهد چند یک از اعمال استبدادگرانه و ضد مردمی آنان بود این احتمال را قوی می‌سازد که این حوادث در او واکنش مخالف ایجاد و او را کم کم به‌راه مبارزه با استبداد روحانیان و دولت هردو رهبری کرد. به سخن دیگر، نائینی که در خانوادهٔ شیخ‌الاسلامها، آنان که عنوانشان را از دربارهای پادشاهان می‌گرفتند و بدانها خیلی وابستگی داشتند، پرورده شده بود، پس از ترک اصفهان از طبقهٔ اصلی خود جدا شد و خود را در ردهٔ آن روحانیانی درآورد که رهبر طبیعی مردم شیعه بویژه طبقهٔ متوسط یعنی بازرگانان ملی و صاحبان حرفه‌ها و صنفهای داخلی بشمار می‌آمدند.

نائینی درعراق

در سال ۱۳۰۳/۱۸۸۵ نائینی برای ادامهٔ تحصیلات راه عراق پیش گرفت و در نجف توقفی کوتاه داشت و سپس به‌سامره رفت. این شهر در آن روزها، علاوه بر اهمیت گذشتهٔ تاریخی خود، به چهرهٔ یک مرکز بزرگ روحانی و علوم مذهبی و مورد توجه ویژهٔ دنیای شیعه درآمده بود زیرا بزرگترین مرجع تقلید زمان یعنی میرزاحسن شیرازی (مرگ ۱۳۱۲/۱۸۹٤) چند سالی بود که در آنجا می‌زیست.[۷] نائینی تحصیلات خویش را تا سال ۱۳۱٤/۱۸۹٦ در سامره نزد میرزا و دیگر مجتهدان مانند سید اسماعیل صدر و سید محمدفشارکی اصفهانی پی‌گرفت.

برای پژوهشگران تاریخ نو ایران نام میرزای شیرازی پیوند ویژه‌ای با امتیاز تنباکوی رژی که در سال ۱۳۰۸/۱۸۹۰ به‌انگلیسها داده شد دارد.[۸] در سامره نائینی بعنوان یک شاگرد به‌میرزا نزدیک بود ولی در اواخر دوران زیست خود در آن شهر محرر میرزا نیز گشت.[۹] بنابراین می‌توان احتمال داد که نائینی از داستان مبارزات مربوط به‌تنباکو که با فتوای میرزای شیرازی برضد امتیاز بپایان رسید آشنایی داشته است و بخاطر نزدیکی او با شیرازی بایستی از اندیشه‌های سیاسی و بویژه از مبارزات سید جمال الدین اسدآبادی برضد استبداد ناصرالدین شاهی نیز تا حدی آگاه بوده است زیرا نامه‌هایی در منابع این دوره ثبت شده که اسدآبادی به‌میرزای‌شیرازی نوشته و در آنها میرزا را به‌خیزش برضد استبداد قاجار و امتیاز تنباکو خوانده است.[۱۰] حتی برخی را باور آن است که اسدآبادی به‌سامراء رفت و شخصاً از میرزا دیدن کرد.[۱۱] در اینکه آیا نائینی اسدآبادی را دیده یا نه نمی‌توان نظر قاطع داد، ولی چون مجلهٔ العروة‌الوثقای اسدآبادی در عراق در دسترس بوده[۱۲]، و از سوی دیگر نائینی‌با میرزا معاشرت نسبتاً نزدیکی داشته‌می‌توان احتمال داد که او از اندیشه‌های اسدآبادی آگاه بوده است.

پس از مرگ شیرازی (۱۳۱۲/۱۸۹٤) نائینی پژوهش خود را زیر نظر صدر در سامراء پی‌گرفت. در سال ۱۳۱٤/۱۸۹٦ نائینی همراه صدر به‌کربلا رفت و تا ۱۳۱٦/۱۸۹۸ در آنجا ماند و سپس به‌نجف بازگشت. نائینی در آنجا به‌گروه دانشجویان ویژهٔ آخوند ملا محمد کاظم خراسانی (مرگ، ۱۳۲۹/۱۹۱۱) که در آنوقت بعنوان یک مرجع بزرگ تقلید گام به‌دنیای ناموری می‌نهاد پیوست و چند سال پس از آن بود که آخوند انقلاب مشروطیت ایران را رهبری کرد.

فعالیتهای مشروطه‌خواهی درعراق

همچنانکه در فصل پیش گفتیم، آن سه رهبر روحانی، بویژه خراسانی، از بانفوذترین مشروطه‌خواهان ایرانی بشمار می‌رفتند. آغابزرگ طهرانی می‌نویسد که نائینی نزدیکترین رایزن خراسانی در زمینهٔ انقلاب مشروطیت بود.[۱۳] آن «میرزامحمد» که رامزی بعنوان منشی‌خراسانی از او نام می‌برد به‌احتمال قوی همان نائینی بوده که همراه با چند تن دیگر به‌نمایندگی از سوی علماء بزرگ عراق با کنسول بریتانیا در بغداد پیرامون رویدادهای مشروطهٔ ایران گفتگو می‌کرده است.[۱۴] آشنایان به‌زندگی نائینی را باور برآن است که نامبرده حتی متن تلگرافها و بیانیه‌های عمومی خراسانی، طهرانی و مازندرانی را پیرامون انقلاب مشروطیت انشا می‌کرده است.[۱۵] او به‌این وظیفه گماشته شده بود زیرا «به‌تاریخ و سیر اندیشه‌های زمان خود آگاه بود.»[۱۶] علاوه برآشنایی احتمالی نائینی با اندیشه‌های اسدآبادی، او در معرض عناصر روشنگرانهٔ دیگر محیط خود نیز بود.[۱۷] نائینی مورد اعتماد کامل رهبران طراز یکم مذهبی بود و به‌سبب نزدیکیش با آن‌علماء هم در نیکنامی آنان همبازبود و هم از انتقاد و ابراز دشمنی دشمنان مشروطه در امان نبود.

در همان هنگامی که گروههای بسیاری در راه بدست آوردن حکومت مشروطه می‌جنگیدند گروههایی نیز ازمیان روحانیان و دیگران بودند که درفلج ساختن جنبش آزادیخواهی ومشروطه‌گری می کوشیدند. ازجمله کارهای گروههای اخیر بنیانگذاری انجمنهای سری در ایران و عراق بود.[۱۸] یکی از نوشته‌های مازندرانی گزارشگر از آن است که فعالیتهای نائینی از دیدهٔ دشمنان مشروطه پوشیده نبود و خود آماج تیر بدگوییها و دروغزنیهای آنگونه انجمنها گردیده بود. مازندرانی در نامه‌ای که بتاریخ ۶ سپتامبر ۱۹۱۰ (رمضان ۱۳۲۸) می‌نویسد ازکارهای دشمنی آمیز دو گروه در نجف سخت شکایت می‌کند: یکی انجمنهای سری که از «ملحدان و معاندان» تشکیل گردیده بود و دیگری عناصر وابسته به‌بیگانگان روسی. مازندرانی می‌افزاید که لازم است که اعلام گردد که هدف همهٔ این دشمنیهای این دو گروه که دشمن مذهب وکشور هستند نابودی اسلام و استقلال ایران است. این افراد که مراکزی در نجف بازکرده‌اند دشمنی خویش را در درجهٔ نخست بسوی دو نفر، خود مازندرانی و خراسانی، و سپس بسوی نائینی متوجه کرده‌اند؛ آنان بویژه نسبت به‌نائینی ،بنابه‌دلایل گوناگون، ابراز دشمنی و حسادت می کرده‌اند.[۱۹]

سپس مدیر روزنامهٔ حبل‌المتین، مؤیدالاسلام، توجه ایرانیان را به‌این نکتهٔ مازندرانی در مورد نائینی جلب کرده می‌افزاید که مردم نباید تحت تأثیر این بدگوییهای دشمنان مشروطه نسبت به‌نائینی که خدمات او به‌مشروطه و اسلام فراموش ناشدنی است قرار گیرند.[۲۰] خود نائینی نیز به‌اینگونه انجمنهای سری اشاره کرده آنان را برپایهٔ هدفهای شخصی، استبداد، حادثه‌جویی‌و بیصداقتی نسبت به اموال مردم استوار می‌بیند.[۲۱]

این یک امر عادی است که فردی در چنین موقع و شرایطی مورد ناسزا و افترا قرار گیرد. نائینی در آنهنگام بعنوان یک مجتهد فاضل به‌چنان حدی از دانش رسیده بود که نیازی به‌حاضر شدن در درس عمومی خراسانی نداشت. او یکی از همراهان و دوستان ویژهٔ خراسانی بود که تنها در بحثهای مهم و حساس علمی و مذهبی نامبرده شرکت می‌کرد.[۲۲] از نظر آگاهیهای سیاسی، همانطورکه در بالا بیان شد، نائینی بعنوان انشاکنندهٔ اعلامیه‌ها و فتواهای آن سه مجتهد طراز یک گمارده شده بود. این عوامل، همانطورکه برادر نائینی تأیید کرد، دشمنی فراوانی در میان رقیبان علمی و دشمنان سیاسی نائینی نسبت بدو بوجود آورد. البته این جریانها و رویدادها تأثیر فوری روی روش نائینی نسبت به‌انقلاب مشروطه نداشت و در پشتیبانی علماء طراز یک از نائینی خللی وارد نمی‌ساخت، بلکه برعکس در خلال همین دوران بود که نائینی کتاب مهم خود را دربارهٔ مشروطیت نوشت و خراسانی و مازندرانی دیدگاههای او را با نامه‌های تقریظ بطورکامل تأیید و تصویب کردند.[۲۳]

نائینی در رویدادهای پس از استبداد صغیر

دورهٔ استبداد صغیر (از به‌توپ بستن مجلس اول تا فرار محمدعلی‌شاه) در ماه ژوئیه ۱۹۰۹ (۱۳۲۷ قمری) به‌پایان رسید و مشروطه‌خواهان باز حکومت را در دست گرفته پارلمان را بنیاد گذاشتند. در دورهٔ ۱۳ ماههٔ استبداد صغیر آزادیخواهانی چند به‌دستور محمدعلی‌شاه به‌شکنجه و مرگ رسیدند و اکنون نوبت به‌مشروطه‌خواهان رسید که انتقام کشند ولی چون رهبری آنها بدست دو فئودال پشتیبان بیگانه یعنی حاجی‌علیقلی‌خان سردار اسعدبختیاری و سپهدار تنکابنی افتاد انقلاب

را از جادهٔ خود منحرف ساختند و تبهکاران ضد مشروطه را به کیفر نرساندند. آنان شیخ فضل‌الله نوری را محاکمه و اعدام کردند،[۲۴] ولی تصویب چنین کیفری در مورد مجتهد بزرگی مانند شیخ فضل‌الله برای علماء مشروطه‌گر دور از خطر نبود. نوری که به‌دانش و پرهیزکاری شناخته شده بود از «مشروطهٔ مشروعه» هواخواهی کرده مشروطهٔ ایران را غیر اسلامی یافته بود. گر چه علماء مشروطه‌خواه صریحاً نوری را زیانکار و منحرف خوانده دخالت او را در امور مسلمین نادرست اعلام کرده بودند،[۲۵] ولی بدار آویختن او شاید مورد انتظار آنان نبود.[۲۶] این رویداد ناگهانی و از نظر بسیاری باورنکردنی سبب بیم فراوانی در میان علماء شد و دشمنی هواخواهان رژیم استبدادی را بیفزود و بسیاری از مردم عادی را که احترام ویژه‌ای نسبت به مقام روحانیت قائل بودند سخت به‌مشروطیت و پشتیبانان آن کینه ورگردانید.

کشتن نوری یکی از نتایج مؤثر اختلافهای جدی داخلی میان گروههای مشروطه‌خواه یعنی علماء از یکسو و مخالفان شیوه‌های مذهبی و روحانی از سوی دیگر بود. اختلافهای این دو گروه پیش از این در میان مشروطه‌گران آغاز شده بود و یکی از نمونه‌های چشمگیر این اختلافها در مجلس یکم در هنگام بحث پیرامون اصل هشتم متمم قانون اساسی که همهٔ مردم را برابر می‌خواند خودنمایی کرد.[۲۷] هنگام کنکاش پیرامون اصول متمم قانون اساسی، نمایندگان تبریز آشکارا بیان داشتند که قانونی را که برپایهٔ شریعت بنیان نهاده شده باشد نمی‌خواهند.[۲۸] در همان مجلس یکم در هنگام گفتگو راجع به‌اینکه آیا یک تن می‌تواند دو شغل دولتی در یکزمان داشته باشد یا نه یکی از نمایندگان پیروی از اروپاییها را در این زمینه پیشنهاد کرد. این پیشنهاد مخالفت حاجی سیدعبدالله بهبهانی را برانگیخت و گفت که قرآن برای آنان کافی است: «برخی از نمایندگان گفتند که آنان اکنون درگیر بحثهای مذهبی نیستند بلکه به‌امور سیاسی رسیدگی می‌کنند و اگر درواقع امر قرآن بسنده بود چرا بایستی که‌مسلمانان اینهمه از اروپا واپس مانده باشند؟»[۲۹]

رویداد ناگوار دیگری که ستیزه‌گری این دو گروه را با یکدیگر نشان می‌داد کشته شدن سیدعبدالله بهبهانی در سال ۱۳۲۸/۱۹۱۰ بود.[۳۰] این مرد یکی از رهبران فعال روحانی بود که همکاری او با سیدمحمد طباطبائی عامل مهمی در پیشرفت انقلاب مشروطیت بشمار می‌آمد. سید حسن تقی‌زاده که از نمایندگان مجلس بود متهم به‌شرکت در توطئهٔ کشتن بهبهانی شد و بعلت این رویداد و بسبب آنکه

تقی‌زاده رفتار ضد علماء داشت او ناچار شد که بنابه‌سفارش خراسانی و مازندرانی کشور را ترك کند.[۳۱]

علماء مشروطه‌خواه نظام نو ایران را از جهات بسیاری برخلاف انتظار خویش یافتند. تلگرافی که خراسانی‌ومازندرانی به‌ناصرالملك (که‌پس از آن نایب‌السلطنه شد) فرستادند ناخشنودی علماء را از مشروطه‌گران و شیوهٔ کار مجلس دوم بخوبی نشان می‌دهد. در آن تلگراف، علماء با اشاره به‌آزادی مطبوعات، دربارهٔ عدم حق نظارت خود برنشر مطالبی که مربوط به‌مسائل مذهبی است سخت شکایت کردند. آنان نیز در مورد لامذهب بودن شخصیتهای سیاسی، مالیاتهای سنگین، آزاد نکردن زندانیهای سیاسی و دیگر چیزها ناخشنودی خود را ابراز داشتند.[۳۲]

در همین زمان بود که مجلس دوم و دولت ایران درگیر بلای بزرگی شد: اولتیماتوم دولت روس و اشغال نظامی شمال و جنوب ایران وسیلهٔ روس و انگلیس درسال ۱۹۱۱/۱۳۲۹.[۳۳] این رویدادهای دردناك به‌علماء ایرانی مقیم عراق بار دیگر فرصت داد که فریاد خود را برضد تجاوز انگلیس و روس بلند کنند. اینبار، اوضاع و احوال با جریانهای سال ۱۹۰۹/۱۳۲۷ که روسها درکار ایران دخالت می‌کردند تفاوت داشت زیرا در آنهنگام روسها با شاه‌قاجار محمدعلی‌شاه همپیمان و همکار بودند و وجودشان در تهران و دیگر شهرهای ایران از نظر شاه «اشغال نظامی دشمن» بشمار نمی‌آمد. ولی اکنون روس و انگلیس آشکارا کشور را اشغال و این حملهٔ نظامی را با تکیه برقرارداد ۱۹۰۷ توجیه کردند.

با آنکه علماء از انقلاب مشروطه ناامید شده سرخورده بودند در خلال این رویدادها باز احساس مسؤلیت کرده بعنوان اینکه سرزمین اسلامی ایران وسیلهٔ نیروی کفار تصرف گردیده بپا خاستند. علماء عراق پس از دریافت یک تلگراف دربارهٔ رویدادهای ناگوار ایران و اخبار مربوط به‌بازگشت شاه سابق، محمدعلی‌میرزا، از روسیه به‌استرآباد (گرگان)، تصمیم گرفتند با پیروان خود به کاظمین و از آنجا بسوی ایران حرکت کنند تا یک مبارزهٔ سراسری و همه‌گیر را برضد بیگانگان بویژه روسهای تزاری که یکسره به‌آدمکشی سرگرم بودند رهبری کنند. خراسانی یک نامهٔ بلندبالا به‌رهبران مذهبی تبریز نوشت و دستور داد که با بپاخاستن برضد کفار، با تحریم اجناس روسی و با آموزش فنون جنگی وظیفهٔ مذهبی خویش را انجام‌دهند.[۳۴]

تنی چند از روحانیان مورد احترام کوشش کردند که خراسانی و سید کاظم یزدی

را آشتی دهند ولی کوشش آنان به‌جایی نرسید زیرا نخست آنکه یزدی درگیری آشکارا در سیاست را نمی‌پسندید و دوم آنکه او از همکاری با علماء مشروطه‌گر بحکم آنکه فعالیتهای مشروطه‌خواهی داشتند دوری می‌جست. یکی از پسران یزدی گفته بود که همچنانکه خراسانی و پیروانش از پشتیبانی از مجلس دست برنمی‌دارند سید کاظم یزدی هم از پشتیبانی از محمدعلی شاه خود داری‌نخواهد کرد.[۳۵] این گزارش اگر درست باشد نشان می‌دهد که سید کاظم کوشش می‌کرده و امید داشته است که محمدعلی میرزا را دوباره به‌تخت وتاج بازگرداند. این کار از خواسته‌های روسها نیز بود.

پس از ناامیدی از یزدی، علماء بزرگ نجف وکربلا همراه با دیگر روحانیان مشروطه‌خواه مانند نائینی آهنگ کاظمین کردند ولی شب پیش از حرکت آنها، خراسانی ناگهان در خانه‌اش درگذشت و شایع گردید که نامبرده وسیلهٔ عوامل بیگانه مسموم گشته است.[۳۶] بنابرگزارش سیدهبةالدین شهرستانی، خراسانی آهنگ ایران کرده بود که به‌کمک مردم، ایران را از شر حمله‌های نظامی انگلیس و روس برهاند.[۳۷] از سوی دیگر نائینی باور داشت که خراسانی همراه دیگران از جمله خود نائینی به‌ایران می‌رفت تا مشروطیت ایران راکه سخت به‌استبداد گراییده بود براه درست رهبری کند.[۳۸] ولی علت مرگ ناگهانی او همچنان نامشخص مانده است. برخی از صاحبنظران مانند شهرستانی براین باورند که وی براثر حملات نظامی بیگانگان روس و انگلیس به‌ایران دچار حملهٔ قلبی شد و درگذشت ولی نوشته‌های مأموران انگلیس در بغداد گزارشگر از آنست که مقامهای گوناگونی متهم به‌کشتن خراسانی بودند.[۳۹]

هریک از آن دو هدف خراسانی از رفتن به‌ایران، یعنی تحکیم بنیان مشروطه یا رهبری کردن یک مبارزهٔ سخت با بیگانگان استعمارگر، بسنده بود که مرگ ناگهانی خراسانی در آن شرایط ویژه در هر بینندهٔ آگاهی ایجاد بدگمانی کند. این بدگمانی هنگامی توجیه پذیر و درست بنظر می‌رسد که نامهٔ مازندرانی را بیاد بیاوریم که در آن آشکارا نوشته بود که جان او و خراسانی مورد تهدید دشمنان قرار داشته است.[۴۰]

مرگ خراسانی البته جریان حرکت علماء را بسوی ایران دچار توقف ساخت ولی هرگز آنرا تعطیل نکرد. در حدود سه هفته پس از مرگ او، یعنی روز ۱۱ محرم

۱۳۳۰ (یکم ژانویه ۱۹۱۲)، علماء بسوی کاظمین حرکت کردند. در آن شهر، علماء سیزده نفر از میان خود برگزیدند و آنان هیأتی تشکیل دادند که کارهای لازم را انجام دهد. اعضای این هیأت، که یکی از آنان نائینی بود، سوگند یاد کردند که در اجرای هدف جنبش علماء برضد بیگانگان امین و وفادار باشند. این هیأت مسؤل ارتباطها و تلگرافهای مبادله شده و سری نگاه داشتن محتوای آنها بود.[۴۱]

خبرهای ناگوار از جمله خبر کشتار ثقةالاسلام تبریزی و هفت‌نفر دیگر از مشروطه‌گران آزادیخواه تبریز، علماء عراق را سخت‌برآشفت. حتی سید کاظم یزدی که خویشتن را از سیاست کنار می‌کشید اعلام داشت که او نیز برضد روس و انگلیس برخاسته و به‌دیگر علماء خواهد پیوست. باید افزود که یزدی از نجف حرکت نکرد — زیرا ابوالقاسم شیروانی دیپلمات روسی در نجف او را از حرکت منصرف ساخت[۴۲] — ولی فتوایی بیرون داد و در آن نوشت: «امروز اروپاییها به‌حملهٔ نظامی به کشورهای اسلامی سرگرم هستند. ایتالیا طرابلس [لیبی] را، و روس و انگلیس به‌ترتیب شمال و جنوب ایران را مورد تاخت و تاز قرار داده‌اندواسلام روبه نابودی می‌رود. بنابر این برهمهٔ مسلمانان چه عرب و چه عجم واجب است که آمادهٔ دفاع از سرزمینهای اسلامی باشند. مسلمانان باید در راه بیرون راندن سربازان ایتالیایی از طرابلس و نیروی نظامی روس و انگلیس از ایران جان و دارایی خود را فدا کنند. اکنون بزرگترین وظیفهٔ مسلمانان این است که ایران و عثمانی را از شر این کفار صلیبی اشغالگر برهانند.»[۴۳]

هیأت برگزیدهٔ علما تلگرافهای بسیاری به‌دولت ایران فرستاد تا نامبرده از روسها بخواهد که هر چه زودتر ایران را ترک گویند و تهدید کرد که در غیر آنصورت علماء بسوی ایران حرکت خواهند کرد. چون دولت ایران از نتایج حرکت علماء بسوی ایران می‌هراسید بیش از یکبار از علماء خواهش کرد که عراق را ترک نگویند و قول داد که مشکل مربوط به‌نیروی نظامی روسیه در ایران را حل کند. بسیاری از تلگرافهای دولت ایران به‌علماء به‌امضای میرزامحسن حسینی که یکی از علماء تهران بود می‌رسید. به‌گزارش کسروی، تنی چند از علماء ایرانی مقیم عراق به‌ایران رفته برای مبارزه با علماء مبارز در خدمت دولت ایران قرار گرفته بودند.[۴۴] میرزا محسن در یکی از تلگرافهای خود که در آن به‌نائینی درود فرستاده بود

نوشت که دولت ایران کوشش کرده است که آرامش را برقرار سازد؛ مشکلات مربوط به‌مازندران وسیلهٔ اسماعیل خان‌امیر تومان حل خواهد شد و شاهرود زیر کنترل دولت ایران قرار گرفته است. بنابراین نیازی به‌آمدن علماء به‌ایران نیست بلکه بهتر آن است که علماء عراق تلگرافی به‌عشایر جنوب کرده از آنان بخواهند که‌مزاحمتی ایجاد نکنند.[۴۵]

روحانی دیگری که برضد خیزش علماء عراق به‌دولت پیوسته بود حاجی میرزا احمد فرزند آخوند خراسانی بود. او یکبار به‌نائینی و شیخ العراقین، عضو دیگر هیأت یاد شده در بالا، نوشت که وضع بسیار حساس است و کوچکترین بهانه‌ای که به مخالفین، یعنی روسها، داده شود ممکن است به‌بهای نابودی کشور تمام شود؛ علماء باید احتیاط کنند که تحریکات آنان سبب چنین بهانه‌ای نگردد. او می‌افزاید که حکومت سخت سرگرم حل این مشکل است، بنابراین علماء بایستی تلگرافی به ایران فرستاده فرمانبرداری خویش را به‌دولت اعلام دارند.[۴۶]

در تهران به‌اصرار مقامهای انگلیسی و به‌رغم مبارزه‌های خستگی‌ناپذیر مردانی مانند شیخ‌محمد خیابانی، اولتیماتوم روسها پذیرفته شد، بدین ترتیب که به خدمت مورگان شوستر (Morgan Shuster) رایزن مالی امریکایی در ایران پایان داده شد؛ از سوی دولت ایران تعهد داده شد که بدون تصویب دولتهای انگلیس و روس، رایزنی بیگانه در ایران بکار گمارده نشود، و هزینهٔ لشکرکشی روسها به ایران از سوی دولت ایران پرداخت گردد.[۴۷] شاه سابق، محمدعلی‌میرزا، که کوشش می‌کرد تاج و تخت از دست رفته را باز یابد گرفتاریهای فراوانی در ایران پدید آورد. سالارالدوله کرمانشاه را اشغال و غارت کرد.[۴۸] در تبریز تنی چند از روحانیان بتحریک صمدخان دست توسل بسوی پادشاه انگلیس و امپراطور روس درازکرده از آنان خواستند که محمدعلی را در دست یافتن به‌تاج و تخت یاری کنند.[۴۹] در ضمن از سوی اجتماع علماء در کاظمین وسیلهٔ تلگرافهای چندی از سران عشایر ایران می‌خواستند که برضد بیگانگان با یکدیگر متحد شده[۵۰] نگذارند که دولت ایران موافقتنامه‌ای برخلاف منافع ملت ایران با روسها امضا کند.[۵۱] سرانجام علماء تلگرافی از تهران دریافت داشتند که در آن علماء تهران خبر از آرامش نسبی در ایران داده بودند و در همان هنگام تلگرافی دیگر از سوی وثوق‌الدوله، وزیر خارجهٔ وقت، مبنی برخروج محمدعلی میرزا از ایران رسید. در این تلگرافها از علماء گرد آمده

در کاظمین نیز خواستند که کاظمین را بقصد شهرهای خود ترك گویند.[۵۲]

چنین بنظر می‌رسد که این مبارزات علماء بود که نقش نسبتاً مؤثری در جلوگیری از بازگشت محمدعلی شاه بازی کرد. کوشش محمدعلی البته بیهوده افتاد وگرنه نقشهٔ خود را ،بنابه‌گزارش ایوانف (Ivanov) کنسول روس در استرآباد، بدین ترتیب اجرا می کرد که:

...او مدتها بود که بدین نتیجه رسیده بود که ایران را تحت الحمایهٔ روسیه قرار دهد و در نتیجه آماده بود که به‌روسها تعهد کتبی در مورد تحت‌الحمایگی ایران بدهد.[۵۳]

اشغال نظامی همزمان بیگانگان در ایران و لیبی

حملهٔ نظامی روس و انگلیس به‌ایران درست همزمان با اشغال لیبی وسیلهٔ ایتالیا رخ داد. ورود نیروهای اشغالگر ایتالیایی به‌لیبی فریاد اعتراض و مخالفت مسلمانان را در سراسر جهان اسلام بلند کرد. نیز این حملهٔ نظامی سبب شد که دولت عثمانی به‌تبلیغات پان اسلامی خود بیفزاید و از بسیاری از مردم هندوستان و ایران در این زمینه پاسخ مثبت دریافت دارد. ولی اشغال ایران وسیلهٔ روس و انگلیس چنان واکنشی در دنیای اسلام پدید نیاورد، گرچه برخی از گوشه و کنار همدردیهایی ابراز داشتند. دربارهٔ رویدادهای لیبی امیرعلی، مرد اصلاح‌طلب هندی، در ۲۸ سپتامبر ۱۹۱۱ به‌روزنامهٔ تایمز لندن (The Times) نوشت که «من از همهٔ دوستداران صلح و حسن نیت جهان درخواست می کنم که پیش از آنکه دیر شود با همهٔ نیروی خود برضد شکستن وقیحانهٔ قوانین اخلاقی بین‌المللی [وسیلهٔ ایتالیاییها] اعتراض کنند....»[۵۵] در نوامبر همان سال، امیرعلی باز در همان روزنامهٔ انگلیسی چنین نوشت: «آیا مردان و زنان مسیحی انگلیسی که ایدئالهای عالی مذهب خویش را گرامی می‌دارند فریاد خود را برضد [اعمال ایتالیاییها که] بازگشتی است به‌دوران گذشتهٔ بربریت بلند نمی کنند؟»[۵۶] «علامه محمد اقبال در مرثیهٔ خود برشهادت قهرمانانهٔ یک «فاطمهٔ بنت عبدالله» که در میان جنگاوران طرابلس سمت سقائی داشته سوگواری می کند.[۵۷] در مورد دیگری اقبال خطاب به پیامبر اسلام کرده احساسات خود را در شعری چنین بیان می‌دارد: «بدینجا بنگر

که سرفرازی پیروانت بحد اعلی رسیده. خون طرابلس که در راه شهادت ریخته شده در این جام قرار دارد.»[۵۸]

واکنش دنیای عرب نسبت به‌جنگ ایتالیا و لیبی گسترده و همه‌جاگیربود. مقاله‌ها، سخنرانیهای عمومی و اشعار زیادی در نشریات و مطبوعات عربی پراکنده شد که همه گزارشگر از مخالفت سرسختانهٔ مسلمانان با ایتالیاییها بود.[۵۹] علماء ایرانی مقیم عراق هم، همزمان با مبارزه‌شان با استبداد و حملهٔ بیگانگان به‌ایران، برضد جنگ ایتالیا در لیبی نیز سخت اعتراض کرده با عثمانیها، و مردم لیبی که در آن هنگام وابسته به‌امپراطوری عثمانی بودند، ابراز همدردی می‌کردند.

پیش از حرکت علماء به‌سوی کاظمین تنی چند از آنان از جمله خراسانی، مازندرانی و شریعت اصفهانی این فتوا را صادر کردند: «ای مسلمانان! شما باید بدانید که بنا به‌اجماع مسلمانان و لزوم مذهبی، جهاد برضد کافران واجب است. اکنون ارتش ایتالیا طرابلس را اشغال کرده مناطق مردم نشین آنرا از میان برده و مردان، زنان و کودکان آنرا کشتار کرده‌اند. وظیفهٔ جهاد خود را در راه خدا انجام دهید و متحد گردید و از صرف ثروت خود دریغ مدارید. پیش از آنکه خیلی دیر شود خود را برای دفاع آماده کنید.»[۶۰]

علماء در خلال توقف در کاظمین مبارزات خودرابرضد اشغالگران روسی، انگلیسی و ایتالیایی همچنان دنبال کرده مسلمانان جهان را به‌یگانگی و همصدایی می‌خواندند.[۶۱] آنان به‌سلطان محمد پنجم در عثمانی تلگراف کرده باز او را «خلیفه» خواندند[۶۲]، و تلگرافهای دیگری نیز به‌لکنهو، کلکته، لاهور، تبت (به‌فردی بنام آقا سید عباس) و بمبئی فرستاده درخواست همدردی و همکاری از مسلمانان آن نقاط کردند.[۶۳] در بیشتر این تلگرافها و اعلامیه‌ها آنان حملهٔ نظامی بیگانگان را به‌ایران و لیبی سخت محکوم می‌ساختند بدون آنکه خود را درگیر مسائل مربوط به‌مشروطه‌گری سازند. با آنکه مشروطه‌خواهان فعالی مانند مازندرانی و نائینی در میان علماء بودند ولی هرگاه آنان در نوشته‌های خود به انقلاب مشروطیت ایران اشاره می‌کردند آشکارا می‌نوشتند که اکنون توجهی به‌مشروطه و استبداد و یا به قول خودشان اشتراط و استبداد ندارند.[۶۴] چون علماء در این مبارزات اخیر خود از درگیری بیشتر در انقلاب مشروطیت دوری جستند از پشتیبانی گروه گسترده‌تری از رهبران مذهبی برخوردار گشتند، رهبرانی مانند میرزا محمد تقی‌شیرازی[۶۵]، سید-

اسماعیل صدر و شریعت اصفهانی که همراه مازندرانی بیشتر اعلامیه‌ها و فتواهای ضد بیگانگان را امضا می‌کردند. حتی مجتهد به‌اصطلاح دور از سیاست، یعنی سید کاظم یزدی، که آمادهٔ همکاری با دیگر علماء نبود خود جداگانه فتوائی برضد «کفار صلیبی» بیرون داد.[۶۶]

در خلال جنبش علماء و اجتماع آنان در کاظمین نوشته‌ها و اعلامیه‌های گوناگونی از سوی علماء صادر و پیرامون لزوم ادامهٔ جنبش و تشدید مبارزه برضد بیگانگان اشغالگر در ایران و لیبی بحث فراوان گردید، ولی به‌باور ما جامعترین و منظمترین آن اعلامیه‌ها که آگاهی زیادی دربارهٔ جنبش به‌خواننده می‌دهد همانا اعلامیهٔ شریعت اصفهانی است. این مرد، مجتهد محترمی بود که بعدها نقش بزرگی در جنبش استقلال خواهی مردم عراق در خلال جنگ جهانی نخست و پس از آن بازی کرد. در این اعلامیه، شریعت اصفهانی خطاب به‌علماء، فرماندهان، رؤسای قبیله‌ها، بازرگانان بزرگ و همهٔ مسلمانان جهان، ده مطلب مهم را چنین مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است:

«۱) بیگانگان استعمارگر با ملایمت و روش دوستانه‌ای دلهای مردم پست و نادان را جلب کردند.

۲) استعمارگران با آوردن ساخته‌ها ودستاوردهای خود به بازار مردم مسلمان را در همهٔ امور زندگی به‌خود نیازمند ساختند.

۳) به‌بهانهٔ آموزش و پرورش و خدمات پزشکی شیوه‌های بددینی و گمراه کنندهٔ خویش را تبلیغ کردند.

۴) هیأتهای مبلغین مذهبی خود را در میان مسلمانان فرستادند تا آنان را از علماء اسلام متنفر سازند.

۵) کتابهای ضد دینی خود را در میان مسلمانان برایگان و یا به‌بهایی ارزان پراکندند.

۶) آن بیگانگان زر و سیم مسلمانان را گرفته بجای آن کاغذ و چیزهای تجملی به‌ما دادند.

۷) مسلمانان را معتاد به‌چیزهای غیر لازم مانند قند و شکر، چای و سیگار کردند.

۸) استعمارگران اصل «تفرقه‌بیندازو حکومت کن» را بکار برده بدانوسیله بسیاری

از سرزمینهای اسلامی را اشغال کردند.

۹) تنی چند هستند که خود را به‌لباس روحانیگری درآورده و ادعای دانش می‌کنند در حالیکه درواقع امر آنان از گروه علماء روحانی بشمار نمی‌روند. بیگانگان این «علما» را نیز همردیف علماء واقعی قلمداد کرده و فسادی را که آن علماء دروغی مرتکب می‌شوند بحساب بدی مذهب اسلام می‌گذارند و بدینوسیله مردم را به گردنکشی نسبت به علماء حقیقی اسلام می‌خوانند.

۱۰) استعمارگران بابدست آوردن امتیازات ودادن وامها وامضا کردن پیمانهای گوناگون نفوذ خویش را در کشورهای اسلامی گستردند.

اگر چه روسیه و ایتالیا دارای ویژگیهای استعمارگران توصیف شده در بالا هستند ولی آنان به‌آنچه داشتند خشنود نبودند و در نتیجه برای بدست آوردن سود بیشتر، ایران و لیبی را اشغال نظامی کردند. بنابراین، به‌درخواست بسیاری از مردم مسلمان و حتی غیرمسلمان، علماء نجف، کربلا، سامره و کاظمین در شهر اخیر-الذکر گرد آمدند تا مسلمانان‌را به‌اتحاد بخوانند. آنان تنها می‌خواهند که اسلام را حمایت کرده آن را از تجاوز بیگانگان برهانند.»

سرانجام شریعت اصفهانی چنین به‌سخن ادامه می‌دهد: «بیایید دربارهٔ مشروطه و استبداد (اشتراط و استبداد) سخن نگوییم؛ بیایید دشمنیهای داخلی را کنار گذاریم؛ آیا این شرم‌آور نیست که مازیر سلطهٔ حکومت روسها که به‌وحشیگری نامور شده‌اند قرار گیریم؟»[۶۷]

سخنان شریعت اصفهانی دربارهٔ جنایات استعمارگران بیگانه‌گزارشگر از تمایلات و احساسات اکثریت رهبران مذهبی و همهٔ مردم ایران بود. علماء هنگامی که مسألهٔ اتحاد اسلام و لزوم مبارزهٔ همگانی با استعمار مطرح گردید مبارزات خود را با اتحاد و همکاری بیشتری دنبال کردند. مسألهٔ مشروطه‌گری تقریباً از فکر و برنامهٔ کار علماء خارج شد. حتی مشروطه‌خواه پرکاری مانند مازندرانی صریحاً گفت که در آن جریان هدف او مشروطه‌گری نیست و نائینی هم که از فعالترین شرکت کنندگان در اجتماع علماء در کاظمین بود این اعلامیه‌ها و فتواها را شخصاً انشاء می‌کرد.

درست است که حملهٔ نظامی بیگانگان به ایران وکشتار بیرحمانهٔ روسها در شهرها ایرانیان را سخت به‌وحشت انداخت و در نتیجه هدف اصلی علماء این بود

که هر چه زودتر ایران را از عناصر بیگانه پاك گردانند، ولی این که علماء با صراحت و بیش از یک‌بار به‌مردم یادآوری کردند که دیگر علاقه‌ای به‌مسألهٔ مشروطیت ندارند گزارشگر از ناامیدی و سرخوردگی کلی آنان از انقلاب مشروطیت بود. چنین بنظر می‌رسد که علماء روی این نکته به‌این دلیل تکیه کردند تا هواخواهان بیشتری را به‌مبارزات ضد استعماری خود جلب کنند. آنان سخت مورد حملهٔ پشتیبانان رژیم محمد علی شاهی بویژه جناح سید کاظم یزدی بودند.[۶۸] این رویدادها و ادامهٔ حملات علماء پشتیبان استبداد به مشروطه‌گران، علماء آزادیخواه را گوشه‌گیر ساخت و در اینهنگام بود که نیرومندترین و محترمترین رهبر روحانی ضد مشروطه، یعنی سید کاظم یزدی، بعنوان بزرگترین مرجع تقلید دنیای شیعه شناخته شد. البته نائینی هم‌یکی از قربانیان این حوادث بود. او نه تنها از فعالیتهای مشروطه‌خواهی کناره جست بلکه دیگر حتی نام مشروطه را بزبان نیاورد و بهیچ گفتگویی که مربوط به‌مشروطه بود نیز گوش نداد.[۶۹] علاوه براین، نائینی از برادر زن خود میرزا محمود یزدی که کتاب تنبیه‌الامه را چاپ کرده بود خواست که نسخه‌های آنرا جمع‌آوری کرده به‌رود دجله بیفکند[۷۰]؛ نکتهٔ اخیر البته مورد اختلاف است.[۷۱]

نائینی درگیر در سیاست عراق

نائینی پس از آنکه از سیاست کناره جست زندگی علمی خود را بصورت مستقلی دنبال کرد و بسبب دست توانایی که درعلوم فقه و اصول و دیگرعلوم اسلامی داشت توانست بزودی دانشجویان پیشرفتهٔ بسیاری پیرامون خویش گرد آورد، ولی این دوری از سیاست بدرازا نکشید و او در آغاز نخستین جنگ جهانی (۱۹۱٤) در سیاست عراق خودنمایی کرد. ترکهای عثمانی که برضد دول متفق با آلمان متحد گردیده بودند تبلیغات پان اسلامی خود را در خلال سالهای ۱۸-۱۹۱٤ تشدید کردند. آنان همهٔ مسلمانان جهان را به‌جهاد خواندند و در ۲۳ نوامبر ۱۹۱٤ اعلامیه‌ای در همین زمینه به‌امضای شیخ‌الاسلام دولت عثمانی و ۲۸ تن دیگر از رهبران مذهبی بیرون دادند.[۷۲]

در این هنگام علماء شیعهٔ عراق نیز اعلان جهاد برضد متفقین دادند ولی این

اعلان تنها بعلت آن نبود که شیخ الاسلام عثمانی آنرا خواسته‌بود بلکه بیشتر بدان سبب بود که نیروهای نظامی یک دولت نامسلمان، یعنی بریتانیا، کشور اسلامی عراق را اشغال کرده بود و در نتیجه علماء از وظایف مذهبی خود دانستند که برضد کافران برخیزند. این خیزش علماء هم، برخلاف نظر برخی از نویسندگان[۷۳]، برای در دست گرفتن قدرت حکومت و برقراری یک دولت شیعه نبود بلکه هدفشان آن بود که با همکاری گروههای دیگر عراقی مانند قبایل، ملیون، سنی‌ها و شیعه‌ها یک حکومت ملی عربی مستقل در عراق تشکیل دهند.[۷۴]

این درست است که علماء ایرانی مقیم عراق بیش از یکبار دست توسل به‌سوی سلطان عثمانی درازکردند و او را «خلیفه» خواندند ولی این توسل‌جوییها بدانمعنی نبود که آنان به‌مقام مذهبی سلطان ایمان داشتند. بنابه‌تئوری حکومت شیعه که علماء بدان‌باور داشتند سلاطین عثمانی هیچگاه‌نمی‌توانستند بهتر از خلفای راشدین مانند ابوبکر قلمداد شوند و آنها هم در منابع شیعه غاصب شناخته شده‌اند. اقدام علماء را می‌بایستی چنین توضیح داد که پس از کشتار دسته‌جمعی محمدعلی شاه و روسها در ایران و با توجه به‌نبودن یک حاکم نیرومند اسلامی در دنیای اسلام، علماء ایران مصلحت در آن دیدند که سلطان عثمانی را به‌میانجیگری در کار ایران بخوانند. آنان حکومت یک مسلمان را تحت هر شرایطی برحکومت نامسلمانان در ایران ترجیح می‌دادند؛ ولی در انقلاب عراق هدف علماء تا اندازه‌ای متفاوت بود. پس از آغاز جنگ هنگامیکه حس ملت‌گرایی به‌صورت بسیار نیرومندی در عراق خودنمایی کرد و هدفش استقلال عراق از یوغ ترکها و انگلیسها هر دو بود، علماء ایرانی از این جنبش پشتیبانی کردند.[۷۵]

باید بیاد داشت که مبارزات مشروطه‌خواهی علماء ایرانی مانند خراسانی بطور عمده در عراق رهبری می‌شد. این فعالیتهای سیاسی علماء و پشتیبانی آنان از شیوه‌های آموزش و پرورش نو و بنیانگذاری مدارس جدید[۷۶] کمک فراوانی به بیداری مردم عراق کرد. اثر جنبش علماء به‌شهرهای زیارتی عراق محدود نبود؛ عبدالله الفیاض در کتاب خود از روزنامه‌ای بغدادی بنام الرقیب نام می‌برد که در آن مقالات و اخباری گوناگون پیرامون انقلاب مشروطیت ایران چاپ می‌شده است.[۷۷] مجلهٔ العلم که تاکنون کراراً از نوشته‌هایش در اینجا آورده‌ایم نیز مطالب بسیاری دربارهٔ انقلاب مشروطیت از جمله اعلامیه‌های علماء را پراکنده می‌ساخت.

در حقیقت انقلابهای مشروطه‌خواهی ایران و ترکیه، هر دو، نقش قابل ملاحظه‌ای در بالا بردن آگاهی سیاسی در میان مردم عراق بازی کردند. بدیدهٔ برخی از نویسندگان عراقی وجود این دو انقلاب زمینهٔ مناسبی برای انقلاب ۱۹۲۰ عراق فراهم آورد.[۷۸] در این هنگام هم که مردم عراق به‌مبارزات جدیدی برای بدست آوردن استقلال ملی دست زده بودند علماء مقیم عراق هم از برقراری یک حکومت ملی عربی در عراق پشتیبانی کردند و از همهٔ مردم عراق خواستند که بی‌توجه به تفاوتهای مذهبی میان خود برای رسیدن بدان هدف با هم متحد گردند.[۷۹]

در این جهاد، نائینی نیز شرکت جست. اگر چه بنظر می‌رسد که او نقش بسیار مؤثری نمی‌توانست داشته باشد ولی حضرت آیةالله آقای سیدشهاب‌الدین نجفی که بنا به‌گفتهٔ خود ،از شرکت کنندگان در جهاد بودند، برای نائینی نقشی مهم قائل هستند. در نامه‌ای که ایشان برای نویسندهٔ حاضر در این زمینه نوشتند آورده‌اند که: «من در آنهنگام جوانی بودم که مسؤلیت سقائی را در اطراف چادرهای جهاد-کنندگان به‌عهده داشتم. بیشتر مجتهدان شیعه در جبهه‌های گوناگون جنگ حاضر بودند و نائینی نیز در میان علماء قرار داشت. اگر چه نائینی در ردیف مراجع بزرگ تقلید مانند میرزا محمد تقی شیرازی مرکز توجه عام نبود ولی او و چند تن دیگر از علماء مانند سیدابوالقاسم کاشانی[۸۰] و میرزا رضا ایروانی[۸۱] در این جهاد خیلی فعال و درگیر بودند و حتی اقدامات و فعالیتهای مراجع بزرگ تقلید در آن جهاد براثر تشویق نائینی و دوستان همفکر او انجام می‌گرفت.»[۸۲] این کوششهای علماء و دیگر گروههای درگیر در جهاد البته سودی فوری نبخشید و نائینی به‌حوزهٔ درس خویش بازگشت. پس از مرگ سیدمحمد کاظم یزدی در سال ۱۳۳۸/۱۹۱۹ و مرگ میرزا محمدتقی شیرازی و شریعت اصفهانی در ۱۳۳۹/ ۱۹۲۰ حوزهٔ درس نائینی اهمیت روزافزونی بدست آورد. نیز در اینهنگام بود که گروههای گوناگونی از مردم نواحی مختلف از دور و نزدیک با نائینی تماس گرفته درخواست فتوای او را در امور مذهبی خود کردند.[۸۳] تجربهٔ بد نائینی در فعالیتهای سیاسی و تبلیغات مشروطه خواهی، او را وادار کرد که توجه کامل خود را صرف تدریس و پژوهش کند ولی سیر حوادث نگذارد که نائینی خود را به کارهای علمی محدود سازد؛ او باز درگیر در جنبش استقلال‌خواهی عراق شد ولی این‌بار بعنوان یکی از رهبران و مراجع بزرگ مذهبی.

نائینی و حکومت انگلیس در عراق

پس از توافقی که میان انگلیسیها و شریف حسین، شریف‌ملکه، در سال ۱۹۱۵ پیرامون مسألهٔ استقلال عربها صورت گرفت انگلیسیها در سال ۱۹۱۷ اعلام داشتند که عراق مستقل خواهد شد و مردم می‌توانند یک رئیس دولت غیرترک برای خود برگزینند. از سوی دیگر انگلیسیان کوشش کردند که سرپرسی کاکس (Sir Percy Cox) را حاکم عراق گردانند.[۸۴] این موضوع سبب ناراحتی مردم عراق گردید و میرزا محمدتقی شیرازی، مرجع بزرگ تقلید وقت اعلام کرد که برمردم مسلمان حرام خواهد بود که یک حاکم نامسلمان برای خود برگزینند.[۸۵]

عراقیها مبارزات خود را در راه آزادی سیاسی بیشتر تحت رهبری علماء شیعهٔ نجف، کربلا، و کاظمین دنبال کردند. علماء نیز بنوبهٔ خود از قبایل و دیگر گروههای مبارز عراق در راه مبارزه با انگلیسیها پشتیبانی همه‌جانبه‌ای کردند. در یکی از اعلامیه‌هایی که میرزا محمدتقی شیرازی صادرکرد همهٔ مردم اعم از یهودی، مسیحی، شیعه و سنی را به‌اتحاد برضد دشمن مشترک خواند.[۸۶] یکی از نتایج این کوششها و کشمکشها شورش عراقیها در سال ۱۹۲۰ بود که در آن بنابه‌گزارشی ۲۰،۰۰۰ نفر از مردم کشته شدند.[۸۷] ولی هیچ شورش و خیزشی، هر چه اصیل و گسترده باشد، در آنمرحله از تاریخ استقلال‌خواهی عراق نمی‌توانست سیاست تحت الحمایگی انگلیسها را دچار شکست قاطع کند. در اکتبر ۱۹۲۱ شورای جامعهٔ ملل از انگلیس دعوت کرد که حکومت تحت‌الحمایگی خود را در عراق رسماً آغاز کند. به‌دیدهٔ مأمورین انگلیسی در عراق واکنش عراقیها بدین ترتیب بوده است:

> بمحض آنکه تصمیم حکومت پادشاهی انگلیس برکناره‌گیری از عراق اعلام گردد نود درصد مردم رأی به‌حکومت ترکها خواهند داد و ده‌درصد آنها هم به‌کشورهای دیگر عربی پناه برده انگلیسیها را نسبت به‌خود خائن خواهند خواند.[۸۸]

یکی دیگر از علل آنکه انگلیسیان تصمیم گرفتند در عراق بمانند آن بود که باور داشتند که خروجشان از آن کشور نتایج ناگواری درکشورهای همسایه برایشان خواهد داشت. این نتایج، به‌گزارش مقامات وزارت خارجه انگلیس، از این قرار بوده است:

۱) سوریه: خروج بریتانیا از عراق توجه ترکها را از سوریه موقتاً منحرف خواهد کرد ولی مواضع فرانسویها که متفق انگلیس در جنگ بودند در آنجا وسیلهٔ عناصر و عوامل ضد اشغال فرانسه سخت ضعیف خواهد شد. بنابراین هنگامیکه ترکها بر عراق تسلط یابند به‌سوریه روی خواهند آورد و فشار خود را برفرانسویان اشغالگر سوریه افزایش خواهند داد.

۲) فلسطین: خروج بریتانیا از عراق بیرون رفتن آن دولت را از ماوراء اردن نیز اجتناب‌ناپذیر می‌سازد و در نتیجه اقدامات ترکها برضد فلسطین آسانتر صورت خواهد پذیرفت و برای فرانسویها بسیار گران تمام خواهد شد. ما در اینجا باید این نکته را به‌گزارش مقامهای انگلیسی بیفزاییم که انگلیسیان حفظ فلسطین را از جهات گوناگون دیگر لازم می‌دانستند و خروجشان از عراق و ماوراء اردن به‌منافع خود آنان در فلسطین لطمه می‌زد زیرا فلسطین «۱) حائلی بود بین فرانسه در سوریه با کانال سوئز؛ ۲) در صورت اجبار انگلستان به‌تخلیهٔ کانال، خط‌عقب نشینی دفاعی بریتانیا را تشکیل می‌داد؛ ۳) وسیلهٔ کمکی مؤثر برای حفظ خطوط ارتباطی بریتانیا با هند و خاور دور بود.[۸۹]»

۳) حجاز: خروج بریتانیا از عراق سبب ایجاد تحریکاتی در حجاز می‌شود که ممکن است ابن سعود و ادریسیها را وادارد که با ترکها سازش و از آنان دلجویی کنند؛ بدین ترتیب از نفوذ انگلیس کاسته شده شرایط ناگوارتر خواهد گردید.

٤) مصر: خروج بریتانیا از عراق به‌مصریها این باور را می‌دهد که دولت انگلیس برنگاهداری مواضع خویش در عراق توانا نیست و این باورمسلماً مصریها را تشویق خواهد کرد که نفوذ انگلیس را از مصر بر کنند.

٥) سودان: اگر چه سودانیها مصریان را دوست ندارند ولی خروج بریتانیا از عراق سبب خواهد شد که سودانیها در خدمت جنبش ملت‌گرایی مصریها درآیند و خروج انگلیس را از سودان نیز بخواهند.

٦) ایران: دربارهٔ اثرات خروج بریتانیا از عراق در ایران در گزارش انگلیسیها چنین آمده است:

مدارک و دلایل بسیار و کاملاً قابل اعتمادی وجوددارد که ثابت می کند روسها پولهای فراوانی در راه تهییج افکار عمومی ایرانیها برضد بریتانیای کبیر صرف می کنند

تا گونه‌ای از حکومت کمونیستی در ایران برپا سازند که آن کشور را مانند ایالتهای «قفقاز» بطور کامل در خدمت منافع خود درآورند. بنابرآخرین اطلاعات،... روسها پیشنهاد کرده‌اند که یک قرار داد سری نظامی با دولت ایران امضا کنند تا بدانوسیله روسها مجاز باشند که نیروی نظامی خود را از راه ایران به‌بین‌النهرین بفرستند.

اگر دولت پادشاهی انگلیس از بین‌النهرین [عراق] بیرون رود بدون شک روسها بلافاصله فعالیتهای خود را در ایران دو برابر خواهند کرد و راه موفقیت برایشان بازتر خواهد شد.[۹۰]

نتایج بالا البته بگونهٔ سری گرفته شده بودولی بهرحال نمی‌توانست اثری بر خواسته‌های استقلال‌خواهانهٔ همهٔ عراقیها اعم از ملت گرایان، قبایل، سنیها و شیعیان بگذارد. اگر چه علماء شیعه سخت سرگرم فعالیت در راه برقراری استقلال در عراق بودند، تا این زمان ما فعالیت فراوانی از سوی نائینی در صحنهٔ سیاست عراق نمی‌بینیم؛ شاید علتش ساده باشد. هنگامیکه یک مرجع بزرگ تقلید رهبری مردم را دارد فعالیت علماء دیگر چندان بچشم نمی‌خورد. تا سال ۱۳۳۹/۱۹۲۰ میرزا محمدتقی شیرازی بعنوان مرجع بزرگ تقلید شیعه جنبش عراق را رهبری می‌کرد، ولی پس از مرگ او شریعت اصفهانی بدان مقام جای گرفت و در نخستین اعلامیهٔ خود نوشت که مرگ شیرازی سبب هیچگونه سستی در مبارزهٔ علماء شیعه برضد حکومت بیگانگان در عراق نخواهد شد.[۹۱] دوران ریاست عالیهٔ روحانی شریعت اصفهانی دیری نپایید و او پس از چند ماه در همان سال ۱۹۲۰ درگذشت.

در این هنگام هیچ مرجع تقلید مطلق و بی‌رقیبی وجود نداشت؛ تنی چند از مجتهدان برجسته بودند که همه نام و احترامی کم و بیش برابر داشتند و همه در جنبش ملی عراق درگیری یافتند. نائینی نیز بعنوان یکی از آن مجتهدان برجسته به‌پهنهٔ سیاست عراق گام نهاد. در اینجا بدنیست این نکته را نیز بیفزاییم که درخلال دوران کوتاه رهبری شریعت اصفهانی، نائینی با او درکارهای مربوط به جنبش عراق همکاری نزدیک داشت. بطور مثال شریعت اصفهانی هر فتوایی را می‌خواست بدهد پیشاپیش با نائینی پیرامون آن رایزنی می‌کرد.[۹۲]

هنگامیکه وهابیهای حجاز حمله به‌جنوب عراق را آغاز کردند بیم و نگرانی فراوانی مردم عراق فرا را گرفت.[۹۳] نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی تلگرافی برای شیخ محمدمهدی خالصی، یکی دیگر از مجتهدان عراق که درکاظمین

می‌زیست، فرستاده او و پیروان او را برای رایزنی به کربلا خواندند. همهٔ علماء همراه باجمعیتی در حدود ۳۰۰،۰۰۰ نفر و بیش از ۲۵۰۰ تن از سران قبیله‌ها و اعیان در کربلا گرد هم آمدند و پیمان بستند که برضد هرگونه تحریکات بیگانگان صمیمانه متحد باشند.[۹۴]

چون مقاومت و مبارزهٔ عراقیها برضد سیاست تحت‌الحمایگی انگلیسیان اصالت داشت، دولت انگلستان تصمیم گرفت حفظ ظاهر کرده فیصل را نامزد پادشاهی عراق گرداند و قرار داد اتفاقی که جایگزین حکومت تحت‌الحمایه شود با او امضا کند. بدین ترتیب فیصل در ۱۳۴۰/۱۹۲۱ پادشاه عراق گردید و قرارداد مزبور به‌امضا رسیده در سال ۱۳۴۱/۱۹۲۲ در اختیار افکار عامه قرار گرفت. البته این قرارداد درواقع امر هیچگونه تغییری در حالت تحت‌الحمایگی عراق نداد و نتیجتاً در سراسر کشور عراق ناراحتی بپا کرد.[۹۵] انگلیسیها کوشش فراوان کردند تا آن جنبش را بخوابانند؛ آنان حتی چندین محل پرجمعیت عزاداری مردم را بمباران کردند[۹۶] و چنانکه یکی از گزارشگران رسمی انگلیسی می‌نویسد:

> عملیات هوائی [انگلیسیها] بتنهایی توانست در فاصلهٔ ۱۰ روز وضع قبایل را سرانجام دهد و ترکها را وادار سازد از کوی سنجک عقب نشینی کنند و درنتیجه مأمورین سیاسی و نیروی پلیس آن محل را باز اشغال کردند.[۹۷]

در خلال همین جریانها ملک‌فیصل کابینهٔ خود را تشکیل داد و انتخابات عمومی را اعلام کرد تا با ایجاد مجلس مؤسسان قرارداد مورد اختلاف و پدید آورندهٔ آنهمه سروصدا را به‌صورتی قانونی درآورد. با این قرار داد البته ملت‌گرایان، سران قبایل و علماء همه با تمام نیرو مخالف بودند. حاجی کاظم ابوتمن و مهدی الخیاط به‌نمایندگی از سوی شیعه‌های بغداد به کاظمین رفتند و از شیخ‌مهدی خالصی و سید حسن صدر دیدن کردند. آن نمایندگان شیعه از این دو مجتهد کاظمین خواستند که با قراردادی که میان انگلیسیان و ملک‌فیصل به‌امضا رسیده بود مخالفت کنند و پادشاهی فیصل را برسمیت نشناسند و فتوایی نیز در این زمینه بدهند. خالصی با این پیشنهاد موافقت ولی صدر مخالفت کرد. سپس خالصی گفت که درصورتی بدان کارها دست خواهد زد که علماء نجف، یعنی نائینی و اصفهانی، نیز فتوای یاد شده را امضا کنند.[۹۸] این موضوع نزد علماء کربلا و نجف هر دو

مطرح گردید؛ در این زمینه در گزارش رسمی مأمورین انگلیسی عراق چنین آمده است:

از مدتی پیش ارتباطهایی میان علماء بویژه شیخ‌مهدی خالصی در کاظمین، [سید] ابوالحسن اصفهانی و میرزا حسین نائینی در نجف برقرار گردیده پیرامون لزوم بیرون دادن فتوایی برضد شرکت در انتخابات رایزنی می کنند... شیخ‌مهدی خالصی همواره از صدور چنین فتوائی طرفداری میکرده است ولی آن دو مجتهد دیگر که نامشان در بالا آمد مخالف صدور فتوا بودند. ولی این مخالفت آنان دیری نپایید و روز ۸ نوامبر ۱۹۲۲ حاکم شهر کربلا در ضمن تلگرافی آگاهی داد که [حاج‌سید] ابوالحسن اصفهانی فتوای تحریم شرکت در انتخابات را امضا و میرزای نائینی نیز از او پیروی کرده است و... فتوای یاد شده نزد شیخ مهدی خالصی فرستاده شد. او و سپس بقیهٔ علماء کاظمین از جمله سید حسن صدر زیر آن فتوا را مهر کردند....»[۹۹]

در ضمن این جریانها از علما استفتاء شد که آیا آنان براستی شرکت در انتخابات را تحریم کرده‌اند یا نه. علماءو مجتهدان که در مقام رهبری بودند مانند نائینی، اصفهانی و خالصی فتوای خود را در پاسخ آن استفتاء بیرون دادند. نائینی نوشت: «آری، ما انتخابات و شرکت مردم عراق در آنرا تحریم کرده‌ایم و کسی که در انتخابات شرکت جوید و یا کمترین کمکی بدان کند دستور خدا و پیامبر و اولیاء را زیر پاگذاشته است.»[۱۰۰]

با آنکه در آغاز کار، ملک فیصل اهمیتی بدان فتواها نمی‌داد،[۱۰۱] آن فتواها اثرهای فراوانی برانبوه مردم عراق گذاشت. بطور نمونه گزارشهایی از نجف و کوفه رسید که مردم آن شهرها وسیلهٔ نمایندگان خود به‌استاندار (قائم‌مقام) عراق ضمن پیامی یاد آور شده بودند که شرکت آنان در انتخابات پس از تحریم رهبران مذهبیشان امکانپذیر نیست.[۱۰۲] گزارش دیگر می‌گوید که تبلیغات برضد انتخابات چنان مؤثر واقع شده بود که‌بنظر میرسید حتی شیعیان بصره که چندان علاقه‌مند به فتواهای علماء نبودند از شرکت در انتخابات سرباز زنند.[۱۰۳]

مقامهای انگلیسی و ملک‌فیصل هر دو به‌این نتیجه رسیدند که مخالفت علماء را باید خیلی جدی گرفت. در همان هنگامیکه ملک فیصل و وزراء او کاملاً آمادهٔ جنگ و ستیز باعلماء بودند نمی‌خواستند از توافقهای محترمانه با آنان چشم بپوشند. ولی علماء بهیچ رو آمادهٔ توافق نبودند و صرفاً می‌خواستند که انگلیسیها از عراق بیرون بروند. علماء حتی فتواهای دیگری بیرون دادند و فتوای پیشین

خود را در مورد تحریم انتخابات تأکید و تأیید کردند تا مبادا تأخیر تاریخ انتخابات از اهمیت و نیروی فتوای پیشین بکاهد. نائینی نیز اعلام داشت. «هنوز شرکت در انتخابات برای هر فردی که به‌خدا و روز جزا باور دارد حرام است.»[۱۰۴]

نائینی در تبعید

اصرار رهبران مذهبی در خواسته‌های خود مقامهای انگلیسی و کارگردانان داخلی آنها مانند ملک‌فیصل را وادار به‌بکار بردن زور کرد. یکی از گامهای نخستین که وسیلهٔ مقامها برداشته شد این بود که دو تن از روحانیان مبارز یعنی شیخ محمد خالصی (خالصی‌زاده) پسر شیخ محمدمهدی خالصی و سید محمد صدر را از عراق به‌ایران تبعید کردند.[۱۰۵] در ماه ژوئن ۱۹۲۳ (ذیقعدهٔ ۱۳۴۱) شیخ مهدی خالصی نیز به حجاز تبعید گردید. در این هنگام نائینی اصفهانی و چندتن دیگر از رهبران مذهبی کربلا و نجف بعنوان اعتراض نسبت به‌تبعید خالصی آهنگ ایران کردند.[۱۰۶] شمار فراوانی از مبارزان سرسخت ضد بیگانه از عراق به‌تهران رفتند و کمیته‌هایی تشکیل دادند و بنام آن کمیته‌ها با نامه‌پراکنی به‌زمامداران و پارلمانهای کشورهای گوناگون از اعمال وحشتناك انگلیسی‌ها در عراق شکایت کردند.[۱۰۷] در یکرشته از مبارزات مطبوعاتی که در عراق آغاز گردیده بود اینچنین گفتگو و استدلال می‌شد که علمایی که بعنوان اعتراض بسوی ایران براه افتادند وسیلهٔ انگلیسیها بدانجا تبعید گردیدند و بدانوسیله انگلیس برضد اسلام اعلام جنگ کرده است.[۱۰۸] علماء تهران نیز برای همدردی با همکاران روحانی خود در یک گردهمایی تصمیمهای زیر را گرفتند: «الف: ترتیبی داده خواهد شد که استقبال گرمی از مجتهدان تبعید شده از عراق صورت گیرد و سپس تظاهراتی بسود آنان بعمل آید. ب: تمام بازارهای تهران و شهرستانها بعنوان اعتراض به‌تبعید علماء در روزی معین بسته خواهد گردید. ج: خرید و فروش کالاهای انگلیسی تحریم خواهد شد.»[۱۰۹]

علماء تبعیدی هنگام ورود به‌خاك ایران مورد پذیرایی دولت قرار گرفتند. احمدشاه و مصدق‌السلطنه (دکتر مصدق) وزیر امور خارجهٔ وقت تلگرافهای خوشآمد برای علماء به کرمانشاه فرستادند. در پاسخ، نائینی و اصفهانی مراتب

سپاسگزاری خویش را از احمد شاه و دکتر مصدق ضمن تلگرافی ابراز داشتند.[۱۱۰] چون وسایل مسافرت علماء بکندی فراهم می‌شد، آنان ناچار شدند در حدود یک ماه درکرمانشاه بمانند و درآنخلال، بنابه‌گزارش کنسول انگلیس درکرمانشاه، کنسول روس در همان شهر با برخی ازعلماء، ازجمله سیدعلی شهرستانی، به‌گفتگو نشست ولی نائینی و اصفهانی از گفتگوی با وی سرباز زدند. کنسول انگلیس در گزارش خود نیز آیندهٔ وخیمی برای رویدادهای مربوط به‌تبعید علماء به‌ایران پیش‌بینی می‌کند.[۱۱۱]

ازسوی دیگر، مسألهٔ تبعید علماء اختلاف فراوانی میان مقامهای انگلیسی ایران و عراق پدیدآورده بود. مأمور بلندپایهٔ انگلیسی عراق ادعا کرد که مسألهٔ خیزش علماء «که در اصل مربوط به‌اختلاف شیعه و سنی بود اکنون مسلماً به‌صورت اختلاف میان ایرانی و عرب درآمده و هم‌اکنون احساسات عمیق ملی عربی برانگیخته شده است.»[۱۱۲] همان مأمور گزارش داد که ملک‌فیصل و نخست وزیر عراق براین عقیده بودند که:

> وضع کنونی فرصت بیهمتایی است که بتوان شهرهای عراق راکه در نظر شیعیان مقدس است از نفوذ فراوان ایرانیها پاك کرد. نفوذ ایرانیها در عتبات برای سالهای متمادی به‌زیان عربها بکار رفته و هدفش ادامهٔ هرج و مرج در میان قبایل بوده است.[۱۱۳]

مقامهای انگلیسی عراق ترس داشتند که اگر اجازهٔ بازگشت به «علماء متمرد» عراق داده شود امکان دارد یک شورش ملی ضد انگلیسی دیگر برپا گردد.[۱۱۴] انگلیسیان تنها می‌خواستند به‌مردم وانمود کنند که نائینی و دیگر رهبران مذهبی، عراق را با خواست خویش ترک کردند،[۱۱۵] ولی واقع امر آن بود که علماء همانگونه که از نامهٔ وزیر مختار انگلیس در تهران برمی‌آید، تبعید گردیده بودند. نامهٔ وزیر مختار انگلیس چنین می‌گوید:

> بخشی از علماء... نجف را ترک گفتند در حالیکه اعلام می‌داشتند که هدف از آهنگشان بسوی ایران ابراز اعتراض به‌تبعید شیخ مهدی خالصی بوده است. دولت عراق آگاه بود که قصد واقعی علماء آنست که به کاظمین بروند و از آنجا تظاهراتی برضد دولت عراق در بغداد ترتیب دهند. طبعاً دولت می‌خواست جلوی چنین فعالیتهای ضد دولتی را بگیرد و در نتیجه تهدید علماء را در مورد رفتن آنان به

ایران جدی گرفت و بلافاصله وسیلهٔ نقلیه‌ای ماشینی در اختیار آنان گذاشت تا آنان را از کربلا به‌بغداد ببرد. سپس یک قطار ویژه تعیین کرد که علما را به‌سرزهای عراق برساند. بدین ترتیب حکومت عرب اگر علماء را واقعاً تبعید نکرد ولی در هرحال خروج آنان را از عراق تسریع کرد و بدانوسیله دستاویزی به‌دست علماء و عموم مردم ایران داد که معتقد بودند علماء از روی آزادی عراق را ترک نگفته‌اند بلکه خروجشان تحت فشار و اجبار صورت گرفته است.[۱۱۶]

از سوی دیگر وجود علماء تبعیدی در ایران چندان مورد علاقه و به‌سود انگلیسیها نبود. هنگام ورود علماء به‌ایران تبلیغات ضدانگلیسی درکشور بالا گرفت. بطور نمونه، خالصی‌زاده که در این هنگام در ایران بسر می‌برد در تظاهرات و فعالیتهایی برضد رژیم تحت الحمایگی بریتانیا در عراق و نقشی که انگلیسیان در تبعید علماء بازی کرده بودند سخت درگیر شد.[۱۱۷] روش خصمانهٔ خالصی‌زاده در برابر انگلیسیان این بدبینی را در میان مقامهای انگلیسی پدید آورده بود که خالصی‌زاده ممکن است از سوی روسها برای تبلیغات ضد انگلیسی مأموریت داشته باشد.[۱۱۸] لورن (Loraine) وزیر مختار انگلیس در تهران از روش همکار خود در بغداد که در مسألهٔ علماء سرناسازگاری با مقامهای انگلیسی در تهران داشت به لندن شکایت کردو نوشت که «سود بریتانیا در بین‌النهرین و ایران آشکارا دچار تضاد شده است و ما باید یکی از آن دو منافع را فدای دیگری کنیم.»[۱۱۹]

پیرامون مسألهٔ تبعید علماء مکاتبات زیادی وسیلهٔ مقامهای انگلیسی تهران و بغداد با وزارت خارجهٔ انگلیس صورت گرفت. وزیر مختار انگلیس در تهران در رابطه با این مسأله چندین مسافرت نیز به‌بغداد کرد.[۱۲۰] دولت ایران به‌لورن وزیر مختار انگلیس قول داد که سخت خواهد کوشید که علماء را تا پس از پایان انتخابات عراق در ایران نگاه دارد بشرط آنکه دولت عراق صریحاً اعلام دارد که علماء تبعیدی می‌توانند آزادانه به‌عراق بازگردند.[۱۲۱] مأمور بلندپایهٔ انگلیسی در بغداد پاسخ داد که علماء پیش از بازگشتشان باید قول بدهند که در درجهٔ نخست در سیاست دخالت نکنند و دیگر آنکه فتواهایی را که پیش از این در مورد تحریم انتخابات داده‌اند پس بگیرند.[۱۲۲] سرانجام پس از گفتگویی دراز که میان ملک‌فیصل نخست‌وزیر عراق، وزیر مختار انگلیس در تهران و مأمور بلندپایهٔ انگلیسی عراق در بغداد صورت گرفت تصمیم زیر را گرفتند و وسیلهٔ وزیر انگلیس به‌احمد شاه ابلاغ، و

یا در حقیقت دیکته، کردند:

اعلیحضرت ملک فیصل اطمینان دارد که اعلیحضرت شاه ایران با ایشان موافقت خواهند کرد که چون مشکلی که اکنون با آن روبرو هستیم آنست که با علماء ساکن عتبات که خود داوطلبانه به‌ایران رفته‌اند رفتاری‌محترمانه و موافق رضایت خود آنان شود مناسب و بلکه لازم خواهد بود که از نظر اسلامی این مسأله در ظاهر مستقیماً وسیلهٔ دو دولت اسلامی ایران و عراق و بدون دخالت عامل دیگر [یعنی انگلیس] رسیدگی گردد. اعلیحضرت ملک‌فیصل امیدوارند که اعلیحضرت شاه ایران مناسب خواهند دید که بطور خصوصی ضمن نوشته‌ای به‌ملک‌فیصل موافقت خویش را در اینمورد اعلام دارند و با توجه به‌وضع ناآرامی که بمناسبت خروج داوطلبانهٔ علماء از عراق در ایران پدید آمده دربارهٔ گامهایی که دولت عراق می‌تواند برای حل مسألهٔ مربوط به‌علماء بردارد از ملک‌فیصل طلب آگاهی کنند. اعلیحضرت ملک‌فیصل پس از دریافت چنین نامه‌ای از اعلیحضرت شاه ایران پاسخ خواهند داد که دولت عراق که به‌رغم دخالتهای علماء در سیاست و مخالفت مداوم و فتنه‌انگیزانهٔ آنان با سیاست آن دولت تاکنون رفتار ملایم با علماء داشته است نمی‌تواند هیچگونه مسؤلیتی در مورد مشکلاتی که براثر خروج داوطلبانهٔ علماء از عراق در ایران بوجود آمده به‌عهده بگیرد. با این همه، نظر به‌حسن نیتی که دولت عراق نسبت به‌دولت ایران دارد، دولت عراق خوشحال خواهد بود که تا آنجا که منافع عراق اجازه دهد همهٔ نیروی خویش را در راه تخفیف این مشکلات بکار برد. دولت عراق به‌موضع مذهبی علماء احترام می‌گذارد و آماده خواهد بود که مسألهٔ بازگشت علماء را به‌عراق با دیدهٔ موافقت بنگرد ولی این کار را تنها پس از نیل به‌مقاصد مربوط به‌سیاست داخلی عراق یعنی تشکیل مجلس مؤسسان و بپایان رسانیدن همهٔ کارهایی که تشکیل چنان مجلسی را ایجاب می‌کند — و با همهٔ آنهاعلماء مخالفت و مبارزه می‌کردند — انجام خواهد داد. مسلماً رفتار علماءیی که عراق را ترک کرده‌اند در خلال این‌مدت خیلی در شیوهٔ تصمیمگیری دولت عراق مؤثر خواهد بود...
اگر چنین مکاتبه‌ای میان اعلیحضرت شاه ایران و اعلیحضرت ملک‌فیصل بتواند صورت گیرد دولت ایران می‌تواند برای خشنودی خاطر همهٔ علماء و مردم ایران به‌آگاهی مردم برساند که چنین مکاتباتی در جریان است. دولت ایران نیز می‌تواند پس از دریافت شرح مقاصد حکومت عراق از ملک‌فیصل، رسماً آنرا به‌مردم ایران اعلام دارد.[۱۲۳]

نائینی در قم

نائینی و دیگر علماء تبعید شده، پس از یک مسافرت ٤٥ روزه، در روز ۱۷ اوت

۴/۱۹۲۳ محرم ۱۳۴۲ وارد قم شدند. قم که در تاریخ ایران از شهرهای مذهبی بوده است در آن روزها تحت رهبری حاج‌شیخ عبدالکریم حائری بصورت یک مرکز مهم روحانی درمی‌آمد. حائری از علما بگرمی استقبال کرد و به‌احترام دوستان و همکاران روحانی خود شاگردان خود را واداشت تا در درس نائینی و اصفهانی حاضر شوند، ولی اینگونه استقبال برای حل مسأله‌ای که نائینی و دیگر علماء تبعیدی با آن روبرو بودند بسنده نبود و در نتیجه حائری بعنوان رئیس و بنیانگذار حوزهٔ علمیهٔ قم با مشکلات بزرگی روبرو شد. شاید سخنی چند دربارهٔ حائری شرایط آنروز روحانیت را روشنتر سازد و شمه‌ای پیرامون تفاوت میان نائینی و حائری شیوهٔ فعالیتهای سیاسی نائینی را بدست داده نشان دهد که چرا بعدها سردارسپه تا اندازه‌ای متوجه نائینی شد.

حائری روحاً فردی غیرسیاسی بشمار می‌رفت و بنظر نمی‌رسد که در سراسر زندگیش هرگز علاقه‌مند به‌درگیری در سیاست بود. حائری، مانند نائینی، نزد میرزا حسن‌شیرازی، سید محمد فشارکی و آخوند خراسانی درس خوانده بود ولی برخلاف نائینی همواره کوشش داشت که گام به‌پهنهٔ سیاست ننهد. درسال ۱۹۰۰/ ۱۳۱۸ او نجف را بقصد اراك ترك گفته و حوزهٔ علمیهٔ آن شهر را بنیان نهاد ولی پس از چند سال، انقلاب مشروطیت ایران آغاز شد و علماء و اعیان آن شهر از جمله استبدادخواه و فئودال نامدار، حاجی‌آقا محسن‌عراقی[۱۲۴]، در انقلاب درگیر شدند. این وضع البته با ذوق حائری هماهنگ نبود و بنابراین، او برای دوری از درگیری در انقلاب، درسال ۱۹۰۶/۱۳۲۴، یعنی درست همزمان با اعلام مشروطیت در ایران، به‌نجف رفت. ولی این مهاجرت، حائری را از انقلاب مشروطیت نرهانید زیرا درست در همان هنگام حوزهٔ روحانی نجف در آستانهٔ یک درگیری دراز مدت در انقلاب مشروطیت قرار داشت. بنابراین حائری نجف را به‌قصد کربلا ترك گفت و چند سال در آنجا ماند.[۱۲۵] مهاجرت ضد خارجی علماء نجف و کربلا به کاظمین در آغاز سال ۱۹۱۲/۱۳۳۰ مصادف با زمانی بود که حائری در کربلا می‌زیست. ناظم‌الدین زاده نام ۲۹ مجتهد از آن مهاجرین را در کتابش می‌آورد ولی با آنکه چند تن از همدرسان حائری مانند نائینی، سید ابوالحسن اصفهانی و آقا ضیاء عراقی نیز در صف مهاجرین بودند نام حائری در میان علماء مهاجر دیده نمی‌شود.[۱۲۶] بهرحال حائری درسال ۱۹۱۳/۱۳۳۱ به‌اراك بازگشت و درسال ۱۹۲۱/۱۳۴۰

رهسپار قم گردید.

ویژگیهای شخصی حائری او را وادار می‌کرد که از سیاست کناره‌گیرد. این کناره‌گیری باندازه‌ای بود که در برخی از صاحبنظران ایجاد حیرت کرده بود[۱۲۷]، ولی وضع سیاسی آنروز ایران، همانگونه که پس از این خواهیم دید، حائری را در راه خود آزاد نگذاشت. نویسندگان زندگینامهٔ حائری برآنند که او فردی بود دور-اندیش و آگاه از تمایلهای سخت ضد مذهبی؛ بنابراین او مذهب را در سایهٔ بردباری، احتیاط و درایت خود پاسداری کرد.[۱۲۸] ولی اینگونه روش و رفتار، حائری را از برخی از فعالیتهای اجتماعی مانند بنیانگذاری نخستین کتابخانهٔ عمومی و نخستین بیمارستان سبک نو قم و ایجاد گورستانی عمومی و خانه‌سازی برای بینوایان و بیخانگان آن شهر و دیگر کارهای عام‌المنفعه باز نداشت. حائری اندکی پس از ورودش به‌شهر قم بسیار مورد دوستی و دلبستگی مردم، دانشجویان روحانی و دولت قرار گرفت. عامهٔ مردم وی را دوست داشتند زیرا برای عموم دست به کارهای سودمند می‌زد؛ دانشجویان روحانی بدو علاقه می‌ورزیدند زیرا هم از جلسات درس فقه و اصول او بهره می‌بردند و هم به‌امور مادی آنان از سوی حائری رسیدگی میشد؛ دولت با او نظر مناسبی داشت زیرا با آنکه مرجع تقلید و مجتهد مسلم و نامداری بود دخالتی در امور دولت نمی‌کرد.

دوری حائری از سیاست خواه وناخواه برای دولت سودمند بود زیرا دولت را از بسیاری از مشکلات و دردسرها رها می‌ساخت و شاید بهمین سبب بود که حائری پس از ورود به‌قم مورد استقبال مقامهای سیاسی قرار گرفت و حتی احمدشاه در سال ۱۳۴۰/۱۹۲۱ به‌قم رفت تا بنیانگذاری حوزهٔ روحانی قم را به‌حائری شادباش بگوید.[۱۲۹] شاید نائینی و دیگر علماء بدان جهت قم را برای زیستن موقت برگزیدند که می‌خواستند از محبوبیت و نفوذ حائری به‌سود آرمان خویش بهره برند. «علماء تبعیدی انتظار داشتند که احمد شاه اعتصاب عمومی اعلام دارد و پیوند سیاسی خود را با دولت بریتانیا بعلت ناراحتیی که آن دولت برای علماء شیعهٔ عراق ایجاد کرده ببرد.»[۱۳۰] ولی احمد شاه خود در وضع بیثباتی بسر می‌برد و نمی‌توانست خواسته‌های علماء را برآورد و علاوه براین خود را آمادهٔ سفر اروپا می‌کرد، سفری که هرگز بازگشت نداشت. شاید علماء تبعیدی از حائری، که گمان میکردند با سردار سپه بی‌ارتباط نیست، نیز انتظار داشتند که او نفوذ خود را به‌سود آنان بکار

برد.[۱۳۱]

پیرامون برخورد حائری با مسألهٔ تبعید علماء و رویدادهای ناشی از آن، سه گزارش گوناگون در دست است. طهرانی و رازی هر دو می‌نویسند که حائری علماء عراق را بگرمی پذیرفت.[۱۳۲] طهرانی حتی می‌گوید که علماء در قم مهمان حائری بودند.[۱۳۳] از سوی دیگر دولت آبادی که از نویسندگان و ناظران همان زمان بوده می‌نویسد که حائری ،برخلاف انتظار علماء تبعید شده، خود را در مشکلات آنان درگیر نساخت ویا رویدادها با احتیاط برخورد کرد و تنها به‌یک دیدار رسمی‌از علماء بسنده کرد.[۱۳۴] گزارش سوم وسیلهٔ شیخ محمد خالصی (خالصی‌زاده) پسر شیخ مهدی خالصی، که هر دوشان نیز در رویدادهای آنروزها کاملاً درگیر بودند، بدست داده شده و گزارشگر از آنست که حائری حتی مایل نبود که علماء تبعیدی در قم بمانند زیرا آنان مزاحم مقام ریاست وی بودند و بهمین جهت در پنهانی با علماء مبارزه و مخالفت می کرد.[۱۳۵] چنین بنظر می‌رسد که طهرانی و رازی هر دو، برخی از واقعیتها را از دیده دور داشته‌اند؛ دولت‌آبادی شاید کاملاً حق مطلب را ادا نکرده و خالصی‌زاده هم ممکن است کمی در داوری تند رفته باشد ولی گزارشها در مجموع بخشی از حقیقت را بیان داشته‌اند. شکی نیست که حائری به احترام همکاران و دوستانش یعنی نائینی و اصفهانی و دیگر علماء آنان را بگرمی پذیرفت و با آنان همدردی و همدلی کرد ولی او موضع خود را با موضع علماء تبعیدی یکی ندانست تا با اقدامهایی فوری انتظارهای علماء تبعیدی را بخوبی برآورد. بنظر می‌رسد که موضع حائری‌موضع شخص ثالثی میان علماء تبعیدی و دولت ایران، همراه با همدردی کامل نسبت به‌علماء، بوده است. به‌سخن دیگر، حائری یک خیزش همه‌گیر را به‌سود همکاران روحانی خود، که شاید از او انتظار می‌رفت، رهبری نکرد. نمی‌توانیم آگاهی داشته باشیم که در ژرفای دل حائری دربارهٔ توقف علماء در قم چه می‌گذشته است؛ بنابر خواسته های طبیعی بشری، نامبرده قاعدتاً مزاحمان ریاست خویش را چندان دوست نمی‌داشته است ولی با در دست نبودن دلایلی بسنده و رسا عقیدهٔ مربوط به‌مبارزه و مخالفت پنهانی حائری برضد علماء تبعیدی سخت مورد شک است.

ازسوی دیگر، گزارشهایی در دست است که نشان می‌دهد که علماء تبعیدی خود مایل به‌ماندن در قم نبودند و —به‌نظر خالصی زاده —به‌دلایل زیر سخت می-

کوشیدند که هر چه زودتر به‌عراق بازگردند:

۱) علماء تبعیدی سخت نسبت به‌ایران بدبین بودند و بویژه سید ابوالحسن اصفهانی هرگز از ایران بخوبی یاد نمی‌کرد.

۲) علماء تبعیدی تصور می‌کردند که ریاست عامهٔ روحانی را جز در نجف نمی‌توان بدست آورد. در ضمن نیز خبر یافتند که سید محمد فیروزآبادی خود بتنهایی زمام ریاست روحانی را در نجف در دست گرفته و در نامه‌هایی که به‌ایران می‌فرستاده شأن و مقام علماء تبعیدی را کوچک وانمود و ادعا می‌کرده است که حوزهٔ علمیهٔ نجف به‌رغم غیبت علماء تبعیدی همچنان به‌کار درس و بحث سرگرم بوده علماء ساکن آن دیار در بهترین وضع بسر می‌برند.

۳) مخالفت و مبارزهٔ پنهانی حائری با علماء تبعیدی (به‌بالا نگاه کنید). لورن وزیر مختار انگلیس در تهران می‌گوید که مجتهدان ایران گر چه مجبور به‌خوشامدگویی به‌علماء تبعیدی بودند ولی آنان را انگل و مزاحم امتیازهای خویش بشمار می‌آوردند. وی می‌افزاید که‌علماء تبعیدی دارای املاك و اموال خیریهٔ فراوانی بودند و صلاح خود را در آن می‌دیدند که در نزدیکترین فرصت به «مراتع» خویش بازگردند.[۱۳۶]

همانگونه که دیدیم گزارشها در مورد توقف علماء گوناگون است ولی آنچه جملگی برآنند آنست که بازگشت علماء به‌عراق برای خود آنان یکنوع اعادهٔ حیثیت بشمار می‌آمد. بنابراین علماء تبعیدی دو تن از همراهان خود —میرزامهدی خراسانی پسر آخوند خراسانی و شیخ جواد جواهری از فرزندان صاحب‌جواهر— را به‌عراق گسیل داشتند و ضمن پیامی به‌ملك‌فیصل از وی خواستار شدند که وسایل بازگشت آنان را به‌عراق فراهم سازد.

ملك‌فیصل نامه‌ای به‌تاریخ ۲۶ رجب ۱۳۴۲ (مارس ۱۹۲۴) وپیامهایی شفاهی وسیلهٔ همان دو تن و سیدباقر سرکشیك برای نائینی و اصفهانی فرستاد. فیصل نیز پیامهایی شفاهی وسیلهٔ سید باقر سرکشیك برای سردار سپه داد. فیصل در نامه‌اش به‌علماء صریحاً اعلام کرد که در صورتی علماء خواهند توانست به‌عراق بازگردند که تعهد کتبی بدهند که در امور سیاسی عراق هیچگونه دخالتی نخواهند کرد.[۱۳۷] از جمله پیامهای فیصل به‌سردار سپه آن بوده است که دولت ایران حکومت وی را برسمیت بشناسد. سرکشیك پس از گفتگوی رودر رو با

سردار سپه گزارش خود را به‌فیصل موکول به‌بازگشت به‌عراق کرد.[۱۳۸] از تعهد نامهٔ سید ابوالحسن اصفهانی و نامهٔ مهدی خراسانی و جواد جواهری به‌فیصل چنین برمی‌آید که پادشاه عراق از موقع استفاده کرده یکی دیگر از شرایط بازگشت علماء به‌عراق را این قرارداده بوده که نائینی و اصفهانی سردار سپه را بر به‌رسمیت شناختن عراق وادار سازند و آن دو مجتهد نیز قول مساعد دادند. بنابراین، چهارتن از سران علماء تبعیدی، یعنی نائینی، اصفهانی، سید عبدالحسین طباطبائی و سید حسن طباطبائی، تعهد نامه‌ای با مضامین تقریباً همسان به‌ملک‌فیصل تسلیم کردند و علاوه بر تصریح برعدم درگیری‌شان در امور کشور عراق و گوشه‌گیری از سیاست و قول مساعد برای انجام خواسته‌های دیگر فیصل افزودند که کمک به‌سلطنت هاشمی عراق برطبق مقتضیات اسلام از مبادی دینی آنان بشمار می‌آید.[۱۳۹]

در خلال این رویدادها شیخ مهدی خالصی که پیش از این از عراق به‌حجاز تبعید شده بود وارد قم شده به‌دیگر علماء تبعیدی پیوست. از خاطرات فرزند خالصی، شیخ محمد خالصی‌زاده، چنین برمی‌آید که هنگامیکه شیخ مهدی خالصی دریافت که‌علماء تبعیدی ساکن قم مهدی خراسانی و شیخ جواد جواهری را نزد ملک‌فیصل فرستاده از وی خواهش کرده‌اند که در بازگرداندن علماء به‌عراق با آنان کمک و همکاری کند سخت ناراحت شد و همقطاران روحانی خود را سرزنش کرده گفت که نباید تسلیم حکومت عراق و انگلیس شد زیرا باید در ایران ماند و نخست این کشور و سپس عراق و دیگر کشورهای اسلامی را اصلاح کرد. بسبب همین اختلاف نظر شیخ‌مهدی خالصی با دیگر علماء تبعیدی بود که نامبرده قم را رها کرده به‌مشهد روی آورد. ولی گزارشی در دست است که نشان می‌دهد که مقامهای دولتی عراق حساب شیخ مهدی خالصی را از دیگر علماء تبعیدی جدا ساخته بهیچوجه مایل نبودند نامبرده به‌عراق بازگردد. شیخ جواد جواهری، مهدی خراسانی و سید باقر سرکشیک سخت کوشیدند که‌علما را که‌بویژه مایل به‌بازگشت به‌عراق همراه خالصی بودند قانع سازند که در این راه نکوشند و در همین رابطه شیخ جواد جواهری به‌نائینی نوشت که «امیدوارم شما و دوستانتان از این فرصت بهره برید وگرنه اهمیت و موقع خود را در عراق از دست می‌دهید و مجتهدان دیگر جای شما را اشغال خواهند کرد.»[۱۴۰]

نقش نائینی در جنبش جمهوریخواهی ایران

همراه با این رویدادها و فعالیتها، رشته رویدادهای سیاسی دیگری در ایران تا اندازه‌ای به‌سود نائینی و دیگر علماء سیر کرد. علاقهٔ سردار سپه به‌دوستی با علماء برای اجرای نقشه‌های آینده‌اش، راه حلی جزئی برای مشکل علماء بوجود آورد. در هنگام توقف نائینی در قم وضع داخلی ایران در حال تغییرات گوناگونی بود. در ۲۷ اکتبر ۱۹۲۳ (ع ۱، ۱۳۴۲) سردار سپه رئیس الوزراء (نخست‌وزیر) گردید. احمدشاه بسبب مشکلات و بیم از آیندهٔ خود تصمیم گرفت که ایران را هرچه زودتر به‌قصد اروپا ترك گوید. با آنکه احمد شاه تصمیم غیرقابل تغییری به‌رفتن از ایران گرفته بود از آن بیم داشت که با مشکلاتی احتمالی از سوی سردار سپه روبرو گردد و بهمین سبب از لورن وزیر انگلیس در تهران خواست که شاهد و واسطهٔ میان او و سردار سپه بوده و از سردار سپه تعهد بگیرد که وسایل حفظ جان احمدشاه را فراهم آورد. در این زمینه دو نامه وسیلهٔ لورن به‌شاه و یک نامه و یا «تأمین‌نامه» از سوی سردارسپه به‌لورن نوشته شد. در آن دو نامه مقام ریاست ورزا به‌سردارسپه واگذار گردید و در برابر آن، سردار سپه ضمن نامه‌ای چنین آورد:

> من تعهد می‌کنم که همهٔ وسایل خروج فوری اعلیحضرت را بسوی اروپا فراهم و مراقبت کنم که هیچگونه تأخیری در انجام این منظور رخ ندهد. علاوه براین، از هرگونه مخالفت با... مسافرت اعلیحضرت جلوگیری کنم. نیز... اعلیحضرت را تا مرزایران... همراهی خواهم کرد تا سلامتی جان اعلیحضرت تأمین باشد... و همهٔ احترامهای لازم را نسبت به‌مقام ولیعهد رعایت می‌کنم....[۱۴۱]

بدین ترتیب احمد شاه تصمیم گرفت به‌اروپا برود تا از ناراحتیها و تحریکهای گوناگون درکشور رها گردد. احمدشاه پیش از رفتن از ایران که در یکم نوامبر ۱۹۲۳ (ع ۱، ۱۳۴۲) رخ داد سفری کوتاه به‌قم کرد و از علماء ساکن قم، بویژه آنان که در حال تبعید بسر می‌بردند و در مراحل بعدی مشکلات پادشاهی خود از آنان امید کمک و پشتیبانی داشت، خدا حافظی کرد و در این سفر کوتاه خود سردارسپه و وثوق‌الدوله را نیز همراه برد. شاه در قم یک عصای مرصع به‌شیخ عبدالکریم حائری و یک انگشتر الماس گرانبها به‌شیخ مهدی خالصی بعنوان هدیه پیشکش کرد.[۱۴۲]

در هنگام دوری احمدشاه از ایران، سردارسپه فعالیت خود را در راه برقراری یک رژیم جمهوری آغاز کرد. برای اجرای این اندیشه، سردار سپه به‌همکاری و کمک رهبران مذهبی حتی مردی غیر سیاسی مانند حائری نیاز داشت. تمایل سردار سپه به‌یک رژیم جمهوری در ایران وزیر مختار انگلیس را در تهران به‌حیرت واداشته بود و وی را معتقد ساخته بود که سردار سپه در این گام خود زیر نفوذ روسها قرار گرفته است. لورن وزیر انگلیس در این زمینه می‌نویسد: «این خنده‌آور است که حتی تصور کنیم که ایران برای یک رژیم جمهوری از نظر اخلاقی یا روانی و یا مادی آماده است.»[۱۴۳] چون وزیر مختار انگلیس متوجه شد که اندیشهٔ جمهوریخواهی در آغاز کار با مخالفت چشمگیری در ایران روبرو نشد یک تلگراف «بسیار سری» به‌لندن فرستاده در آن چنین آورد: «باور من آن است که احمدشاه یا خلع و یا مجبور به‌استعفا خواهد گردید و بنابراین به‌جای رژیم فعلی یکی از این سه راه را باید برگزید:

۱) نیابت سلطنت؛

۲) تغییر سلسلهٔ قاجار؛

۳) رژیم جمهوری.»[۱۴۴]

وزیر مختار انگلیس در تلگراف دیگری که به‌وزیر خارجهٔ انگلیس فرستاد نوشت:

> من قصد دارم که در بامداد یکم مارس [۱۹۲۴/ رمضان ۱۳۴۲] از رئیس‌الوزراء دیدن و از او پیرامون برنامهٔ کارش پرس و جو کنم. خیلی اهمیت دارد که من نظر شما را پیش از آن ملاقات بدانم... باور من آنست که با اندیشهٔ جمهوریخواهی مخالفت، و نگاهداری رژیم مشروطهٔ سلطنتی فعلی را توصیه کنیم. تغییر رژیم فعلی و برگزیدن یک رژیم نو که کشور آمادهٔ پذیرفتن آن نیست با خطرات ناشمردنی داخلی و خارجی همراه خواهد بود...[۱۴۵]

در پاسخ درخواست لورن، تلگراف زیر از سوی وزارت خارجهٔ انگلیس به‌تهران فرستاده شد:

> اگر ایرانیها می‌خواهند یک رژیم جمهوری در کشور خود بنیان‌گذارند اینکار کاملاً مربوط به‌خودشان است و شما نباید در این مسأله دخالت و یا رئیس‌الوزراء ایران را به‌سود یا زیان جمهوریگری تشویق کنید.[۱۴۶]

درست است که وزیرمختار انگلیس در تهران پیشاپیش، پشتیبانی از سردارسپه را توصیه کرده بود زیرا نامبرده را فردی با استعداد و هواخواه سیاست تمرکز یافته بود و همین امتیازات او خود بخود —بنابه‌نوشتهٔ همان مقام انگلیسی— سبب حفظ منافع نفتی انگلیسیان در جنوب ایران می‌شد.[۱۴۷] با این همه، اسنادی که در بالا بدانها اشاره گردید گزارشگر از آنست که هدف سردار سپه از جمهوریگری، برخلاف آنچه در سخن دولت‌آبادی وانمود شده[۱۴۸]، صرفاً اجرای یک سیاست انگلیسی نبوده است. چنین بنظر می‌رسد که سردار سپه بمنظور پایان بخشیدن به‌سلسلهٔ قاجار، برقراری یا هواخواهی از برقراری یکرژیم جمهوری را لازم تشخیص داده بود. در سالهای پیش از جنبش جمهوریخواهی در ایران، یعنی از ۱۹۱۸ به‌بعد، چند دولت جمهوری در کشورهای مسلمان‌نشین مانند جمهوریهای خاوری امپراطوری روسیه بنیان‌گذارده شده بود. در چند یک از کشورهای اسلامی مانند سوریه و لبنان نیز جنبشهای جمهوریخواهی پدید آمده بود. در سال ۱۳۳۹/۱۹۲۰ کوچک‌خان یک جمهوری کوتاه مدت در گیلان تشکیل داده بود.[۱۴۹] تنها چند ماه پیش از آغاز جنبش جمهوریخواهی سردار سپه در ایران، یعنی در نوامبر ۱۹۲۳ (۱۳۴۲)، مصطفی کمال مشهور به‌آتاترک جمهوری ترکیه را بنیان‌گذارده بود.[۱۵۰] سردارسپه می‌خواست با بتجربه‌گذاردن برنامه‌ای همسان، به‌زندگی سلسلهٔ قاجار پایان بخشد ولی او در این راه با مشکلات فراوان و گوناگونی رودررو گردید که کوشش او را بی‌اثر گذاشت.

تاریخنویسان همزمان آن جنبش، مانند مستوفی و دولت‌آبادی، می‌نویسند که سردار سپه می‌خواست از جنبش جمهوریخواهی تنها بعنوان وسیله‌ای برای بدست آوردن تاج و تخت ایران بهره برد.[۱۵۱] این نویسندگان نیز گزارش می‌دهند که تظاهرات خیابانی در تهران و فعالیتهای دیگر جمهوریخواهی، همه به کمک سردارسپه و ارتشیها که زیر فرمان وی بودند صورت می‌گرفت.[۱۵۲] علاوه براین، چند یک از روزنامه‌های تهران مانند شفق سرخ به‌مدیریت علی دشتی به‌سود نقشهٔ جمهوریگری سردار سپه تبلیغات می‌کرد.[۱۵۳]

از سوی دیگر، برخی از فعالیتهای ایدئولوژیکی نیز به‌سود یک رژیم جمهوری پدید آمد. بطور نمونه، مقاله‌ای بلند بالا به‌خامهٔ فردی بنام م. محمد از مارسی در روزنامهٔ حبل‌المتین چاپ و پراکنده شد که دارای تفسیری نسبتاً آگاهانه و مطالبی

ژرف و پرمعنی پیرامون رژیم جمهوری بود. این‌مقاله از جمله دربارهٔ نیاز جامعهٔ ایران بدان رژیم و این که چگونه می‌توان چنان رژیمی را در ایران بنیان نهاد، سخن گفته است.[۱۰۴] در همان هنگام یک مجلهٔ نسبتاً وزین بنام ایرانشهر به مدیریت ح. کاظم زادهٔ ایرانشهر به‌سود جنبش جمهوریخواهی و بنیانگذاری چنان رژیمی در ایران مقاله‌هایی گوناگون و شعرهایی حماسی در خارج چاپ می‌کرد.[۱۰۵] در ۳۱ مارس ۱۹۲٤ (شعبان ۱۳٤۲) ایرانیان مقیم برلن یک گردهمایی تشکیل داده مراتب تنفر و انزجار خویش را از سلسلهٔ قاجار ابراز داشته از پارلمان و دولت ایران خواستار بنیانگذاری رژیم جمهوری در ایران شدند.[۱۰۶]

ولی به‌رغم این هواخواهیها و پشتیبانیها، جنبش جمهوریخواهی ایران با مخالفت و مبارزهٔ سخت مردم بازار تهران، رهبران مذهبی و نمایندهٔ بسیار محبوب و نامدار مجلس، سیدحسن مدرس، که در سال ۱۳۱۷ خورشیدی بشیوهٔ اسرارآمیزی مرد، روبرو گردید وهمین مبارزه‌ها بود که جنبش جمهوریخواهی را شکست قطعی داد. مدرس یک مجتهد سیاسی ملی بود که تنی چند از نمایندگان مجلس را نیز با خود همراه داشت. مدرس در خلال تعطیلات نوروز ۱۳۰۳ خورشیدی مردم تهران را که به‌دیدن او به‌خانه‌اش می‌رفتند برضد سردار سپه و نقشهٔ جمهوریخواهی وی سخت تحریک کرد. البته احمدشاه و هواخواهان او در این جریانها نیز بیکار ننشستند و کوشش کردند که رهبران مذهبی را برضد سردار سپه بشورانند. در این زمینه یکی از مأموران امنیتی انگلیس در تهران چنین گزارش می‌دهد:

> احمدشاه کوشش دارد که وسیلهٔ ملاها مبارزه‌ای برضد جنبش جمهوری ترتیب دهد و در روز ٤ مارس [۱۹۲٤] ضمن یک تلگراف دستورهایی وسیلهٔ ولیعهد [محمد حسن‌میرزا] داده و گفته است که او شخصاً در راه بازگشت دادن علماء تبعیدی به عراق گامهایی برخواهد داشت. در همان روز ولیعهد خالصی زاده را احضار کرد و از او خواست که جریان امر را به‌پدرش که در این هنگام در مشهد بسر می‌برد تلگراف کند. در روز ٥ مارس ولیعهد به‌نائینی و اصفهانی نامه‌ای نوشت و در همان روز خالصی‌زاده تظاهرات خیابانی [در تهران] به‌سود احمدشاه براه انداخت.[۱۰۷]

احمد شاه برای آنکه از پشتیبانی علماء برخوردار شود وسیلهٔ وزیر مختار ایران در پاریس به‌آگاهی علماء رسانید که با تماس با دولت انگلیس بزودی مشکل بازگشت آنان به‌عراق حل خواهد شد.[۱۰۸]

دربارهٔ تغییر رژیم ایران به‌جمهوریت، علماء نیز در قم گردهماییهایی تشکیل می‌دادند. یکی از اسناد امنیتی سفارت انگلیس در تهران گزارشگر از آن است که:

در این هفته قرار است یک گردهمایی مذهبی تشکیل گردد که در آن ملاها دربارهٔ طرز برخوردشان با مسأله جمهوریگری تصمیم بگیرند و رئیس این گردهمایی آقا شیخ عبدالکریم... [حائری] خواهد بود. مأموران سری ملاهای تهران و ولیعهد نیز در آن گردهمایی حضور خواهند داشت.[۱۵۹]

بنا به‌گفتهٔ شیخ عبدالکریم حائری، در یکی از همان گردهماییهای سری که با حضور نائینی، اصفهانی و حائری تشکیل می‌شد علماء دربارهٔ موضع خویش در برابر جمهوریگری گفتگوی زیاد کردند و سرانجام تصمیم گرفتند که سردارسپه را قانع کنند که خطری از سوی احمدشاه نمی‌تواند برای کشور وجود داشته باشد زیرا طبق قانون اساسی ایران، شاه از مسؤلیت مبراست و شاه مشروطه از نیروی مطلق محروم می‌باشد.[۱۶۰]

جریانها و رویدادها چنان به‌زیان سردار سپه سیر کرد که علماء نه‌تنها ناچار نشدند که سردار سپه را با آنشیوهٔ استدلال از مسألهٔ جمهوریگری روی‌گردان سازند بلکه نامبرده خود وادار شد که از علماء بخواهد که در خواباندن سرو صدای جمهوریگری بدو کمک کنند. در همان روزی که قرار بود مسألهٔ جمهوریگری در مجلس شورای ملی به‌گفتگو گذارده شود تظاهراتی بزرگ و کم‌نظیر در خیابانهای تهران و میدان بهارستان جلو مجلس برضد جمهوریگری براه افتاد. به‌دستور سردارسپه سربازان ارتشی تظاهرکنندگان را با زور پراکنده ساختند. این کار، مؤتمن‌الملک رئیس وقت مجلس را چنان خشمناک ساخت که کوشش کرد در یک نشست ویژهٔ مجلس، سردار سپه را از مقام ریاست وزرائی برکنار سازد. در این هنگام سردارسپه مجلس را ترک گفت و درست در همین گیرودار بود که به‌سراغ علماء به‌قم رفت و کوشش کرد که از پیوند دوستانهٔ خود با آنان بهره گیرد. بنابراین بعنوان خداحافظی باعلماء تبعید شده از عراق، که در تدارک بازگشت به‌عراق بودند، در روز ۶ فروردین ۱۳۰۳ از حائری، نائینی و اصفهانی دیدن کرد و با آنان «تبادل افکار نمود» و نتیجهٔ آن دیدار، تلگراف زیر بود که به‌امضاء اصفهانی، نائینی و حائری در ۱۲ فروردین ۱۳۰۳ به‌علماء تهران فرستاده شد:

بسم‌الله‌الرحمان‌الرحیم. جنابان مستطابان حجج اسلام و طبقات اعیان و تجار و اصناف و قاطبهٔ ملت ایران دامت تأییداتهم. چون در تشکیل جمهوریت بعضی اظهاراتی شده بود که مرضی عموم نبود و با مقتضیات این مملکت مناسبت نداشت لهذا در موقع تشرف حضرت اشرف آقای رئیس الوزراء دامت شوکته برای موادعه به‌دارالایمان قم نقض این عنوان والغاء اظهارات مذکوره و اعلان آنرا به‌تمام بلاد خواستار شدیم و اجابت فرمودند. انشاءالله تعالی عموماً قدر این نعمت را بدانند و از این عنایت کاملاً تشکر نمایند. الاحقر ابوالحسن‌الموسوی الاصفهانی؛ الاحقر محمدحسین غروی نائینی؛ الاحقر عبدالکریم حائری. ۱۶۱

در همان روز، سردار سپه اعلامیهٔ زیر را صادر و همان سخنان علماء سه‌گانه را همراه با مطالبی دیگر چنین بیان کرد:

هموطنان! گر چه بتجربه معلوم شده که اولیاء دولت هیچوقت نباید با افکار عامه ضدیت و مخالفت نمایند و نظر بهمین اصل است که دولت حاضره تاکنون از جلوگیری احساسات مردم که از هر جانب ایران ابراز می‌گردیده خودداری نموده است. لیکن از طرف دیگر چون یگانه مرام و مسلک شخصی من از اولین روز، حفظ و حراست عظمت اسلام و استقلال ایران و رعایت کامل مصالح مملکت و ملت بوده و هست و هرکس که با این رویه مخالفت نموده او را دشمن مملکت فرض و قویاً در رفع او کوشیده و از این به‌بعد نیز عزم دارم همین رویه را ادامه دهم و نظر به‌اینکه در این موقع افکار عامه متشتت و اذهان مشوب گردیده و این اضطراب افکار ممکن است نتایجی مخالف آنچه مکنون خاطر من در حفظ نظم و امنیت و استحکام اساس دولت است ببخشد و چون من وکلیهٔ آحاد و افراد قشون از روز نخستین محافظت و صیانت ابهت اسلام را یکی از بزرگترین وظایف و نصب‌العین خود قرار داده همواره در صدد آن بوده‌ایم که اسلام روزبروز رویه‌ترقی و تعالی گذاشته و احترام مقام روحانیت کاملاً رعایت و محفوظ گردد لهذا در موقعی که برای تودیع آقایان حجج اسلام و علماء اعلام به‌حضرت معصومه(ع) مشرف شده بودیم با معظم‌لهم در باب پیشامد کنونی تبادل افکار نموده و بالاخره چنین مقتضی دانستیم که به‌عموم ناس توصیه نمایم که عنوان جمهوری را موقوف و در عوض تمام هم خود را مصروف سازند که موانع اصلاحات و ترقیات مملکت را از پیش برداشته در منظور مقدس تحکیم اساس دیانت و استقلال مملکت و حکومت ملی با من معاضدت و مساعدت نمایند.

این است که به‌تمام وطنخواهان و عاشقان این‌منظور مقدس نصیحت می‌کنم که از تقاضای جمهوریت صرفنظر کرده و برای نیل به‌مقصد عالی که در آن متفق هستیم با من توحید مساعی نمایند. رئیس‌الوزراء و فرمانده کل قوا — رضا.[۱۶۲]

تلگراف نائینی و آن دو مجتهد دیگر مقدمهٔ مناسبی برای سردار سپه فراهم آورد

که او به‌سرو صدای جمهوریگری که موقع او را بخطر انداخته بود بشیوهٔ محترمانه‌ای پایان دهد. در حقیقت او به‌مقامهای مذهبی روی آورد و آنان با تلگراف خود او را از یکرشته ناراحتیها نجات دادند. این رویدادها نشان می‌دهد که در ایران این تنها مقامهای مذهبی نبودند که گهگاه در کارهای دولتی دخالت می‌کردند بلکه در مواقع لازم سیاستمداران نیز آنان را به‌دخالت می‌خواندند و در حقیقت از وجود آنان بهره می‌بردند. رفتار حائری در این بحران سیاسی بخوبی این نکته را نشان داد. اگر چه او به‌شرکت در سیاست کاملاً بیعلاقه بود ولی در داستان جمهوریگری وادار گردید که گامی به‌سود سردارسپه بسانی که در بالا آمد بردارد.

البته فرستادن آن تلگراف تنها چیزی نبود که سردار سپه از علماء می‌خواست؛ وی هنوز برای آینده به‌نائینی نیاز داشت. همانگونه که می‌دانیم سیاستگران انگلیسی عراق با سیاست خشن خود با علماء تبعیدی عراق بشیوهٔ بسیار مذلت‌باری رفتار کرده بودند ولی در این جریانها سردار سپه با علماء ابراز همدردی و کوشش کرد که به‌علماء نشان دهد که توهینی که حکومت تحت‌الحمایگی بریتانیا در عراق نسبت به‌علماء روا داشته است با پایمردی نامبرده تا اندازه‌ای جبران خواهد شد. بنابراین، برپایهٔ تصمیمهایی که در بغداد گرفته و نامه‌ها و پیامهایی که میان علماء و ملک فیصل مبادله شده بود و تعهدنامه‌هایی که علماء امضا کرده بودند — و ما در بالا پیرامون آنها سخن گفتیم —فرصت مناسبی فرا رسیده بود که خواستهٔ نائینی و دیگر علماء تبعیدی با دعوتشان به‌عراق برآورده گردد. در این رابطهٔ یک نماینده از سوی ملک فیصل به‌قم رفته بود تا علما را به‌بازگشت به‌عراق بخواند.[۱۶۳] سردار سپه نیز یکی از افسران بلند پایهٔ ارتش ایران — سردار رفعت — را برگماشت که علماء را تا عراق همراهی کند.[۱۶۴]

علماء عراق در مراحل نخستین قدرت سردار سپه برای وی بیش از علماء قم کارایی داشتند زیرا برخی از علماء عراق علاقه‌مند به‌دخالت در سیاست بودند و حال آنکه حائری که رئیس حوزهٔ روحانی قم بود به‌سیاست دلبستگی نشان نمی‌داد. علاوه براین، حائری تنها دو سه سالی بود که حوزهٔ روحانی قم را دوباره بنیاد نهاده بود و در نتیجه قم هنوز آوازهٔ چندانی بعنوان یک مرکز روحانی بدست نیاورده بود، در صورتیکه دیگر علماء در نجف، یعنی مهمترین مرکز دنیای شیعه، می‌زیستند. پس از مرگ میرزا حسن‌شیرازی، نجف اهمیت پیشین خویش را نه‌تنها بعنوان

دربردارندهٔ مرقد امام علی بن ابی‌طالب، بلکه بعنوان پرآوازه و پرنفوذترین حوزهٔ آموزش روحانی شیعه از نو باز یافته بود. سردار سپه نیز خود بدست آورده بود که برخی از مقامهای روحانی نجف بویژه نائینی بیش از حائری با او سرهمکاری و موافقت دارند. این نائینی بود که، بنا به گزارش سری یک مأمور امنیتی انگلیسی، در قم به سردارسپه قول داد «... که مدرس را به قم خوانده او را قانع سازد که مبارزهٔ خود را برضد نقشهٔ جمهوریگری سردار سپه تخفیف دهد.»[۱۶۰]

تلگرافی که حائری، نائینی و اصفهانی امضا کردند نشانگر آنست که نویسندگان آن مایل نبودند آنگونه ستایشهایی که معمولاً سردار سپه دریافت می‌کرد در تلگراف خود بگنجانند. به‌دیدهٔ ما این ویژگی متن تلگراف تنها زاییدهٔ شرکت حائری در تنظیم و امضای آن است بدینمعنی که حائری نمی‌خواسته است نوشته‌ای را امضا کند که پیرامون سیاست باشد، حال موافق یا مخالف دارندهٔ قدرت سیاسی. چنین بنظر می‌رسد که اگر آن تلگراف را تنها نائینی و اصفهانی امضا می‌کردند متن آن، جمله‌های پشتیبانی‌آمیز بیشتری دربرمی‌داشت. ما چنین احتمال می‌دهیم زیرا علاوه بررفتار و روش کلی حائری نسبت به‌امور سیاسی که در او سراغ داریم، از بیانیه‌های دیگر آگاهی داریم که پس از بازگشت علماء به‌عراق وسیلهٔ نائینی و اصفهانی امضا شده و دربردارندهٔ جمله‌های بهتری در پشتیبانی از سردارسپه است.

هنگامیکه نائینی و دوستانش به‌عراق بازگشته (۲۲ آوریل ۱۹۲٤/۲ اردیبهشت ۱۳۰۳) مورد استقبال ملک‌فیصل قرار گرفتند، نائینی یک نامهٔ سپاسگزاری وسیلهٔ سردار رفعت برای سردار سپه‌فرستاد؛ در این نامه چنین می‌خوانیم:

مقام منیع ریاست وزراء عظام دامت شوکته: در اینموقع که بحمدالله سبحانه و تعالی سالماً به‌عتبهٔ مقدسهٔ حضرت شاه ولایت صلی‌الله علیه وآله‌الطاهرین‌مشرف شدیم‌دعای دوام تأیید حضرت اشرف دامت شوکته در اعتلاء دین و دولت و موجبات تعالی مملکت و ملت را در تحت قبهٔ منوره از اهم ادعیه دانسته کاملاً مراقبت و محض کمال میمنت و تبرك یک قطعه تمثال مقدس را که از قدیم در خزانهٔ مبارکه محفوظ است از جناب مستطاب ملاذالانام آقا سیدعباس کلیددار روضهٔ منوره برای حرز آن وجود اشرف درخواست شد و اینک به‌صحابت جناب اجل‌اکرم سردار رفعت دام تأییده تقدیم می‌نمایند بهترین تعویذ و حافظ آن وجود اشرف خواهد بود انشاءالله تعالی.

بحمدالله تعالی عنایات حضرت اشرف از ابتداء پیشامد این مسافرت و مدت

اقامت در دارالایمان قم الی اکنون مستمر و هرکدام شایان کمال تشکر و امتنان، و سرآمد همه اعزام جناب اجل اکرم سردار رفعت‌دام تأییداته الی ورود به‌این آستانهٔ مبارکه و یقین است همچنانکه زحمات و خدمات و حسن مراقبتهای آنجناب اجل در پیشگاه اقدس شاه ولایت صلی‌الله علیه وآله‌الطاهرین به‌اعلی درجهٔ قبول انشاءالله فائز خواهد بود همینطور در نظر حضرت اشرف هم موقعی عظیم خواهد داشت و مشمول عنایات خاصه خواهد بود انشاءالله و باقتضاء فرط اشتیاق وکمال امیدواری که دورهٔ زمامداری حضرت اشرف دامت‌شوکته شرف عظیم تاریخی و ذکر جمیل ابدی درصفحات تاریخ به‌یادگار گذارد.[۱۶۶]

این نامه تاریخ ندارد ولی محتوای آن نشان می‌دهد که اندی پس از ورود نائینی به‌نجف نوشته شده است. هنگامیکه عکس یا تمثال علی‌بن‌ابی‌طالب وارد شد روزنامه‌های هواخواه سردار سپه به‌سود او و اینکه برکت چنان عکسی شامل حال او گردیده مقاله‌های زیادی نوشتند. عکس مزبور در شاهزاده عبدالعظیم مورد استقبال ویژه قرار گرفت و در باغ‌شاه تهران بدان مناسبت جشنی نیز برپا شد.[۱۶۷] دولت‌آبادی می‌نویسد که سردار رفعت بدان سبب از سوی سردار سپه با علماء تا عراق همراهی کردتا از نظر مذهبی تبلیغاتی به‌سود سردار سپه کرده باشد.[۱۶۸] ولی آن نویسنده برخلاف مکی و مستوفی[۱۶۹] می‌افزاید که شمشیری منسوب به‌حضرت عباس برای سردار سپه فرستاده شده بود.[۱۷۰]

این نامه و هدیهٔ ارسالی نائینی برای سردارسپه واکنشی منفی در میان علماء تهران پدید آورد؛ مأمور امنیتی سفارت انگلیس در بغداد در این زمینه می‌نویسد:

عکس علی که وسیلهٔ ملاهای نجف برای رئیس‌الوزرا فرستاده شده بود در تاریخ ۶ ژوئن ۱۹۲۴ با تشریفات فراوانی‌در باغ‌شاه تقدیم گردید و روحانیان تهران شرکت مردم را در این جریانها تحریم کرده‌اند.[۱۷۱] خالصی‌زاده و چند تن دیگر از واعظان بی‌کنترل به‌مردم اطمینان داده‌اند که عکس مزبور از سوی انگلیسیها فرستاده شده است نه ازسوی علماء....[۱۷۲]

نائینی با فرستادن چنان نامه و عکس، خود بخود به‌موقع و اهمیت سردار سپه در ایران کمک فراوانی کرد. رویدادهای بعدی روشن کرد که پشتیبانی نائینی از سردار سپه همچنان ادامه یافت. هنگامی که کوشش سردار سپه برای برقراری جمهوریگری با شکست روبرو شد او تصمیم گرفت که‌سلسلهٔ پادشاهی نوبنیان نهد و خودشاه ایران گردد. او البته برای رسیدن بدین خواسته به عوامل گوناگون از جمله

پشتیبانی مقامهای مذهبی نیازمند بود. بنابراین او بسوی علماء ایرانی مقیم عراق که سودمندتر یافته بود روی نهاد نه بسوی علماء قم. هنوز بیش از یکسال از انتشار نامهٔ نائینی و داستان عکس حضرت علی یا شمشیر حضرت عباس نگذشته بود که یک بیانیهٔ مشترک به‌دو زبان عربی و فارسی به‌امضای نائینی و اصفهانی در مطبوعات پراکنده شد که مخالفان دولت سردار سپه را از دشمنان اسلام خوانده بود. متن فارسی آن بیانیه چنین است:

> برکافهٔ مسلمین مخفی نماناد که هرکس برعلیه حکومت ایرانی قیام نماید مثل کسی می‌ماند که در روز بدر و حنین[۱۷۳] برعلیه پیغمبر خدا قیام نموده باشد ومنزلهٔ او بمنزلهٔ کسانی‌است که‌خداوند تبارك وتعالی درکتاب مجید دربارهٔ‌آنها فرموده است (می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند ولی خدای متعال نور خود را به اکمال می‌رساند هرچند که مشرکین مخالف آن باشند) و جزاء مشرك در دنیا قتل است و در قیامت عذاب. بنابراین لازم است به‌آنها ابلاغ شود که برحوزهٔ محمدی که ناشر علم رایت اسلامی است تعرض ننمایند و هرکس که برخلاف این امر رفتار نماید از جملهٔ کفاری که محو و اضمحلال این دین مبین را خواهان باشند خواهد بود و برطبق احکام و دلایل قرآنی تکفیر آنها واجب می‌گردد.[۱۷۴]

سردار سپه در حالیکه از پشتیبانی و همکاری نائینی و اصفهانی برخوردار بود گامی جدی در راهٔ خلع احمدشاه، آخرین پادشاه قاجار، برداشت. یکی از گامهای او در این راه این بود که، همانگونه که روزنامهٔ حبل‌المتین می‌نویسد، پس از خاموش کردن غائلهٔ شیخ خزعل در جنوب، سردار سپه به‌دیدن نائینی و چند تن دیگر از علماء نجف رفت. حرزالدین که از نویسندگان زندگینامهٔ نائینی می‌باشد از سخن فردی که خود شاهد دیدار سردار سپه از علماء بوده چنین می‌آورد که موضوع گفتگوی سردار سپه و علماء نجف آن بود که سردار سپه بزودی پادشاه ایران خواهد شد. گزارشگر می‌افزاید که سردار سپه به‌علماء قول داد که دومین اصل متمم قانون اساسی را که مجلس را زیر کنترل پنج‌تن از علمای طراز یک قرار می‌دهد اجرا خواهد کرد.[۱۷۵] این رویداد بخوبی نشان می‌دهد که سردارسپه برای پیکار خود برضد احمدشاه نیاز جدی به‌پشتیبانی علماء داشته است. این خبر نیز دربارهٔ دیدن سردار سپه از علماء نجف در حبل‌المتین پراکنده گردید: «رئیس‌الوزرا و فرمانده کل قوا به‌نجف رفت و با چند تن از علماء مانند نائینی و اصفهانی در حرم دیدن کرد. ما دقیقاً نمی‌دانیم که موضوع گفتگو چه بوده ولی گویا آنان پیرامون

مشکل بازگشت احتمالی احمدشاه گفتگو کرده‌اند.»[۱۷۶] این که نویسندهٔ حبل‌المتین چنان احتمالی داده است چندان بی‌پایه هم نیست زیرا دوری احمدشاه از ایران به رضایت و آزادی صورت نگرفته بود و او همواره منتظر فرصت مناسب بود که بزودی به‌وطن بازگردد. در فرصتهای گوناگونی احمدشاه کوشش کرد که به‌ایران بیاید ولی سردار سپه وی را از این کار دلسرد ساخت.[۱۷۷] تقریباً در همان روزهایی که سردار سپه از علماء نجف دیدن می‌کرد تا، بنابه‌گزارش بالا، دربارهٔ مسألهٔ بازگشت احمدشاه به ایران گفتگو کند، احمد شاه تلگرافی برای نائینی و اصفهانی فرستاد. «محتوای آن تلگراف به‌آگاهی مردم نرسیده ولی چنین فهمیده می‌شود که دربارهٔ بازگشت او به‌ایران بوده است.»[۱۷۸] کوشش احمد شاه برای بازگشت البته به‌جایی نرسید و سردار سپه پس از پایان دادن به‌سلسلهٔ ۱۴۰ سالهٔ قاجار، تاج و تخت سلطنت ایران را بعنوان بنیانگذار سلسلهٔ پهلوی اشغال کرد[۱۷۹]، و بهمین مناسبت بود که نائینی تلگراف شادباشی برای پادشاه جدید فرستاد.[۱۸۰]

سه مرحلهٔ مشخص در زندگی نائینی

بانگاهی کوتاه‌به‌سرگذشت‌نائینی، زندگی سیاسی اورامی‌توان دارای‌سه‌مرحلهٔ اصلی و مشخص دید: نخست او با قلم و قدم برضد استبداد برخاست و با مشروطه خواهان ایرانی همکاری کرد. در این رشته از مبارزه ،او به‌سود بورژوازی ملی که رهبری انقلاب مشروطه را بدست داشت گام برمی‌داشت ولی براثر رویدادهای زاییدهٔ انقلاب، برای مدتی از فعالیتهای شدید سیاسی کناره جست. بنابر این، چهرهٔ او بعنوان یک استاد مسلم فقه واصول و یکی از مهمترین مجتهدان زمان خویش خودنمایی کرد. در مرحلهٔ دوم، نائینی بعنوان یکی از رهبران ملی عراق برضد حکومت تحت‌الحمایگی انگلیسیان در آن کشور برخاست و همراه دیگر علماء شیعه و سران قبایل در راه بدست آوردن استقلال عراق کوشید. در این رشته از مبارزات، انگلیسیها و دست نشاندگان آنان مانند فیصل رفتار بدی را با نائینی پیش گرفتند و سبب تبعید وی از عراق و بیخانمانی او شدند. بنظر می‌رسد که این دو رشته از رویدادها، بویژه نتایج بدی که درگیری او در سیاست عراق برای وی ببار آورده بود، او را باندازه‌ای تحت تأثیر قرار داد که تصمیم گرفت شیوه و سیر فعالیتهای

خویش را تغییر دهد. شاید بی‌نتیجه ماندن مبارزات ضدانگلیسی او در عراق و رفتار توهین آمیز انگلیسیها و حکومت فیصل با او سبب شد که دیگر گامی برضد صاحبان قدرت برندارد.

هنگامیکه نائینی در ایران در تبعید بسر می‌برد مورد احترام سردارسپه قرار گرفت. گرچه مدرکی گویا و مستقیم در دست نیست ولی مرحلهٔ بعدی زندگی نائینی این اندیشه را نیرو می‌دهد که نامبرده شاید به‌این نتیجه رسیده بوده که همکاری با صاحبان قدرت بویژه آنان که در هیأت حاکمهٔ ایران شرکت داشتند سودمندتر از جنگ با آنان بوده است. شاید هم براین اندیشه بوده که در سایهٔ پیوندهای دوستانه با مقامهای نیرومند سیاسی، وی می‌توانسته رهبری مطلق دنیای شیعه را بدست آورد و در نتیجه در چنان مقام و موقع مهمی بتواند گامهایی سودمند و اثربخش در راه سعادت، آسایش و اصلاح پیروان شیعیگری در ایران و دیگر نقاط دنیای اسلام بردارد. درضمن باید بیاد داشت که در آن‌زمان بنا به‌علل و عواملی سردارسپه — و رضا شاه آینده — محبوبیتی فراوان چه در داخل وچه در خارج ایران بدست آورده حتی از پشتیبانی جناحهای حاکم کشور اتحاد جماهیر شوروی نیز برخوردار بود.[۱۸۱] بنابراین شاید نائینی هم مانند بسیاری دیگر از ناظران همزمان خویش ،رضا شاه را شایستهٔ پشتیبانی می‌دیده است. البته استدلال اخیر نمی‌تواند در مورد پیوند نائینی با پادشاهان عراق صادق باشد. بنابراین در دوره‌بندی ما از زندگانی نائینی، سومین مرحلهٔ زندگانی وی از این نقطه آغاز می‌گردد. از این پس رفتار و برخورد وی با دولتهای ایران و عراق، بدون چندان توجهی به‌گامهای ضد روحانی و یا ضد آزادی و ملی سیاستگران وقت، کاملاً دوستانه بود.

در حال حاضر، ما هیچگونه سندی در دست نداریم که گزارشگر از فعالیت نائینی برضد یکی از پادشاهان ایران یا عراق باشد. در ایران دورهٔ رضاشاه، اقداماتی صورت گرفت که باشیوهٔ کار و اندیشهٔ نائینی دورهٔ انقلاب مشروطیت سازگار نبود و چنان نائینی‌ای مسلماً برضد آن اقدامات به‌مبارزه برمی‌خاست ولی نه‌تنها کسی نشنید که نائینی دورهٔ رضاشاه به‌هیچیک از آن اقدامات اعتراضی کرده باشد بلکه ما آگاه هستیم که نامبرده، به‌رغم بیعلاقگی دستگاه رضاشاه به‌علما و روحانیگری، پیوند دوستی خود را همچنان با رضا شاه ادامه داد. یکبار فرزند بزرگ نائینی، حاجی‌میرزا علی نائینی، از رضاشاه دیدن کرده نامه و هدایای نائینی را که عبارت بود از یک

حلقهٔ انگشتری و مقداری تربت کربلا به‌وی تقدیم کرد. بمناسبت اعیاد مذهبی نیز نائینی معمولاً تلگراف تبریک برای رضاشاه می‌فرستاد.[۱۸۲]

نائینی با دو پادشاه معاصر خود در عراق، یعنی ملک‌فیصل و ملک‌غازی، نیز پیوند دوستی یافت. در سال ۱۹۲۷ (۱۳۰۶ خورشیدی)، هنگامیکه نائینی بسختی بیمار شد و وی را درکراده در خاور بغداد بستری کردند، ملک‌فیصل به‌دیدن او آمد. در سال ۱۹۲۹ (۱۳۰۸ خورشیدی) فیصل به‌نجف رفت و با نائینی، اصفهانی و دیگرعلماء به‌گفتگو و رایزنی نشست. درخلال پادشاهی ملک‌غازی (۹-۱۹۳۳)، نائینی باز بیمار شد؛ این‌بار نائینی بعنوان میهمان ویژهٔ ملک‌غازی به‌بغداد رفته در یکی ازکاخهای سلطنتی بزیست.[۱۸۳]

اخلاق شخصی و مرگ نائینی

نائینی مردی پرهیزگار بود و بیشتر شبها نماز شب (تهجد) بجای می‌آورد.[۱۸۴] او دارای سلیقه و فکر علمی بود و دلبستگی زیادی به‌نگاهداری یک سلسله مراتب علمی در میان شاگردان خود داشت. این توجه ویژهٔ او به‌اینگونه سنتهای مدرسه‌ای شاید بدان دلیل بود که فرصت ریاست عام و مطلق روحانی بسراغ او نیامد و در نتیجه می‌توانست توجه بیشتری به‌زندگی و سنت علمی داشته باشد. هر یک از شاگردان نائینی به‌تناسب برجستگی و پیشینهٔ علمی خود دارای حقوق ویژه، و در حضور نائینی دارای محل ویژه‌ای بود. بطور مثال، آقاسید جمال‌گلپایگانی بر اثر برجستگی علمی خود نزد نائینی بسیار محترم بود و در سمت راست او می‌نشست. نائینی گهگاه به‌یک آموزگار و یا دانشجوی علوم دینی تهیدست ولی بامعلومات بیشتر احترام می‌گذاشت تا به‌یک بازرگان ثروتمند.

نائینی گاه در هنگام تدریس رفتاری مستبدانه داشت و این رفتار شاید بسبب کر بودن وی بود که سالها گریبانگیرش بود. چون نائینی نمی‌توانست بدرستی بشنود، بندرت آمادهٔ شنیدن اظهار نظر شاگردان خود بود و بدین سبب شهرت یافته بود که هرکس بایک پرسش می‌تواند نامبرده را خشمناک سازد. از سوی دیگر، نائینی بسبب همین اشکال در شنیدن، درس خود را بخوبی آماده می‌کرد تا از بوجود آوردن پرسشها و سوءتفاهمها، تا سرحد امکان پیشگیری کند.

او هر روز دوبار تدریس می‌کرد؛ در بامداد فقه و در بعداز ظهر اصول می‌آموخت.

رفتار نائینی در برابر دوستان دیرین که با آنان در انقلاب مشروطیت درگیر بود بسیار تغییر یافت بطوریکه ترجیح می‌داد آنان را ابداً نبیند. بطور مثال، او به دیدن آقاشیخ حسین یزدی که از مجتهدان محترم و از نزدیکان آخوند خراسانی بود نرفت و هنگامیکه در این‌مورد از نائینی پرسش گردید او پاسخ داد که اگر او به‌دیدن شیخ‌حسین می‌رفت نامبرده باز داستان سیاست و مشروطیت را پیش می‌کشید.[۱۸۵] شاید بهمین سبب بود که تا آنجا که‌ما آگاهی داریم هیچیک از شاعران که در مرگ نائینی مرثیه سرودند اشاره‌ای به‌فعالیتهای مشروطه‌خواهی او نکردند.

هنگامیکه نائینی در سن ۷۶ سالگی جهان را بدرود گفت مجالس ختم فراوانی در عراق برقرار گردید و اشعار زیادی در مرگ او خوانده شد. از جمله چکامه‌هایی که به‌عربی نوشته و چاپ شده و ما بدانها دسترسی‌داشته‌ایم وسیلهٔ این شاعران سروده شده است: شیخ ابراهیم وائلی، شیخ محمدرضا مظفر، شیخ‌عبدالحسین حلی، سیدمحمود محبوبی، شیخ‌اصغر صغیر، شیخ‌موسی بحرالعلوم، عبدالمنعم فرطوسی[۱۸۶]، سید محمد سعید آل صاحب العبقات و برخی دیگر از شاعران که از ذکر نام خویش خودداری کرده‌اند.[۱۸۷] بمناسبت مرگ نائینی شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء از علماء معاصر نائینی سخنرانی جالبی ایراد کرد که در شمارهٔ ویژهٔ روزنامهٔ عربی کرخ چاپ گردید.[۱۸۸]

در مرگ نائینی در عراق بدین ترتیب ابراز تأسف گردید و چون آزادی مذهبی در ایران در مقایسه با وضع عراق کمتر بود در ایران چندان اقداماتی صورت نگرفت. تنها یک آگاهی‌نامه در روزنامه‌های اطلاعات و ایران چاپ شد که از مجلس ختمی که دولت می‌خواست برگذار کند خبر داد.[۱۸۹] نائینی هنگامی چشم از این جهان پوشید که رضا شاه یازدهمین سال پادشاهی را می‌گذراند و درگیر برنامه‌هایی بود که در اجراء آنها به‌علمائی مانند نائینی و یا حائری چندان نیازی نداشت و بهمین سبب پس از آغاز پادشاهی محدودیتهای فراوانی برای آنان پدید آورد.

این بود زندگی و مرگ نائینی ، اندیشمندی که تجزیه و تحلیل اندیشه‌های مشروطه‌گری وی فصلهای آیندهٔ کتاب ما را اشغال خواهد کرد.

یادداشتها

۱. آگاهیهای ما دربارهٔ زندگی نائینی برپایهٔ منابع نوشته شدهٔ موجود همراه با برخی‌ازگفتگو-های خصوصی که نویسندهٔ حاضر با نزدیکان نائینی داشته بنا شده است. اطلاعاتی که وسیلهٔ فرزند نائینی، آقای مهدی آیةالله‌زادهٔ نائینی، و برادر نائینی، آقای میرزا عبدالرحیم‌نائینی، بدست آوردیم بویژه قابل یادآوری است. از جمله مآخذ دیگری که در این زمینه بهره گرفته‌ایم می‌توان اینها را یادکرد: سید محمد مهدی الموسوی الاصفهانی‌الکاظمی، أحسن الودیعه فی‌تراجم مشاهیر مجتهدی‌الشیعه (نجف، ۱۹۶۸)، ص ۲۵۴؛ عاملی، اعیان الشیعه، جلد ٤٤، ص ۲۵۸ (شمارهٔ ۲۰۱۲)؛ سید عبدالحجة بلاغی، تاریخ نائین (تهران ۱۳۲۸)، ص ۸۹-۱۸۸؛ همان نویسنده، کتاب فرهنگ نائین (تهران، ۱۳۲۸)، ص ۱۰۴-۱۰۱؛ همان نویسنده، انساب خاندانهای مردم نائین «مدینةالعرفاء» وکتاب شطرنج العرفا، (تهران، ۱۳۲۸)، ص ۵۲-۵۱؛ طهرانی، طبقات، جلد ۱، ص ۹۶-۵۹۳؛ علی‌نقی النقوی، «آیةالله النائینی و موقفه‌العلمی بین‌الطائفة»، الرضوان، ۲، شمارهٔ ۸ (۱۹۳۶)، ۲۰-۱۸؛ مهدی نائینی، «شرح زندگانی مرحوم آیةالله نائینی اعلی الله مقامه»، نائین بیدار ۹ اردی‌بهشت ۱۳۳٤، ص ۲-۱؛ منوچهر خدایار محبی، «پیشوایان مذهبی شیعه»، وحید، ٤، شمارهٔ ۱۱ (۱۳٤٦)، ۹۵-۹۹٤؛ کوکیس عواد، معجم‌المؤلفین العراقیین فی‌القرنین التاسع عشروالعشرین، ۳ (بغداد، ۱۹۶۹)، ص ۵۳-۱۵۲؛ محمدهادی امینی، معجم رجال الفکر والادب فی‌النجف خلال‌الف عام (نجف، ۱۹٦٤)، ص ٤۳۵؛ درکتاب اخیر مآخذ دیگری نیز داده شده است. به‌مآخذ زیرین نیزنگاه کنید: محمد حسین‌حرزالدین، معارف الرجال فی تراجم العلماء والادباء (نجف، ۱۹٦٤)، جلد ۱، ص ٤۹-٤٦، ۸۸-۲۸٤. تاریخ تولد نائینی به‌صورتهای گوناگون داده شده ولی خوشبختانه یک نسخهٔ عکسی‌گواهینامهٔ زادروز نائینی که به‌خط پدر نائینی نوشته شده بود وسیلهٔ آقامهدی آیةالله‌زادهٔ نائینی در دسترس ما قرار گرفت.

۲. خیابانی، ریحانه، جلد ۲، ص ٤۵۰.

۳. [حاجی میرزا نصرالله ملک المتکلمین]؟ رؤیای صادقه (تهران، بی‌تاریخ)، ص ۱۰-۵. نویسندهٔ واقعی این کتاب را نمی‌توان بآسانی شناخت. مجلهٔ ارمغان، ۱٤ (۱۳۱۲)، ۱۷، آن را به‌سید جمال‌الدین اصفهانی واعظ مشهور انقلاب مشروطه نسبت می‌دهد. از سوی دیگر ملکزاده ادعا می‌کند که پدرش ملک‌المتکلمین آنرا نوشته (انقلاب مشروطیت، جلد ۱، ص ٦۸) ولی ظاهراً جمعی از نویسندگان در نوشتن آن شرکت داشته‌اند. مقاله‌ای در مورد این کتاب نیز در ذکر آمده است (شمارهٔ یکم از جلد ۱۹، ۱۳۵۵).

٤. محمد حسن‌خان اعتمادالسلطنه، روزنامهٔ خاطرات (تهران، ۱۳٤۵)، ص ۷۸۳، ۷۹٦ (زیر رویدادهای ۱۳۰۷ هجری قمری).

۵. مهدی قلی هدایت، خاطرات و خطرات (تهران، ۱۳٤٤)، ص ۱٤۱. برای آگاهی بیشتر

دربارهٔ آقا نجفی، پدرش و خانوادهٔ روحانی او نگاه کنید به‌طهرانی، طبقات، جلد ۱، ص ۹۹-۱۹۸، ۴۸-۲۴۷، ۴۰-۵۳۹؛ ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۱، ص ۶۸-۱۶۵؛ خیابانی، ریحانة‌الادب، جلد ۱، ص ۲۶ و جلد ۲، ص ۵۰-۴۴۹؛ نورالله دانشور علوی، تاریخ مشروطهٔ ایران و جنبش وطن‌پرستان اصفهان و بختیاری (تهران، ۱۳۳۵)، ص ۹۰-۱۸۸؛ دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ۱، ص ۳۸-۳۷ و صفحه های دیگر؛ بامداد، رجال، جلد ۳، ص ۲۷-۳۲۶؛

Hairi, «Aqa Najafi».

۶. ملکزاده، انقلاب، جلد ۱، ص ۱۶۶.

۷. پیرامون اینکه میرزای شیرازی نجف را ترک گفته سامره را برای زندگانی برگزید، گفته های گوناگونی است که در طهرانی، طبقات، جلد ۱، ص ۴۳۹ و دولت‌آبادی، حیات، جلد ۱، ص ۲۷-۲۴ می‌توان یافت.

۸. برای آگاهی پیرامون این امتیاز، نگاه کنید به‌ابراهیم تیموری، قرارداد ۱۸۹۰ (ژی: تحریم تنباکو اولین مقاومت منفی در ایران (تهران، ۱۳۲۸)؛ محمد حسن‌خان اعتمادالسلطنه، خلسه، مشهور به خوابنامه (تهران، ۱۳۴۸)؛

Keddie, *Tobacco;* Ann K. S. Lambton, «The Tobacco Régie Prelude to Revolution», SI, xxii (1965), 119_57; xxiii (1966), 71_90.

۹. طهرانی، طبقات، جلد ۱، ص ۵۹۳.

۱۰. جمال‌الدین اسدآبادی، اسناد و مدارك، ص ۹۳-۶۵؛ نامه های اسدآبادی به‌میرزای شیرازی و دیگر علماء ایران نیز در اینجا آمده است: سید محمد رشید رضا، تاریخ الاستاذ الامام السید محمد عبده (قاهره، ۱۹۴۸)، جلد ۱، ص ۵۹-۵۶.

11. Algar, *Ulama.* p. 201.

۱۲. رشید رضا، الاستاذ، جلد ۱، ص ۳۰۴.

۱۳. طهرانی، طبقات، جلد ۱، ص ۵۹۴.

۱۴. نگاه کنید به‌فصل دوم این کتاب، بخش «علمای ایرانی مقیم عراق و مشروطیت».

۱۵. گفتگوی شخصی نویسندهٔ حاضر با پسر و برادر نائینی.

۱۶. گفتگوی شخصی نویسندهٔ حاضر با شاگرد نائینی، آقای آیة‌الله شیخ هاشم آملی که اکنون یکی از رهبران مذهبی قم هستند.

۱۷. نگاه کنید به‌فصل چهارم این کتاب بخش «ریشه های اندیشه های سیاسی نائینی».

۱۸. برای آگاهی از انجمنهای سری ایران در دورهٔ مورد پژوهش، نگاه کنید به‌اسماعیل رائین، انجمنهای سری مشروطیت، (تهران، ۱۳۴۵)؛

Ann K. S. Lambton, «Secret Societies and the Persian Revolution of 1905_6», St.AP, no. 4, MEA, i (1958), 34_60; idam; «Societies», 41_89.

۱۹. ح م، ۲۶ سپتامبر ۱۹۱۰ (رمضان ۱۳۲۸)، ۲۰.

۲۰. همانجا، ص ۲۴.

۲۱. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۳۵-۱۳۴.
۲۲. طهرانی، طبقات، جلد ۱، ص ۵۹۴.
۲۳. نگاه کنید به‌فصل چهارم کتاب حاضر.
۲۴. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۶، ص ۲۳-۱۱۴.
۲۵. کسروی، مشروطه، ص ۵۲۸.
۲۶. «نائینی با نگرانی به‌خراسانی گفت: «خبرهای ناگواری که دربارهٔ نوری می‌رسد نشانهٔ آنست که زندگی او در خطر است؛ اگر مشروطه خواهان او را بکشند آبروی علماء خواهد رفت.» خراسانی تلگرافی به‌تهران فرستاد تا جان نوری را ازمرگ برهاند ولی دیگر دیر بود و نوری بدار آویخته شده بود.» از گفتگوی برادر نائینی با نویسندهٔ حاضر.
۲۷. پیرامون مسألهٔ برابری افراد کشور در برابر قانون نگاه کنید به‌فصل ششم این کتاب، بخش «بنیان برابری».
۲۸. کسروی، مشروطه، ص ۲۲-۳۲۱.

29. F. O. 416/32, April 26, 1907.

۳۰. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۶، ص ۱۹-۲۱۲.
۳۱. همانجا، جلد ۶، ص ۲۱۸. شایع گردیده بود که تقی‌زاده وسیلهٔ خراسانی ومازندرانی تکفیر شده است ولی مازندرانی در یکی‌از نامه‌هایش آشکار می‌کند که او وخراسانی او را تکفیر نکرده بلکه باورهای سیاسی او را تباه و ضد اسلام تشخیص داده بودند. برای متن اظهار نظر این دو مجتهد نگاه کنید به‌اسماعیل رائین، حقوق بگیران انگلیس در ایران (تهران ۱۳۴۷)، ص ۴۰-۴۳۹، و برای توضیحات مازندرانی در این زمینه نگاه کنید به ح م، ۳ اکتبر، ۱۹۱۰ (شوال ۱۳۲۸). در دنبالهٔ نامهٔ مازندرانی در همین شمارهٔ ح م شرح و توضیحات درازی نیز در این زمینه داده شده است.
۳۲. مازندرانی، «صورت تلگراف مبارك».
۳۳. دربارهٔ اشغال نظامی روس و انگلیس نگاه کنید به کسروی، آذربایجان، ص ۲۲۱ به‌بعد؛ حسین سمیعی (ادیب‌الممالك) و امان‌الله اردلان حاج عزالممالك، اولین قیام مقدس ملی در جنگ بین‌المللی اول (تهران، ۱۳۳۲)؛ نظام‌الدین‌زاده، هجوم روس؛ ادوارد براون، نامه‌هایی از تبریز (تهران، ۱۳۵۱)؛

Morgan Shuster, *The Strangling of Persia* (N. Y., 1912).

این کتاب با این ویژگیها بفارسی ترجمه شده است: مورگان شوستر اختناق ایران، ترجمهٔ ابوالحسن موسوی شوشتری (تهران، ۱۳۵۱).

Kazemzadeh, *Russia and Britain*, PP. 581_679; Ahmad, *Anglo - Iranian Relations*, p. 132 ff.

۳۴. نظام‌الدین‌زاده، هجوم روس؛ منوچهر صدوقی (سها)، «آقا میرزاعلی اکبر آقای اردبیلی و خاندان او»، وحید، ۱۰ (۱۳۵۱)، ۵۰-۴۴۰.

۳۵. نظام‌الدین‌زاده، هجوم (دس)، ص ۳۱. پیرامون مبارزهٔ سید کاظم یزدی با انقلاب مشروطیت ایران، سیدمهدی موسوی اصفهانی کاظمی که شاگرد یزدی و نائینی، هر دو، بود چنین می‌نویسد: «مشروطه‌خواهان کوشش کردند که یزدی را در انقلاب درگیر سازند تا ازپشتیبانی و نفوذ او برخوردار گردند. مشروطه‌گران می‌خواستند یزدی را گمراه کنند ولی یزدی وسیلهٔ آشنایانش در تهران، اصفهان، تبریز و همدان به‌تحقیقات سری پیرامون‌اصول مشروطه‌گری پرداخت و چون خواسته‌های مشروطه‌گران را نادرست یافت گوشه‌گیری گزید و در نتیجه در حال بیم و نگرانی می‌زیست.» نگاه کنید به‌الودیعه، ص ۵۴-۱۵۳.

۳۶. شهرستانی، «اشهرالرجال»، ص ۲۹۶.

۳۷. همانجا، ص ۲۹۴.

۳۸. ازگفتگوی برادر نائینی با نویسندهٔ حاضر.

۳۹. شهرستانی، «اشهرالرجال»، ص ۲۹۷. برای آگاهی بیشتر پیرامون گزارشهای جوراجور پیرامون مرگ خراسانی و بطورکلی زندگینامهٔ نسبتاً مفصل وی نگاه کنید به: Hairi, «Akund Molla Mohammad Kazem Korasani».

۴۰. ح م، ۳ اکتبر ۱۹۱۰ (شوال ۱۳۲۸)، ۲۰.

۴۱. ناظم‌الدین‌زاده، هجوم (دس)، ص ۲۱-۱۱۶.

۴۲. همانجا، ص ۳۵-۱۲۸.

۴۳. العلم، ۲ (۱۹۱۱)، ۸۵-۲۸۴؛ برای دیگر اقدامات علما دربارهٔ حملهٔ نظامی ایتالیا به طرابلس، به بخش بعدی همین فصل ازکتاب حاضر نگاه کنید.

۴۴. کسروی، آذربایجان، ص ۵۰۲.

۴۵. نظام‌الدین‌زاده، هجوم (دس)، ص ۳۶-۲۳۴.

۴۶. همانجا، ص ۷۰-۲۶۹.

۴۷. کسروی، آذربایجان، ص ۶۰-۲۳۴؛
Abdul-Hadi Hairi, «Khiyabani, Shaykh Muhammad», *EI²*, vol. v, pp. 24_25.

۴۸. کسروی، آذربایجان، ص ۴۰۲.

۴۹. همانجا، ص ۴۰۴-۴۰۳.

۵۰. نظام‌الدین‌زاده، هجوم (دس)، ص ۲۰۳-۲۰۰، ۲۵۷ به‌بعد.

۵۱. همانجا، ص ۲۲۸.

۵۲. همانجا، ص ۷۵-۲۷۰.

53. Kazemzadeh, *Russia and Britain*, P. 661.

۵۴. برای نمونه نگاه کنید به‌العلم، ۲ (۱۹۱۱)، صفحه‌های گوناگون؛ المنار، ۱۴ (۱۹۱۱)، ۵۲-۷۵۱؛ ۱۳ (۱۹۱۰)، ۷۷-۸۷۶؛ ۱۵ (۱۹۱۲)، ۳۱-۲۲۹.

55. K. K. Aziz, *Ameer Ali: His Life and Work* (Lahore, 1968), pp. 352_53.

۵۶. همانجا، ص ۳۵۷.

۵۷. محمد اقبال، بانگ درا (لاهور، ۱۹۴۹)، ص ۴۰-۲۳۹.

58. Muhammad Iqbal, *Poems from Iqbal* (London, 1955), p. 16;
متن اصلی این شعر را به‌زبان اردو در این کتاب می‌توان یافت: اقبال، بانگ درا، ص ۱۹-۲۱۸.

۵۹. برای نمونه نگاه کنید به‌العلم، ۲ (۱۹۱۱)؛ المنار، ۱۴ (۱۹۱۱).

۶۰. العلم، ۲ (۱۹۱۱)، ۴۷-۲۴۶.

۶۱. نظام‌الدین زاده، هجوم روس، ص ۴۵-۱۴۴، ۲۵-۲۲۳.

۶۲. همانجا، ص ۴۶-۴۵.

۶۳. همانجا، ص ۲۰۵-۲۰۴، ۲۶-۲۲۱.

۶۴. همانجا، ص ۲۱۹، ۲۲۵؛ برای واژهٔ «اشتراط» و «مشروطه» به‌فصل پنجم این کتاب، بخش «واژهٔ مشروطه» نگاه کنید.

۶۵. این مجتهد اعلامیهٔ جداگانه‌ای بیرون داد و دور بودن خود را ازانقلاب مشروطیت تصریح کرد. نگاه کنید به ح م، آوریل ۱۹۱۲، شمارهٔ /۳۶ (ع ۲، ۱۳۳۱).

۶۶. به‌مطالب پیشین همین فصل نگاه کنید.

۶۷. متن عربی این اعلامیه در العلم، ۲ (۱۹۱۱) ومتن فارسی آن در ح م، آوریل ۱۹۱۲ (ع ۲، ۱۳۳۱)، شمارهٔ /۳۶ آمده است. برای ترجمهٔ انگلیسی آن همراه با مقدمه و شرح و توضیحات وبحث‌دربارهٔ اینکه علت‌نیامدن نام‌انگلیس بعنوان دولتی‌استعمارگر در اعلامیهٔ شریعت اصفهانی شاید نتیجهٔ نیرنگبازی آن دولت بوده، نگاه کنید به:
Hairi, «The Responses of Libyans and Iranians».

۶۸. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۴، ص ۷۸-۲۲۱. دراینجا مؤلف کتاب تلگرافهای بسیاری آورده که درآنها شمار فراوانی‌از رهبران مذهبی‌از رژیم‌استبدادی هواخواهی کرده‌اند.

۶۹. گفتگوی خصوصی برادر نائینی با نویسندهٔ حاضر.

۷۰. گفتگوی خصوصی پسر نائینی با نویسندهٔ حاضر.

۷۱. نگاه کنید به‌فصل چهارم کتاب حاضر بخش «نقش نائینی در مبارزات عقیدتی».

72. George Antonious, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (N. Y., 1965), p. 141.
دربارهٔ خیزش‌علماء دردوران‌جنگ نخست‌نگاه کنید به‌فیاض، الثوره، ص ۱۰۱ به‌بعد؛
Ghassan R. Atiyyah, *Iraq 1908-1921: A Political Study* (Beirut, 1973), *passim*.
کتاب اخیر دربردارندهٔ اطلاعات زیادی در این‌موضوع است و بویژه استفادهٔ مؤلف کتاب از آرشیوهای وزارت خارجهٔ انگلیس بسیارقابل توجه است، ولی‌این کتاب دنبالهٔ رویدادهای‌مربوط به‌علماء وجنبش گستردهٔ ضدانگلیسی سالهای ۱۹۲۳-۱۹۲۲ عراق را نمی‌آورد.

73. Elie Kedouri, «Reflexions sur l'histoire du royaume d'Irak 1921-1958», *Orient*, Trimestre 3, no. 11 (1959), 55_57.

74. Amal Vinogradov, «The 1920 Revolt in Iraq Reconsidered: The Role of Tribes in National Politcs», IJMES, iii (1972), 123-39; Atiyyah, *Iraq 1908-1921*, p. 330;
انیس صیداوی، «تاریخ الثورة العراقیة وأحوال العراق بعد الاحتلال الانگلیزی»، الهلال، ۳۰ (۱۹۲۲)، ۱۹-۵۱۳، ۴۷-۶۴۱.

۷۵. فیاض، الثوره، ص ۱۰۱ به‌بعد.

۷۶. همانجا، ص ۸۲ به‌بعد.

۷۷. همانجا، ص ۹۷-۹۶.

۷۸. همانجا، ص ۱۰۰-۴۰؛
Atiyyah, *Iraq 1908-1921*, p. 49 ff.

۷۹. به‌منابعی که در یادداشتهای بعدی این فصل آورده‌ایم نگاه کنید.

۸۰. این مرد روحانی بعدها بعنوان رهبر بزرگ ملی و مذهبی برای اندی در راه ملی کردن نفت و خلع ید انگلیسیها با دکتر محمد مصدق همکاری کرد وسپس در برانداختن مصدق سخت کوشا گردید.

۸۱. ایروانی در خاطرات‌دراز خودپیرامون شرکت علماء درجهاد در دوران جنگ‌نخست، داد سخن داده ولی تا آنجا که ما آگاهی‌داریم این خاطرات هنوز چاپ وپراکنده نشده است.

۸۲. گفتار آورده شده نقل به‌معنائی است از بخشی از نامهٔ آیةالله نجفی به‌این نویسنده که در تاریخ ۱۵ مارس ۱۹۷۲ درمونتریال، کانادا، دریافت گردید.

۸۳. طهرانی، طبقات، جلد ۱، ص ۵۹۴.

84. Philip Willard Ireland, *Iraq: A Study in Political Development* (N. Y., 1938), p. 167.
این کتاب دربردارندهٔ پژوهشهای گسترده‌ای است پیرامون جنبش استقلال خواهی عراق، همراه با مآخذ دست اول و سودمند. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ خیزش عربها و سیاست عراق در خلال سالهای جنگ نخست نگاه کنید به:
Antonious, *Awakening;* A. W. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom* (London, 1969); P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922* (Ithaca, N. Y., 1969), p. 278 ff; Atiyyah, *Iraq 1908-1921*.

۸۵. فریق مظهرآل فرعون، الحقائق الناصعة فی الثورة العراقیة سنة ۱۹۲۰ (بغداد ۱۹۵۲)، جلد ۱، ص ۸۱؛ نویسندهٔ این کتاب وخانوادهٔ وی در مبارزه‌های ضد انگلیسی عراق سخت درگیر بودند و در نتیجه کتاب او در بردارندهٔ حقایق مهمی پیرامون نقش علماء در انقلاب عراق است. برای آگاهی از یک برداشت ایدئولوژیکی اسلامی از خیزش میرزا محمدتقی شیرازی نگاه کنید به محمدرضا حکیمی، بیدارگران اقالیم قبله (تهران، ۱۳۵۷)، ص ۱۳۹-۹۱.

۸۶. [خالصی]، مظالم، ص ۲۰؛ این کتاب، کوتاه ولی بسیار سودمند می‌باشد. تا آنجا که ما آگاهی داریم مظالم ازکتابهای انگشت‌شماریست که گزارش رویدادهای

مربوط به‌خیزش علمای ایرانی مقیم عراق را تا تبعید آنان به‌ایران دنبال می‌کند.

۸۷. همانجا، ص ۲٤.

88. F. O. 371/7772, December 15, 1922, p. 2.

۸۹. جان کیمچ، دومین دستاخیز عرب، ترجمهٔ رحمت‌الله صالحی (تهران، ۱۳۵۲)، ص ۱٦۳.

90. F. O. 371/7772, December 15, 1922, pp. 2_4.

۹۱. آل فرعون، الحقائق الناصعه، جلد ۱، ص ۵۳-۳۵۲.

۹۲. میرزا عبدالرحیم برادر نائینی به‌این نویسنده گفت که وی پیام‌آور و رابط میان شریعت اصفهانی و نائینی در این زمینه بوده است.

۹۳. جعفر خلیلی، موسوعة العتبات المقدسة: قسم الکربلا (بغداد، ۱۹٦٦)، جلد ۱، ص ۵٦-۳۵۵.

۹٤. [خالصی]، مظالم، ص ۳۲-۳۱.

۹۵. برای شرح مفصل پیرامون مبارزات مردم و متن اعلامیه‌های رسمی دربارهٔ قرارداد نگاه کنید به‌عبدالرزاق الحسنی، تاریخ الوزارة‌العراقیة (صیدا، ۱۹۵۳).

96. Elizabeth Burgoyne, *Gertrude Bell From Personal Papers 1914-1926* (London, 1961), p. 295;

[خالصی]، مظالم، ص ٤۵.

97. F. O. 371/7772, October 30, 1922.

98. F. O. 371/7772, November 1, 1922, p. 6.

۹۹. همانجا، ۱۵ نوامبر ۱۹۲۲، برگ ۷.

۱۰۰. همانجا، ۱ دسامبر ۱۹۲۲، برگ ۸؛ [خالصی]، مظالم، ص ٤۷.

101. F. O. 371/7772, November 15, 1922, p. 8.

۱۰۲. همانجا، برگ ۷.

۱۰۳. همانجا، ۱ دسامبر ۱۹۲۲، برگ ۹.

۱۰٤. [خالصی]، مظالم، ص ٦۷.

105. F. O. 416/72, January 14, 1923, no. 35.

106. F. O. 416/73, July 2, 1923, no. 6. and July 16, 1923, no. 46.

107. F. O. 416/73, August 20, 1923, no. 67;

[خالصی]، مظالم، ص ٦۲ به‌بعد.

108. F. O. 416/73, July 8, 1923, no. 14.

تبعید علماء از عراق به‌ایران وسیلهٔ یکی از نویسندگان آنزمان، با هجرت پیامبر اسلام ازمکه به‌مدینه همسان خوانده شده بود؛ نگاه کنید به‌فضل‌الله آل‌داود بدایع نگار، «تجدید هجرت، تاریخ ضجرت»، الکمال، ۳، شماره‌های ۳-۲ (۱۳۰۲)، ۷۰-٦۷.

109. F. O. 416/73, July 16, 1923, no. 63.

۱۱۰. برای متن تلگرافها نگاه کنید به‌حسین مکی، تاریخ بیست سالهٔ ایران (تهران،

۱۳۲٤)، جلد ۲، ص ۵۵-۲۵۳.

۱۱۱. علی‌الوردی، لمحات اجتماعیة فی‌تاریخ العراق الحدیث (بغداد، ۱۹۷٦) جلد ٦، ص ۲۳٦.

112. F. O. 416/73, July 11, 1923, no. 32.

۱۱۳. همانجا.

۱۱٤. همانجا، ۱٦ ژوئیه ۱۹۲۳، شماره ٤٦.

115. F. O. 416/73, July 14, 1923, no. 35.

116. F. O. 416/73, August 30, 1923, no. 102.

117. F. O. 416/73, September 13, 1923, no. 126.

۱۱۸. همانجا؛ شیخ محمد خالصی (خالصی‌زاده) فرزند نامدار شیخ مهدی خالصی بود و هردوی آنان در سیاست عراق، هم‌دردوران نخستین جنگ جهانی و هم، درخلال مقاومت عراقیها در برابر رژیم تحت‌الحمایگی انگلیس سخت درگیربودند. دراسناد و مدارکی که ازمأموران رسمی انگلیسی بدست ما رسیده ودراین پژوهش مورداستفاده ما است مطلبی به‌هواخواهی ازشیخ محمد خالصی یافت نمی‌شود. کتابهایی چند تاکنون پیرامون زندگی نامبرده نوشته شده که یکی از آنها این است: علی اکبرعلم، مظهر دیانت وآزادی حضرت آیة‌الله آقای خالصی‌زاده (تهران، ۱۳۲٤). نوشته‌های پراکندهٔ دیگری نیز پیرامون فعالیتهای سیاسی خالصی‌زاده یافت می‌شود ولی تا آنجا که ما آگاهی داریم اثر انتقادی وپژوهشگرانه‌ای تاکنون دربارهٔ این مجتهد پرکار و فعال در پهنهٔ مطبوعات بچشم نخورده است. خود خالصی‌زاده کتابها ورساله‌های بسیاری دربارهٔ مسائل اجتماعی، سیاسی و مذهبی نوشته است که یکی از آنان مظالم انگلیس اواست که دراین کتاب بکرات ازآن نقل‌قول کرده‌ایم. مجموعه‌ای از سخنرانیهای عمومی او که در خلال مبارزاتش برضد انگلیس در ایران ایراد کرده بود تحت عنوان مواعظ اسلامی (مشهد، ۱۳۰۱) به‌فارسی چاپ شده است. اوپیرامون سیاست عراق وایران دو کتاب نوشته که هریک دارای اهمیت فراوانی است: یکی خاطرات خود اواست که عنوان فی‌سبیل الله دارد و دیگری زندگینامهٔ پدر او است که بطل‌الاسلام نامیده می‌شود ولی هیچیک ازآندو تاکنون چاپ نشده است. خوشبختانه فرزندشیخ محمدخالصی‌زاده، آقای محمد مهدی خالصی، که مردی اهل دانش وپژوهش است درحال حاضر سرگرم نوشتن زندگینامهٔ پدر وچاپ کردن دو کتاب مزبور است.

119. F. O. 416/73, July 31, 1923, no. 34.

120. F. O. 416/73, July 28, 1923, no. 75.

121. F. O. 416/73, July 15, 1923, no. 40.

122. F. O. 416/73, July 17, 1923, no .47.

123. F. O. 416/73, August 30, 1923, no. 102.

بدنیست در اینجا بیفزاییم که سند بالا بخوبی نشان می‌دهد که انگلیسیان در ضمن آنکه در اقدامات استعمارگرانهٔ خود در ایران و عراق سخت قاطع بودند کوشش فراوان نیز بکار می‌بردند که درنظر عموم، مردمی با حسن‌نیت جلوه کنند. باسند بالا

پیوستهایی نیز همراه است که نشان می‌دهد که احمد شاه از اینکه نمایندهٔ دولت ایران در این جلسهٔ تصمیمگیری بغداد نظر و دخالت نداشته و وزیر مختار انگلیس در تهران بدون رایزنی قبلی با دولت ایران دربارهٔ امور ایران تصمیم گرفته و نتیجهٔ تصمیمها را به‌شاه دیکته کرده است سخت ناراحت شده و وزیرمختار انگلیس را مورد پرسش قرار داده است.

۱۲۴. پیرامون گامهای ضد مشروطهٔ حاج‌آقا محسن عراقی نگاه کنید به کسروی، مشروطه، ص ۸۲-۲۸۱، ۸۵-۲۸۴، ۴۰۹.

۱۲۵. حاجی سید احمد شبیری زنجانی، الکلام یجرالکلام، (قم، ۱۳۳۰) جلد ۱، ص ۱۰۵.

۱۲۶. ناظم‌الدین زاده، هجوم روس، ص ۸۷-۲۸۵.

۱۲۷. محمدرازی، آثار الحجة یا تاریخ ودائرةالمعارف حوزهٔ علمیهٔ قم (قم، ۱۳۳۸)، جلد ۱، ص ۵۱؛ این کتاب دوجلدی وجلد یکم طبقات طهرانی (صفحات ۶۷-۱۱۵۸) آگاهیهای فراوانی پیرامون زندگانی حائری بدست می‌دهد؛ دراین زمینه نیز نگاه کنید به‌سید علیرضا ریحان‌الله یزدی، آئینهٔ دانشوران یا دانشمندان گمنام (تهران، ۱۳۳۷)، صفحات گوناگون؛

Abdul_Hadi Hairi, «Ha'iri, Shaykh 'Abd al_Karim», to appear in *EI*², (Supplement).

۱۲۸. طهرانی، طبقات، جلد ۱، ص ۶۴-۱۱۶۱.

۱۲۹. همانجا، جلد ۱، ص ۱۱۶۰؛ رازی، آثارالحجة، جلد ۱، ص ۸۵.

۱۳۰. دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ۴، ص ۲۸۹.

۱۳۱. همانجا، جلد ۴، ص ۲۹۰.

۱۳۲. رازی، آثار الحجة، جلد ۱، ص ۲۵-۲۴؛ طهرانی، طبقات، جلد ۱، ص ۶۱-۱۱۶۰.

۱۳۳. طهرانی، طبقات، جلد ۱، ص ۱۱۶۰.

۱۳۴. دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ۴، ص ۲۹۰.

۱۳۵. الوردی، لمحات اجتماعیة، جلد ۶، ص ۲۴۸.

۱۳۶. همانجا، ص ۴۸-۲۴۷.

۱۳۷. همانجا، ص ۶۲-۲۶۱.

۱۳۸. همانجا، ۶۳-۲۶۲.

۱۳۹. همانجا، ۶۳-۲۶۱؛ سیدابوالحسن اصفهانی نوشت: «وان کنا قد اخذنا علی عاتقنا عدم المداخلة فی‌الامور السیاسیة واعتزال عن کلما یطلبه العراقیون ولسنا بمسؤلین عن ذلک وانما المسؤل عن مقتضیات الشعب و سیاسته جلالتکم لکن المؤازره للملوکیة الهاشمیة حسبما تقتضیه‌الدیانة الاسلامیة ذالک من مبدئنا الاسلامی».

۱۴۰. همانجا، ص ۲۴۷، ۲۶۰.

141. F. O. 416/73, October 31, 1923, no. 179.

142. F. O. 416/74, November 17, 1923.

143. F. O. 416/74, January 31, 1924, no. 40.

۱۴۴. همانجا، ۲۶ فوریه ۱۹۲۴، شمارهٔ ۷۹.

۱۴۵. همانجا، ۲۶ فوریه ۱۹۲۴، شمارهٔ ۸۰.
۱۴۶. همانجا، ۲۹ فوریه ۱۹۲۴، شمارهٔ ۸۲.
147. F. O. 416/72, May 21, 1923, no. 171.
۱۴۸. دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ۴، ص ۴۶-۳۴۵.
۱۴۹. دربارهٔ کوچک‌خان و جنبش جنگل کتب ومقالات زیادی نوشته شده و پرمطلب‌تراز همهٔ آنها این کتاب است: ابراهیم فخرائی، میرزاکوچک خان سردار جنگل (تهران، ۱۳۴۴)؛ نیز نگاه کنید به:
Abdul_Hadi Hairi, «Kucak Khan», *EI²*, Vol. V. PP. 310_11; Martcheko, «Kutchuk Khan», RMM, xl _xli (1920), 98_116; Sepehr Zabih, *The Communist Movement in Iran* (Berkeley, 1966), p. 1 ff.
150. B. Lewis, «Djumhuriyya», *EI²*, ii, pp. 594_95.
حیرت‌آور این است که برنارد لویس در این مقالهٔ خود حتی نامی از جنبش جمهوریخواهی ایران نمی‌برد.
۱۵۱. دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ۴، ص ۲۴۵؛ عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجاریه (تهران، ۱۳۴۳)، جلد ۳، ص ۵۸۴.
۱۵۲. دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ۴، ص ۳۵۱؛ مستوفی، زندگانی من، جلد ۳، ص ۵۸۷ به‌بعد.
۱۵۳. یکی از مقالات تبلیغاتی علی دشتی در شفق سرخ وسیلهٔ مأموران سفارت انگلیس در تهران به‌انگلیسی ترجمه شده و در این مجموعه آمده است:
F. O. 416/74, February 2, 1924, no. 92.
۱۵۴. م. محمد، «لزوم جمهوریت و تفکیک قوای روحانی در ایران»، ح م، ۶، ۱۳، ۲۷ اکتبر و ۳ نوامبر ۱۹۲۴/۱۳۴۳.
۱۵۵. برای نمونه نگاه کنید به‌ح. کاظم‌زاده ایرانشهر، «جمهوریت و انقلاب اجتماعی»، ایرانشهر، ۲: ۶-۵ (۱۹۲۴)، ۷۷-۲۷۴؛ میرزا حسین‌خان دانش اصفهانی، «در تبریک جمهوریت و بهار»، ایرانشهر، ۲: ۷ (۱۹۲۴)، ۷۴-۳۷۲.
۱۵۶. ایرانشهر، ۲: ۷ (۱۹۲۴)، ۴۳۲.
157. F. O. 416/74, March 26, 1924, no. 124.
158. F. O. 416/74, March 26, 1924, no. 129.
۱۵۹. همانجا، از متن گزارشی که زیر عنوان «قم» آمده است.
۱۶۰. از گفتگوی یکی از فرزندان شیخ عبدالکریم حائری با نویسندهٔ حاضر.
۱۶۱. ح م، ۲۳ ژوئن ۱۹۲۴؛ مستوفی، زندگانی من، جلد ۳، ص ۶۰۲-۶۰۱؛ مکی، تاریخ بیست ساله، جلد ۳، ص ۱۵.
۱۶۲. مستوفی، زندگانی من، جلد ۳، ص ۶۰۱؛ ح م، ۲۳، ژوئن ۱۹۲۴؛ مکی، تاریخ بیست‌ساله، جلد ۲، ص ۴۴-۳۴۳.
163. F. O. 416/73, August 30, 1923, no. 102.
۱۶۴. پیرامون این رویدادها نیز نگاه کنید به‌حسنی، تاریخ‌الوزارة‌العراقیة، جلد ۱، ص ۱۱۸.

165. F. O. 416/74, April 5, 1924, no. 131.
در این گزارش سری چنین اضافه شده است که: «مدرس روز ۲۷ مارس [۷/۱۹۲٤ فروردین ۱۳۰۳) به‌قم رفت و روز ۲۸ دیر وقت به‌تهران بازگشت. روش نائینی و اصفهانی نسبت به‌مسألهٔ جمهوریگری مشکوك می‌باشد.»

۱٦٦. مکی، تاریخ بیست ساله، جلد ۳، ص ۲۵-۲٤.

۱٦۷. همانجا، جلد ۳، ص ۳۰-۲٤.

۱٦۸. دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ٤، ص ۲۹۲.

۱٦۹. مستوفی، زندگانی من، جلد ۳، ص ٦۱٤.

۱۷۰. دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ٤، ص ۲۹۲.

171. F. O. 416/75, June 20, 1924, no. 20.

172. F. O. 416/75, June 17, 1924, no. 13.

۱۷۳. نام دو جنگ از جنگهای مسلمانها در آغاز اسلام است؛ نگاه کنید به:
H. Lammens, «Hunayn», *EI*², iii¹, p. 578; W. Montgomery Watt, «Badr», *EI*², i, p. 867-68.

۱۷٤. ح م، ۲۷ اکتبر ۱۹۲٤ (۲۷ ع ۱، ۱۳٤۳). در اینجا ما نمی‌توانیم در اعتبار و درستی دست کم بخشی از این بیانیه شک نکنیم زیرا نخست آنکه در قرآن دو آیه یافت می‌شود که دارای واژه‌های همسان در موضوع مورد بحث بیانیه می‌باشد، یکی آیهٔ ۳۲ از سورهٔ توبه، و دیگر آیهٔ ۸ از سورهٔ صف ولی در هیچیک از آن دو، واژهٔ «مشرکون» بکار نرفته است. آیه‌ای که در بیانیه آمده آمیزه‌ای است از دو آیهٔ یاد شده ولی بجای واژهٔ «کافرون»، «مشرکون» گنجانیده شده است. دوم آنکه نائینی و اصفهانی استدلال خود را برپایهٔ همان واژهٔ «مشرکون» که اصلاً در آیه نیامده است بنیاد نهاده‌اند. به دیدهٔ ما بعید است که دو مجتهد مسلمی مانند نائینی و اصفهانی چنین اشتباهی رامرتکب شوند. با این همه، باید این نکته را بیفزاییم که اگر چه ممکن است دست کم بخشی از این بیانیه دارای اصالت نباشد ولی چون نائینی (وبه احتمال قوی اصفهانی نیز) از پشتیبانان سردار سپه بشمار می‌آمدند اینگونه بیانیه‌های هواخواهانه با موضع آنان در برابر سیاست سردارسپه چندان بیمناسبت هم نیست و شاید بهمین دلیل بود که ما نتوانستیم در بیانیهٔ دیگری تبری نائینی و اصفهانی را از محتوای بیانیهٔ مورد گفتگو بیابیم.

۱۷۵. ح م، ۱۹ ژانویه ۱۹۲۵ (رجب ۱۳٤٤)؛ حرزالدین، معارف‌الرجال، جلد ۱، ص ٤۹-٤۸. برای داستان شیخ خزعل نگاه کنید به‌مستوفی، زندگانی من، جلد ۳، ص ٤۸-٦۳۳.

۱۷٦. ح م، ۱۹ ژانویه ۱۹۲۵ (رجب ۱۳٤٤).

۱۷۷. مستوفی، زندگانی من، جلد ۳، ص ٦۵٦؛ نیز نگاه کنید به‌بخشهای پیشین همین فصل ازکتاب حاضر.

۱۷۸. ح م، ۱۹ ژانویه ۱۹۲۵ (رجب ۱۳٤٤).

۱۷۹. دربارهٔ آغاز سلسلهٔ پهلوی کتابها و مقاله‌های فراوانی بچاپ رسیده که برخی از آنان از اینقرار است: مستوفی، زندگانی من، جلد ۳؛ دولت‌آبادی، حیات یحیی، جلد ٤؛ مکی تاریخ بیست‌ساله، ۳ جلد؛

Cottam, *Nationalism in Iran*, pp. 181–95; Joseph M. Upton, *The History of Modern Iran: An Interpretation* (Cambridge, Mass., 1965), pp. 36–80; Amin Banani, *The Modernization of Iran 1921–41* (Stanford, 1961); Rouhollah K. Ramazani, *The Foreign Policy of Iran: A Developing Nation in World Affairs 1500–1941* (Charlottes Ville, 1966); L. P. Elwell – Sutton, *Modern Iran* (London, 1941),

به‌رغم فراوانی مطالب، هنوز برای آشنایی بیشتر و بینش گسترده‌تری در این زمینه به پژوهش و غور ژرفتری، با توجه به‌نوشته‌های ۱۰-۱۲ سال پس از شهریور ۱۳۲۰ خورشیدی، نیاز داریم. کتابی که چند سال پیش از این در این موضوع پراکنده شد نه‌تنها پاسخ پرسشهای مهم را نمی‌دهد بلکه دارای خطاهایی در زمینهٔ واقعه‌نگاری است. بطور نمونه در آن می‌خوانیم که علماء نجف بمناسبت جنبش جمهوریگری به‌ایران رفته بودند؛ نگاه کنید به:

Donald N. Wilber, *Riza Shah Pahlavi: The Resurrection and Reconstruction of Iran* (Hicksville, N. Y., 1975) p. 79.

اخیراً رساله‌ها و کتابچه‌هایی پیرامون دورهٔ پهلوی در جهان مطبوعات ظاهر شده که دو اثر زیر از آنجمله است: احسان طبری، یک تحلیل عمومی جامعهٔ ایران در دوران رضاشاه (استکهلم، ۱۳۵٦)؛ احسان طبری و دیگران، پنجاه سال تبه‌کاری و خیانت سلسلهٔ پهلوی (حزب توده خارج از ایران، ۱۳۵۵).

۱۸۰. از گفتگوی برادر نائینی با نویسندهٔ حاضر.

۱۸۱. برای پژوهش پیرامون این مبحث نگاه کنید به‌جورج لنزوسکی، رقابت روسیه و غرب در ایران، ترجمهٔ اسماعیل رائین، (تهران، ۱۳۵٦)، ص ۹۵ به‌بعد؛ منشور گرگانی، سیاست شوروی در ایران، (تهران، ۱۳۲٦)، جلد ۱-۲؛ انتشارات مزدك، اسناد تاریخی، (فلورانس، ۷٦-۱۹۷۰)، ٦ جلد؛ عبدالصمد کامبخش، نظری به‌جنبش کارگری وکمونیستی در ایران (استاسفورت، ۱۹۷۲)؛ اصل کتاب لنزوسکی با این ویژگیها چاپ شده است:

George Lenczowski, *Russia and the West in Iran, 1918 – 1948* (Ithaca, N. Y., 1949).

۱۸۲. از نامهٔ خصوصی فرزند نائینی برای نویسندهٔ حاضر.

۱۸۳. از گفتگوی فرزند نائینی با نویسندهٔ حاضر. پیرامون پیوند نائینی با دولت عراق در کتاب طهرانی، طبقات، جلد ۱، صفحهٔ ۵۹۵، نیز اشارتی رفته است.

۱۸٤. پیرامون «تهجد» نگاه کنید به:

A. J. Wensinck, «Tahadjdjud», *SEI*, P. 559.

۱۸۵. گفتگوی برادر نائینی با نویسندهٔ حاضر؛ برای داستانی تقریباً همانند، نگاه کنید

به: حرزالدین، معارف الرجال، جلد ۱، ص ۸۸-۲۸۷.

۱۸۶. از مجموعه‌ای که در اختیار آقای مهدی نائینی می‌باشد.

۱۸۷. الرضوان، جلد ۲، شماره ۸ (۱۹۳۶)، ۴۴-۴۱.

۱۸۸. طهرانی، طبقات، جلد ۱، ص ۹۵.

۱۸۹. اطلاعات، ۲۶ مرداد، ۱۳۱۵؛ ایران، ۲۷ مرداد ۱۳۱۵.

فصل چهارم

ریشه‌های فکری نوشته‌های سیاسی نائینی

بپا خاستن مبارزات عقیدتی

همانگونه که در فصل پیشین یاد گردید، نائینی در خلال مبارزه‌های مشروطه‌گری خود در نجف کتابی مهم پیرامون نیاز ایران به‌برقراری یک حکومت مشروطه نوشت. البته او در سراسر زندگی علمی و روحانی خود از نوشتن و تدریس پیرامون مسائل گوناگون فقهی و اصولی بازنایستاد ولی چون این موضوعهای حقوق اسلامی از حوزهٔ بحث ما در این کتاب خارج است در اینجا تنها به‌ریشه‌های فکری نوشته‌های سیاسی نائینی و شرایط زمانی و مکانی که آن نوشته‌ها به‌صورت کتاب تنبیه‌الامهٔ او شکل گرفت می‌پردازیم.

نارضایی از رژیم استبدادی در ایران بشیوهٔ بسیار نیرومندی وسیلهٔ بسیاری از گروههای جامعهٔ ایران ابراز می‌گردید و مهمترین و با نفوذترین این گروهها همانا گروه رهبران مذهبی بود. ولی پس از اعلام مشروطیت در ۵ اوت ۱۴/۱۹۰۶ ج ۲، ۱۳۲۴ و برقراری مجلس اول قانونگذاری، محمدعلی شاه و نیروهای پشتیبان استبداد از جمله گروهی از مجتهدان ،مبارزه و مخالفت را با رژیم نو آغاز کردند زیرا با آن رژیم اختلافهایی بنیادی و آشتی‌ناپذیر یافتند. مجلس اول که شمار بسیاری از نمایندگان آن از اصناف، پیشه‌وران و بازرگانان خرده‌پا بودند به‌گذراندن یک رشته از قوانین اصلاحاتی دست زد که بی‌آنکه بنیان روابط تولیدی‌موجود را برهم‌زند منافع بیگانگان استعمارگر و طبقات بالای ایران را مورد تهدید قرار داد و برخی از مقررات اسلامی را نیز عملاً نادیده انگاشت. از جمله، آن مجلس اصلاحاتی در

زمینهٔ مالیات بوجود آورد؛ متمم قانون اساسی و قانون مطبوعات را گذارند و پیرامون قانون دادگستری که علماء مذهبی را از دخالت در امور داوری در دادگاهها محروم می‌ساخت کنکاش فراوان کرد؛ طرح پیشنهادی مظفرالدین‌شاه برای دریافت وام از انگلیس و روس و قرارداد ۱۹۰۷ آن دو دولت دربارهٔ تقسیم ایران، هر دو را رد کرد؛ تیول را که یک رسم فئودالی شیوهٔ آسیایی و قرون وسطائی بود از میان برداشت؛ حقوق شاهزادگانی مانند شعاع‌السلطنه، ظل‌السلطان و کامران میرزا را بنحو بارزی پایین آورد؛ مالکین بزرگی مانند حاج‌آقا محسن عراقی، آصف‌الدولهٔ خراسانی، قوام‌الملک شیرازی، متولی باشی قمی و سپهدار تنکابنی را از حوزه‌های نفوذشان تبعید و اخراج کرد.[1] این کارهای مردم خواهانهٔ مجلس اول البته به‌سود اکثریت قاطع مردم ایران و مورد پشتیبانی همهٔ مشروطه‌خواهانی بود که هواخواه رشد اقتصاد داخلی و استقلال ملی و مخالف دخالت بیگانگان و سرمایه‌گذاری دولتهای باختری بودند و به‌ادامهٔ نظام «فئودالی» و حکومت استبدادی سرستیزه داشتند. قوانین نوسازانهٔ مجلس اول برخی از دهقانان ستمدیده را نیز به به‌حرکت واداشت؛ آنان فرصت را غنیمت شمرده از پرداخت مالیات خودداری کردند.[2] در گیلان مال الاجارهٔ معمولی خود را به‌مالکین نپرداختند و هنگامیکه «بعضی از پیشکارها و فراشهای وزیر» برای قانع ساختن دهقانان به‌پرداخت مال‌الاجاره به‌گیلان رفتند، «به‌رؤسایشان چوب وافری زدند» و اهالی گرگانرود نیز خانه‌های ارفع‌السلطنه را غارت کرده آتش زدند زیرا او «سابق، مردم را سیاست می کرد» و هرگاه «می‌خواستند به رشت بیایند و ازاو شکایت کنند» آنان را به چوب می‌بست.[3]

همانگونه که در فصلهای پیشین بدست دادیم گروهی از رهبران مذهبی از مشروطیت و مجلس اول هواداری کردند زیرا رژیم نو را چه از نظر سیاسی و اقتصادی و چه از حیث «حفظ بیضهٔ اسلام» به‌سود ایران و مردم مسلمان آن تشخیص دادند و رسالت مذهبی و ملی خود را در آن یافتند که با نبودن یک نظام ایدئالی‌حکومت اسلام باید از یک رژیم‌ملی‌پارلمانی ضد استبدادی و مبتنی‌برقانون اساسی پشتیبانی کنند و قوانین وضع شده رابا حک و اصلاحاتی لازم و با تفسیرهایی مناسب، با قوانین شریعت منطبق سازند[4] و بنابراین آنان با هواخواهی از مشروطه، رهبری مذهبی، ایدئولوژیکی و ملی قشرهای ضدبیگانه و ضد «فئودالیسم» را در

دست گرفتند.

آشکار است که گروهها، جناحها و مقامهای بیگانه‌ای که از آن گامهای اصلاحی مجلس ملی زیان می‌دیدند بیکار ننشسته از نفوذ بیکران خویش به‌بهترین روی استفاده کردند. رهبری گروهها البته با شخص محمدعلی شاه بود که برای سرکوبی انقلاب مردم از سوی دو دولت بیگانه بویژه روسها پشتیبانی می‌شد. این گروههای ضد مشروطه برای مبارزه با انقلاب و بازگردانیدن شیوهٔ حکومتی پیشین، خودبخود به‌جمعیتهای هواخواه، و برای بسیج کردن چنین جمعیتهایی به‌یکرشته از استدلالها و شعارهای مذهبی و ایدئولوژیکی نیاز داشتند. در ضمن، گروهی دیگر از رهبران مذهبی مانند سیدمحمدکاظم طباطبائی یزدی در نجف و شیخ‌فضل‌الله نوری در تهران که از نظر شخصیت علمی و محبوبیت و وابستگیهای اجتماعی و اقتصادی کم و بیش با علماء مشروطه‌خواه همپا بودند جنبه‌های ضدامپریالیستی انقلاب مشروطهٔ ایران و نقش ملی مجلس اول را چندان اهمیت ندادند و توجه خویش را بیشتر به اصولی از قانون اساسی و قوانین دیگر که وسیلهٔ مجلس اول تصویب شده بود و بنابه‌تفسیر آنان مخالف با شریعت اسلام بشمار می‌آمد متمرکز ساختند و در نتیجه وظیفهٔ شرعی خود دانستند که برضد مشروطهٔ پایمال‌کننده قوانین اسلامی برخیزند. البته باید بخاطر داشت که در آنزمان ایدئولوژی زنده و فعال و نافذ در میان مردم بطور عموم تنها و تنها در چارچوب مذهب خلاصه می‌شد و نمایندگان بحق آنهم رهبران مذهبی و مراجع تقلید بودند. بنابراین، همزمانی مبارزات دو جانبهٔ نیروهای مشروطه خواه و مستبد برضد یکدیگر، باضد اسلامی یافتن کارها و تصمیمهای حکومت مشروطه وسیلهٔ برخی از علماء به‌صورت یک کارزار گستردهٔ سیاسی — مذهبی—ایدئولوژیکی به‌رهبری مراجع تقلید درآمد و در نتیجه در عمل، علماء مشروطه‌گر از منافع کارگران، دهقانان، پیشه‌وران، بازرگانان ملی و کاسبان وخلاصه طبقهٔ متوسط ملی به‌دفاع پرداخته برضد نفوذ سیاسی واقتصادی امپریالیسم جنگیدند ولی‌دربرابر آنان، علماء معتقد به‌ضد اسلامی‌بودن مشروطه، خواه وناخواه به‌سود مالکین بزرگ، بازرگانان درجهٔ یک، رجال و شاهزادگان درباری و سودبران از اوقاف در راه برقراری رژیم استبداد و استیلای سرمایه‌داری غرب در ایران به مبارزه برخاستند و در ضمن گروههای گوناگونی از مردم که کم وبیش وابسته به همان قشرهای هواخواه مشروطیت بودند بسبب ناآگاهی، از رهبران مذهبی

استبدادگرای خویش پیروی کردند. شمار بسیاری از افراد بیکاره و بیهدف و سربار جامعه نیز به‌دنبال هر دو جناح براه افتادند.[۵]

ایدگونه برخورد روحانیان مخالف مشروطه را با مسألهٔ مشروطه گری که تجزیهٔ نیروهای مشروطه خواهان را از یکسو و نیرومندی جناح استبداد را از سوی دیگر همراه داشت، می‌توان بعنوان نخستین ضربهٔ بزرگی بشمار آورد که برپیکر رژیم مشروطهٔ جوان ایران وارد آمد.

شیخ فضل‌الله نوری که خود در آغاز، پابپای رهبران مذهبی دیگر مانند طباطبائی و بهبهانی برای ایجاد مشروطیت کوشش می کرد اعلام داشت که آن «مشروطهٔ مشروعه»ای که وی برایش می‌جنگید با آنچه از انقلاب مشروطیت زاییده شد تفاوت دارد. مبارزات جناحهای ضد یکدیگر که بصورت یک‌جدال ایدئولوژیکی جدی درآمده بود سبب پدید آمدن نشریات و کتب و رسایلی فراوان به‌سود و به‌زیان مشروطه گردید. این نشریات بیشتر در خلال ده سالهٔ نخست تاریخ مشروطیت، در ایران و خارج از ایران پراکنده شد. در این مبارزات فکری و مطبوعاتی نام نائینی بعنوان نویسندهٔ بهترین، محکمترین و منظمترین کتاب دزبارهٔ مشروطیت ایران برسرزبانها افتاد. در میان کتابها و یا نشریاتی که تحت عنوان «عبرتنامه»، «غیرتنامه»، «شبنامه»، «صبحنامه»، «روزنامه» و جز آن وسیلهٔ افراد و یا انجمنهای سری پراکنده می‌شد شمار فراوانی از آنها به‌خامهٔ علماء و دانشجویان علوم مذهبی ایران و عراق نگارش می‌یافت. بدست آوردن این که چند کتاب و رساله از سوی روحانیان پیرامون اصول مشروطه‌گری نوشته شده بسیار دشوار است ولی از آثاری که ما آگاهی داریم و بویژه آن دسته از کتابها، رساله‌ها و اعلامیه‌هایی که ما خود دیده و خوانده‌ایم بخوبی بدست می‌آید که علماء دربارهٔ اصول مشروطیت بطور کلی و بویژه انقلاب مشروطیت ایران چگونه می‌اندیشیدند. در کتابهایی که به‌سود مشروطه نوشته شد پیرامون استبداد، حقوق اساسی، فایده و عمل پارلمان، وظایف «مجتهد حقیقی» نسبت به‌انقلاب مشروطیت[۶]، سازگاری اسلام با حکومت مشروطه، هماهنگی اسلام با اصول مشروطه[۷]، نیاز فوری به‌بنیانگذاری یک رژیم مشروطه در ایران[۸] و جز اینها سخن رفته است.[۹]

کتابها و رساله‌های بسیاری نیز در پهنهٔ مطبوعات خودنمایی کرد که مقامهای مذهبی و مجتهدان برضد مشروطه نوشته در آنها اصول بنیادی مشروطیت مانند

آزادی و برابری و جز آنرا سراسر غیراسلامی اعلام کرده محکوم ساختند. اینگونه نوشته‌ها نیز بسیار زیاد پراکنده شده بوده ولی بسبب پیروزی ظاهریی که مشروطه‌گران بکف آوردند این نوشته‌ها کمتر در دسترس باقی ماند. در این نوشته‌ها مجلس شورای ملی ایران «خانهٔ کفر»[۱۰] نامیده می‌شد و مشروطیت، آزادی و برابری مفاهیمی ملحدانه و زیانبخش بشمار می‌آمد.[۱۱]

نقش نائینی در مبارزات عقیدتی

هنگامیکه نائینی تصمیم گرفت کتابی پیرامون لزوم بنیانگذاری یک رژیم پارلمانی بنویسد حکومت استبدادی محمدعلی‌شاهی هنوز برسر قدرت بود و مبارزات قلمی بر ضد یک رژیم نو مشروطه به‌اوج گسترش خود رسیده بود. علماء ضدمشروطه — که نائینی آنان را «شعبهٔ استبداد دینی» می‌نامد — پی‌درپی اعلامیه‌ها و رساله‌هایی برضد مشروطه نزد رهبران مذهبی نجف می‌فرستادند.[۱۲] بنابراین، نائینی احساس کرد که یک نیاز فوری و حتمی به‌نوشتن کتابی پیرامون اصول مشروطیت ولی به‌زبان ساده و قابل فهم عموم می‌باشد. این نیاز از آنجهت فوری و حتمی احساس گردید که در آنروزها مجلس‌شورای ملی وسیلهٔ محمدعلی شاه به توپ بسته شده مشروطیت نوپای ایران دچار تعطیل گردیده بود و علماء استبدادگر به‌شدیدترین تبلیغات ضد مشروطه‌ای خود سخت سرگرم بودند. نائینی می‌گوید که استبدادگران، بنام مذهب به‌حکومت استبدادی کمک می‌کردند و حقایق را وارونه جلوه می‌دادند و «...از آلوده ساختن شرع قویم به‌چنین لکهٔ ننگ و عار عظیم هیچ پروا...» نمی‌کردند.[۱۳] بنابراین، با استناد به‌همان مآخذ و استدلالهای استبدادگران که در همان حدود «حفظ بیضهٔ اسلام» دور می‌زد دست به‌نوشتن کتاب خود زد — کتابی که بعنوان بهترین اثری شناخته شده است که وسیلهٔ یک مجتهد شیعه دربارهٔ مشروطیت نوشته شده و توجه گروههای گوناگونی از صاحبنظران را به‌خود جلب کرده است.[۱۴]

این کتاب یعنی تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة در مارس —آوریل ۱۹۰۹/ع ۱، ۱۳۲۷- تقریباً ۱۰ ماه پس از الغای موقت مشروطیت و بستن مجلس (۲۳ ژوئن

۱۹۰۸/۲۳ ج ۱، ۱۳۲۶) و ٤ ماه پیش از فتح تهران و بازگشت مشروطه (۱۵ ژوئیه ۱۹۰۹/۲۶ ج ۱، ۱۳۲۷) —نوشته شد. چون محتوای کتاب مورد بحث، موضوع اصلی پژوهش ما را تشکیل می‌دهد شاید بیجا نباشد که خلاصه‌ای از آن را همراه با سخنی چند پیرامون تاریخچهٔ آن در اینجا بیاوریم. اگر چه نائینی تنبیه‌الامه را بدان منظور نوشت که بتواند مورد استفادهٔ عموم قرار گیرد ولی نتیجهٔ امر برخلاف میل او بود و کتاب وی به‌صورتی نوشته شد که فهم آن نه‌تنها برای خوانندهٔ عادی بلکه حتی برای پژوهشگران این رشته از تحقیقات خالی از اشکال نگردید. در این کتاب، پس از سخنانی بعنوان پیش‌درآمد، «مقدمه»ای آمده که در آن دو گونه حکومت — استبدادی و مشروطه — مورد بحث قرار گرفته است و در خلال همان «مقدمه» پیرامون معنای آزادی، برابری، قانون اساسی و مجلس شورای ملی نیز سخن رفته است. در فصل نخست کتاب، بحث شده است که در اسلام و دیگر ادیان و حتی بنابه‌نظر فیلسوفان و مردانی که پیرو هیچ مذهبی نیستند استبداد مردود و محکوم شناخته شده و یک حکومت معتدل، محدود، و برشالودهٔ قانون سفارش گردیده است. در فصل دوم آمده است که در دورهٔ غیبت کبرای امام دوازدهم این ناممکن است که حکومتی کاملاً درست و ایدئال تشکیل داد و بنابراین مردم باید دست‌کم نظامی حکومتی بوجود آورند که برپایهٔ استبداد شالوده‌ریزی نشده باشد. فصل سوم پیرامون نظام مشروطه‌ای است که ریشهٔ غربی دارد و به‌باور نائینی می‌تواند بهترین نوع حکومتهای ممکن بشمار آید.

همانگونه که در همین فصل از کتاب حاضر یاد کردیم، نائینی کتابها و رساله‌های فراوانی از آثار «شعبهٔ استبداد دینی» را برضد مشروطه خوانده بود وهمین نکته یکی از انگیزه‌های نائینی را برای نوشتن کتابش تشکیل داد. نامبرده در مواردی گوناگون به‌اینگونه نوشته‌ها که به‌دیدهٔ وی فریبنده بود اشاره کرده و بهمین سبب در فصل چهارم کتاب خویش به«ذکر جملهٔ از وساوس و شبهات القائیه و رفع آنها» می‌پردازد و در همین فصل است که پیرامون «مغلطه راجعه به‌اصل مبارك حریت» و «مغالطهٔ راجعه به‌اصل طاهر مساوات» سخن می‌راند. در فصل پنجم از کتاب تنبیه‌الامه، نائینی شرایطی را پیشنهاد می‌کند که برطبق آنها نمایندگان مردم می‌توانند قبول مسؤلیت کرده ادارهٔ حکومت کشور را به‌عهده بگیرند. سرانجام، کتاب مزبور با یک «خاتمه» پایان می‌پذیرد که در آن مؤلف

پیرامون استبدادگری و استبدادگرایی و راه درمان این بیماریهای خطرناک اجتماع توضیحات بیشتری می‌دهد.

بطور کلی، همهٔ روحانیانی که پیرامون مسألهٔ مشروطه‌گری قلمفرسایی کردند در جستجوی عناصری اسلامی ولی هماهنگ با یک نظام مشروطه و دموکراسی بودند تا بتوانند یک قانون اساسی هماهنگ با مذهب پیشنهاد کنند. البته نائینی از این دسته از علماء مستثنی نبود. آنچه تنبیه‌الامه را در میان دیگر کتابهای نوشته شدهٔ در این زمینه ممتاز می‌سازد این است که بحثهای آن کتاب خیلی دقیق، منظم و جامع بوده مطالبش دارای پیوندهای منطقی می‌باشد: نائینی بحث خود را بر شالودهٔ «عقل» و «نقل»، یعنی هم استدلالهای منطقی و هم احادیث و روایات اسلامی پایه‌گذاری کرده و این ویژگیها، فهم مطالب کتاب را تا اندازه‌ای برای خوانندهٔ غیر کارشناس مشکل ساخته است. ولی به‌رغم پیچیدگی شیوهٔ نگارش تنبیه‌الامه و کوشش پیگیر نائینی برجمع‌آوری نسخه‌های آن (به‌بحث زیرین نگاه کنید) کتاب وی از استقبال گرم ایرانیان صاحبنظر و بویژه آزادیگرایان برخوردار گردید و تنها کتابی از نوع خود بود که همچنان در دسترس و مورد استفادهٔ خوانندگان باقی ماند و بعنوان مأخذی قابل اعتماد پیرامون مسألهٔ هماهنگی اندیشهٔ مشروطه‌گری و حکومت اسلامی قلمداد گردید. از دیگر علل اهمیت یافتن تنبیه‌الامه تقریظهایی است که مراجع بزرگ وقت یعنی خراسانی و مازندرانی برآن نوشتند. آن دو مجتهد در نامه‌های ستایشگرانهٔ خود که در آغاز کتاب تنبیه‌الامه آمده است آنچه را نائینی درکتابش پیرامون مشروطه‌گری آورده شدیداً تأیید کردند. این کار بدینمعنی است که آنچه در تنبیه‌الامه آمده نه تنها بیان‌کنندهٔ دیدگاه نائینی است بلکه نشان دهندهٔ موضع سیاسی و شیوهٔ برداشت خراسانی و مازندرانی که رهبر و سخنگوی همهٔ مشروطه‌خواهان ایران بودند نیز می‌باشد.

تنبیه‌الامه نخستین بار در سال ۱۳۲۷/۱۹۰۹ در بغداد بچاپ رسید و یکسال بعد چاپ سنگی آن در تهران بیرون آمد. سومین چاپ آن در سال ۱۳۳٤ خورشیدی در تهران صورت گرفت و این چاپ از جهات گوناگون با چاپهای پیشین تفاوت داشت. نخست آنکه دربردارندهٔ خلاصه‌ای ازکتاب همراه با دیباچه و یادداشتهایی به‌قلم آیةالله آقای سید محمود طالقانی می‌باشد. دوم آنکه منظور از این چاپ نو لزوماً آن نبود که تبلیغاتی به‌سود نظام مشروطه صورت گیرد زیرا در آن هنگام

مخالفتی با اصول و یا رژیم مشروطه ابراز نمی‌شد ولی چون آن کتاب دربردارندهٔ حملات سختی به‌حکومت استبدادی محمدعلی‌شاه بود، آقای طالقانی که بعنوان یکی از رهبران محبوب مخالفان رژیم پهلوی شناخته شده است، کتاب یادشده را بعنوان یک اعتراض غیرمستقیم به‌رژیم مزبور چاپ کرد. ضمناً این نکته را نیز باید بیاد داشت که شهرت و اهمیت نائینی در سال ۱۳۳٤ خورشیدی که نامش بعنوان یکی از مهمترین مراجع صاحبنظر مکتب جعفری در همهٔ حوزه‌های روحانی شیعه یاد می‌شد با موقع نائینی سال ۱۹۰۹/۱۳۲۷ که بعنوان یکی از همدستان خراسانی کتاب تنبیه‌الامه را نشر داد تفاوت فاحش داشت. بنابراین، همانگونه که انتظار می‌رفت، چاپ سوم کتاب با استقبال گرم و ویژهٔ گروههای بسیاری در ایران روبرو شد.

چاپ سوم کتاب که ٤٥ سال پس از نخستین چاپ آن بیرون آمد بخوبی نشان داد که دیدگاههای نائینی پیرامون مشروطه‌گری هنوز دارای اهمیت و نفوذ و بالاتر از همه متناسب با مشکلاتی بوده و هست که جامعهٔ ایرانی همچنان با آنها روبرو است. تنبیه‌الامه در خارج از ایران نیز مورد توجه قرار گرفت؛ در سالهای ۳۱-۱۹۳۰ در لبنان به‌عربی ترجمه و در مجلهٔ العرفان چاپ گردید.[۱۵] بنا به‌گفتهٔ فرزند نائینی، آقای مهدی نائینی، تنبیه‌الامه به‌چند زبان دیگر ترجمه گردیده[۱۶]، ولی سندی براین گفته در دست نیست و گزارشگر این مطلب نیز آگاهی قابل استنادی در این‌مورد نداد. بعدها، بویژه پس از سومین چاپ کتاب، تز حکومت اسلامی نائینی مورد توجه اندیشمندان و نویسندگان قرار گرفت.[۱۷] امام خمینی در سخنرانی معروف خود پیرامون حکومت اسلامی و ولایت فقیه، که در سال ۱۹۷۰/ ۱۳٤۹ خورشیدی در نجف ایراد کرد، به‌استدلال نائینی که «تمام مناصب و شؤن اعتباری امام را برای فقیه ثابت می‌دانند» استناد جست. بحث نائینی پیرامون استبداد نیز در متن مدافعات یکی از رهبران سیاسی — مذهبی ایران، مهندس مهدی بازرگان، که در سال ۱۳٤۲ خورشیدی در یک دادگاه نظامی محاکمه می‌شد گنجانیده شد. بازرگان در دفاع خود با پیروی از شیوهٔ استدلالی نائینی نوشت که حکومت فرد استبدادگر بمعنی بردگی کسانی‌است که تحت آن حکومت هستند در صورتیکه انسان تنها در برابر خدا باید بنده باشد و در نتیجه، پذیرش حکومتهای استبدادگرانه درست برابر با شرک است.[۱۸] حتی در سالهای اخیر اصطلاحات

نائینی مانند «طاغوت» و دیگر اندیشه‌های وی درنوشته‌های دیگران بشیوهٔ چشمگیری خودنمایی می‌کند و نمونه‌ای از آن را در جزوه‌ای که پس از سال ۱۳۵۵ خورشیدی پراکنده شد می‌توان یافت. نویسندهٔ این جزوه نائینی را نمونهٔ شاخص گروهی می‌داند که «...براساس عقیدهٔ سیاسی شیعه به‌سود نظام مشروطیت استدلال کرده و سخت به «علمای اخباری» و «استبداد دینی» و «استبداد سیاسی» و «ظلم و ستم اقویا، خاصه‌اشراف و ملاکین» تاخت و تاز می‌برد و از توده‌های مردم و به‌تعبیر خودش «ضعفا و مستضعفین» بشدت دفاع می‌کند.»[۱۹] توجه ویژهٔ گروههای گوناگون نسبت به‌این کتاب از یکسو و عدم علاقه نسبت به‌دیگر کتابهایی از این دست، و حتی عملاً به‌بوتهٔ فراموشی افتادن آنها از سوی دیگر، اهمیت فراوان محتوای کتاب نائینی و برتری آن برکتابهای دیگر را بخوبی نشان می‌دهد.

همانگونه که در دیباچهٔ آقای طالقانی آمده است، برخی از صاحبنظران بدان باور هستند که نسخه‌های تنبیه‌الامه را دستگاه حاکمهٔ وقت از دسترس مردم خارج ساخت در حالیکه برخی دیگر برآنند که خود نائینی چنان کرد. آقای طالقانی باور نخست را منطقیتر یافته آنرا پذیرفته است.[۲۰] دکتر غلامحسین صدیقی نیز معتقد نیست که نائینی خود نسخه‌های کتابش را جمع‌آوری کرده باشد؛ نامبرده بدین‌باور است که تنبیه‌الامه، همانند کتابهای دیگرهمسان آن، پس از انقلاب مشروطیت بسبب بیعلاقگی مردم بشیوه‌ای خودبخود و طبیعی از پهنهٔ مطبوعات ناپدید گردید. وی می‌افزاید که علت اینکه پس از انقلاب، چنین کتابهایی دیگر مورد علاقهٔ خوانندگان نبود آن بود که اهمیت و موقع اجتماعی خود رهبران مذهبی از همان دوران پرسر وصدای مشروطیت لطمه‌ای فراوان خورد و خود بخود نوشته‌هایشان نیز اهمیت خود را از دست داد.[۲۱]

اگر چه دیدگاههای آقای طالقانی و دکتر صدیقی هر دو با اوضاع و شرایط آن دوره از تاریخ ایران بگونه‌ای راست می‌آید ولی با آگاهیهایی که وسیلهٔ فرزند نائینی به‌ما داده شد قابل انطباق نیست. وی می‌گوید که چون گامهای زیان‌آور و ناپسندی از سوی دستگاه حاکمهٔ ایران پس از انقلاب مشروطیت برداشته شد، بسیاری از مردم با نائینی که از چنان انقلابی فعالانه هواخواهی می‌کرد سخت به‌ستیزه برخاستند و در نتیجه آبرو و موقع اجتماعی نائینی سخت لطمه پذیرفت.

بنابراین نامبرده کوشش فراوان به کار برد تا نسخه‌های باقیماندهٔ تنبیه‌الامه را از دسترس خوانندگان خارج سازد.[۲۲] ما کاملاً باگفتهٔ فرزند نائینی موافق هستیم و موافقت ما بویژه از این دیدگاه است که نائینی با آنچنان پیشینهٔ درخشان علمی و استادی در فقه و اصول ،استعداد و شایستگی یافتن مقام ریاست عامهٔ شیعیان جهان را داشت ولی درگیری وی در انقلاب مشروطیت دشمنان فراوانی برای او پدید آورد. در یکی از کتابهایی که به‌زندگینامهٔ رهبران مذهبی شیعهٔ معاصر اختصاص داده شده نگاهی به‌زندگانی نائینی نشده است؛ به‌رغم این بی‌توجهی نویسندهٔ آن کتاب به‌شرح حال نائینی، متن اجازهٔ اجتهادی که از سوی نائینی برای «شیخ حسین آقا تبریزی شنب غازانی» صادر شده در آن زندگینامه خودنمایی می کند.[۲۳] در جای دیگر که زندگینامهٔ نائینی آمده از کتاب تنبیه‌الامه که شهرت آن انکار ناپذیر بوده و کمتر گروههایی از آن ناآگاه بودند یاد نمی‌شود و نویسندهٔ آن که خود از شاگردان نائینی بوده و از کتابهای دیگر نائینی که پیرامون فقه و اصول است نام می‌برد ادعا می کند که«ما از کتاب دیگری که نائینی نوشته باشد آگاهی نداریم.»[۲۴] شاید بتوان بحق چنین نظر داد که نائینی با توجه به‌امکان مرجع مطلق تقلید شدن خویش در آینده و سرخوردگی از شیوهٔ کار نظام سیاسی پس از مشروطهٔ ایران سرانجام تصمیم گرفت که اصولاً مسائل مربوط به‌مشروطیت را یکسره رها کند، و از جمله گامهایی که وی پس از تصمیم خویش برداشت همانا جمع‌آوری نسخه‌های تنبیه‌الامه بوده است. با این کار، نائینی هم توانست سرگذشت مشروطه خواهی خود را تا اندازه‌ای از خاطره‌ها بزداید و هم شاید امید داشت که این کار وی، بدیدهٔ مردم، گونه‌ای ابراز پشیمانی از سوی نائینی بشمار آید.

ریشه‌های اندیشه‌های سیاسی نائینی

بخش عمدهٔ تنبیه‌الامه به‌اثبات قانونی و مشروع بودن حکومت مشروطه و غیر قانونی و نامشروع بودن استبداد اختصاص داده شده است. استبداد از دیدگاه نائینی با تئوری مونتسکیو و روسو در زمینهٔ تیرانی (Tyranny) یا دسپوتیزم (Despotism) تا اندازه‌ای همسان است — واژهٔ استبداد در سده‌های اخیر بجای آن واژه‌های فرنگی در زبانهای اسلامی مانند عربی، فارسی و ترکی بکار رفته است.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که چگونه و از چه مجرائی تئوری جدید حکومت و بویژه مفهوم نو استبداد در اندیشه‌های نائینی راه یافت؟ همانگونه که در فصل سوم کتاب حاضر اشاره کردیم، منابع و مآخذ آگاهی گوناگونی پیرامون نائینی وجود داشت که وی می‌توانسته برای شکل دادن به‌دیدگاههای سیاسی خود از آنها بهره جوید. چون نائینی در یک کشور عربی می‌زیست قاعدتاً به روزنامه‌ها و مجله‌های عربی دسترسی داشته است. مجله‌های عربی مانند الهلال والمنار که در آن هنگام مدتها بود که نشر می‌یافت کراراً مباحثی پیرامون اصول مشروطه و دولتهای مشروطهٔ وقت پراکنده می‌ساخت.[۲۵] آشنایی نائینی با نوشته‌های سیاسی عربی بخوبی در شیوهٔ نویسندگی وی با بکارگرفتن اصطلاحات سیاسی عربی از سوی وی دیده می‌شود. البته در همان هنگام نشریات فراوانی به زبان ترکی بیرون می‌آمده[۲۶]، ولی مآخذ مورد استفادهٔ نائینی حتما محدود به‌نوشته‌های عربی و فارسی بوده زیرا تا آنجاکه ما آگاهی داریم نامبرده زبان ترکی یا زبانهای دیگری نمی‌دانسته است.

در آن هنگام، اندیشه‌های سیاسی نوگرایان عرب و ترجمه‌های عربی برخی از کتابهای اروپایی پیرامون تاریخ، قانون، جغرافیا، فلسفه، منطق، مردم‌شناسی و سیاست در دسترس خوانندگان عربی زبان قرار داشت. بطور نمونه، کتابهای طهطاوی مطالبی پیرامون مفاهیم نوسیاسی و مباحثی دربارهٔ نهادهای سیاسی فرانسه که خود از نزدیک با آنها آشنایی یافته بود دربرداشت. تنی چند از نویسندگان مانند احمد فارس الشدیاق، فرانسیس مراش، محمد بیرام و خیرالدین پاشا نیز در جامعهٔ عرب گام به‌پهنهٔ مطبوعات نهاده همانگونه موضوعها و مطلبها را مورد کندوکاو قرار می‌دادند.[۲۷] کمی پیش از انقلاب مشروطیت ایران، کتابی مهم در دنیای عرب پراکنده گردید که در بحث کنونی ما درخور توجه ویژه‌ای است؛ آن کتاب عبارت از طبائع‌الاستبداد و مصارع‌الاستعباد، نوشتهٔ سید عبدالرحمان‌الکواکبی بود که گویا درسال ۱۳۲۳/۱۹۰۵ برای نخستین بار در قاهره چاپ شد و درسال ۱۳۲۵/۱۹۰۷ به‌فارسی ترجمه و در ایران پراکنده گردید.[۲۸] در این کتاب، کواکبی توجه ویژه‌ای به‌زیانها وکاستیهای استبداد مبذول داشته و در آخرین فصل کتاب خود پرسشهایی نیز پیرامون حکومت قانون، دادگری، شیوهٔ درست حکومت و جز آن مطرح کرده است. گر چه نویسندهٔ آن کتاب کوشش نمی‌کند که

بدان پرسشها بشیوه‌ای گشاده پاسخ دهد ولی به‌دیدهٔ ما تنها طرح آنها از اهمیت چشمگیری برخوردار بوده است.[۲۹] بهره‌گیری مستقیم نائینی از کتابهای یاد شدهٔ بالا برای تنظیم تنبیه‌الامه امری است احتمالی که تنها از نظر تاریخی منطقی بنظر می‌رسد ولی دلایلی محکم و آشکار در دست می‌باشد که نامبرده بشیوه‌ای مستقیم از محتوای کتاب طبائع‌الاستبداد کواکبی بهره‌جویی کرده است (به‌بخش زیرین همین فصل نگاه کنید).

در آن هنگام نوشته‌های فارسی فراوانی نیز یافت می‌شد که روشنگران ایرانی پیرامون موضوعهای اجتماعی نوشته بودند؛ بدین گزارش توجه کنیم:

... در روزهای آخر دورهٔ استبداد... تقی‌اف باکویی... سالانه تقریباً ۵۰۰ نسخه از روزنامهٔ حبل‌المتین چاپ کلکته را آبونمان شد و حق آبونمان را خود پرداخت و ترتیبی داد که نسخه‌های روزنامه بطور رایگان برای علماء و دانشجویان شیعه مذهب حوزهٔ علمیهٔ نجف و کربلا فرستاده شود....[۳۰]

گام سودمند دیگری که در راه بیداری مردم ولی این بار وسیلهٔ خود علما، برداشته شد آن بود که در خلال انقلاب مشروطیت یک کتابخانهٔ عمومی در کربلا بنیاد گردید.[۳۱]

از همان آغاز نوسازی و نوگرایی در ایران، یعنی از دههٔ نخستین سدهٔ ۱۹، به ترجمهٔ کتابهای گوناگون اروپایی به‌فارسی ونشر آنها در ایران توجه ویژه‌ای شد. این جنبش فکری همراه با گامهای نوگرایانهٔ دیگر به‌سرپرستی عباس‌میرزا که در فصل یکم کتابمان از او کمی سخن گفتیم آغاز گردید. اگر چه گامهای وی در این راه بشیوه‌ای جدی مورد پیروی قرار نگرفت، ولی پس از وی، در طول سدهٔ ۱۹، شمار چشمگیری کتاب در زمینه‌های تاریخ، سیاست، تکنولوژی، علوم نظامی، حکمت طبیعی و دیگر موضوعها یا به‌فارسی نوشته و یا از زبانهای اروپایی به‌فارسی برگردانده شد. در بحثی که ما در فصل یکم پیرامون مشروطه‌گری از دیدگاه روشنگران ایرانی سدهٔ ۱۹ پیش آوردیم از کتابها و رساله‌های گوناگونی نام بردیم که شاید مورد استفادهٔ نائینی بوده است. برخی از کتابهای دیگر هم پدید آمد که به‌آگاهی ایرانیان پیرامون جهان خارج از کشور خودشان کمکهای فراوانی کرد.[۳۲] در خلال انقلاب مشروطیت ایران، بویژه در سالهای ۱۹۰۹-۱۹۰۶/۲۷-۱۳۲۴، کتابها

و رساله‌های پرشماری دربارهٔ اصول مشروطه وحقوق اساسی در ایران پراکنده شد. با آنکه بسیاری از آن نوشته‌ها صرفاً گونه‌ای تبلیغات سیاسی بود ولی از نظر بیدارگری خالی از فایده بشمار نمی‌رفت. از سوی دیگر کتابها، مقاله‌ها و رساله‌های وزین و پرمطلبی نیز در دسترس مردم قرار گرفت که بیشک اثر فراوانی بر مشروطه و مشروطه‌گران گذاشت.[۳۳]

نفوذ اندیشه‌های سید عبدالرحمان کواکبی در نائینی

بسبب همین فعالیتهای فکری، اندیشه‌های نو، بویژه اندیشه‌های مربوط به‌نوسازی نظام حکومتی، در میان مسلمانان مناطق گوناگون وجود داشت. با توجه به‌این حقیقت که نائینی درگیر در سیاست وقت بود، این کاملاً منطقی خواهد بود که حدس بزنیم وی با آثار یاد شدهٔ بالا و باورهای نو که در آنها مطرح شده بود آشنایی داشته است. علاوه براین، مدرک روشنی در دست است که مجرای مستقیم بهره‌گیری فکری نائینی را از آثار روشنگران زمان بویژه در شکل دادن به‌تئوری استبداد او بخوبی نشان می‌دهد و آن مجرای مستقیم چیزی جز طبائع‌الاستبداد کواکبی نیست.

نائینی در بحث خود پیرامون استبداد، که از آن در فصل بعد بتفصیل سخن خواهیم راند، نه‌تنها از بسیاری از اندیشه‌های کواکبی در طبائع بهره گرفته بلکه وی حتی عین واژه‌ها و اصطلاحات بکار برده شده در طبائع را در تنبیه‌الامه بکار برده است. برخی از واژه‌هایی که نائینی بعنوان مرادف «استبداد» در کتاب خویش می‌آورد عبارتند از «استعباد»، «اعتساف»، «تسلط» و «تحکم»؛ واژه‌های مرادف «مستبد» نیزعبارتند از «حاکم مطلق»، «حاکم بامر»، «مالک رقاب» و «ظالم قهار». مردمی که زیر سلطهٔ چنان حکومت استبدادی بسر می‌برند «اسراء»، «مستصغرین» و «مستنبتین» نامیده شده‌اند. همهٔ این واژه‌ها دقیقاً و با معانی و شیوهٔ استدلال تقریباً یکسان در نوشته‌های کواکبی آمده است.[۳۴] البته نائینی بحث خود را محدود به چارچوب مطالب کواکبی نمی‌کند. او در تنبیه‌الامه دارای متدولوژی ویژهٔ خویش است و باورهای خود را که درواقع امر نمایندهٔ اندیشه‌های همهٔ علماء مشروطه‌گر

بود بیان می‌کند و بحثهایش محدود به‌مفهوم استبداد و یا یک نظام استبدادی نیست بلکه کوشش بسیار نیز بکار می‌برد که تئوری مشروطه را از دیدگاه شیعیگری نیز بیان و اثبات کند. ولی بحث نائینی پیرامون مفهوم «استبداد»، بویژه همسانی نسبی آن بحث با شیوهٔ استدلال نویسندگان غربی پیرامون ویژگیهای آن واژهٔ پر معنی سیاسی، همه با استفاده از کتاب کواکبی شکل گرفته است.

اکنون ببینیم اندیشه‌های سیاسی کواکبی بدانشیوه که در کتاب طبائع آمده از کجا سرچشمه گرفته بوده است. کواکبی در کتاب خود، نامی از «الفیاری‌ـ المشهور» می‌برد.[۳۵] منظور کواکبی همانا ویتوریو آلفیری (Vittorio Alfieri)، (۱۷۴۹-۱۸۰۳) است —همان اندیشه‌گر ایتالیایی که گودنس مگارو (Gaudence Megaro) وی را «پیشرو ناسیونالیسم ایتالیا» می‌خواند.[۳۶] این اشاره کوتاه و نشانه‌های دیگری که در خود کتاب از حیث همسانی گفتار کواکبی وآلفیری موجود است شاید صاحبنظران را بدین باور رهنمون ساخت که بیشتر محتوای کتاب طبائع از نوشته‌های آلفیری گرفته شده است.[۳۷] در سال ۱۹۴۸ (۱۳۲۷ خورشیدی) احمد امین صاحبنظر دیگر دنیای عرب نوشت که بیشتر آراء و عقاید بحث شده در طبائع از آلفیری ریشه گرفته است.[۳۸] ولی‌سیلویا جی.حییم (Silvia G. Haim) با پژوهشهای خود برای ما روشن ساخت که اشارات کوتاه صاحبنظران چندان بی‌ـ ارتباط با حقیقت نیست زیرا «بخشهای بزرگی از کتاب طبائع عین همان مطالب آلفیری است که در کتاب کوچکش بنام دلاتیرانیده (*Della Tirannide*) که به زبان ایتالیایی بمعنی «استبداد» می‌باشد آمده است.»[۳۹] آن اندیشه‌گر نامدار ایتالیایی که «مجذوب ومشعوف مونتسکیو بود و کتابهای وی‌را دوبار ازآغازتا پایان‌خواند...»[۴۰] یک دشمن بزرگ استبداد بشمار می‌رفت. وی خود دربارهٔ برداشت خویش از مسألهٔ استبداد چنین می‌آورد:

«نیرومندترین شور و هیجان و میل من، نفرت از استبداد است؛ تنها هدف من در اندیشه‌ها، گفتارها و نوشته‌هایم این است که همواره با استبداد، که بهرشکل ملایم یا سخت یا احمقانه‌اش خودنمایی کرده و یا پنهان شود، سخت بجنگم.»[۴۱]

بهترین دلیل برآنچه آلفیری در گفتار بالا آورده است همانا کتاب کوچک ولی بسیار مهم و مشهور او است.[۴۲] از متن هر دو کتاب یعنی *Della Tirannide* و طبائع،

همانگونه که حییم در بررسی خود نشان داده، برمی‌آید که بخشهای زیادی از کتاب طبائع ترجمه‌ای از کتاب آلفیری است، و کواکبی حتی از طرح و شیوهٔ کتاب آلفیری پیروی کرده است.[۴۳] البته باید یادآور شد که کواکبی بسیاری از مطالب آلفیری را دگرگون ساخت و اصول دموکراسی شیوهٔ غربی را در چارچوب مبانی اسلام مورد تفسیر قرار داد.

نکته‌ای که برپژوهندگان پیشین و حتی برخانم حییم در هنگام بررسی خود پیرامون تأثیر کتاب آلفیری در طبائع پوشیده ماند این بود که چگونه کواکبی که هیچیک از زبانهای اروپایی را نمی‌دانسته از کتاب آلفیری بهره‌جویی کرده است. پاسخ این پرسش را اتوره روسی (Ettore Rossi) در مقالهٔ کوتاه خود چنین داد: «کتاب آلفیری وسیلهٔ عبدالله‌جودت به‌ترکی ترجمه شده بود. عبدالله جودت یکی از آزادیخواهان ترك و از مخالفان سرسخت حکومت سلطان عبدالحمید دوم بشمار می‌رفت. وی از ترکیهٔ عثمانی فرارکرد و در ژنو اقامت گزید. در سال ۱۸۹۸/ ۱۳۱۶ کتاب آلفیری را به‌ترکی ترجمه و چاپ کرد و آنرا استبداد نامید. این ترجمه در سال ۱۹۰۹/۱۳۲۷ باز در قاهره با همان نام به‌چاپ رسید و آنرا به‌روان مدحت پاشا [پدر مشروطهٔ ترکیه] هدیه کرد.»[۴۴] بدین ترتیب، آلفیری کتابهای مونتسکیو را خواند و کواکبی اندیشه و تئوری آلفیری را دربارهٔ استبداد که‌مستقیماً از افکار مونتسکیو متأثر بود باحتمال قوی با استفاده از ترجمهٔ ترکی آن به‌صورت کتاب طبائع درآورد. طبائع نیز بنوبهٔ خود هم‌به‌فارسی‌ترجمه شد وهم مستقیماً مورد استفادهٔ نائینی قرار گرفت و در شکل‌یابی تئوری استبداد وی نقش عمده‌ای بازی کرد.

با توجه به‌مطالب بالا چنین بنظر می‌رسد که اندیشه‌های نوکه درکتاب تنبیه‌الامهٔ نائینی یافت می‌شود بطور عمده ولی غیرمستقیم از اندیشه‌های اندیشمندان سدهٔ ۱۸ فرانسه بویژه مونتسکیو ریشه گرفته است. نیز با در نظر گرفتن این حقیقت که کتاب کواکبی در خلال سالهای انقلاب مشروطیت در ایران به‌فارسی ترجمه وپراکنده شد و با بیاد داشتن اینکه نوشته‌ها و مطبوعات روشنگرانهٔ دیگری در آن سالها در ایران انتشار می‌یافت و همه کم و بیش از نویسندگان باختر زمین متأثر بود، شاید بتوان بدین باورشد که انقلاب مشروطهٔ ایران تا اندازه‌ای محدود از عناصری همسان با عناصر فکری وعقلانی انقلاب کبیر فرانسه الهام می‌گرفته است.

شاید تا حدی نظر به‌همین ویژگیهای انقلاب ایران بود که یک روزنامه‌نویس امریکایی در تاریخ ۱۸ ژوئن ۱۹۰۸، یعنی ۵ روز پس از آغاز استبداد صغیر و کشتار آزادیخواهان و به‌توپ بستن مجلس، در مجلهٔ دنیشن (*The Nation*) انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه و انقلاب مشروطیت ایران را چنین با همدیگر مورد سنجش قرار داد:

> ایران همچنان آثار و ویژگیهایی نشان می‌دهد که مربوط به‌ملتی است که از یک رژیم کهنه بسوی نظامی نو گام برمی‌دارد، ولی یک استثناء چشمگیر وجود دارد و آن این است که کوشش در راه تغییر یک رژیم استبدادی شرقی به‌یک حکومت مشروطه صورت می‌گیرد ولی با جنگهای نسبتاً مختصر و حداقل خونریزی. مردم ایران بایستی یا نمونه‌ای از روش خویشتنداری باشند و یا مدلی از نجابت بومی... در اینجا یک معادل و نظر تقریبی نسبت به‌شرایط فرانسه در آغاز انقلاب کبیر وجود دارد... ولی تهران از آشفتگیهای باستیل، یورشهای ضدتوییلری (Tuileries) و کشتارهای ماه سپتامبر در امان بوده است. چنین بنظر می‌رسد که این فرانسهٔ آسیا [ایران] همهٔ ترقیخواهیهای نمونه‌های اروپایی خود را بدون آمادگی برای یک بی‌اعتدالی ناگهانی دارا می‌باشد.[۴۵]

البته این گفتارها به‌این معنی نیست که همهٔ شرایطی که در انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه تأثیر گذاشت در انقلاب مشروطیت ایران موجود بود. در حقیقت بسیاری از عناصر لازم برای یک انقلاب، مانند پشتیبانی عمومی، در ایران وجود نداشت. اکثریت بزرگی از ایرانیان یعنی دهقانان و روستاییان حتی رویدادهای مربوط به انقلاب ایران را کمتر می‌شنیدند. افکار اروپایی وسیلهٔ اندیشه‌گران و نو اندیشان دنیای اسلام به‌ایران راه یافت ولی آن اندیشه‌های اروپایی در چارچوب مبانی اسلام تفسیر و تأویل گردید و در نتیجه مردم دارای باورهای گوناگونی پیرامون تئوری مشروطیت شدند. اینگونه تفسیرها هنگامی به‌اوج خود رسید که علماء که وسیلهٔ نوگرایان دنیای اسلام گمراه شده بودند فعالانه در انقلاب مشروطه درگیر شدند و کتابها و رساله‌های فراوانی در تأیید رژیم مشروطه و پیرامون علل درگیری خود نوشتند.[۴۶] این مبارزهٔ فکری علماء به بهترین وجهی در کتاب تنبیه‌الامهٔ نائینی انعکاس یافته و بهمین سبب است که‌ما بقیهٔ کتاب حاضر را صرفاً به‌پژوهش و بررسی نقادانهٔ مطالب آن اختصاص خواهیم داد.

یادداشتها

۱. [سید حسن تقی‌زاده]، مختصر تاریخ مجلس شورای ملی (برلین، ۱۹۱۸)، ص ۱۵-۸.
۲. فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران (تهران، ۱۳۵٤)، ص ٦۷ به‌بعد.
۳. رابینو، مشروطهٔ گیلان، ص ۳٤-۳۱.
٤. به‌فصلهای پنجم و ششم کتاب حاضر نگاه کنید.
۵. نگاه کنید به‌بخش «لمپن‌های نهضت مشروطه» در کتاب بهروز تبریزی، در شناخت ادبیات و اجتماع (تهران؟ ۱۳۵٦)، ص ۱۲-۵. نیز نگاه کنید به:
Ervan Abrahamian, «The Crowd in the Persian Revolution», *IS*, ii (1969), 128_50.
برای آگاهی از مبارزات شیخ فضل‌الله و سید کاظم یزدی با مشروطیت، علاوه برفصلهای ۲ و ۳ همین کتاب، نگاه کنید به کسروی، مشروطه، ص ۲۹٤، ۸۵-۳۸۱، ۹۸-٤۹٦؛ محمد اسماعیل رضوانی، «روزنامهٔ شیخ فضل‌الله نوری»، تاریخ: نشریهٔ تحقیقی گروه آموزشی تاریخ بضمیمهٔ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، جلد ۱، شماره ۲ (۱۳۵٦)، ۲۰۹-۱۵۹.
٦. همان نویسندهٔ، «بیست و دو رسالهٔ تبلیغاتی از دورهٔ انقلاب مشروطیت»، دك (۱۳٤۸)، ٤۰۹-۲۲، ۷۷-۳۷۱؛ صدیقی، «ده رساله».
۷. میرزا یوسف‌شمس‌الافاضل ترشیزی (شمس کاشمری)، کلمهٔ جامعه (تهران، ۱۳۲۹/۱۹۱۱.
۸. محلاتی، اللئالی المربوطه.
۹. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به‌ملکزاده، انقلاب؛ ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری؛ کسروی، مشروطه؛ العرفان، العلم، ح م و *R M M* مربوط به‌دورهٔ انقلاب مشروطیت ایران. برخی از نوشته‌های علماء نیز در این مقاله آمده است: محمد اسماعیل رضوانی «اعلانها و اعلامیه‌های دورهٔ قاجار»، ب ت، ۵ (۱۳٤۹)، ۲۰۹ به‌بعد. برای آگاهی از دیدگاههای علماء تبریز نگاه کنید به‌محمد گلبن، «اسنادی دربارهٔ تاریخ مشروطهٔ ایران»، ب ت، ۵ (۱۳٤۹)، ۸۰-۱۳۵. نیز نگاه کنید به‌فصلهای یکم و دوم کتاب حاضر؛ اقبال یغمائی، شهید راه آزادی سید جمال واعظ اصفهانی (تهران، ۱۳۵۷)؛
Sayyid Jamal al_Din Iafahani, «Un sermon de A. Seyyed Djémal_ed_Dine», translated by A. L. M. Nicolas, *RMM*, ii (1907), 313_3o; Browne, *Revolution*.
۱۰. [نوری]، تذکرة‌الغافل، ص ۳٤-۳۳. نام نویسندهٔ این کتاب یاد نشده ولی بنا به‌گفتهٔ آیة‌الله آقاسید شهاب‌الدین نجفی‌مرعشی مقیم قم، نویسندهٔ آن شیخ عبدالنبی نوری است؛ ضمناً بد نیست بدانیم که این مرد یکی از هواخواهان شیخ فضل‌الله بشمار می‌آمد (ملکزاده، انقلاب، جلد ۳، ص ۳۰).
۱۱. شیخ ابوالحسن النجفی المرندی، براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکمات

القرآن (۱۳۰۰ خورشیدی). برای آگاهی بیشترپیرامون برداشت علماء مستبد از مشروطیت نگاه کنید به‌ملکزاده، انقلاب، جلد ٤، ص ۲۲۰-۲۰۹، ۷۸-۲۲۲؛ کسروی، مشروطه، ص ٤۳۸-٤۰۹؛

Hairi, «Shaykh Fazl Allah».

۱۲. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۷۷.

۱۳. همانجا، ص ٥-٤.

۱٤. برای نمونه هایی ازاظهارنظرهای مثبت درباره کتاب تنبیه‌الامهٔ نائینی نگاه کنید به‌محمد اسماعیل رضوانی، «معنی لغت مشروطه و ریشهٔ آن»، سالنامهٔ‌کشور ایران، جلد ۲۰ (۱۳٤٤)، ۳۳٥؛ مقدمهٔ آیةالله سید محمود طالقانی به‌چاپ سوم تنبیه‌الامه، ص ۱۷؛مقدمه‌ای برخلاصهٔ کتاب تنبیه‌الامه وسیلهٔ مؤسسهٔ تعاونی احسان، در سیدمحمود طالقانی، جهاد و شهادت و سه مقالهٔ دیگر (تهران، ۱۳٤٥)، ص ۹۹-۹٤.

۱٥. نگاه کنید به «دیباچهٔ» کتاب حاضر.

۱٦. نائینی، «آیةالله نائینی».

۱۷. بطور نمونه نگاه کنید به‌حیدر علی‌قلمداران، حکومت در اسلام (قم، ۱۳٤٥)، ص ٤۲۸؛ مقدمهٔ محمدعلی گرامی بر ابوالاعلی مودودی، قانون اساسی در اسلام، ترجمهٔ گرامی (قم، ۱۳٤۳)، ص ۹، ۱۱.

۱۸. برای سخن امام خمینی نگاه کنید به: امام خمینی، حکومت اسلامی، ص ۹۸؛ سخنان مهندس بازرگان نیز در اینجا آمده است: مهدی بازرگان، مدافعات (انتشارات مدرس، ۱۳٥۰)، ص ۹٦-۲۹٤، ۳۰٥. برای آگاهی بیشتر از بحث نائینی پیرامون استبداد نگاه کنید به‌فصل پنجم کتاب حاضر، بخش «استبداد چیست؟». این کتابچه نیز اخیراً دربارهٔ نائینی و اندیشه‌های سیاسی و دیدگاههای او مربوط به استبداد و مشروطه بیرون آمده است: حمید رضا مستعان، ماهیت حکومت اسلامی از دیدگاه آیت[الله] نائینی (بی‌تاریخ).

۱۹. نوذر حکیمی، نقدی کوتاه برواپسین جنبش فئودالی در قرون وسطی (تهران؟، بی‌تاریخ)، ص ٦-٥.

۲۰. نائینی، تنبیه‌الامه، صفحهٔ ۱٦ از مقدمهٔ آقای طالقانی.

۲۱. از گفتگوی دکتر غلامحسین صدیقی با نویسندهٔ حاضر درسال ۱۳٤۹ خورشیدی.

۲۲. از گفتگوی فرزند نائینی با نویسندهٔ حاضر. برای تأیید این گفتار نیز نگاه کنید به حرزالدین، معارف، جلد یکم، ص ۸۸-۲۸٤.

۲۳. حاج ملا علی واعظ خیابانی، علماء معاصرین (تهران، ۱۳۲٦)، ص ٤۰۲-٤۰۱.

۲٤. موسوی، احسن الودیعه، ص ۲٥٤. نکته‌های پراکنده‌ای که در این کتاب دیده می‌شود به‌خوبی نشان‌دهندهٔ برخورد منفی نویسندهٔ آن نسبت به‌علماء مشروطه‌گر است. بطور نمونه اینکه در بحث پیرامون زندگانی خراسانی و فتوای وی برای خلع محمدعلی شاه، نویسندهٔ احسن‌الودیعه عبارت «رحمه‌الله» را پس از نام شاه می‌آورد (همانجا، ص ۱٤۸). وی کوشش می کند که مبارزهٔ سید کاظم یزدی را برضد

انقلاب مشروطه اینگونه توجیه کند که انقلاب مشروطهٔ ایران چنان زیانی به‌اسلام رسانید که تنها ظهور امام زمان می‌تواند آنرا جبران سازد (همانجا، ص ۱۰۳). نیز نگاه کنید به‌یادداشت ما در فصل سوم کتاب حاضر، بخش «نائینی در رویدادهای پس از انقلاب مشروطیت».

۲۵. بطور نمونه نگاه کنید به‌جرجی زیدان، «حریة‌المطبوعات والصحافة المصریة»، الهلال، ۸ (۱۹۰۰-۱۸۹۹)، ۴۹-۵۴۲؛ همان نویسنده، «تاریخ الاحزاب السیاسیة‌من‌قدیم‌الزمان‌الی‌الآن»، ۱۶ (۱۹۰۸-۱۹۰۷)، ۴۸-۱۴۱؛ صالح بن‌علی الیافعی، «اسباب ضعف‌المسلمین و علاجها»، المنار، ۷ (۱۹۰۴)، ۵۰-۵۴۰، ۸۸-۵۸۱؛ همان نویسنده، «شکل حکومة‌الاسلام و ضعف المسلمین باستبداد الحکام»، المنار، ۷ (۱۹۰۴)، ۹۱۲-۸۹۹.

26. Mardin, *Ottoman Thought.*

27. Ibrahim Abu Lughod, *Arab Rediscovery of Europe; A Study in Cultural Encounters* (Princeton, 1963), pp. 51, 72_73, 105.

۲۸. کواکبی، طبائع الاستبداد، ترجمهٔ عبدالحسین قاجار (تهران، ۱۳۲۵/۱۹۰۷).

۲۹. کواکبی، طبائع (حلب، ۱۹۵۷)، ص ۸۵-۱۶۷. خلاصه‌هایی از این کتاب را می‌توان در این مآخذ یافت:

Sylvia G. Haim, «Alfieri and al_Kawakibi», *OM*, xxxiv (1954), 323 ff; Sami A. Hanna and George H. Gardner, *Arab Socialism: A Documentary Survey*, (Leiden, 1969), pp. 217_24.

برای آگاهی بیشتر دربارهٔ کواکبی نیز نگاه کنید به‌احمد امین، زعماء الاسلام فی‌العصر الحدیث، (قاهره، ۱۹۴۸)، ص ۸۳-۱۴۶؛

Khaldun al_Husry, *Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought* (Beirut, 1966), 55_112; N. Tapiero, *Les idées réformistes d'al_Kawakibi, 1265-1320 / 1849-1902* (Paris, 1956).

30. Browne, *Press and Poetry*, p. 25.

دربارهٔ تقی‌اف نگاه کنید به کسروی، مشروطه، ص۳۹؛ میرزا صادق سیاح، شرح حال تقی‌اف (۱۳۲۰/۱۹۰۲)؛ رضوانی، «علل مشروطه»، ص ۱۳۷ به‌بعد.

31. L. B. «La Presse Persane», *RMM*, xi (1910), 341.

32. Browne, *Press and Poetry*, pp. 1_153.

۳۳. بطور نمونه نگاه کنید به‌میرزا محمدعلی خان‌بن‌ذکاءالملک، حقوق اساسی (یعنی) آداب مشروطیت دول (تهران، ۱۳۲۶/۱۹۰۸)؛ حاجی سید نصرالله تقوی، فوائد مجلس شورای ملی (تهران، ۱۳۲۶/۱۹۰۸)؛ سیدجلال‌الدین مؤیدالاسلام، مکالمهٔ سیاح ایرانی با شخص هندی (بی‌ناشر، بی‌تاریخ) و آثار دیگری که در صدیقی، «ده رساله» به‌برخی از آنها اشاره رفته است.

۳۴. برای مقایسه نگاه کنید به‌نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۱۰-۹؛ کواکبی، طبائع‌الاستبداد، ص ۱۸-۱۷ و یادداشتهای شمارهٔ ۲۴، ۸۱ و ۹۳، فصل پنجم از کتاب حاضر. نیز نگاه کنید به‌عبدالهادی حائری، «سخنی پیرامون واژهٔ «استبداد» در ادبیات انقلاب

مشروطیت ایران»، وحید، ۱۲ (۱۳۵۳)، ۴۹-۵۳۹. با توجه بدین بحث، خواننده ملاحظه خواهد کرد که نتیجه‌گیری ما با آنچه حمید عنایت پس از «بررسی و مقابلهٔ دقیق دو کتاب» تنبیه‌الامه و طبائع‌الاستبداد بدست آورده است تفاوت فاحش دارد؛ نگاه کنید به کتاب وی تحت عنوان سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب از حملهٔ ناپلئون به‌مصر تا جنگ جهانی دوم (تهران، ۱۳۵۶) ص ۱۷۴.

۳۵. کواکبی، طبائع الاستبداد، ص ۱۷۵.

36. Gaudence Megaro, *Vittorio Alfieri : Forerunner of Italian Nationalism* (N. Y., 1930).

۳۷. سید محمد رشید رضا، «تتمة سیرة الکواکبی»، المنار، ۵ (۱۹۰۲)، ۸۰-۲۷۶.

۳۸. امین، زعماءالاسلام، ص ۲۵۴.

39. Haim, «Alfieri and Kawakibi», p. 326.

40. Megaro, *Vittorio Alifieri*, p. 27.

۴۱. همانجا، ص ۴۱.

۴۲. کتاب آلفیری پس از پیدایش در جهان مطبوعات، به‌زبانهای فرانسه، آلمانی، پرتغالی، انگلیسی وترکی ترجمه شده است؛ پیرامون ترجمهٔ ترکی آن کتاب در همین فصل سخن خواهیم گفت.

۴۳. حییم با آوردن نمونه‌هایی از محتوای کتاب طبائع بخوبی نشان می‌دهد که کواکبی چگونه و از کدامیک ازبخشهای کتاب آلفیری بهره‌گرفته است؛ نگاه کنید به: Haim, «Alfieri and Kawakibi», 327_28.

44. Ettore Rossi, «Una Traduzione turca dell' opera 'Della Tirannide' di V. Alfieri probabilmente Conosciuta da al_Kawakibi», *OM*, xxxiv (1954), 335_37.

آگاهیهای بیشتر پیرامون مسألهٔ بهره‌جویی کواکبی ازکتاب آلفیری در این مقاله آمده است: محمود السمرة، «بین الکواکبی و آلفیری»، مجلة‌الکلیة‌الآداب الجامعة‌الاردنیة، جلد ۱، شمارهٔ ۱، (۱۹۶۹)، ۴۸-۳۳.

45. *The Nation*, 68 (June 18, 1908), 547.

در اینجا هدف مامقایسهٔ میان این دو انقلاب نیست؛ برای تحلیلی ازکیفیت وویژگیهای انقلاب مشروطیت نگاه کنید به م. ا. نظامی، «تئوری انقلاب و انقلاب مشروطیت ایران» مکتب، جلد ۲، شماره‌های ۳-۲ (۱۹۶۵)، ۶۰-۵۳؛ احمد کسروی، انقلاب چیست؟ (تهران، ۱۳۳۶)؛ پاولویچ و دیگران، انقلاب مشروطیت؛ ایوانف، انقلاب مشروطه. دربارهٔ انقلاب کبیر فرانسه از جمله نگاه کنید به:

Melvin Richter, «Toqueville's Contribution to the Theory of Revolution», *Revolution*, ed. Carl J. Friedrich (N. Y., 1966), pp. 75_121.

۴۶. نگاه کنید به‌فصل دوم کتاب حاضر، از بخش «طباطبائی و انقلاب مشروطیت ایران» به بعد.

فصل پنجم

انواع حکومتها: استبدادی ومشروطه

لزوم داشتن یک حکمران

همانگونه که در فصل پیشین یاد گردید، نائینی در برداشت خود از تئوری مشروطه تحت تأثیر اندیشمندان و نوگرایان دنیای اسلام قرار داشت. نائینی مانند بسیاری دیگر از اندیشه‌گران‌مسلمان کوشش می کرد که مشروطه‌گری را با اسلام آشتی دهد و بنابراین، در دو فصل بازمانده از کتاب حاضر، ما کوشش می کنیم نشان دهیم که نائینی چگونه یک نظام مشروطه را در چارچوب شیعیگری برای ما توصیف کرده است. در فصل حاضر به‌پژوهش پیرامون دید کلی نائینی از رژیمهای استبدادی و مشروطه‌گری می‌پردازیم و در فصل آینده نظر مشروح نامبرده را دربارهٔ مفاهیم و قواعد مشروطه‌گری بدست خواهیم داد.

در فصل دوم یادآور شدیم که مسألهٔ حکومت برای سده‌هایی دراز مورد بحث فقیهان شیعه بوده و می‌باشد. آنان چنین استدلال کرده‌اند که هر بخشی از جامعهٔ بشری که در هر گوشه‌ای از جهان بسر برد به‌یک حکمران نیازمند می‌باشد. وجود حکمران و دولت از آنرو لازم است که صلح، دادگری و نظم برقرار سازد وشهروندان خود را از حمله و تجاوز بیگانگان نگهداری و نگاهبانی کند. مطلب دیگری که فقیهان برروی آن تأکید کرده‌اند آنست که چون داشتن حاکم و دولت امری است طبیعی و اجتناب‌ناپذیر، بنابراین خرد حکم می کند که جامعهٔ اسلامی نباید بدون دستور و قانون در مورد مسألهٔ حکومت رها گردد و در نتیجه، پیامبر اسلام نمی‌توانست بهیچوجه پیش از تعیین جانشین که بجای وی حکومت کند رخت از این

جهان بربندد. از این شیوهٔ استدلال، تئوری امامت و مسائل مربوط به‌نقش امام بعنوان حکمران در کیش شیعه گام به‌پهنهٔ هستی نهاد و از اینروست که در نوشته‌های نائینی لزوم بنیانگذاری یک حکومت و یک نظام حکمرانی بعنوان یک امر غیرقابل بحث خودنمایی می‌کند. به‌دیدهٔ نائینی این نکته نیز غیرقابل بحث است که یک مقام حکمران بهرترتیب لازم است خواه این مقام از روی حق، غصب، زور، ارث و یا انتخاب بکف آمده باشد. سپس نائینی میان دو واقعیت به سنجش می‌پردازد. وی بدینگونه استدلال می‌کند که شأن و مقام، استقلال، ملیت، امتیازهای دینی و میهنی هر مردمی سراسر به‌چنان دستگاه حاکمه‌ای‌بستگی دارد که در دست خود مردم باشد وگرنه دینشان، شأن و مقامشان، استقلال میهنشان و ملیتشان بطور کامل نابود می‌شود، حال هر چه می‌خواهند نیرومند، ثروتمند، پیشرفته و متمدن باشند. بهمین علت است که در شریعت اسلام «حفظ بیضهٔ اسلام» یعنی حمایت و نگهداری از سرزمینهای اسلامی مهمترین وظیفه بوده و حکومت، یکی از مقامها و مشاغلی است که تنها از حقوق امام بشمار آمده است.[1]

چنین بنظر می‌رسد که آنچه نائینی با لازم دانستن حکومت مردم برمردم تلویحاً بیان می‌کند اینست که هیچگونه تسلط و تحکمی از سوی هیچ نیروی بیگانه‌ای نبایستی در جریان امور حکومت جامعهٔ اسلامی درکار باشد. این دیدگاه نائینی هنگامی آشکارتر می‌گردد که نامبرده دو اصل بنیادی را که به‌دیدهٔ او مسائل حکومت و حکومت مردم برمردم برآن شالوده‌ریزی شده پیشنهاد می‌کند؛ این دو اصل عبارتند از:

۱) حفظ نظامات داخلیهٔ مملکت و تربیت نوع اهالی ورسانیدن هرذیحقی به‌حق خود و منع از تعدی و تطاول آحاد ملت بعضهم علی بعض [یکی بر دیگری] الی غیر ذلک از وظایف نوعیهٔ راجعه به‌مصالح داخلیهٔ مملکت و ملت.

۲) تحفظ از مداخلهٔ اجانب و تحذر از حیل معموله در این‌باب و تهیهٔ قوهٔ دفاعیه و استعدادات حربیه وغیر ذلک....[2]

تا اینجا نائینی پیرامون مسائلی سخن رانده است که به‌دیدهٔ او غیرقابل بحث و «مسلم» بشمار می‌آید، ولی آنچه که باید با بحث و استدلال ثابت گردد عبارت است از مسألهٔ بنیانگذاری یک حکومت و نظام حکومتی درست و شایسته. نائینی پس از ثبوت اصل لزوم تأسیس حکومت، بشیوه‌ای منطقی بسراغ این مسأله می‌رود

که آیا چگونه حکمرانی باید براریکهٔ قدرت تکیه‌زند. نائینی برای حل این مشکل، پس از تقسیم کردن حکومتها به‌دو نوع ،بنیانگذاری یک حکومت مشروطه را پیشنهاد می‌کند. به‌دیدهٔ وی آن دو نوع حکومت عبارتند از:

۱) «تملکیه»، یعنی حکومت استبدادی و خودسر.

۲) «ولایتیه»، یعنی حکومتی که وی قانونی و مشروطه می‌خواند.

«استبداد» چیست؟

چون موضوع کنونی بحث ما مسألهٔ استبداد است بد نیست تاریخچه‌ای از این مفهوم سیاسی همراه با سخنی چند پیرامون معنی این واژه در نوشته‌های نائینی عرضه گردد. نائینی چند واژهٔ گوناگون بکار می‌برد تا شیوهٔ حکومتی آنچنان نظامی را معنی و توصیف کند که برشالودهٔ هیچ قانون و اخلاقی استوار نگشته است و البته چنین نظامی را سخت محکوم می‌سازد. نائینی پس از توصیف و تعریف چنین نظامی و نسبت دادن صفتهای گوناگونی بدان (به‌بحث زیرین نگاه کنید) سرانجام واژه‌ای برمی‌گزیند و آنرا بکرات بکار می‌برد و آن واژه همانا «استبداد» است و همین واژه است که در نوشته‌های نوسازان و نوگرایان دنیای اسلام در سده‌های ۱۹ و ۲۰ کم و بیش با همان توصیفها و معانی بکار برده شده است.

این واژه، عربی و مصدر باب استفعال است و در حدیث و ادبیات دوره‌های گوناگون اسلامی چه نثر و چه شعرفراوان بچشم می‌خورد. معنی کلی و دیرینهٔ آن عبارت است از یک عمل و یا تصمیم خودسرانهٔ یک فرد بدون در نظر گرفتن دیدگاههای دیگران؛ و چون مفهوم «رایزنی» که نقطهٔ مقابل استبداد قرار گرفته مورد پشتیبانی قرآن و حدیث است بنابراین استبداد همواره مورد انتقاد نویسندگان اسلامی بوده است. بطور نمونه حدیثهایی بدین مضمون آورده‌اند: «المشاورة من السنة والاستبداد من شیمةالانسان —رایزنی از سنتهای پیامبر اسلام و استبداد از خصلتهای شیطانی انسان است»؛ «من استبد برأیه ضل — کسیکه خودرأی باشد گمراه می‌شود». این حدیث نیز به‌علی‌بن‌ابی‌طالب نسبت داده شده است: «کنا نری أن لنا هذاالامر حقا فاستبددتم — در این امر حق با ما بوده است

ولی آنان به خودرأیی گراییدند.»[۳] چون حکومت به‌شیوهٔ خودرأیی، بیقانونی و بدون رایزنی همواره همه‌گیر بوده بنابر این «استبداد» معمولاً در توصیف یک شیوهٔ بدحکومتی و «مستبد» در وصف حکمرانی ستمکار و خودرأی بکار رفته است.

در سدهٔ ۱۹ و اوائل سدهٔ ۲۰، همانگونه که در فصل پیشین یاد گردید، این واژه وسیلهٔ اندیشه‌گران دنیای اسلام بمعنی دسپوتیزم و تیرانی بکار برده شده و مردانی مانند خیرالدین پاشای تونسی[۴]، طهطاوی مصری[۵]، کواکبی سوری[۶]، آقاخان کرمانی[۷]، و نامق کمال ترک[۸] را می‌توان از جمله نویسندگانی بشمار آورد که واژهٔ استبداد را بمعنی دسپوتیزم و یا گاهی بمعنی رژیم ضد قانون و غیر مشروطه بکار برده‌اند.

موسی جارالله بیگیف، یکی از مسلمانان ترک زبان و نوگرای روسیه، شرح جالبی پیرامون واژه‌های استبداد و مستبد می‌دهد. جارالله چکیدهٔ گفتگوهای کنگرهٔ مسلمانان روس را، که در سال ۱۹۰۶ در پترزبرگ تشکیل شده بود، از روسی به ترکی درآورده و دربارهٔ دو واژهٔ استبداد و مستبد چنین سخن می‌راند: «اگر چه از نظر لغوی، واژهٔ استبداد بمعنی مونارخیه (Monarchy = پادشاهی) و مستبد بمعنی مونارخ (Monarch = پادشاه)[۹] است ولی من لفظ مونارخیه را به «سلطنت» و مونارخ را به «سلطان» ترجمه می‌کنم زیرا [در ترکی، عربی و فارسی] واژه‌های استبداد و مستبد معنی ظلم را همراه دارد.»[۱۰]

از سوی دیگر، این دو واژه یعنی تیرانی و دسپوتیزم در خلال سده‌های دراز معانی و موارد استعمال گوناگونی در اروپا داشته است. بطور نمونه، سیر تاریخی مفهوم تیرانی و بکار بردن آن در مورد حکومتها و حکمرانان و در زمینه‌ها و قرینه‌های گوناگون، تعریف دقیق آنرا برای دانشمندان علوم سیاسی بسیار مشکل ساخته است.[۱۱] ولی درسده‌های ۱۷ و ۱۸ این دومفهوم وسیلهٔ اندیشه‌گران اروپای باختری مانند مونتسکیو و روسو بشیوه‌ای بکار برده شد که نشاندهندهٔ حاکم و دولتی است که حکومت ستمگرانه‌ای را به‌مردم تحمیل کرده است و در نوشته‌های آنان تفاوتی بسیار مختصر میان معنی تیرانی‌ودسپوتیزم پدید آمد بگونه‌ای که درگفتهٔ ژان ژاک‌روسو این تفاوت بخوبی دیده می‌شود؛ او می‌گوید که «من لفظ تیران (Tyran) را برای مردی که مقام سلطنت، و لفظ دسپوت (Deapote) را برای کسی که مقام حاکمیت (Pouvoir souverain) را غصب کرده بکار می‌برم. تیران

برضد قانون دخالت می‌کند تا طبق قانون حکومت کند ولی دسپوت کسی است که خود را کاملاً مافوق قانون می‌گذارد. بنابراین، یکنفر می‌تواند تیران باشدنه دسپوت ولی دسپوت حتماً تیران است.»[۱۲]

با پژوهش پیرامون تئوری استبداد در نوشته‌های نائینی بدست می‌آید که واژهٔ استبداد و دیگر واژه‌های مترادف آن تقریباً به‌همان معنی «Despotic rule» و «Tyranny» که در کتابهای مونتسکیو، روسو و آلفیری آمده بکار برده شده است. ما در زیر، چکیدهٔ معنی و مفهوم استبداد را از دیدگاه نائینی می‌آوریم:

وی می‌گوید که کسی که در یک رژیم استبدادی حکومت می‌کند کشور و مردم آنرا از اموال شخصی خویش بشمار می‌آورد و مردم را بسان بردگان و چارپایانی می‌انگارد که باید آرزوها و شهوات وی را برآورده کنند. هر کسی که در خدمت آن حکمران مستبد درآید از وی پاداش می‌گیرد و گرنه آن حکمران «تبعیدش نماید و یا اعدام و قطعه‌قطعه به‌خورد سگانش دهد و یا گرگان خونخواره را به‌ریختن خونش» برانگیزد تا دارایی وی را بربایند. حکمران مستبد دارایی هر کسی را که مایل باشد برای خویش و یا به‌سود دزدانی که زیر فرمان وی هستند تصاحب می‌کند. «هر حقی را که خواهد احقاق و اگر خواهد پایمالش کند و در تمام‌مملکت به‌هرتصرفی‌مختار» بوده و آنچه بعنوان مالیات از مردم گرفته شده بسان «مال‌الاجاره و حق الارض ملک شخصی خود» پنداشته و بمصرف امور و هدفهای شخصی می‌رساند. فرد مستبد چون کشور را ملک شخصی خود می‌پندارد، «اهتمامش در نظم و حفظ مملکت، مثل سایر مالکین نسبت به‌مزارع و مستغلاتشان منوط به‌اراده و میل خودش باشد؛ اگر خواهد نگهداری و اگر خواهد باندک چاپلوسی به‌حریف بخشد» و یا برای تأمین هزینهٔ سفرهایی که بمنظور خوشگذرانی و عیاشی ترتیب داده می‌شود کشور را به‌رهن می‌گذارد و حتی دست‌درازی به‌ناموس دیگران را روامی‌دارد. حکمران مستبد به‌رغم همهٔ این زشتیها و بدیهایی که دارا می‌باشد خود را به‌صفات خدا مانند «اقدسیت... تقدیس نماید». همراهان مستبد ضمن کمک و همکاری باوی بدان باور هستند که همهٔ نیروهای موجود در کشور باید پیرو بی‌چون وچرای «قهر و استیلا و شهوت و غضب» حکمران باشند و او در برابر هیچ مقامی مسؤل شناخته نشود. چون اینگونه حکومت برشالودهٔ «میل شخصی سلطان» استوار است و او هم خود را مالک کشور می‌داند،

رژیم حکومتی وی را «تملکیه و استبدادیه گویند و استعبادیه [بردمسازی] و اعتسافیه [اجباری] و تسلطیه و تحکمیه [خود رأیانه] هم خوانند... صاحب این چنین سلطنت را حاکم مطلق و حاکم به‌امر و مالک رقاب [برده‌دار] و ظالم و قهار و امثال ذلک نامند.» و اما مردمی که زیر یوغ چنین حکمرانی زندگی می کنند عبارتند از اسیران، ذلیلان و بردگان زیرا با آنان معاملهٔ اسیر و ذلیل و برده می‌شود. چون این مردم مانند یتیمان و کودکان هستند و از حقوق از دست رفته و بغصب دیگران درآمدهٔ خویش آگاهی ندارند، بنابراین، اینان «مستصغرین» (خرد و بی‌اهمیت بشمار آمدگان) نامیده می‌شوند. نوع بهره‌ای که اینگونه مردم از زندگی خود می‌برند مانند بهره‌ای است که گیاهان که برای انجام نیازمندیهای بشر درست شده‌اند می‌برند. چون این مردم مانند گیاهان هیچگونه بهرهٔ مستقل از زندگی خویش نمی‌برند و صرفاً در خدمت منافع شخصی حکمرانانشان هستند، بنابراین باید آنان را «مستنبتین» نامید یعنی کسانی که بسان گیاه بشمار آمده و شناخته شده‌اند. در چنین رژیمی، درجات ستمگری، عدم مسؤلیت و استبدادگری از یکسو به‌صفات و ویژگیهای شخصی، خرد و «ادراکات سلاطین و اعوانشان» و از سوی دیگر به‌حدود آگاهی و دانایی مردم به‌حقوق خود و به‌وظایف حکمرانان بستگی دارد. تامادامی که «قوهٔ علمیهٔ اهل مملکت» از اطاعت حکومت استبدادی سرباز نزند حکومت استبدادی همچنان به‌زندگی استبدادگرانه ادامه داده به‌اوج خود نیز می‌رسد و در چنین کشوری هر فردی بپیروی از شاهان و حکمرانان خود در حد خویش به‌زیردستان ستم روا خواهد داشت. سبب وجود چنین رژیم ناپسندی دو چیز است:

۱) نادانی مردم «به‌وظایف سلطنت و حقوق مشترکهٔ نوعیه».

۲) «عدم مسؤلیت [هیأت حاکمه] در ارتکابات و محاسبه و مراقبه».[۱۳]

مسائل مورد نظر نائینی

همانگونه که در فصلهای دوم و سوم این کتاب یاد گردید، نائینی در انقلاب مشروطیت ایران سخت درگیر بود و با رهبران مذهبی نجف مانند آخوند خراسانی

همکاری نزدیک داشت. نیزبدست دادیم که نائینی کتاب تنبیه‌الامهٔ خود را به سود مشروطیت در دوران کوتاه پادشاهی محمدعلی شاه نوشت —یعنی درست چند ماه پس از آنکه شاه مجلس را به‌توپ بست و به کشتار و شکنجهٔ مشروطه‌خواهان پرداخت. محمدعلی شاه مشروطیت را در ژوئن ۱۹۰۸/ج۱، ۱۳۲۶ تعطیل و حکومت استبدادی خویش را تا ژوئیه ۱۹۰۹/ج۱، ۱۳۲۷ به‌مردم ایران تحمیل کرد و در خلال این دوران، که به«استبداد صغیر» مشهور شده است، گامهایی جدی در راه خاموش کردن شعله‌های انقلاب برداشت. در تهران، شیخ فضل‌الله نوری برضد همدستان و همفکران پیشین خود یعنی طباطبائی و بهبهانی برخاسته بود و با گردآوری پشتیبانان بسیاری از میان دانشجویان دینی و دیگر گروهها پیرامون خود و با همکاری نزدیک با دستگاه حکومت محمدعلی‌شاهی در راه از میان برداشتن نشانه‌های مشروطیت کوششهای دامنه‌دار و پیگیری می‌کرد. در نجف، علماء مشروطه خواه زیر حمله‌های سرسختانهٔ هواخواهان استبداد که پیرامون سید محمد کاظم‌طباطبائی یزدی‌گرد آمده بودند قرار داشتند ودرهمین‌دوران «استبداد صغیر» بود که سید کاظم براثر تبلیغات دستگاه استبداد، بیش از علماء مشروطه‌گر محبوبیت یافت. پیروان وی علناً مشروطه‌خواهان را مورد تمسخر و توهین قرار می‌دادند. خراسانی و گروه او از جمله نائینی بویژه هدف این حمله‌های استبدادگرانه بودند و این حمله‌ها و تبلیغات چنان مؤثر واقع شده بود که تنها شمار کوچکی از هواخواهان خراسانی پیرامون وی باقی مانده بودند.[۱۴]

در چنین شرایط عینی و ویژگیهای زمانی و مکانی بود که نائینی دست به‌نوشتن کتاب تنبیه‌الامه زد و بنابر این، تئوری استبداد نائینی و دیگر دیدگاههای سیاسی وی بایستی با توجه به‌وضع موجود زمان و منطقهٔ جغرافیایی فعالیتهای مشروطه‌خواهی ایرانیان مورد پژوهش و بررسی قرار گیرد. اشارهٔ نائینی به‌حکمرانی که مخالفان خود را بدار می‌آویزد بیشک باکشتار و شکنجهٔ آزادیخواهان وسیلهٔ محمدعلی‌شاه در باغ‌شاه راست می‌آید.[۱۵] نیز هدف نائینی در بحث خویش که مردم را به‌خیزش برضد حکمرانان استبدادگر می‌خواند همانا وادار ساختن مردم ایران به‌یک مبارزهٔ پیگیر و سرسختانه در راه خلع محمد علی‌شاه از تخت پادشاهی بود.

نائینی می‌دید که شمار فراوانی ازمردم ازعلماء مخالف‌مشروطه پشتیبانی می‌کنند بدون آنکه معنی و مفهوم استبداد یا مشروطه را دریافته باشند. وی بدین حقیقت

آگاه گردید که آخوند خراسانی و همکارانش پایگاه مردمی خود را بتدریج از دست می‌دهند و برعکس سید کاظم یزدی و پیروان وی روزبروز بر نیرو و نفوذ خویش می‌افزایند زیرا دستهٔ نخست مشروطه‌خواه و گروه اخیر مخالف‌مشروطه بودند و سبب آن به باور نائینی این بوده است که مردم از اهمیت و سودمندی واقعی یک رژیم مشروطه آگاه نبودند. چرا آگاه نبودند؟ نائینی بدین پرسش چنین پاسخ می‌دهد: زیرا مردم بیسواد و از سیاست زمان ناآگاه بودند و در نتیجه حقوق خود و وظایف دولت را نمی‌دانستند.

البته نائینی در بحث پیرامون استبداد و مشروطه، خود را از نظر دورهٔ تحت پژوهش محدود بدان چند ماه باقیماندهٔ حکومت محمدعلی‌شاه نکرد بلکه تباهیها و زیانهای ناشی از سلسلهٔ قاجار را نیز بطورکلی مورد توجه قرار داد. گفتار او پیرامون حکمرانان ستمگر که کشور خود را می‌فروشند تا هزینهٔ مسافرتهای تفریحی خویش را تأمین سازند همانا اشاره‌ای است به‌ناصرالدین‌شاه و مظفرالدین شاه زیرا همان دو پادشاه بودند که امتیازهای بسیاری به‌دولتها ، امپریالیستی باختر، بویژه انگلیس و روسیه تزاری، فروختند و حق‌الامتیازها را صرف مسافرتهای اروپای خود کردند. ناصرالدین شاه سه‌بار در سالهای ۱۲۹۰/۱۸۷۳، ۱۲۹۷/۱۸۷۹ و ۱۳۰۷/۱۸۸۹ به‌اروپا سفر کرد و امتیازهایی که به‌سود دولتهای استثمارگر بود بدانها داد. پسر و جانشین وی، مظفرالدین‌شاه، نیز سه بار در سالهای ۱۸۹۷/ ۱۳۱۵، ۱۳۲۰/۱۹۰۲ و ۱۳۲۳/۱۹۰۵ به‌اروپا رفت و او نیز قراردادهایی ضدملی به‌امضاء رساند، مانند قرارداد گمرك با بلژیکیها در ۱۳۱۶/۱۸۹۸ و قرارداد نفت با دارسی انگلیسی شده در ۱۳۱۹/۱۹۰۱ و چند امتیاز دیگر. این شاهان نیز مبلغهای هنگفتی برای مصرفهای غیر مردمی از انگلیس و روس وام گرفتند.[۱۶]

شواهد مورد بحث نائینی

علماء مشروطه‌گر در بحثهای سیاسی خود یکسره برمبانی اسلامی تکیه کردند و کوشش فراوان بکار بردند تا اصول مشروطیت را با قرآن، حدیث و گفتار منسوب به‌علی در نهج‌البلاغه آشتی دهند و البته، همانگونه که بکرات در این کتاب

آورده‌ایم، گویاترین نمایندهٔ روحانی این شیوهٔ فکری همانا نائینی بود و هم او بود که تئوری مشروطه‌گری را در قالبی بسیار منظم، مرتبط و استوار بصورت کتاب تنبیه‌الامه به‌دنیای شیعیگری عرضه داشت. وی استبداد را کم و بیش بشیوهٔ آلفیری و مونتسکیو محکوم ساخت ولی در بهره‌جویی از شواهد و مدارك برای اثبات دیدگاه خود، همانند کواکبی، به‌استدلالهایی گرایید که بیشتر برمبانی اسلامی شالوده ریزی شده بود و منابع غیراسلامی مانند نظام سیاسی انگلیس بسیار بندرت مورد استناد او قرار می‌گرفت.[۱۷] نیز قدر شناسی از اندیشه‌گران باختر زمین «که استبداد را به‌سیاسی و دینی منقسم و هر دو را مرتبط به‌هم و حافظ یکدیگر و با هم توأم دانسته‌اند»[۱۸] و یا ستایش از «اول حکیمی که...مسؤله و شورویه و مقیده و مشروطه و محدوده بودن سلطنت عادلهٔ ولایتیه و ابتناء اساسش را برآن دو اصل مبارك حریت و مساوات... استفاده و استنباط نموده...»[۱۹] بسیار بندرت در گفتار نائینی دیده می‌شود. شواهدی که نائینی برای اثبات بدی و کاستی استبداد می‌آورد در بحث زیر بخوبی نمایان است؛ وی می‌گوید که علل همهٔ این گسیختگیها و زشتیهای خانمان‌برانداز که تاکنون دامنگیر ایران شده، و سبب همهٔ این تباهیهای مذهبی که ایرانیان با آن روی در روی گردیده‌اند بیشك از حکومت استبدادی سرچشمه گرفته است. تا مادامی که دولت اسلامی استبدادی نبود دین اسلام بشیوهٔ حیرت‌انگیزی گسترش یافت ولی پس از برسر کار آمدن معاویه، «تمامی اصول و فروع» که از لوازم یك حکومت قانونی و درست بود جای خود را به عناصر ضد خود داد. تا مادامی که ملتهای دیگر مانند ما زیر یوغ استبداد بسر می‌بردند «بازهم حالت وقوفی برای اسلام محفوظ بود»، ولی هنگامیکه آن‌ملتهای بیگانه «به‌مبادی طبیعیهٔ آنچنان ترقی» ناشی از اسلام پی‌بردند و پیروی از آن مبادی اسلامی کردند، «مسلمانان بیصاحب را به‌حالت جاهلیت قبل از اسلام و ورطهٔ رقیت بهیمیه» برگردانیدند.[۲۰]

به‌سخن دیگر، از بحث نائینی چنین برمی‌آید که حکومت چهار خلیفهٔ نخست — ابوبکر، عمر، عثمان و علی‌بن‌ابی‌طالب — استبدادی نبود و بهمین دلیل اسلام پیروزمندانه گسترش یافت و اسلام هنگامی گام بسوی انحطاط برداشت که گرفتار حکومت خلفاء بنی‌امیه گردید و همهٔ این جریانها خود دلیلی است بربدی و زشتی رژیمهای استبدادی. باید بگوییم که شکی نیست که سلسله‌های اموی و عباسی

هر دو بشیوه‌ای استبدادی حکومت کردند ولی تنها استبدادی بودن آنان سبب انحطاط اسلام نبود. برعکس، از زمان معاویه به‌بعد اسلام نیروی خود را گسترش فراوانی داد. بطور نمونه در دوران حکومت برخی از خلفای عباسی مانند هارون‌الرشید، مسلمانان اهمیت و نفوذی، تا آنزمان بیسابقه، یافتند و در سده‌های پس از آن، نیروی اسلام حتی گسترش بیشتری یافت. در خلال سده‌های ۱۶ و ۱۷ سه امپراطوری اسلامی یعنی امپراطوریهای عثمانی، صفوی و مغولان هندوستان نیرو و اهمیت قابل ملاحظه‌ای یافتند. ولی همهٔ این دولتها و امپراطوریها همواره زیر یوغ حکمرانان استبدادگر قرار داشت.[۲۱]

نائینی در این شیوهٔ بحث خود پیرامون علل انحطاط اسلام تنها نبود بلکه در سدهٔ ۱۹ نوگرایان اسلامی که بنام «سلفیه» شناخته شده‌اند نیز برهمین باور بودند. یکی از همان نوگرایان سدهٔ ۱۹ که واپس‌ماندگی و انحطاط مسلمانان را در انحراف آنان از راه مسلمانان آغاز اسلام می‌دید همانا سیدجمال‌الدین اسدآبادی «افغانی» بود که پیرامون اندیشه‌های وی تا اندازه‌ای در فصلهای یکم و دوم کتاب حاضر سخن گفته‌ایم.[۲۲] این شیوهٔ بحث از سوی نائینی نشانگر آنستکه وی به‌رویدادها و سیر و روند تاریخ که درجامعهٔ اسلامی زمانش اثر داشته توجهی نداشته است. نائینی بدرستی دریافت که حکمرانان اسلامی استبدادگر بوده‌اند ولی نگفت که علتهای دیگری نیز می‌توان برای واپس‌ماندگی اسلام جستجو کرد و این نکته را از دیده دور داشت که مسألهٔ پیچیدهٔ تاریخی انحطاط مسلمانان با عوامل فراوان سیاسی و اقتصادی درآمیخته است که جز در سایهٔ یک پژوهش منظم و ژرف از سیر و گسترش تاریخی جامعهٔ اسلامی نمی‌توان برآنها آگاهی یافت.

نائینی به‌عرضه کردن شواهدی دیگر برای اثبات بدی و کاستی استبداد ادامه می‌دهد. دربارهٔ این فکر که زندگی زیر یوغ استبداد بابرده بودن یکسان است نائینی می‌گوید که قرآن و امامان معصوم شیعه در موارد گوناگون یاد کرده‌اند که زندگی همراه با پذیرش سلطهٔ حکمرانان استبدادگر تفاوتی با بردگی ندارد و این بردگی درست ضدآزادی است. نائینی می‌افزاید که آنان به‌مسلمانان دستور داده‌اند که خود را از یوغ بردگی آزاد کنند، و شواهد زیر را که از مآخذی گوناگون گرفته برای اثبات بحث خویش می‌آورد:

۱) شواهدی از قرآن

الف: «و تلک نعمة تمنها علی ان عبدت بنی‌اسرائیل = این چه نعمتی است که منتش را برمن می‌نهی با آنکه فرزندان اسرائیل را به‌بردگی درآوردی؟» (سورهٔ شعراء، آیهٔ ۲۲).

ب: «فقالوا أنؤمن لبشرین مثلنا و قومهما لنا عابدون- پس [قوم فرعون برای گردنکشی در برابر دعوت موسی و هارون] گفتند: آیا ما به‌دوبشری که همانند ما هستند و قوم آنان ما را پرستش و بندگی می‌کنند ایمان بیاوریم؟» (سورهٔ مؤمنون آیهٔ ٤٧). نائینی می‌افزاید که این آیات قرآنی دربارهٔ بنی‌اسرائیل نازل شده و این که خداوند پیرامون بنده بودن آنان سخن می‌گوید تنها بدینمعنی است که آن قوم زیر سیطرهٔ حکومت استبدادی فرعون بسر می‌بردند. از همانگونه آیات قرآنی نیز این آیه را می‌آورد:

ج: «... وانا فوقهم قاهرون- [فرعون گفت:] همانا ما نیروی کامل برسر آنان [مردم] داریم [و آنان بسان بردگانی بی‌اراده در زیر یوغ ما هستند]» (سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۲۷).

د: «... یعبدوننی لا یشرکون بی‌شیئاً...= ... تنها مرا بپرستند و نسبت به‌من شرک نورزند...» (سورهٔ نور، آیهٔ ۵۵). نائینی در تفسیر این آیه چنین آورده است که شرک به‌خدا که در این آیه یاد شده، اشاره‌ای است به‌اینکه افراد با ایمان که نمایندگان خداوند در روی زمین هستند نباید با هیچ حکمران استبدادگری دست بیعت بفشارند.

ه: «اتخذوا أحبارهم و رهبانهم اربابأ من دون‌الله...- [مردم] کشیشان و رهبانان خود -نه‌الله‌را -به‌خدایی خود برگزیدند...» (سورهٔ توبه، آیهٔ ۳۱). به‌دیدهٔ نائینی، این که کشیشان و رهبانان، خدایان و یا «ارباب» مسیحیان خوانده شده‌اند از این جهت است که مسیحیان نسبت به‌پاپها و کشیشهای خود اطاعت کورکورانه دارند.

۲) شواهدی از حدیث

نائینی در این زمینه چنین می‌آورد که پیامبر ما دربارهٔ «شجرهٔ ملعونهٔ امویه و دولت خبیثهٔ مروانیه» فرموده است که «اذا بلغ بنوالعاص ثلاثین اتخذوا دین‌الله

دولا و عبادالله خولا ـ هنگامیکه شمارهٔ پسران عاص به‌سی تن رسد دین را به دولت تبدیل کنند و بندگان خدا را به‌بردگی گیرند، و یا مواشی خود قرار دهند». بدین‌ترتیب، به‌دیدهٔ نائینی پیامبر اسلام از «غیب »وآینده‌ای خبر می‌داده است که خاندان اموی می‌خواسته است «سلطنت اسلامیه را از نحوهٔ ولایتیه به‌تملکیه و اغتصاب رقاب مسلمین» تبدیل کند. البته تفسیر نائینی از این حدیث از دیدگاه تاریخ آگاهانه نیست. بنظر می‌رسد که وی بدان باور بوده است که پیامبر اسلام از غیب آگاه بوده و می‌توانسته است از آینده خبر دهد و مسلماً نائینی به‌نظر آن گروهها و دسته‌هایی که در طول تاریخ اسلام این نیرو را در مورد پیامبر انکار کرده‌اند اهمیتی نمی‌داده است. این شیوهٔ استدلال نه‌تنها از نوگرایی بدور است بلکه سخت دیرینه و سنتی است. ارزشهای ادعائی وفرضی مشروطهٔ گونهٔ غربی با اینگونه بحثها و استدلالها که از سوءتفاهمی ژرف نسبت به مفهوم مشروطیت خبر می‌دهد نمی‌تواند مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

۳) شواهدی دیگر

در این بخش از شواهد، نائینی از گفته‌های منسوب به‌علی‌بن‌ابی‌طالب مندرج در نهج‌البلاغه و گفته‌های منسوب به‌امام سوم شیعیان نمونه‌هایی آورده و در این بحث، حکومتهای ستمگرانه و استبدادی فراعنهٔ مصر، پادشاهان پیش از اسلام ایران، قیصرهای روم و سرانجام خلفاء اموی عرب را براساس اینکه آنان مردم زیر حکومت خود را چارپایان و بندگانی بشمار آوردند یکسره و سرسختانه مورد حمله قرار داده است. به‌دیدهٔ نائینی این شواهد تاریخی بخوبی گزارشگر از آن است که حکومت استبدادی زشت و منحط است و با روح تعلیمات مذهب اسلام و آنچه بنیانگذار آن می‌خواست در جهان برقرار کند منافات بسیار دارد.[۲۳]

نائینی در عرضه کردن شواهد مربوط به‌استبداد و در کند وکاو خویش پیرامون آن شواهد از عناصر فکری نو چندان بهره‌جویی نکرده است؛ نه‌موضوعهای مورد بحث و نه شیوهٔ استدلال او هیچکدام از ریشه‌ای نو که ممکن است با زیربنای جامعهٔ آنروز پیوندی داشته باشد سرچشمه نگرفته زیرا حکومت استبدادی برای سده‌های دراز وسیلهٔ نویسندگان اسلامی و غیر اسلامی محکوم گردیده است. نیز کندوکاو وی راه مؤثری برای خیزش برضد استبداد به‌خواننده نشان نمی‌دهد. تنها

نکتهٔ جالبی که در اینجا آمده اشارهٔ نائینی به‌درستی و برحق بودن خلافت سه‌خلیفهٔ نخست می‌باشد. این شگفت‌آور است که یک مجتهد شیعه چهار خلیفهٔ نخست را بویژه در مسألهٔ حکومت به‌یک چشم داوری کند و حکومتشان را «ولایتیه» بخواند در حالیکه به‌باور شیعه، ابوبکر، عمر و عثمان هر سه حق مسلم علی‌بن ابی‌طالب را که امام اول شیعیان و چهارمین خلیفهٔ سنیها بشمار می‌آید بستم پایمال کردند و اینهم نیازمند به‌بحث نیست که کلی‌گرایی پیرامون شایستگی و استحقاق برابر آن خلفاء حتی از دیدگاه سنیها نمی‌تواند با حقیقت و واقع همراه باشد زیرا هر یک از آن چهار خلیفه دارای سیاستها و رفتار و گفتار گوناگونی بوده‌اند و تحت شرایط ویژه‌ای حکمرانی می‌کردند. عبدالرحمان کواکبی سنی هم که تقریباً همین نکته را در بحث خویش گنجانیده است نمی‌تواند از این انتقاد مصون بماند.[۲۴]

شاید بیجا نباشد که این نکته هم از سوی ما افزوده شود که اشارهٔ نائینی در مورد چهار خلیفهٔ اول شاید بنابه‌اقتضای ویژهٔ زمان صورت گرفته باشد زیرا او در آن هنگام در عراق که از استانهای امپراطوری عثمانی بشمار می‌آمد می‌زیست. از سوی دیگر، «ترکان جوان» تازه مشروطهٔ از دست رفتهٔ خود را دوباره بنیان نهاده بودند و در نتیجه حکومت آنان تا اندازه‌ای سر دوستی و همکاری با انقلاب مشروطیت داشت و این همکاری باندازه‌ای بود که مشروطه‌گران ایران گهگاه برضد دولت استبدادی وقت در نمایندگیهای دیپلماسی ترکیه در ایران بست‌می‌نشستند.[۲۵] در بایگانیهای دولت انگلیس مربوط به‌دورهٔ پادشاهی محمدعلی شاه (۱۹۰۹-۱۹۰۷/۲۷-۱۳۲۵) اسناد و مدارکی بدست می‌آید که نشانگر پیوند دوستی حکومت «ترکان جوان» با انقلابیان تبریز بویژه ستارخان می‌باشد. نامه‌ای از سفیر انگلیس در پترزبورگ گزارشگر از نگرانی و ناراحتی روس و انگلیس از چنان پیوندی است؛ سفیر انگلیس چنین می‌نویسد:

سفیر ترکیه [عثمانی] به‌من‌میگفت که موسیو ایزولکسی(M. Isvolsky) به‌وی‌گفته است که «کمیتهٔ ترکان جوان» ملت‌گرایان تبریز را با فرستادن مدالهایی برای آنان تشویق می‌کند. موسیوایزولسکی به‌سفیر [عثمانی] یادآور گردیده است که پیوندهای موجود میان روسیه و ترکیه بسیار دوستانه است و این بسیار تأسف‌انگیز خواهد بود اگر عواملی این پیوندهای دوستانه را تیره سازد. سفیر [عثمانی] توضیح داده است که مدالها دارای هیچگونه اهمیتی نیست و هرکس می‌تواند آنان را در خیابانهای استانبول بخرد ولی در عین حال قول داد که بنابر تمایل موسیو

ایزولسکی تلگرافی به‌دولت متبوع خود [در استانبول] خواهد فرستاد. من به همکار ترك خود گفتم که بدان باور هستم که آنچه موسیو ایزولسکی واقعاً میل دارد این است که «کمیتهٔ ترکان جوان» بگونه‌ای به‌ما اطمینان بدهد که هیچگونه تمایل و علاقه‌ای ندارد که خود را بهیچ روی در امور آذربایجان درآمیزد.[۲۶]

علاوه براین، در مواقع لزوم، پیوند دوستانه‌ای نیز میان حکومت عثمانی و علماء ایرانی مقیم عراق وجود داشت زیرا ترکها در آن سالها همچنان به‌تبلیغات پان اسلامی خویش ادامه می‌دادند و پاسخی مثبت نیز از سوی علماء شیعه دریافت می‌داشتند.[۲۷] بنابراین، شاید نائینی براین اندیشه بوده است که کنارگذاردن موارد اختلاف و دشمنی میان سنی و شیعه در چنان دورهٔ بحرانی امری خردمندانه است و باید باهمهٔ نیرو برضد استبداد جنگید؛ نائینی با اشارهٔ بیش از یکبار خود به اینکه شیعه و سنی و علماء نجف و شیخ‌الاسلام استانبول هیچگونه دوگانگی دربارهٔ مبارزه با حکومت استبدادی ندارند نیز به‌این فرض ما نیرو می‌بخشد.[۲۸] نامبرده نیز احساس می‌کرده است که نظام پارلمانی و محدود ساختن اختیارات حکمرانان و دولتها از اموری بوده است که شیعه و سنی هر دو تصویب می‌کرده‌اند.[۲۹]

نادانی، یک نیروی استبدادی

نائینی چندین صفحه از کتابش را به کندوکاو پیرامون نیروهای گوناگون استبداد اختصاص می‌دهد. وی می‌گوید که یکی از نیروهای مؤثر استبداد همانا نادانی مردم به‌حقوق خویش و به‌وظایفی است که یک حکومت به‌گردن دارد. همانگونه که «علم سرچشمهٔ تمام فیوضات و سعادات است» مایهٔ همه بدیها نادانی است. نادانی سبب بردگی، شرك به‌خدا و از دست رفتن آزادی و برابری خدادادی است. «نادانی و جهالت است که این بهیمه صفت و دیوسیرت انسان صورت را به‌بذل تمام قوا و دارائیش در استحکام اساس اسارت و رقیت خودش وادار» می‌کند؛ انسانهای دیوسیرت به‌جای پشتیبانی یکسره از آن مردمی که برای آزادی، مذهب و میهن می‌جنگند، دارایی آن مردم را بیغما می‌برند و به «هتك اعراضشان همت می‌گمارند ولی چنین بیدینی و بیناموسی و ظالم پرستی» و زشت‌ترین شکل راهزنی را «شهامت و شجاعت بلکه خدمت به‌وطن و دولت و موجب سربلندی و شرافت»

می‌پندارند. اینگونه نادانان همانند «اراذل کوفه و اوباش شام» افتخار را در کشتار و باسارت کشیدن و بیغما بردن دارایی و بردن آبروی علماء و سادات و آزادیخواهان دانستند و نادانیشان آنان را به‌همکاری با دشمنان روسی که تنها «اعدام دین و دولت و استیصال ملت و بلعیدن مملکت» را خواستارند وادار ساخت و همانان بودند که «به‌اسم دینداری و یا دولتخواهی» مرتکب زشت‌ترین اعمال گردیدند.[۳۰]

بخوبی آشکار است که نائینی در کند و کاو خود پیرامون نادانی، وضع موجود زمان خویش یعنی دورهٔ کوتاه حکومت محمدعلی شاهی را در ذهن داشته است و اشارهٔ او بدان مردمی است که پیرامون شیخ فضل‌الله نوری در تهران و سید محمد کاظم یزدی در نجف گرد آمده به کار شکنیهای مداوم در راه مشروطه‌گران سرگرم بودند. نائینی میان آن مردم و کشندگان حسین‌بن‌علی، امام سوم شیعیان، در کربلا و گفتار و رفتار استبدادگرانهٔ یزیدبن‌معاویه در برابر خاندان آن امام در دمشق همسانی می‌بیند و اشارهٔ وی به‌روسها مربوط به‌مبارزهٔ بی‌امان آنان برضد انقلاب مشروطیت ایران بوده است. هدف و منافع مشترکی که میان دربار محمدعلی‌شاهی، نمایندگان «شعبهٔ استبداد دینی» و روسها در آن برهه از زمان برای از میان برداشتن مشروطیت و خاموش کردن شعله‌های انقلاب بوجود آمد سرانجام به‌توپ‌بستن مجلس و کشتار و شکنجهٔ آزادیخواهان منجر گردید و همین رویدادها بود که نائینی بدانها «شنائع» نام می‌دهد.

نائینی برای جنگ با این بیماری، یعنی نادانی، راههایی را پیشنهاد میکند که باید در چارچوب «ملایمت و عدم خشونت در بیان» محدود باشد. وی چنین بیان می‌کند که نادانی بردو گونه است: «جهل بسیط» و «جهل مرکب». علاج جهل بسیط آسان است زیرا دارندهٔ چنین نادانیی تنها دچار یک نادانی است بدینمعنی که وی نادان است و از نادانی خویش آگاه. به‌چنین فردی باید حقایق مربوط به‌استبداد و مشروطیت را آموخت و این آموزش باید با شیوه‌ای ملایم و دور از «لسان بد-گویی» صورت گیرد تا «موجبات تنفر و انزجار قلوب» فراهم نگردد. دعوت به آزادی یکی از «وظایف و شؤون انبیاء و اولیاء» بوده است و بنابراین هرکس که بخواهد نادانان را درست راهنمایی کند باید همان شیوهٔ پیامبران را که در این آیه از قرآن نیز آمده است پیروی کند: «ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة

الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن... =[مردم را] با حکمت و پند نیک به‌راه پروردگارت بخوان و با آنان با بهترین شیوه به‌بحث بپرداز...» (سورهٔ نحل، آیهٔ ۱۲۵).

و اما جهل مرکب، اینگونه نادانی از دو نادانی ترکیب یافته است بدینمعنی که دارندهٔ آن نه تنها نادان است بلکه خود از نادانی خویش آگاه نیست. مبارزه با این نادانی را نائینی کاری بسیار سخت می‌داند ولی امید دارد که شاید با «ملایمت و مدارات و طرفیت نداشتن و مواد لجاج و عناد ودوئیت را از میانه برداشتن» بتوان «مبادی »اینگونه نادانی را از میان برداشته این بیماری را «ممکن العلاج» ساخت.[۳۱] نائینی سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که :مورد پرستش قرار گرفتن فراعنهٔ مصر و گاوههای هندوستان، استبدادگری خاندانهای اموی و عباسی، بی‌ثباتی ایرانیان و بلکه همهٔ اسلامیان و پاسخ دادن آنان به‌هر نغمهٔ سازشده، «گناه بخشی پاپان و پادریان در فرنگستان، بانتظار نبی موعود نشستن یهودیان»، باور «ازلیان و بهائیان» براینکه انسانی مخلوق «خالق عالم و فاعل مایرید» است و «پیروی و تبعیت مسلمین از ظالم پرستان زمان و بقایای خوارج نهروان» و بسیاری دیگر از زشتیها همه «از این ام‌الشرور والامراض»، یعنی نادانی، سرچشمه گرفته است.[۳۲]

بنظر نمی‌رسد که اینگونه نتیجه‌گیری برشالودهٔ عینی‌گری و تاریخ‌نگری استوار باشد. احتمال فراوان می‌رود که نائینی آگاهیهایی بسنده پیرامون بسیاری از آن کیشها و فرهنگهای یاد شده نداشته است، ولی باز می‌بینیم که وی پیروان آن کیشها را نادان می‌خواند بدون آنکه نقشهای تاریخی و فرهنگی آنها را که در حدود خود بازی کرده‌اند مورد توجه قرار دهد. شیوهٔ برداشت نائینی از این مسائل نشان می‌دهد که حتی اگر وی با آن مردم و فرهنگهای گوناگونشان بخوبی آشنا بود باز هم به‌نقشهای تاریخی و فرهنگی آنها چندان بها نمی‌داد زیرا باورهای مذهبی آن مردم با آنچه نائینی خود بدان ایمان داشت همسان نبوده است. چنین بنظر می‌رسد که از دیدگاه نائینی اهمیت هر مذهبی بستگی بنیادی با ژرفای ایمان پیروان آن مذهب داشته نه با نهادهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادیی که آن مذهب پدید آورد و یا از آن مذهب پدید آمد.

همهٔ اندیشه‌گران باصطلاح لیبرال اروپا که پیرامون استبداد داد سخن داده‌اند

نادانی تودهٔ مردم را یکی از عناصر بنیادی رژیمهای استبدادی دانسته‌اند. نائینی بعنوان یک مجتهد شیعه نیز توجه ویژه‌ای به‌این مسأله مهم سیاسی افکند و به بحث و توضیح پیرامون مشکلات ناشی از آن پرداخت .نائینی از رویدادهای ناگوار و بدیهای زاییدهٔ نادانی یاد کرد ولی وی، برخلاف اندیشه‌گران لیبرال، روشن نساخت که نقشی که یک کشوردار استبدادگر در نادانی تودهٔ مردم بازی می کند چیست. او نگفت که حکمران استبدادگر، توده را از آموختن دانش باز می‌دارد، و چرا چنین می کند. نائینی این پرسشها را نیز از دیده دور داشت که: آیا در یک رژیم استبدادی چه دانش یا دانشهایی مورد تنفر و انزجار است؟آیا حکمران مستبد از آگاهی و بادانش بودن توده بیم دارد یا نه، و اگر بیم دارد، چرا؟ وی قانع بود که تنها اعلام دارد که نادانی یکی از نیروهای استبداد است و نتایج زاییده از آن، محرومیتهایی است که مردم زیر یوغ استبداد ناچار از تحمل آن هستند.

استبداد و مذهب

اندیشمندان نوگرا مانند مونتسکیو[۳۳]، آلفیری[۳۴] و حتی کواکبی در برخی از موارد[۳۵] چنین بحث کرده‌اند که هم دانشهای مذهبی و هم مقامهای مذهبی هر دو از نیروهای مهم و با نفوذ استبداد بشمار می‌روند و در یک دولت مشروطه نمی‌توانند نقش عمده‌ای داشته باشند. اینگونه تأکیدها برمسائل وابسته به‌مذهب، مشکلاتی بنیادی در شیوهٔ فکری نائینی پدید می‌آورده است. نکته اینجاست که اندیشه‌گران اروپایی سکولاریست و غیر مذهبی بودند در حالیکه نائینی چنان نبود. اندیشهٔ اروپاییان پیرامون مشروطه‌گری تا اندازهٔ زیادی به‌عنوان مخالف و مبارزه کنندهٔ با مذهب شکل گرفت و یا دست کم برشالوده‌ای غیرمذهبی پی‌ریزی شد حال آنکه نائینی همان مشروطه را می‌خواست ولی برپایهٔ مذهب.[۳۶] وی اگر می‌خواست پیروی کامل از شیوهٔ فکری اندیشه‌گران اروپایی کند در یک موضع سخت و غیر-قابل دفاع قرار می‌گرفت زیرا از یکسو او خود یک مقام مذهبی بشمار می‌رفت که حتی ممکن بود روزی رهبر شیعیان جهان گردد و تقریباً همهٔ دوران زندگی خود را پس از بلوغ به‌آموختن همان گونه دانشهایی گذرانده بود که اندیشه‌گران

مشروطه خواه اروپایی محکوم کرده بودند و از سوی دیگر نائینی با همان موضع مذهبی خود، محکومیت استبداد را اعلام کرده به‌پشتیبانی از رژیم مشروطه برخاست. در چنین شرایطی چه موضعی باید برای خویش برمی‌گزید؟ اگر با اندیشه‌گران نوخواه که مذهب را محکوم می‌ساختند همآواز می‌شد ناچار بود یک خط بطلان بر موضع علمی، اجتماعی مذهبی خود و همکاران و همفکران خود بکشد. البته راهی دیگر هم وجود داشت و آن خیزش برضد مشروطیت بود ولی این راه بروی نائینی بسته بود زیرا او و بسیاری دیگر از مجتهدان، به‌عللی که پیش از این مورد بحث قرار گرفت[۳۷]، در راه برقراری یک دولت مشروطهٔ پارلمانی سخت و متعهدانه فعالیت می‌کردند. نائینی برای نجات خود و همفکران روحانی و مشروطه‌خواه خود از چنین موضع سختی راهی بسیار جالب برگزید، بدینمعنی که او علماء و رهبران مذهبی را به‌دو گروه بخش کرد:

۱) آنهایی که خود را وقف مذهب کرده دشمن حکومتهای ستمکارانه هستند و نگران رفاه و آسایش مردمند و خودخواه و فریبکار نیستند و معنی واقعی اسلام و مشروطیت را می‌فهمند.

۲) آنانی که صفاتی کاملاً مخالف صفات گروه نخست دارند؛ البته در این تقسیم‌بندی، خود نائینی و دیگر علمای مشروطه‌گر از گروه نخست بشمار می‌آیند. به‌سخن دیگر، نائینی همهٔ حملاتی را که از سوی نیروهای نوگرا به‌مذهب، به مقامهای مذهبی و به‌دانشهای مذهبی می‌شد به‌سوی علمائی متمایل ساخت که در دومین گروه یاد شدهٔ بالا گنجانیده شده‌اند و همانها بودند که به‌دیدهٔ نائینی «شعبهٔ استبداد دینی» را تشکیل می‌دادند و نمایندگان بحق آنان عبارت بودند از سید محمدکاظم یزدی و شیخ فضل‌الله نوری و دیگر رهبران روحانی که گروههای ضد انقلاب مشروطه را بطور مستقیم یا غیر مستقیم رهبری می‌کردند.

شاید یادآوری این نکته نیز چندان بیجا نباشد که مبارزهٔ قلمی نائینی برضد موضع ایدئولوژیکی استبدادگران، در بیشتر موارد، رسمی و جدی است. وی بحث خود را محدود به‌مسائل و مشکلاتی می‌کند که از سوی استبدادگران مطرح گردیده، و کمتر وقت خود را به‌انتقاد از افراد مخالف و ویژگیهای اخلاقی آنان سپری کرده است. وی کوشش بکار برده تا به‌مخالف‌ایدئولوژیکی خویش پاسخهایی منطقی و عقلانی بدهد.[۳۸] هدف بنیادی نائینی در سراسر کتاب **تنبیه‌الامه** بررسی مسائل ریشه‌ای

است و بندرت صفاتی ناپسند به‌مخالفان خویش نسبت می‌دهد.

ورود نائینی در مبارزهٔ سیاسی قاعدتاً وی را زیر فشارهای گوناگون فکری و مذهبی قرار داده بوده است. او هنگامی که تصمیم گرفت به‌حمایت از مشروطه برخیزد و کوشش کرد که تفاوتی میان گروههای علماء قائل شود، خود را با یک مشکل حساس و باریک رویاروی دید. از یکسو تنی چند از مجتهدان برجسته بودند ــ که البته خراسانی از همهٔ آنان بالاتر بود ــ که از مشروطه پشتیبانی می‌کردند؛ این مجتهدان، بویژه خراسانی، بسیار مورد احترام و در میان مردم شیعه بعنوان مقامهای انکار ناپذیر مذهبی شناخته شده بودند. از سوی دیگر مجتهدانی که سید کاظم یزدی از همه‌شان بالاتر بود یافت می‌شدند که، همانگونه که در فصل پیشین یاد گردید، از حیث شایستگی علمی و پرهیزگاری و پیشینهٔ فقهی و اصولی کم و بیش همانند گروه دیگر از علماء بودند ،ولی با اصول مشروطه و انقلاب مشروطیت ایران سخت می‌جنگیدند. ولی به‌رغم این موقع باریک و حساس، نائینی که خود نیز مجتهد و از همکاران روحانی خراسانی بود تصمیم گرفت دربارهٔ لزوم برقراری حکومت مشروطه کتاب بنویسد. این علماء مخالف یکدیگر از بسیاری از جهات و جنبه‌ها باورهای مشترک و یکسان داشتند ولی در مورد مسألهٔ مشروطیت بشیوه‌ای آشکار موضعی جداگانه یافته هریک تفسیری ویژه از مشروطیت می‌کرد. در نتیجه هرآنچه نائینی می‌خواست علماء استبدادگر رابدان متهم سازد ممکن بود که بآسانی با خود نائینی و یا همکاران و همفکران مشروطه‌گر وی قابل انطباق گردد. بنابراین، نائینی تنها با کشیدن خطی مشخص میان علمایی که به‌قول او خوب و مشروطه خواه بودند و آن دسته از علماء که بد بودند و استبدادگر از آب درآمدند، توانست از عهدهٔ مطلب مورد بحث خود بخوبی برآید. چنین است آنچه نائینی در این زمینه پرداخته است:

وی می‌گوید که همانگونه که فرمانبرداری از کشورداران استبدادگر و «گردن نهادن به‌ارادات دلبخواهانهٔ سلاطین جور» چیزی‌جز بردگی و«عبودیت آنان» نیست، «گردن نهادن به‌تحکمات خودسرانهٔ رؤساء مذاهب و ملل هم که بعنوان دیانت ارائه می‌دهند [نیز] عبودیت آنان» بشمارمی‌آید. از میان برداشتن «شجرهٔ خبیثهٔ» استبداد سیاسی و کشوری بسی آسانتر از ریشه کن کردن استبداد دینی است.[۳۹] «شعبهٔ استبداد دینی [که] باقتضاء همان وظیفهٔ مقامیهٔ خود... حفظ شجرهٔ خبیثهٔ

استبداد را به‌اسم حفظ دین» همیشه عهده‌دار بوده همواره کوشش می کرده است که آگاهانه حقیقت را با باطل مشتبه سازد، و همین شعبهٔ استبداد دینی است که اهمیت یک نظام پارلمانی و مشروطه را که برشالودهٔ حقوق ملی و مسؤولیت حکمرانان استوار می‌گردد انکار کرده و می کند. علماء استبدادگر نه‌تنها آزادی از دست رفتهٔ ملت را بمسخره گرفتند بلکه مبارزه برضد استبداد را «بدع و زندقه و الحادش جلوه دادند». آنان به‌مردم تلقین کردند که یکی از پی‌آمدهای رژیم مشروطه آنست که زنان مسلمان بی‌حجاب خواهند شد در حالیکه آگاه نیستند که پیوندی میان این دو مسأله وجود ندارد، زیرا بطور مثال می‌بینیم که روسیه بعنوان یک کشور استبدادی، و انگلیس وفرانسه بعنوان دو کشور مشروطه هرسه اجازه می‌دهند زنانشان بی‌حجاب باشند. این کشورها دارای چنین رسم و عادتی می‌باشند زیرا مذهبشان بی‌حجابی را منع نکرده است. آری علماء استبدادگر «راهزنان دین مبین و گمراه کنندگان ضعفاء مسلمین» می‌باشند که این حدیث در شأنشان کاملاً راست می‌آید: «اولئک اضر علی ضعفاء شیعتنا من‌جیش یزید لعنه‌الله علی‌الحسین علیه‌السلام = زیان این دسته [از علما] برای پیروان ناآگاه و ناتوان ما بیشتر از زیان سپاه یزید ملعون برای حسین علیه‌السلام می‌باشد».[۴۰] «شعبهٔ استبداد دینی» از دیگر نیروهای استبداد خطرناکتراست‌زیرا نمانیدگان‌آن‌یعنی علماء استبدادگر ازراه دین‌درقلبهای مردم‌نفوذ می کنند. اینگونه علماء مانند آن «عده از دنیاپرستان از قبیل عمروعاص و محمدبن مسلم و مسلم‌بن‌مخلد و مغیرة‌بن‌شعبه» هستند که «در انظار عوام امت در عداد صحابهٔ [پیامبر اسلام] محسوب» می‌شدند و بهمین دلیل سخت مورد احترام و پیروی مردم قرار داشتند و حال آنکه اهل «مغلطه کاری به‌اسم‌دینداری» بودند. آنان به‌نام دین با معاویه همدست شدند تا علی‌بن‌ابی‌طالب را شکست داده حکومت خود را بشیوه‌ای استبدادی برقرار سازند و در حقیقت، استبداد دینی در اسلام در زمان معاویه با استبداد سیاسی همدست شد تا با حقایقی که علی‌بن‌ابی‌طالب به‌جامعه اش عرضه می کرد مبارزه کند. از آن پس تاکنون سنت استبداد سیاسی و مذهبی همچنان ادامه یافته است.[۴۱] بدبختانه «علاج شعبهٔ استبداد دینی» بسیار دشوار و تقریباً غیرممکن است و «علماء سوء و راهزنان دین مبین و گمراه کنندگان ضعفاء مسلمین» براه درست نخواهند افتاد. این علماء تصمیم ندارند دست از گفتار و رفتار استبدادگرانهٔ خود بردارند و از سوی دیگر، مردمی که از حیث

آگاهی ناتوان هستند نمی‌توانند میان رهبران حقیقی و دزدان مذهب تفاوتی ببینند. تا مادامی که وضع بدینقرار است راه حلی برای این دشواری پیدا نخواهد شد ولی باید افزود که چون استبداد سیاسی را نمی‌توان همواره «لباس مشروعیتش» پوشانید و همکاری مقامهای مذهبی نیز با استبداد سیاسی نمی‌تواند پیوسته «اعانت برحفظ دین» بحساب آید، بنابراین «در این جزء زمان که بحمدالله چشم و گوش ملت باز و به‌این امراض مزمنهٔ مهلکه... [یعنی استبداد] پی‌برده و آزادی از این» شیوه از بردگی را آگاهانه خواستار شده‌اند امید می‌رود که براین استبداد دینی و سیاسی پایانی دیده شود.[۴۲]

بدین شیوه، نائینی باور مخالفان روحانی خود را که از رژیم استبدادی هواخواهی می‌کردند رد کرد. ما به‌نائینی ارج بسیار می‌گذاریم زیرا موضع خود را در برابر چنین موضوع حساس و حیاتی و مهمی بشیوه‌ای بسیار آشکار مشخص ساخت و از دوپهلو-گویی سخت سرپیچید و تا آنجا پیشروی کرد که بروشنی نوشت که اینگونه از علماء از آغاز تا زمان وی، و یا به‌قول خودش «قدیماً و حدیثاً» از استبداد (نه استبدادی که لزوماً معنی ضد مشروطه بدهد) پشتیبانی کرده‌اند.[۴۳] در این بحث، نائینی البته گروه ویژه‌ای از علماء را در نظر داشته که خود و ی و دیگر علماء مشروطه‌خواه را بهیچوجه در برنمی‌گرفته است. باید این نکته را نیز افزود که نائینی پیرامون پیوند میان دانشهای مذهبی و استبداد که معمولاً نوگرایان لیبرال اروپا مورد بررسی قرار می‌دادند سخنی بمیان نیاورده است. او برآن باور بود که مردم باید آگاه بوده بیاموزند که حقوق خودشان و وظایف حکمرانان چیست ولی اینکه نائینی تا چه اندازه آماده بود که این اندیشه را دنبال کند برای خوانندهٔ تنبیه‌الامه بروشنی معلوم نیست. بطور نمونه، آیا منظور نائینی این بوده است که مردم باید علوم سیاسی و حقوق اساسی شیوهٔ غربی را بیاموزند؟ براین پرسش در نوشته‌های نائینی پاسخی دیده نمی‌شود. ولی وی در مسألهٔ مشروطیت بشیوه‌ای ژرف درگیر شد و چنین احساس کرد که در چارچوب آن حکومت مشروطه‌ای که‌خود پیشنهاد کرده موضع و موقع مذهب و رهبران مذهبی بخوبی روشن شده است.

اکنون که وجههٔ فکری نائینی در مورد استبداد و شاخه‌های گوناگون آن تا اندازه‌ای روشن شد، ببینیم تئوری مشروطیت او از چه قرار است.

واژهٔ «مشروطه»

پیش از آنکه به کندوکاو پیرامون تعریف و برداشت نائینی از مشروطیت بپردازیم بدنیست سخنی نیز از واژهٔ «مشروطه» بمیان آوریم. در نوشته های پژوهشگران تاریخ نو ایران و ترکیه واژهٔ «مشروطه» بعنوان معادلی برای واژهٔ انگلیسی Gonstitutionalism (کنستیتوشنالیزم) یا حکومتی که برشالودهٔ یک قانون اساسی و نظام پارلمانی بنیاد شده باشد بکار برده شده است. در ایران دو واژهٔ «مشروطه» و «مشروطیت» به‌آن نظام حکومتیی اطلاق می‌گردد که پس از انقلاب سال ۱۳۲٤/۱۹۰٦ پدید آمد. درکشورهای عربی واژهٔ «دستور»، و در هند و پاکستان لغت «آئین»[٤٤] — که هردو فارسی می‌باشند —بجای لفظ کنستیتوشن انگلیسی و یا کنستیتوسیون فرانسه بکار رفته است. در ترکیهٔ عثمانی از چندی پیش از اعلام مشروطهٔ ۱۲۹۳/۱۸۷٦ واژهٔ مشروطه در پیوند با حکومتی بکار برده می‌شده است که براساس یک قانون اساسی پایه‌گذاری شود. نامق کمال، اندیشه‌گر سدهٔ ۱۹ عثمانی، بکرات درنوشته های خود عبارتهای «دولت مشروطه»[٤٥] و«ادارهٔ مشروطه»[٤٦] را بمعنای حکومت قانونی و غیر استبدادی بکار برده است. همزمان با بکار بردن این واژه، واژه‌های مترادف دیگری نیز در نوشته های نویسندگان وقت بعنوان صفت برای یک حکومت قانونی غیراستبدادی نیز بکار می‌رفته است که چند یک از آنها عبارتند از «مقیده»[٤٧]، «معتدله یا معتدل»[٤٨] و «محدوده».[٤٩] برخی از نویسندگان حتی واژهٔ «کنستیتوسیون»[٥٠] را در رابطه با یک حکومت غیر استبدادی بکار می‌بردند. واژهٔ مشروطه به‌این معنی از ترکیهٔ عثمانی به‌ایران آمد و بنظر می‌رسد که برای نخستین بار میرزاحسین‌خان سپهسالار درسال ۱۲۸٥/۱۸٦۸، هنگامیکه سفیر ایران در دربار امپراطوری عثمانی بود، این واژه را در خلال برخی از گزارشهای خود به‌معنی مورد بحث کنونی ما به‌ایرانیان معرفی کرد.[٥١]

در مورد ریشهٔ لغوی واژهٔ مشروطه اختلاف‌نظری در میان پژوهشگران تاریخ مشروطهٔ ایران وجود دارد و تقریباً همهٔ نویسندگان ایرانی دورهٔ انقلاب مشروطه واژهٔ مشروطه را بدون درنظر گرفتن ریشهٔ واقعی آن از ریشهٔ عربی «شرط» گرفته‌اند. از میان اینگونه نویسندگان معاصر انقلاب مشروطه شمس کاشمری[٥٢]، شیخ اسماعیل محلاتی[٥٣] و ادیب‌الحکماء قراباغی[٥٤] را می‌توان بعنوان نمونه یاد کرد. بکار

بردن واژهٔ مشروطه بعنوان صفت برای رژیم نو ایران بحثهایی جدی برانگیخت و بطور نمونه، سعدالدوله گفت که لغت مشروطه بمعنی چیزی است که مشروط به شرطی باشد و آن ترجمه‌ای است نادرست از لفظ فرانسوی کنستیتوسیون.[۵۵] سیدحسن تقی‌زاده می‌نویسد که یکی از علماء تبریز، آقامیرزا صادق‌آقا، پیشنهاد کرد که لفظ اصلی اروپایی که همان کنستیتوسیون باشد باید در ایران بکار برده شود. او اینچنین استدلال کرد که اگر این لفظ عربی به‌دست علماء بیفتد آنان مطابق صرف عربی آنرا به‌شکل شرط یشرط فهو شارط و ذاك مشروط صرف خواهند کرد و سرانجام خواهند گفت که رژیم نو باید مشروط به‌عدم آزادی و یا زیر حکومت‌علماء باشد.[۵۶] بدین‌ترتیب این مجتهد تبریزی نیز مسلم فرض کرد که واژهٔ مورد بحث از ریشهٔ عربی شرط می‌آید. علماء ایرانی ساکن عراق که در آغاز سال ۱۳۳۰/۱۹۱۲ به‌عنوان اعتراض به‌اشغال ایران وسیلهٔ روس و انگلیس از نجف، کربلا، و سامره به‌قصد عزیمت بایران درکاظمین توقف کرده بودند نیز واژهٔ مشروطه را از ریشهٔ شرط گرفتند؛ آنان آن واژه را به‌باب افتعال بردند و لفظ «اشتراط» را بعنوان یک رژیم ضد استبدادی معنا کردند.[۵۷] خلاصه واژهٔ مشروطه بعنوان صفت برای حکومتی بکار برده شد که براساس قانون اساسی و نظام پارلمانی بنیادگردد و آن واژه از آنجهت در ایران متداول شد که رژیم نو قرار بود به‌حدود و شرایطی که قانون معین می‌کرد محدود باشد.

از سوی دیگر، تئوری دیگری وسیلهٔ تقی‌زاده و دکتر رضازاده شفق بیان گردیده که با آنچه در بالا گفته شد تفاوت دارد. همانگونه که می‌دانیم این دو تن بعنوان سیاستمدار، پژوهشگر و شاهد عینی انقلاب مشروطهٔ ایران شناخته شده‌اند. تقی‌زاده می‌نویسد که واژهٔ مشروطه از لفظ فرانسوی «لاشارت» (La charte) جدا شده نه از واژهٔ عربی شرط. نامبرده می‌افزاید که واژهٔ لاشارت از اروپا به‌ترکیهٔ عثمانی راه یافت و در آنجا از آن، لفظ مشروطیت را ساختند و سپس آن لفظ به‌ایران وارد شد.[۵۸] دکتر رضازاده شفق نیز همین نظر را دارد و توضیح بیشتری در این زمینه می‌دهد. نامبرده می‌گوید: «کلمهٔ مشروطه از ترکیه به‌ایران آمد و ممکن است ترکها آنرا درست کرده باشند که معنی حکومت ضد استبدادی یعنی حکومتی که محدود به شرایطی است، از آن بگیرند ولی بخاطر دارم که در برخی از نوشته‌های ترکها خوانده‌ام که آنها لفظ مشروطیت را از شرط عربی نگرفته بلکه از لاشارت فرانسوی

استفاده کرده‌اند. اینگونه اشتقاقها در میان ترکها رایج است. مثلاً کسی که ریش خود را تراشیده باشد وی را مطروش که از لفظ فارسی تراش می‌آید می‌نامند. در حقیقت اگر لفظ کنستیتوسیون را به مشروطهٔ عربی ترجمه می‌کردند یک ترجمهٔ نادرستی می‌بود.»[۵۹]

ازمیان‌دانشمندان ترک‌شناس، نیازی‌برکس[۶۰] وبرناردلویس (Bernard Lewis)[۶۱] نیز واژهٔ مشروطه را جدا شده از شرط عربی می‌دانند. در این زمینه آقای برکس که خود از مردم ترکیه است در سال ۱۳۴۹/۱۹۷۰ خورشیدی در شهر مونتریال کانادا برای نویسندهٔ حاضر توضیح داد که «تئوری دکتر رضازاده شفق جنبهٔ کلی نمی‌تواند داشته باشد زیرا در زبان ترکی آنگونه اشتقاقها معمولاً محدود به‌لغات عربی و فارسی است نه واژه‌های انگلیسی، فرانسه یا آلمانی؛ لفظ لاشارت فرانسوی در زبان ترکی همواره به کلمهٔ «فرمان» ترجمه شده است.»

در اینجا باید بیفزاییم که واژهٔ مشروطه در ترکیهٔ عثمانی برای سده‌های دراز بکار برده شده بوده است ولی، همانگونه که در کتاب فرهنگ ددهاوس (Redhouse) آمده، بمعنی یک ملک ویا ودیعه (trust) غیر قابل خرید و فروش است که بنیانگذار آن در مورد تعیین متولی و امین و بمصرف رساندن درآمد آن شرایطی قائل شده باشد.[۶۲]

در نوشته‌های نامق کمال اصطلاح «شرطنامهٔ اداری» در مورد«خط‌گلخانه» بکار رفته است.[۶۳] اینگونه استعمال با معنی اصلی کلمهٔ مشروطه که در میان ترکها متداول بوده است بیرابطه بنظر نمی‌رسد. یک ملک با آن شرایط را، که می‌توان آنرا موقوفه نیز نامید، مشروطه می‌نامیدند زیرا محدود به‌مقررات و شرایطی بود که بنیانگذار آن برای آن تعیین کرده بوده است. «خط‌گلخانه» را «شرطنامه» نامیدند زیرا که آن «خط» عبارت از فرمانی بود که حقوق سلطان عثمانی را محدود می‌کرد و قدرتش را در چارچوب شرایطی معین قرار می‌داد و خلاصه اعمال قدرت سلطان عثمانی را مشروط به‌شرایطی ویژه می‌شناخت که قانون برای وی پیش‌بینی می‌کرد. در ظاهر چنین بنظر می‌رسد که کلمهٔ مشروطه، هم بمعنای دیرینهٔ آن در میان ترکها و هم در اصطلاح مورد استعمال نامق کمال، هردو از همان شرط عربی گرفته شده باشد و بنابراین، این نکته ما را به‌این باور رهبری می‌کند که مشروطه بمعنای Gonstitutionalism (کنستیتوشنالیزم) نیز ممکن است از شرط عربی گرفته

شده باشد زیرا این کلمه هم به‌یک نظام حکومتیی اطلاق می‌شود که قدرت حکومت و سلطنت را محدود و مشروط به‌شرایطی می‌کند. بدبختانه، تا آنجا که این نویسنده آگاه است، تقی‌زاده توضیح بسنده‌ای پیرامون نظر خویش نداده و دکتر شفق هم که همان تئوری را با توضیح بیشتری آورده آن مأخذ ترکی را که در این‌مورد استفاده کرده بود نشان نداده است ولی به‌رغم فرضها و احتمالهایی که در بالا آوردیم نظریهٔ تقی‌زاده و شفق کاملاً بی‌بنیاد بنظر نمی‌رسد. چون واژهٔ مشروطه یک ترجمهٔ تحت‌اللفظی و واقعی لفظ کنستیتوسیون نیست ما می‌توانیم حدس بزنیم که ترکها در ترجمهٔ آن، معنی مشروطه را که از شرط عربی گرفته شده باشد در نظر نداشتند. اگر می‌خواستند آن لفظ بیگانه را ترجمه کنند شاید یک لغت ترکی، مثلاً لفظ «تزوك» را که بمعنی قانون اساسی است بکار می‌بردند. این واژهٔ ترکی بوسیلهٔ ترکهای سده‌های ۱۴ و ۱۵ میلادی نیز بکار برده شده و اشارهٔ ضمنی است به قانون اساسی حاکم بردولت تیمور لنگ (مرگ ۱۴۰۴/۸۰۷)، و بهترین دلیل باز مانده از اینگونه استعمالها همانا کتاب تزوکات تیموری است.[۶۴]

شمار بسیاری از اندیشه‌گران سدهٔ ۱۹ ترکیه براین نکته آگاه بودند که ممکن بود بآسانی معانی کهن و یا مذهبی به‌اصطلاحهای عربی و فارسی چسبانده شود و در نتیجه به‌سود سلطان عثمانی که بعنوان حکمران اسلامی شناخته شده بود مورد تفسیر و تعبیر قرار گیرد. بنابراین، احتمال می‌رود که آنان یک واژهٔ فرانسه یعنی شارت را برداشته‌اند و از آن، کلمهٔ مشروطه را مطابق سبک متداول میان خود جدا کرده‌اند. اینگونه تمایلها، همانگونه که در بالا در مورد سخن آن مجتهد تبریزی اشاره شد، در ایران نیز وجود داشت. علاوه براین، خوانندهٔ کتاب خاطرات مسافرت طهطاوی، اندیشه‌گر نامدار سدهٔ ۱۹ مصر، به‌اروپا بیش از یکبار به‌واژهٔ «الشرطه» برخورد می‌کند.[۶۵] طهطاوی در سال ۱۸۲۶/۱۲۴۲ بعنوان سرپرست مذهبی دانشجویان مصر، به‌دستور محمدعلی‌خدیو وقت آن کشور آهنگ فرانسه کرد و ضمن انجام‌وظایف لازم به‌پژوهش پیرامون اوضاع و احوال‌سیاسی و اجتماعی فرانسه پرداخت. نتیجهٔ پژوهشهای وی کتاب خاطرات او است که ازحیث مطلب تا اندازه‌ای همانند خاطرات میرزا صالح شیرازی است که ۱۱ سال پیش از خاطرات طهطاوی نوشته شده؛ میرزا صالح دربارهٔ انگلیس و لندن و طهطاوی پیرامون فرانسه و پاریس قلمفرسایی کرده است. طهطاوی قانون اساسی ۱۸۱۴ فرانسه را نیز به‌عربی

درآورده و در خاطرات خویش گنجانیده است. نامبرده واژهٔ «الشرطه» را چنین بیان کرده است:

> کتابی که...دربردارندهٔ قانون اساسی [فرانسه] است «الشرطه» نامیده می‌شود که در زبان لاتین بمعنی یک پاره کاغذ است. از این واژه ترجمه‌ای آزاد شد و سپس به‌یک سند مکتوبی اطلاق گردید که حاوی احکامی مفید باشد. بنابراین ما آنرا برای شما یاد می‌کنیم اگر چه بیشتر آنچه در این کتاب آمده است نه در کتاب خدای تعالی و نه در سنت رسول صلی‌الله علیه و سلم موجود است. [این را می‌آورم] تا بدانید که چگونه خرد مردم فرانسه حکم می‌کند به‌اینکه داد و انصاف از وسایل آبادی کشور و سبب آسایش مردم است.[۶۶]

بدین ترتیب، طهطاوی کلمهٔ «الشرطه» را بعنوان شکل عربی واژهٔ لاتینی charta که بزبان فرانسه la charte گفته می‌شود بکار برده است. همانگونه که از ظاهر شکل عربی واژه پیداست این کلمه شباهت بهمان «شرط» عربی دارد. «الشرطه» بمعنای لاتینی charta در سال ۱۲۴۷/۱۸۳۱، هنگامیکه کتاب خاطرات طهطاوی در مصر چاپ شد برای نخستین بار به‌دنیای عرب معرفی گردید. سپس اندیشه‌گران ترک به‌محتوای کتاب طهطاوی دلبستگی یافتند وفردی بنام رستم بسیم آنرا به‌ترکی برگردانید و در سال ۱۲۵۵/۱۸۳۹ آنرا در قاهره بنام سیاحت‌نامه پراکنده ساخت و در ترجمهٔ ترکی کتاب، واژهٔ لاتینی charta را که صورت فرانسویش la charte است عیناً به‌همان شکل عربی خود (ولی بدون الف و لام) یعنی «شرطه» بکار برد.[۶۷] بنابراین، جا دارد که حدس بزنیم که بعدها از واژهٔ شرطه، به‌پیروی از قواعد صرف عربی که در ترکیه متداول است و دکتر شفق نیز بدان اشاره کرد، لفظ مشروطه ساخته شده است و بدین ترتیب می‌شود گفت که از نظر شکل واژه، کلمهٔ شرطه بعنوان یک لغت عربی و نقل قول از طهطاوی بصورت مشروطه درآمده است نه بعنوان واژهٔ لاتینی charta یا واژهٔ فرانسوی la charte؛ این نتیجه‌گیری با آنچه از قول استاد برکس در مورد شیوهٔ اشتقاق لغات در ترکی در بالا یاد گردید نیز منافات نخواهد داشت. ولی از حیث معنی و ریشهٔ لغوی، ممکن است واژهٔ مشروطه از همان واژهٔ لاتینی charta یا واژهٔ فرانسوی la charte که معنی کنستیتوسیون می‌دهد گرفته شده باشد.

در سال ۱۳۲۴/۱۹۰۷ زیر فشار آزادیخواهان واژهٔ مشروطه برای نخستین بار در

یک فرمان رسمی محمدعلی‌شاه بکار برده شد. چون در فرمانهای پیشین مظفرالدین‌شاه لغت مشروطه یاد نشده بود، شاه جدید ناچار شد که تغییر رژیم ایران را از استبدادی به‌مشروطیت با ذکر کلمهٔ مشروطه تأیید کند.[۶۸] بنابراین محمدعلی‌شاه در فرمان خود بروشنی اعلام کرد که:

> از همان روز که فرمان شاهنشاه مبرور انارالله برهانه شرف صدور یافت و امر به‌تأسیس مجلس شورای ملی شد دولت ایران در عداد دول مشروطهٔ صاحب کنستیتوسیون بشمار می‌آید.[۶۹]

دراین فرمان، همانگونه که دیده می‌شود، هردو واژهٔ «مشروطه» و «کنستیتوسیون» بکار برده شده است. مفهوم این فرمان این است که ایران حکومت مشروطهٔ خود را آغاز کرده و قرار است که همسان کشورهای مشروطه و دمکراسی جهان مانند بلژیک، انگلیس و فرانسه امور حکومت و کشور را برطبق قانون اساسی اداره کند. ما نمی‌دانیم که محمدعلی شاه تا چه اندازه از معانی کلمات فرمانی که زیر آنرا امضا کرد آگاه بوده است ولی می‌دانیم که کسانی که انقلاب مشروطه را رهبری می کردند دارای باورهای گوناگونی دربارهٔ مشروطه‌بودند. آزادیخواهان مشروطه‌گر، ازجمله آنانی که عامل مؤثر صدور فرمان محمدعلی‌شاه بودند کاملاً به‌قواعددمکراسی آگاهی داشتند. در نظر آنان مشروطه نه‌تنها بمعنی یک نظام استوار برجدایی قوا و دربردارندهٔ یک قانون اساسی تعیین کنندهٔ وظایف حکومت و حقوق مردم بود، بلکه دلالت داشت بریک رژیم دمکراسی، همسان همان دمکراسیهایی که در برخی از کشورهای اروپایی وجود داشت و فیلسوفان بورژوازی باختر مانند لاك و مونتسکیو پیرامون آن داد سخن داده‌اند. در میان مشروطه‌گران آزادیخواه ،افرادی ساده‌دل ولی قاطع و میهن‌پرست مانند ستارخان و باقرخان نیز بودند که مشروطه را بیشتر بسود گروههای کارگر، دهقان و زحمتکش جامعه تفسیر می کردند؛ برخی از اصول مهم متمم قانون اساسی که بسود حتمی اکثریت مردم ایران است بکوشش جناح آنان در متن قانون گنجانیده شد. در اینجا باید بیفزاییم که یک حکومت قانونی و مبتنی بریک قانون اساسی و یا باصطلاح کنستیتوسیونل ممکن است بدون دمکراسی و در نظر گرفتن حقوق مسلم همهٔ مردم وجود داشته باشد. مثلاً یک قانون اساسی ممکن است به‌یک فرد استبدادگر حق حکومت بدهد؛ یک قانون اساسی حتی

می‌تواند اصول دمکراسی را مخالف قانون اعلام کند. آنچه بنحو بارز تفاوتی میان حکومت استبدادی و غیر استبدادی می‌گذارد همانا اصول دمکراسی است. البته مفهوم دمکراسی، یعنی حکومت واقعی مردم برمردم، با آنچه بورژوازی اروپا از سدهٔ ۱۸ به‌بعد در راهش جنگیده است تا منافع طبقه‌ای خود را حفظ کند تفاوت فراوان دارد و همین تفاوت مفهوم دمکراسی سبب می‌شود که نتوان بآسانی یک تعریف «جامع و مانع» از دمکراسی کرد ولی قواعدی وجود دارد که از ویژگیهای یک رژیم دمکراسی مورد استناد بورژوازی غرب شمرده شده است. بنابه قول میو (Mayo):

...یک نظام سیاسی و دمکراسی عبارت است از نظامی که در آن خط مشی سیاست عمومی براساس اکثریت آراء و وسیلهٔ نمایندگان پارلمان ریخته می‌شود. [این روش] مشروط است به کنترل عموم مردم در انتخابات متناوبی که براساس قوانین مساوات سیاسی و تحت شرایط آزادی سیاسی انجام می‌گیرد.»[۷۰]

این قواعد و اصول و شرایط تا اندازهٔ زیادی مورد توجه مشروطه‌خواهان آنزمان ایران بود و از آن پشتیبانی می‌کردند. گنجانیدن اصل ۲۲، که حاکمیت را متعلق به‌مردم می‌داند، در متمم قانون اساسی نشاندهندهٔ آنست که بسیاری از آزادیخواهان در راه دمکراسی فعالیت می‌کردند. علاوه براین، اختلاف نظر آزادیخواهان با علماء مشروطه‌گر در مجلس نخست دربارهٔ مسألهٔ مساوات نشان می‌دهد که هدف آزادیخواهان از مشروطه و برداشت آنان از واژهٔ مشروطه همانا یک حکومت بشیوهٔ دمکراسی بوده است.[۷۱] گروه دیگر از صاحبنظران مشروطه وابسته به‌جامعهٔ روحانیت شیعه بودند و از دیدگاه آنان مشروطه عبارت بود از یک نظام سیاسی که قواعد و اصول آن با تئوری حکومت در شیعه منافات نداشته باشد و با آن راست بیاید. در برابر این اندیشه‌گران مشروطه‌خواه، روحانیان ضدمشروطه بودند که بقول نائینی«شعبهٔ استبداد دینی» را تشکیل می‌دادند. به‌دیدهٔ آنان مشروطه یک نظام شیطانی بشمار می‌آمد که هدفش از میان بردن اسلام بوده است و بهمین دلیل صفت «مشروعه» را خواستند بدان بیفزایند تا اینکه حکومت مشروطه را کاملاً محدود به‌قوانین شرع اسلام گردانند. آنها گفتند: «ای برادر، نظامنامه، نظامنامه، نظامنامه، لکن اسلامی، اسلامی، اسلامی.»[۷۲]

با در نظر گرفتن این برداشتهای گوناگون از مشروطه، بسیار دشوار خواهد بود که دربارهٔ میزان آشنایی سران مشروطه به‌اصول رژیم جدید و باورهای گوناگون آنان پیرامون معنی مشروطه یک داوری کلی کنیم. خانم لمبتون (Lambton) چنین کلی‌گرایی در داوری خویش کرده است؛ نامبرده می‌نویسد:

... تمایل اساسی کسانی که جنبش مشروطه را پشتیبانی می‌کردند نه انقلاب بلکه اجرای وظیفهٔ اسلامی امر به‌معروف و نهی ازمنکر بود.[۷۳]

این کلی‌گرایی ممکن است مورد تردید قرار گیرد زیرا آن انقلابیانی که قوانین مساوات، آزادی و حاکمیت مردم ایران را در متمم قانون اساسی گنجانیده از مجلس گذراندند تنها هدفشان اجرای اصول امر به‌معروف و نهی‌ازمنکر نبود. اگر این نکته حقیقتی داشت پس چگونه بهبهانی، هنگامی که در مجلس پیشنهاد کرد که دستورهای قرآنی لازم است در امور مملکتی و سیاسی پیروی گردد مورد حملهٔ سخت برخی از نمایندگان مجلس قرار گرفت؟[۷۴] پس چرا همان مجتهد بعلت مخالفتش با اصل مربوط به‌مساوات وسیلهٔ یکی از آزادیخواهان تهدید به‌مرگ گردید؟[۷۵]

نائینی و اندیشهٔ مشروطه‌گری

برای آنکه از برداشت علماء مشروطه‌گر از تئوری مشروطه آگاه گردیم بهتر آنست که باز بسراغ نائینی برویم و به‌کاوش وی پیرامون این موضوع نگاهی بیفکنیم. وی می‌گوید که نوع دوم حکومت و سلطنت (با توجه به‌اینکه نوع نخست آن، حکومتی استبدادی و خودسرانه است) از هرگونه مالکیت و استبداد و زیر انقیاد درآوردن مردم تهی می‌باشد. در چنین نظامی «اساس سلطنت» بروظایفی معین پایه‌ریزی شده که انجام آنها به‌سود عموم مردم بوده قدرت و اختیارات حکمران صرفاً محدود به‌انجام همان وظایف می‌باشد؛ چنین حکمرانی بهیچ‌رو حق تجاوز از این حدود معین شده را ندارد. «حقیقت واقعیهٔ» چنین نظامی «عبارت است از ولایت براقامهٔ وظایف راجعه به‌نظم و حفظ مملکت نه مالکیت» و از اینرو «استیلای سلطان بمقدار ولایت برامور... محدود و تصرفش چه بحق باشد یا باغتصاب [غصب] به‌عدم تجاوز از آن حد مشروط خواهد بود.» در چنین نظامی همهٔ افراد

مردم از جمله خود کشوردار در امور مالی و دیگر امور کشور دارای حقوقی برابر و در ادارهٔ امور «باشخص سلطان... شریک» هستند. «متصدیان امور همگی» عنوان «امین» دارند یعنی امانتدار عمومی هستند «نه مالک و مخدوم، و مانند سایر اعضاء و اجزاء در قیام به‌وظیفهٔ امانتداری خود مسؤل ملت [بوده] و به‌اندك تجاوز» به حقوق مردم مورد بازخواست قرار خواهند گرفت و «تمام افراد اهل مملکت باقتضاء مشارکت و مساواتشان در قوا و حقوق برمؤاخذه وسؤال و اعتراض قادر و ایمن و در اظهار اعتراض خود آزاد» خواهند بود و «طوق مسخریت و مقهوریت در تحت ارادات شخصیهٔ سلطان و سایر متصدیان را در گردن نخواهند داشت». بنابراین، چنین نظام حکومتی و سلطنت را «مقیده و محدوده و عادله و مشروطه و مسؤله و دستوریه نامند» و فردی که براین شیوه حکم براند و سلطنت کند «حافظ و حارس»، دادگستر و مسؤل نامیده شود و مردمی را که از نعمت چنین نظامی برخوردار باشند «محتسبین واباة واحرار واحیاء خوانند» بدینمعنی که چنین مردمی توانایی دارند که اعمال نادرست دستگاه حاکمه را زیر ریزبین ارزیابی، حسابگری و داوری قرار دهند و دولت را از راه نادرست بازدارند و خود از هرگونه بیدادگری سیاسی و اجتماعی سرباز زنند و از سیطرهٔ استبدادی حکمرانان استبدادگر آزاد باشند و خلاصه آنان مردمی هستند زنده و آگاه به‌حقوق خود و به‌وظایف دولت. چون شیوهٔ حکومتی قانونی و دادگسترانه «از باب ولایت و امانت و مانند سایر اقسام و لایات و امانات به‌عدم تعدی و تفریط» مبتنی و محدود است، بنابراین ناچار است از هرگونه تجاوز و تعدی و تفریط تهی و بسان گونه‌های دیگر ولایتها «و امانات به‌همان محاسبه و مراقبه و مسؤلیت کامله منحصر» باشد.[۷۶]

نیز نائینی چنین استدلال می‌کند که در حقیقت و واقع‌امر، حکومت مانند تولیت برخی از موقوفه‌هاست که شخص متولی مأمور است برطبق قانون و مقررات، وظایف تولیت خود را بجا آورد. چنین‌فردی مسلماً حق هیچگونه «تملك دلبخواهانه و تصرف» شخصی ندارد و از اینروست که «در لسان‌ائمه و علماء اسلام، سلطان را به‌ولی و والی و راعی، و ملت را به‌رعیت تعبیر فرموده‌اند؛ از روی همین مبنا و اساس، حقیقت سلطنت عبارت از ولایت برحفظ و نظم و بمنزلهٔ شبانی گله است.»[۷۷]

بیشتر واژه‌هایی که شکل و ویژگیهای حکومت و مردم را توصیف می‌کند از کتاب کواکبی گرفته شده است.[۷۸] نائینی تنها واژهٔ «مشروطه» را خود بدان

می‌افزاید. در تعریف و توصیف نائینی از یک حکومت مشروطه، احکام و شرایطی دیده می‌شود که با یک رژیم مشروطهٔ غربی راست می‌آید. وی شخص حکمران را مالک نمی‌داند و صریحاً استبداد و «قاهریت» او را انکار می‌کند و بدان باور است که هر فردی در سود عمومی شرکت دارد زیرا همهٔ مردم در امور عمومی شریک هستند. نائینی نیز برای هر فردی این حق را قائل است که حکمران را زیرپرسش و بازخواست قرار دهد. این حقوق و مفاهیم و اصول، با رژیمهایی که بطورکلی ادعای دمکراسی دارند کاملاً قابل انطباق است. ولی از سوی دیگر، نائینی حکمران را با متولی یک موقوفه همانند خوانده و چندان توجهی به‌این نکته نکرده است که تفاوتهای فراوانی میان حکومت و تولیت اوقاف وجود دارد. متولی یک موقوفهٔ عمومی می‌تواند وسیلهٔ یک فرد و یا یک حکمران بدین سمت گمارده شود درحالیکه در یک رژیم مشروطهٔ دمکراسی که نائینی می‌خواست از آن پشتیبانی کند هیچ حکمرانی نمی‌تواند بدانشیوه به‌وظیفهٔ خویش برگزیده شود بلکه وی باید با رأی عموم مردم و یا رأی اعتماد پارلمان انتخابی و یا برطبق شیوه‌های دیگری که درکشورهای دمکراسی حکمفرما است انتخاب گردد.

نکتهٔ دیگری که نائینی در بحث خود گنجانیده و یک ناظر عینی‌گرا را ممکن است به‌نقادی وادارد این است که وی موضع و مقام یک کشور دار را در برابر شهروندان با پیوند میان شبان و گله همسان دانسته است. یک شبان در برابر گله‌اش از یک نیرو و اختیار تقریباً مطلق برخوردار است؛ شبان وسیلهٔ گله‌اش منصوب و یا انتخاب نشده است؛ گله از شماری از چهارپایان تشکیل یافته و از دنیای بشری بیخبر و ناآگاه است. همسانگرایی‌نائینی میان وضع و پایگاه یک شبان در برابر گله از یکسو و پیوند کشوردار با شهروندان از سوی دیگر، با تأکیدهای مکرر پیشین وی پیرامون حق بازخواست و اعتراض شهروندان در برابر حکمرانان کاملاً تغایر و تناقض دارد. کند و کاو نائینی پیرامون ویژگیهای دستگاه‌قانونگذاری و روند آن در یک رژیم پارلمانی میزان آگاهی و شیوهٔ برداشت وی را از مفهوم نو حکومت بشیوه‌ای گسترده‌تر به‌ما نشان خواهد داد.[۷۹]

نائینی برای توصیف و یادآوری ویژگیهای یک شیوهٔ نو حکومتی، اسلام را نقطهٔ آغاز بحث خود قرار داده کوشش می‌کند که نهادهای نوین سیاسی را با جنبه‌های گوناگونی از اسلام، بویژه کیش شیعه، همسان سازد و نشان دهد که شیعیگری

کاملترین شیوهٔ حکومتی را به‌جامعه بشری عرضه داشته است. وی نظام مشروطه را قانونی و مشروع می‌شمارد ولی نه بعلت آنکه چنان نظامی فی‌حد نفسه یک شکل ایدئال حکومتی است بلکه بسبب آنکه به‌دیدهٔ او مشروطه دارای شباهتهای فراوانی با اسلام است. نائینی اینچنین استدلال می‌کند که «بالاترین وسیله‌ای که برای حفظ» یک رژیم قانونی و درستکار و «منع از تبدل واداء این امانت و جلوگیری» از استبداد و خودسری حکمرانان می‌توان یافت «همان عصمتی است که اصول مذهب ما طایفهٔ امامیه براعتبارش در ولی نوعی مبتنی است، چه بالضروره معلوم است که آن مقام والای عصمت» از علوم خدایی (لدنی) و «سایر صفات لازمهٔ آن مقام اعلی» برخوردار و از هر گونه «خطا و اشتباه» تهی است و خلاصه دارای شرایط و صفاتی است که «احاطهٔ تفصیلیه به‌آنها خارج از اندازهٔ عقول و ادراکات» می‌باشد، ولی «با دسترسی نبودن به‌آن دامان مبارك [امام معصوم] بندرت تواند شد که شخص سلطان... خودش مانند انوشیروان مستجمع کمالات» بوده از رایزنان اندیشمند و دانشوری مانند بزرگمهر نیز برخوردار باشد تا «اساس مراقبه و محاسبه و مسؤلیت را برپای دارد». حتی اگر چنین مواردی هم یافت شود دشواریها حل نخواهد شد زیرا نخست آنکه چنین حکومتی آزادی، برابری و شرکت در امور عمومی را برای همهٔ مردم ضمانت نخواهد کرد؛ دوم آنکه امتیازاتی که مردم ممکن است در چنان نظام سیاسی داشته باشند «غیروافی و از مقولهٔ تفضل است نه از باب استحقاق»؛ سوم اینکه اینگونه نظامها کمتر در جهان پدید آمده و «مصداقش منحصر و نایاب‌تر از عنقاء و ازکبریت احمرند». بنابراین، در چنین شرایط ویژه تنها شیوهٔ کشور داریی که می‌توان جانشین آنگونه حکومت ایدئالی امام و «آن قوهٔ عاصمهٔ عصمت» کرد همانا یک نظام مشروطه است که، اگر چه با برقراری آن خود بخود مقام امامت غصب می‌گردد، ولی می‌توان آنرا بعنوان «مجازی از آن حقیقت و سایه و صورتی از آن معنی وقامت» پذیرفت.[۸۰]

در پژوهش نائینی پیرامون قانونی و مشروع بودن یک رژیم مشروطه چند نکتهٔ جالب بخوبی بچشم می‌خورد. اشارهٔ وی به‌خسرو انوشیروان بعنوان یک انسان «مستجمع کمالات» غیر تاریخی است؛ عبدالرحمان کواکبی نیز بهمین شیوه از آن پادشاه بیدادگر یاد کرده است.[۸۱] گرچه داستانهایی بدست ما رسیده که گزارشگر از آنست که این پادشاه به‌برخی ازکارهای پسندیده دست زده است ولی این

داستانها بهیچ روی «دادگری» انوشیروان را برای ما مسلم نمی‌دارد و هرگز جایی برای وی بعنوان «مستجمع کمالات» در تاریخ بازنکرده و نخواهد کرد.[۸۲] داستانهای مربوط به‌دادگری انوشیروان تا اندازهٔ زیادی جنبهٔ افسانه‌ای دارد و شالوده‌ریزی هیچ پژوهشی برآن داستانها نمی‌تواند دقیقاً از ارزش تاریخی برخوردار باشد. ولی از سوی دیگر، نکتهٔ نائینی دربارهٔ حق مردم در داشتن امتیازها و اختیارهای عمومی در یک کشور بسیار ارزنده بنظر می‌رسد. درست است که نائینی انوشیروان را «مستجمع کمالات» دانست ولی به‌عللی که خود یاد کرده شیوهٔ حکومتی وی را «از مقولهٔ تفضل» و «غیروافی» دانسته است و بدین ترتیب نشان می‌دهد که وی به‌اصل برابری همهٔ مردم با کشور دار در امور عامه و در بهره‌مندی از دیگر مزایا باور داشته و آن مزایا را از حقوق انکارناپذیر خود مردم می‌دانسته است. این امور را از حقوق مسلم مردم دانستن یکی از اصول بنیادی دمکراسی است که نائینی بدون هیچگونه تردید و تأملی پذیرفت و از آن پشتیبانی کرد ولی این نکته هم نمی‌تواند انکارپذیر باشد که حمایت از چنین اصل مهم دمکراسی با اعتقاد به همسانی میان حکمران و شبان از یکسو و مردم و گله از سوی دیگر، تناقض و منافات کامل دارد. حساسترین و مهمترین مطلبی که نائینی در بحث یاد-شده‌اش در بالا آورده عبارت است از اینکه وی کوشش کرده که با شیوه‌ای خرد-گرایانه ثابت کند که به‌رغم آنکه یک رژیم مشروطه حق امام عصر را پایمال می-کند ولی در حال حاضر، یعنی در غیبت امام، برقراری چنین رژیمی بااسلام هماهنگی دارد. باید گفت که نائینی ناچار بود که آگاهانه روی این موضوع تکیه و تأکید کند زیرا علماء استبدادگر و یا بقول وی نمایندگان «شعبهٔ استبداد دینی» اعلام داشته بودند که مشروطه برضد اسلام است، و مشروطه‌گرانرا به‌تبلیغ بیدینی و کفر متهم ساخته بودند. موارد عمده و اصلی مربوط به‌مشروطه که «شعبهٔ استبداد دینی» برضد اسلام یافته بود بدینقراراست: آزادی، برابری مرد وزن، برابری مسلمان و نامسلمان، حکومت اکثریت، قانونگذاری، تغییر در قانون، تحمیل کیفرهای نقدی به‌افراد، کیفر دادن افراد برطبق قانون نه‌بنابه فتوای مجتهدان، و نظام حکومتی نمایندگی و پارلمانی را جایگزین شیوهٔ ولایت ساختن.[۸۳] علاوه براین، علماء استبدادگر می‌گفتند که رژیم مشروطه، اروپا را به‌دیدهٔ مسلمانان جذاب و دلچسب و دوست داشتنی جلوه می‌دهد؛ «باب اجتهاد» را می‌بندد؛ امور داوری و دادگستری

را از مجتهدان گرفته به‌داوران عادی و غیر مجتهد وامی‌گذارد؛ مقام و قدرت حکمران را به‌مردم متکی می‌داند نه به‌خدا؛ این نقادان روحانی نائینی همهٔ این موارد را پایمال کنندهٔ قوانین و دستورهای اسلامی می‌دانستند.[۸۴]

حملات استبدادگران برضد علماء مشروطه خواه، ضمن طرح موضوعهای مذهبی یاد شدهٔ در بالا، در افکار عامه بسیار مؤثر افتاد و برای انقلاب مشروطه بسیار گران تمام شد. شیخ فضل‌الله نوری در شاهزاده عبدالعظیم به‌مدت ۹۰ روز (ژوئن — سپتامبر ۹/۱۹۰۷ ج ۱—۸ شعبان ۱۳۲۵)[۸۵] تحصن جست و در این فرصت حملات و انتقادهای سخت خود را برضد تغییر رژیم کهن ایران به‌یک نظام پارلمانی به‌اوج رسانید و در خلال همین مدت نشریه‌ها و رساله‌های بسیار برضد مشروطه در مطبوعات پدیدار گردید.[۸۶] پراکنده شدن این نوشته‌ها سبب شد که پیروان بیشتری پیرامون علماء استبدادگر گرد آیند و موقع و موضع مشروطه‌گران را بیش از پیش مورد تهدید قرار دهند. در چنین شرایطی بود که می‌بینیم نائینی توجه ویژه‌ای به‌یافتن دلایل مذهبی و اسلامی براثبات برحق، دادگرانه، خدا و مردم پسندانه بودن رژیم مشروطه مبذول می‌دارد و در این راه استدلالهای عقلی و نقلی بکار می‌برد. وی قاطعانه می‌گوید که درگیری علماء به‌سود انقلاب مشروطه امری است حتمی و اجتناب ناپذیر. عبارات زیر چکیدهٔ بخشی دیگر از مطالبی است که نائینی در زمینهٔ مشروع بودن مشروطه از دیدگاه شیعیگری آورده است.

وی می‌گوید که در مورد نهی از منکر «سه مطلب» است که بایستی از دیده دور نداشت: نخست آنکه اگر کسی «منکرات عدیده را مرتکب شود» مبارزه با هر یک از آن کارهای ناشایست بطور جداگانه «تکلیفی است مستقل»؛ هر «منکر»ی یک مسؤلیت جداگانه برای یک فرد مسلمان ایجاد می‌کند که باید در جلوگیری از آن بکوشد. از کارهای زشت و ناپسندیده باید تا آنجا که ممکن است جلوگیری کرد. بطور مثال، اگر کسی بتواند فردی را از یکی‌ازکارهای زشت وی بازدارد واجب است که چنین کند بدون آنکه گناهان و کارهای زشت دیگر او را در نظر بگیرد. دوم آنکه «از جمله قطعیات مذهب ما طایفهٔ امامیه این است که در این عصر غیبت» امام زمان، رسیدگی به‌اعمال ضد دین از «وظایف حسبیه» است و این وظایف در دوران غیبت امام بدون هیچگونه تردید و تأملی در حوزهٔ اختیارات فقیهان قرار دارد.[۸۷] این درست است که مسؤولیت علماء به‌عنوان نایبان عام امام

در امر حکومت امری‌مسلم‌و غیرقابل بحث نیست ولی‌مامی‌دانیم که «شارع مقدس» هرگز «اختلال نظام» را روا نمی‌دارد و از دست دادن سرزمینهای اسلامی و یا «بیضهٔ اسلام» را بهیچ روی اجازه نمی‌دهد. ما نیز می‌دانیم و «از اوضح قطعیات است» که «وظایف راجعه به‌حفظ و نظم ممالک اسلامیه از تمام امور حسبیه» با اهمیت‌تر و خطیرتر است و بنابراین بدین نتیجهٔ مسلم می‌رسیم که «از قطعیات مذهب خواهد بود» که ادارهٔ حکومت کشور نیز از وظایف حتمی «فقهاء و نواب عام عصر غیبت» باشد. سوم آنکه «در ابواب ولایات برامثال اوقاف عامه و خاصه و غیرها... این معنی نزد تمام علماء اسلام مسلم و از قطعیات است که چنانچه» کسی دست به‌غصب حقوق دیگران زند ویا دست برروی اموال‌دیگران گذارد و از میان برداشتن وی امکان نداشته باشد باز هم واجب خواهد بود که تا آنجا که ممکن است «با ترتیبات عملیه و گماشتن هیئت نظاری... تصرفش را تحدید و موقوفه منصوبه را مثلاً» —هر اندازه ازآن که امکان داشته باشد —«از حیف ومیل و صرف در شهوات» حفظ و صیانت کنیم؛ البته واجب بودن این کار «بدیهی و خلاف در آن نه تنها از علماء متشرعین بلکه از عقلاء دهریین هم هیچ متصور و محتمل نخواهد بود.» هنگامیکه این سه نکته روشن و مسلم شد، هیچ جای شکی باقی نمی‌ماند که «تحویل سلطنت جائرهٔ غاصبه» به‌یک شیوهٔ حکومتی مشروطه امری است واجب. نابود ساختن استبداد و برقرارکردن مشروطه واجب است زیرا رژیم استبدادی سه گونه غصب و ستمگری را دربر دارد: ۱) «اغتصاب رداء کبریائی عز اسمه و ظلم به‌ساحت اقدس احدیت»؛ ۲) «اغتصاب مقام ولایت و ظلم به‌ناحیهٔ مقدسهٔ امامت صلوات‌الله‌علیه»؛ ۳) «اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم دربارهٔ عباد». ولی «ظلم و اغتصاب» در یک نظام مشروطه «فقط به‌مقام مقدس امامت راجع و از آن دو ظلم و غصب دیگر خالی است.» بدین ترتیب یک رژیم مشروطه آن سه گونه غصب و ظلم را تنها به‌یک غصب و ظلم محدود می کند و در نتیجه لازم و واجب است که آن رژیمی را برگزینیم که با ستمگری و غصب حقوق کمتری همراه باشد و برای از میان برداشتن همین حداقل ممکن ظلم که به حق امام روا شده تنها یک راه‌حل در دست است. توضیح آنکه، همانگونه که پیش از این یاد گردید، وظیفهٔ یک حکمران در رژیم مشروطه باید مانند وظیفهٔ متولی یک موقوفه باشد و فرد متولی، حتی اگر بشیوه‌ای نامشروع تولیت موقوفه‌ای

را به‌خود اختصاص داده باشد، می‌تواند از یک مقام صاحب اختیار یعنی یکی از مجتهدان کسب اجازه کند تا تولیت وی قانونی و مشروع گردد. اگر چنین اجازه‌ای وسیلهٔ چنان متولیی از چنان مقام مذهبیی بدست آمد، در اینصورت تولیت وی «لباس مشروعیت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به‌مقام امامت و ولایت هم بوسیلهٔ اذن مذکور خارج تواند شد.»[۸۸]

در بحث بالا، نائینی مشروطه‌گری را تصویب کرده مشروع و لازم می‌شمارد ولی نه‌بخاطر خوبی و برتری ذاتی آن بلکه بعلت آنکه به‌دیدهٔ وی نظام مشروطه از حیث آنکه «اغتصاب و ظلم» کمتری را همراه دارد بهتر از یک رژیم استبدادی است، و چون حکومت کامل و تهی از هرگونه کمبود و کاستی تنها وسیلهٔ امام می‌تواندتحقق پذیرد و برقراری چنان حکومتی در حال حاضر امکان ندارد، بنابراین حکومت مشروطه بعنوان بهترین شیوهٔ حکومتی قابل دستیابی باید بنیاد گردد. اکنون ببینیم نائینی برقراری یک نظام مشروطه را به‌چه ترتیب وشیوه‌ای می‌خواهد. به‌باور وی دو گام بنیادی باید برداشته شود تا یک رژیم مشروطه بتواند انجام وظیفه کند:

۱) یک قانون اساسی باید نوشته شود که در آن، حدود قدرت و اختیار حکمران و «استیلاء سلطان و آزادی ملت... وکلیه حقوق طبقات اهل مملکت... موافق مقتضیات مذهب بطور رسمیت» معین و مشخص گردد. تن زدن کشوردار «از وظیفهٔ نگهبانی و امانتداری» و توجه «به‌هر یک از طرفین افراط و تفریط چون خیانت به‌نوع است مانند خیانت در سایر امانات» باید رسماً موجب برکناری همیشگی وی ازکار حکومت شود و بعنوان خائن باید تحت پیگرد و مجازات قرار گیرد. «چون دستور مذکور در ابواب سیاسیه و نظامات نوعیه بمنزلهٔ رسائل عملیهٔ تقلیدیه[۸۹] در ابواب عبادات و معاملات ونحوهما [میباشد] و اساس حفظ محدودیت مبتنی برعدم تخطی از آنست لهذا نظامنامه و قانون اساسیش خوانند» و چنین قانونی هرگز نباید با اسلام ناهماهنگ باشد.

۲) یک «مجلس شورای ملی» باید بنیان گردد که در آن نمایندگان مردم گرد هم آیند و این نمایندگان باید «از عقلاء و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت [بوده]... به‌حقوق مشترکهٔ بین‌الملل هم خبیر و به وظایف و مقتضیات سیاسیهٔ عصر هم آگاه باشند»؛ باید مواظب باشند تا وظایف بشیوه‌ای راست و درست اجرا گردد؛ آنان باید متعهد شوند تا شیوهٔ «ولایت به‌مالکیت» تبدیل نیابد؛ باید «قاطبهٔ

متصدیان که قوهٔ اجرائیه‌اند در تحت نظارت، و مسؤل هیأت مبعوثان [نمایندگان برگزیدهٔ ملت] و آنان هم در تحت مراقبه، و مسؤل آحاد ملت باشند»؛ کوتاهی در انجام وظیفه و مسؤلیت از سوی قوهٔ اجرائی «موجب بطلان محدودیت و تبدل حقیقت ولایت و امانت به‌همان تحکم و استبداد متصدیان خواهد بود» و بی‌توجهی قوهٔ قانونگذاری به‌وظایف و مسؤلیتها نیز «به‌تحکم و استبداد هیأت مبعوثان» منجر خواهد شد.[۹۰]

همانگونه که از گفتار نائینی پیداست، وی اجازه می‌دهد که قانونی نوشته شود که حقوق و وظایف و میزان و حدود قدرت حکمران را مشخص و معین سازد ولی وی، مانند دیگر نوگرایان مسلمان همزمان خویش، بشرطی چنین قانونی را تصویب می‌کند که زیر نظارت مقامهای مذهبی وپس از تصویب آنان صورت قانون بیابد و به‌سخن دیگر، نامبرده کم وبیش آنچنان قانونی را می‌خواهد که انقلاب کبیر فرانسه در نابودی و انهدام آن می‌کوشید.[۹۱] نائینی دستگاه ادارهٔ کشور را به‌دو قوه تقسیم می‌کند: قوهٔ مقننه که همان پارلمان باشد و قوهٔ اجرائیه. وی بویژه پیرامون اختیارات قانونگذاری پارلمان مطالبی می‌آورد[۹۲] ولی بنظر می‌رسد که وی از قوایی که پیرامونش سخن می‌گوید، بویژه از مسألهٔ مربوط به‌جدایی قوا، تصویر روشنی نداشته است. آنچه نائینی دربارهٔ مسؤلیت قوهٔ اجرائی در برابر پارلمان و مسؤلیت پارلمان‌در برابر مردم آورده کاملاً همانندمطالبی‌است که درکتاب کواکبی می‌توان یافت.[۹۳] همانگونه که در فصل پیشین یاد کردیم، کواکبی مطالب عمده‌ای از کتاب خود را از آلفیری، اندیشه‌گر ایتالیایی، بدست آورده بوده ولی تئوری جدایی قوا به‌رغم آنچه در نوشته کواکبی دیده می‌شود در نوشته‌های آلفیری بسیار روشن است؛ آلفیری می‌نویسد که:

... چنان حکومتی باید استبدادی خوانده شود که در آن حکومت همان کسی که قانون می‌گذارد خود اجراکنندهٔ قانون باشد. این نکته نیز باید مورد توجه باشد که قانون... باید تنها دستاورد ارادهٔ اکثریت مردم باشد که وسیلهٔ نمایندگان‌برگزیده‌شان ابراز گردد. بنابراین، اگر برگزیده شدگان که ارادهٔ اکثریت را به‌صورت قانون درمی‌آورند خودشان بتوانند آن قانون را بنابه‌تمایلات خود به‌اجرا گذارند آنان استبدادگرانی بیش نخواهند بود زیرا در آنصورت بتنهایی قدرت خواهند داشت که قوانین را تفسیر، الغاء و اجراکنند و یا آنها را تغییر دهند... بنابراین، نه‌تنها هر حکومتی که در آن مجری قانون، خود قانونگذار باشد و یا قانونگذار خود اجراکنندهٔ قانون

باشد حکومتی استبدادی است بلکه حقیقت امر این است که هر حکومتی را باید استبدادگر مطلق نامید در صورتیکه در آن حکومت کسی که مسؤل اجرای قوانین است هرگز گزارشی پیرامون کارهای اجرائی خویش به‌مقامهای قانونگذاری ندهد.[۹۴]

بنا به‌گفتهٔ حییم، تفاوت میان اندیشه‌های کواکبی و آلفیری در موضوع جدایی قوا بدان علت است که کواکبی تئوری جدایی قوای آلفیری را درست نفهمیده است[۹۵] و چنین بنظر می‌رسد که شیوهٔ برداشت نائینی از مسألهٔ جدایی قوا بازتابی است از همان سوءتفاهم کواکبی. نائینی کندوکاوی در از پیرامون مسألهٔ جدایی قوا می‌کند که بخوبی نشانگر بی‌توجهی وی بدان تئوری در یک نظام دمکراسی است. نائینی می‌گوید که قوای گوناگون در کشور باید به‌صورتی جدا و مستقل کار کنند «که هر یک از شعب وظایف نوعیه را در تحت ضابط و قانون صحیح علمی» اجرا کند.[۹۶] البته سخن نائینی در اینجا تا اندازه‌ای مبهم است ولی هنگامیکه وی تئوری جدایی قوا و ارکان مملکت را با گفتار منسوب به‌علی‌بن‌ابی‌طالب پیرامون گروه‌بندیهای گوناگون مانند صنفها، حرفه‌ها، صنعتها و پیشه‌ها همسان می‌سازد بخوبی آشکار می‌گردد که نائینی در تحلیل خویش به‌راهی جز راه جدایی قوای پیش‌بینی شده در یک نظام مشروطه رفته است. به‌دیدهٔ نائینی، پیشه‌ها و حرفه‌های گروه‌بندی شده در کتاب نهج‌البلاغه[۹۷] مانند ارتش، گروه داوران، بازرگانان و جز آنها تشکیل نیروهای مملکت را می‌دهند که باید از هم جدا باشند. به‌سخن دیگر، چنین بنظر می‌رسد که به‌باور نائینی هر وزارتخانه‌ای یک رکن مشروطه است.[۹۸] میزان سوء-تفاهم نائینی و عدم تناسب و انطباق سخنان وی با تئوری جدایی قوا با نگاهی به‌هر یک از نوشته‌های اندیشه‌گران پیرامون جدایی قوا بخوبی روشن و آشکار می‌گردد.[۹۹]

نائینی، هرگونه برداشتی از این مسأله داشته، بدان باور نیز بوده است که برقراری یک رژیم پارلمانی سودمند وخدمتگزار مردم و هماهنگ باتشیع به‌معنی نابودی نظام موجود استبدادی می‌باشد و بنابراین رژیم پارلمانی به‌دیدهٔ وی هم درمیان سنیها و هم از نظرگیش شیعه امری مشروع و لازم بوده است. آوردن عین سخنان نائینی در اینمورد شاید تهی از ارزش نباشد:

مشروعیت نظارت هیأت منتخبهٔ مبعوثان بنابراصول اهل سنت و جماعت که

اختیارات اهل حل و عقد[۱۰۰] است را در این امور متبع دانسته‌اند به‌نفس انتخاب ملت متحقق و متوقف براسر دیگری نخواهد بود. اما بنابر اصول ماطایفهٔ امامیه که اینگونه امور نوعیه و سیاست امور امت را از وظایف نواب عام عصر غیبت علی‌مغیبة‌السلام می‌دانیم اشتمال هیأت منتخبه برعده‌ای از مجتهدین عدول و یا مأذونین از قبل مجتهدی و تصحیح و تنفیذ و موافقتشان در آراء صادره برای مشروعیتش کافی است....[۱۰۱]

بدین‌سان می‌بینیم که اندیشهٔ مشروطه‌گری نائینی برپایه حکومت نمایندگی و آرای همگان یا اکثریت مردم استوار نبوده و آن آداب و شیوه‌های دمکراسی را در واقع امر در روند حکومت وقانونگذاری اموری غیر بنیادی بشمار می‌آورده وخواست وی تا اندازهٔ زیادی هماهنگی ظاهری نظام حکومتی ایران با رژیم‌های غیر استبدادی جهان بوده و تنها هنگامی بر تشکیل مجلس شورای ملی ارج می‌نهاده که در میان نمایندگان مردم در مجلس «عده‌ای از مجتهدین عدول و یامأذونین از قبل مجتهدی» حضور داشته باشند تا با «تصحیح و تنفیذ وموافقتشان در آراء صادره» به‌نظام حکومتی و سیاسی ایران مشروعیت بخشند.

دفاع نائینی از اصول مشروطه از اهمیتی بنیادی برخوردار است زیرا برای نخستین‌بار موضع شیعیگری را در برابر مشروطیت بشیوه‌ای اثباتی و بسیار منظم، آنهم بعنوان یک مجتهد نامدار و قابل احترام، بیان و پشتیبانی و تصویب بزرگترین مجتهدان و مراجع تقلید وقت را نیز نسبت به‌دیدگاههای خود جلب کرد.[۱۰۲] نوگرایان دنیای اسلام پیش از نائینی پیرامون مسألهٔ هماهنگی میان اسلام و مسائل نو سیاسی و اجتماعی سخن رانده بودند ولی نوشته‌های آنان موضع کیش شیعه را که از تئوری جداگانه‌ای در مورد حکومت برخوردار است نشان نمی‌داد. نائینی با تجزیه و تحلیل دقیق، بشیوهٔ ویژهٔ خویش استبداد را رد و هواخواهان «شعبهٔ استبداد دینی» را محکوم و از یک نظام مشروطه پشتیبانی کرد و آن نظام را با آشتی دادن و هماهنگ ساختن با شیعیگری، نظامی مشروع و سودمند و قابل پیروی دانست. البته نائینی در این نقطه از بحث و گفتگو توقف نمی‌کند؛ وی بحث خود را پیرامون کارکرد پارلمان، وظایف نمایندگان مجلس، روند قانونگذاری و شیوهٔ کار داوری و دادگستری و جز اینها بشیوه‌ای گسترده‌تر دنبال می‌کند. وی نیز پیرامون مفاهیم آزادی و برابری سخن می‌گوید و موضع علماء استبدادگر را سخت مورد حمله قرار می‌دهد. دیدگاه نائینی در این مسائل شاید در رابطه با

مطالب مورد بحث ما آنقدر اهمیت داشته باشد که ما آخرین فصل کتاب خود را به‌پژوهش پیرامون آن مسائل از دیدگاه نائینی اختصاص دهیم.

یادداشتها

۱. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۷-۶.

۲. همانجا، ص ۷.

۳. برای نقل قولهایی دیگر دراین زمینه نگاه کنید به عبدالرحیم صفی‌پور، منتهی‌الارب فی اللغة العرب (تهران، ۱۳۳۶)، جلد ۱ و ۲، ص ۶۰؛ علی‌اکبر دهخدا، «استبداد»، لغت‌نامه، جلد ۲، بخش ۵، ص ۲۱۱۹؛

Hüseyn Kazim Kadri, *Türk Lughati* (Istanbul, 1928), i, pp. 226_27.

۴. خیرالدین، اقوم‌المسالك، ص ۲۱-۱۸.

۵. طهطاوی، مناهج، ص ۶۴-۳۶۳.

۶. کواکبی، طبائع‌الاستبداد، صفحه‌های گوناگون. برای بحث پیرامون بهره‌جویی کواکبی از کتاب *Della Tirannide* نوشتهٔ آلفیری نگاه کنید به‌فصل چهارم کتاب حاضر، بخش «نفوذ اندیشه‌های عبدالرحمان کواکبی در نائینی».

۷. آدمیت، آقاخان، ص ۲۴۴.

۸. نامق کمال، کلیات، ص ۸۲، ۱۶۹.

۹. منظور جارالله در اینجا باید معنی اصلی این واژه‌ها باشد زیرا واژهٔ monarch اصلاً یونانی است و از دو واژهٔ mon یعنی تنها و arch یعنی حکمران تشکیل شده است.

۱۰. بدین‌ترتیب جارالله واژهٔ «پادشاهی» را با واژهٔ «ظلم» یکسان و برابر دانسته بیک معنی بکار برده است. نگاه کنید به‌جارالله، «وسیا مسلمان لاری اتفاقی نك پر و غرامی (پترزبرگ، ۱۹۰۶)، ص ۹. روشن سزار (Rusen Sezer)، که اهل ترکیه بوده و اکنون چند سالی است که در مونتریال کانادا بسر می‌برد، پژوهشهای گسترده‌ای پیرامون جارالله کرده و گویا رسالهٔ دکتری وی نیز پیرامون اندیشه‌های جارالله است.

۱۱. برای نگاهی گریزان به‌تاریخچهٔ تیرانی نگاه کنید به:

Frederick Mundell Watkins, «Tyranny», *Encyclopedia ol the Social Sciences*, xv (1935), pp. 135_37.

نیز نگاه کنید به:

C. W. Cassinelli, «Autocracy», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, i (1968), pp. 478_80.

برای بحثی دراز پیرامون تعریفهای گوناگون واژهٔ تیرانی از روزگار ارسطو و طبقه بندیهای گوناگون افراد مستبد (tyrant)، این کتاب بسیار سودمند است:

Maurice Latey, *Tyranny: A Study in the Abuse of Power* (London, 1969), pp. 12_28.

دربارهٔ مشکلات مربوط به‌تعریف این واژه (تیرانی) نگاه کنید به:

Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, 1956), pp. 4_33.

12. Jean_Jacques Rousseau, *Du Contrat Social,* livre iii, chapitre x.

۱۳. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۱۱-۸.

۱٤. کسروی، مشروطه، ص ۸۵-۳۸۰.

۱۵. همانجا، ص ٦٦-٦٥۸.

16. Destrée, «Assistance Technique», pp. 159_70; Kazemzadeh, *Russia and Britain,* p. 100 ff.; Victor Berard, *Révolutions de la Perse* (Paris, 1910), pp. 339_51;
کتاب اخیر با این ویژگیها بفارسی برگردانیده شده است: انقلابات ایران، ترجمهٔ سید ضیاءالدین دهشیری (تهران، ۱۳۵۵)؛ تیموری، امتیازات؛ نیز نگاه کنید به فصل سوم کتاب حاضر، بخش «نائینی در عراق».

۱۷. بطور نمونه نگاه کنید به‌نائینی، تنبیه‌الامه، ص ٤٤؛ در اینجا نائینی نیز نشان می‌دهد که به‌بیداری ملت انگلیس و وجود رژیم مشروطه در آن کشور باور داشته ولی بدرستی آگاه بوده است که دولت انگلیس میان ملت خود و ملتهای زیر سیطره‌اش مانند «اسراء و اذلاء هندوستان وغیرها ازممالک اسلامی» کاملاً تبعیض قائل‌می‌شده است.

۱۸. همانجا، ص ۲۷.

۱۹. همانجا، ص ۵۹.

۲۰. همانجا، ص ۱۷-۱٦.

21. H. J. Kissling, *et al, The Last Great Muslim Empires,* vol. iii of *The Muslim World: A Historical Survey* (Leiden, 1969); John J. Saunders, *The Muslim World on the Eve of Europe's Expansion* (Englewood Cliffs, New Jersey, 1966).

22. Hairi, «Afghani», pp. 121_25
واژهٔ «سلفیه» درمورد بسیاری از مسلمانان نوگرا که تفاوتهای فکری گوناگونی نیز با یکدیگر داشتند بکار برده شده است. نوگرایانی مانند شیخ محمدعبده و سید محمد رشیدرضا، بویژه فرد اخیرالذکر، از جملهٔ سلفیه شناخته شده‌اند زیرا آنان تا حدی مانند محمدبن عبدالوهاب نظام‌اسلام آغازین را بهترین وسیلهٔ پیشرفت و پیروزی بشمار می‌آوردند و بهمین دلیل است که برخی از نویسندگان سلفیه را نوگرایانی محافظه‌کار خوانده‌اند؛ نگاه کنید به:
Charles J. Adams, «Conservative Movements in the Arab World», *Arab Journal,* iv, no. (1966_7), 57_62.
برای آگاهی بیشتر پیرامون جنبش سلفیه و پیوند آن با عبده و رشید رضا نگاه کنید به:
Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley, 1966).
نیز نگاه کنید به:
Henri Laoust, «Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya' et les caractères generaux de son orientation actuelle», *Revue des Etudes Islamique*, iv (1932), 175_224.

پیرامون جنبش وهابیها از جمله نگاه کنید به:

D. S. Margoliouth, «Wahhabiya», *SEI*, pp. 618_21; Holt, *Fertile Crescent*, pp. 149_55, Wilfred Canwell Smith, *Islam in Modern History* (N. Y. 1963), pp. 48_51.

۲۳. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۲۷-۱۸.

۲۴. کواکبی، طبائع الاستبداد، ص ۳۴-۳۳.

۲۵. تقی‌زاده، خطابه، ص ۸۵.

26. F. O. 416/38, November 28, 1908, no. 270.

۲۷. نگاه کنید به‌فصلهای دوم و سوم کتاب حاضر.

۲۸. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ٤.

۲۹. همانجا، ص ۱۵، ٤۵.

۳۰. همانجا، ص ۱۰۸-۱۰۵. بدنیست توضیح دهیم که نائینی با نوشتن این که «علم سرچشمهٔ تمام فیوضات و سعادات است» نمی‌خواسته است ادعا کند که نفس و ذات علم، خواه نزد انسان خوب و یا بد باشد، «سرچشمهٔ تمام فیوضات و سعادات» است. وی خوب می‌دانسته است که دانش در دست انسان جنایتکار خطرهایی جبران ناپذیر برای جامعهٔ بشری ببار می‌آورد؛ چو دزدی با چراغ آید گزیده‌تر برد کالا. دانش نو به‌بشر غیر متعهد امکان‌داده است که با اختراع جنگ افزارهای هول‌انگیز نسل بشر را درمعرض انهدام قرار دهد. بنظر می‌رسد که منظور وی تنها این بوده است که دانشی که انسان را از بردگی، شرك، دیوصفتی، اسارت و نابرابری و ستمگری و ستمگرایی رها سازد البته مایهٔ خوشبختی می‌باشد.

۳۱. همانجا، ص ۲۵-۱۲۰.

۳۲. همانجا، ص ۱۰۸.

33. Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, livre iv, chapitre iii, et livre v, chapitre xiv et *passim*.

34. Vittorio Alfieri, *Of Tyranny*, translated by Julius A. Molinaro and Beatrice Corrigan (Toronto, 1961), pp. 40_49; Megaro, *Alfieri*, pp. 77_85.

۳۵. کواکبی، طبائع الاستبداد، ص ٤۹-٤۸.

۳٦. به‌اشارهٔ ما به Tocqueville در همین فصل نگاه کنید.

۳۷. نگاه کنید به‌فصل دوم کتاب حاضر، از بخش «طباطبائی و انقلاب مشروطیت ایران» به بعد.

۳۸. نگاه کنید به‌فصل ششم کتاب حاضر.

۳۹. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۲۷.

٤۰. همانجا، ص ۳۸-۳٦.

٤۱. همانجا، ص ۱۰۹-۱۰۸.

٤۲. همانجا، ص ۲۷-۱۲۵.

۴۳. همانجا، ص ۳۶.
۴۴. حمیدالله، «آئین»، اسلامی انسائکلوپیدیا (لاهور، ۱۹۶۲)، جلد ۱، ص ۲-۱.
۴۵. نامق کمال، کلیات، ص ۱۶۹.
۴۶. همانجا، ص ۱۷۸.
47. Kenny, «AL-Afghani», 21.
۴۸. ملکم‌خان، آثار ملکم، ص ۱۵.
۴۹. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۱۲؛ محلاتی، اللئآلی المربوطه، ص ۳.
۵۰. مستشارالدوله، یك کلمه، ص ۱۷.
۵۱. آدمیت، فکر آزادی، ص ۶۶.
۵۲. شمس کاشمری، کلمهٔ جامعه، ص ۵۴.
۵۳. محلاتی، اللئآلی المربوطه، ص ۴.
۵۴. ادیب‌الحکماء شب نشینی رمضان، ص ۳۰۵-۳۰۴.
۵۵. تقی‌زاده، خطابه، ص ۵۳.
۵۶. همانجا، ص ۵۴-۵۳.
57. Hairi, «The Responses of Libyans and Iranians to Imperialism». نیز نگاه کنید به‌فصل سوم کتاب حاضر، بخش «اشغال همزمان ایران و لیبی وسیلهٔ بیگانگان».
۵۸. تقی‌زاده، خطابه، ص ۱۸، ۵۳.
۵۹. صادق رضازاده شفق، خاطرات مجلس و دمکراسی چیست؟ (تهران، ۱۳۳۴)، ۱۴۱.
60. Berkes, *Secularism*, p. 232.
61. Lewis, «Dustur», p. 640.
62. James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon* (Constantinople, 1921), p. 1868; Mehmet Zeki Pakalin, *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu* (Istanbul, 1953), vol. ii, pp. 493-94.
63. Ihsan Şangu, «Tanzimat ve Yeni Osmanlilar», in *Tanzimat* (Istanbul, 1940), vol. i, pp. 844-45.
۶۴. چنین گفته‌اند که این کتاب در اصل به‌زبان ترکی چغتایی وسیلهٔ خود تیمور نوشته وسپس وسیلهٔ ابوطالب الحسین به‌فارسی برگردانیده شده‌است؛ متن فارسی آن وسیلهٔ میجر دیوی (Major W. Davy) تحت عنوان:
Institution: Political and Military
به‌زبان انگلیسی ترجمه و برای نخستین بار در سال ۱۷۸۳ در آکسفورد انگلیس چاپ گردید. این کتاب به‌زبانهای دیگر نیز برگردانیده شده؛ نگاه کنید به‌مقدمهٔ مجتبی مینوی به‌چاپ نو این کتاب که دربردارندهٔ متن فارسی و انگلیسی می‌باشد. این چاپ در سال ۱۳۴۲ خورشیدی وسیلهٔ انتشارات اسدی پراکنده شده است.
۶۵. طهطاوی، تلخیص، ص ۴۱-۱۴۰، ۴۸-۱۴۷، ۱۵۲ و صفحات دیگر.
۶۶. همانجا، ص ۱۴۰؛ عین کلام طهطاوی بقرار زیر است:
«والکتاب المذکور الذی فیه هذا القانون یسمی الشرطه و معناها فی اللغة اللاطینیة

ورقة ثم تسومح فیها فا طلقت علی السجل المکتوب فیه الاحکام المفیدة، فلنذکرلک، وان کان غالب مافیه لیس فی کتاب الله تعالی ولافی سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم لتعرف کیف قد حکمت عقولهم بأن العدل والانصاف من اسباب تعمیر الممالک وراحة العباد.» برای آگاهی از زندگی و اندیشهٔ طهطاوی از جمله نگاه کنید به:

al-Husry, *Three Reformers*, pp. 11-32.

۶۷. نگاه کنید به سیاحت نامه (قاهره، ۱۸۳۹/۱۲۵۵)، ۷۳؛ ترجمهٔ ترکی گفته های طهطاوی با این عبارتها آغاز می‌شود:

«... و قانون مذکوری حاوی اولان کتابک اسمنه شرطه تسمیه ایدرلر و بعضا قارطه دخی تعبیر ایدرلر شرطه تک معناسی لغت لاتینیه دەورقه....» پیرامون واژهٔ مشروطه قبلاً پژوهشهای دیگری نیز شده است؛ برای مقایسه نگاه کنید به محمد محیط طباطبائی، «فرمان مشروطه از کیست؟»، محیط، ۱ (۱۳۲۱)، ۱۸-۹ و دورهٔ دوم محیط، جلد ۱، شماره ٤ (۱۳۲۶)، ۲۰-۱۸، ۲۳؛ همان نویسنده، «ریشهٔ مشروطه»، محیط، جلد ۱، شماره ۳، دورهٔ دوم (۱۳۲۶)، ٤۲؛ محمد اسماعیل رضوانی، «معنی لغت مشروطه و ریشهٔ آن»، سالنامهٔ کشور ایران، ۲۰ (۱۳٤٤)، ۳۸-۳۳۵. در این پژوهشها از بسیاری از مآخذ مورد استفادهٔ ما بهره‌جویی نشده‌ولی بنظر می‌رسد که پژوهشهای ما پیرامون این واژه که خلاصه‌اش در سال ۱۳۵۳ خورشیدی در مجلهٔ وحید، جلد ۱۲، صفحات ۳۰۰-۲۸۷ نیز پراکنده‌گردید درنظر آقای محیط طباطبائی ارزشمند آمده است زیرا برنامهٔ رادیویی ایشان در مرداد ماه ۱۳۵۷ بخوبی نشان می‌داد که محتوای مقالهٔ ما را از دیده دور نداشته‌اند.

۶۸. هدایت، خاطرات و خطرات، ص ٤۹-۱٤۷.

۶۹. همانجا، ص ۱٤۹.

70. Henry B. Mayo, *An Introduction to Democratic Theory* (N. Y., 1960), p. 70.

۷۱. برای شرح بیشتر پیرامون اینگونه اختلاف دیدگاهها، نگاه کنید به‌فصل ششم از کتاب حاضر، بخش مربوط به‌برابری. پیرامون برداشت کسروی از یک رژیم مشروطه از جمله نگاه کنید به کتاب وی زیر عنوان مشروطه بهترین شکل حکومت و آخرین نتیجهٔ اندیشهٔ نژاد آدمی است (تهران، ۱۳۳۵).

۷۲. رضوانی، «بیست و دو رساله»، ص ۲۳۵؛ برای آگاهی بیشتر پیرامون دیدگاه «شعبهٔ استبداد دینی» نگاه کنید به‌فصل ششم کتاب حاضر و:

Hairi, «Shaykh Fazl Allah».

73. A. K. S. Lambton, «The Persian Constitutional Revolution of 1905-6», in *Revolution in the Middle East and Other Case Studies*, ed. P. J. Vatikiotis (London, 1972), p. 176.

۷٤. نگاه کنید به‌فصل سوم کتاب حاضر، بخش «نائینی در رویدادهای پس از انقلاب مشروطیت».

۷۵. نگاه کنید به‌فصل ششم کتاب حاضر، بخش مربوط به‌برابری.

۷۶. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۱۲-۱۱.
۷۷. همانجا، ص ۴۳.
۷۸. کواکبی، طبائع‌الاستبداد، ص ۱۹-۱۷.
۷۹. نگاه کنید به‌فصل ششم، بخش «نیروی قانونگذاری پارلمان».
۸۰. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۱۵-۱۲.
۸۱. کواکبی، طبائع‌الاستبداد، ص ۵۲.

82. Hermann Ethé, «Persia», *Encyclopedia Britanica*. 9 th ed., xviii, 612 ff.

۸۳. برای آگاهی بیشتر پیرامون باورهای علماء استبدادگر، نگاه کنید به‌فصل چهارم و ششم کتاب حاضر.
۸۴. محلاتی، الثالی المربوطه، ص ۵۷-۲۰.
۸۵. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ٤، ص ۲۱۲.
۸۶. نگاه کنید به رضوانی، «روزنامهٔ شیخ فضل‌الله» و فصلهای چهارم و ششم کتاب حاضر.
۸۷. برای بحث درازتر نائینی پیرامون «حسبه» نگاه کنید به‌فصل ششم کتاب حاضر، بخش «قانونی بودن پارلمان».
۸۸. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ٤۷-٤٦.
۸۹. نگاه کنید به‌فصل دوم کتاب حاضر، بخش «نهادی به‌نام مرجع تقلید».
۹۰. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۱۵-۱٤.

91. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la revolution*. ed. J. P. Mayer (Paris, 1967), pp. 63_64.

۹۲. ما در فصل ششم کتاب حاضر پیرامون پارلمان بیشتر سخن خواهیم گفت.
۹۳. کواکبی، طبائع‌الاستبداد، ص ۱۸.

94. Alfieri, *Of Tyranny*, pp. 11_12.
95. Haim, «Alfieri and Kawakibi», 328_29.

۹٦. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۱۰۲.
۹۷. نائینی از فرمان علی بن ابی‌طالب به‌مالک‌اشتر نخعی در هنگام برگماشتن وی به‌حکومت مصر، نقل قول می‌کند؛ برای متن کامل این فرمان نگاه کنید به‌ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، بکوشش الشیخ حسن تمیم (بیروت، ۱۹٦٤)، جلد ۵، ص ٤۰-۲۳؛ بخش نقل قول شده در کتاب نائینی، در صفحهٔ ۳٦ جلد ۵ آمده است. نهج‌البلاغه با این ویژه‌گیها به‌انگلیسی نیز ترجمه شده است:

Nahjul Balagha: Sermons, Letters and Sayings of Hazrat Ali, translated by Syed Mohammed Askari Jafery (Haydarabad, 1965).

۹۸. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۱۰٤-۱۰۳.

99. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons (N. Y., 1964), pp. 404_405.

این مأخذ که شیوهٔ برداشت یک اندیشه‌گر وابسته به‌بورژوازی غرب و معاصر نائینی

را نشان می‌دهد تنها بعنوان نمونه یاد شده است و بدینمعنی نیست که نویسندهٔ حاضر گفتهٔ وی را کاملاً می‌پذیرد. چون تئوری مشروطهٔ ما تا اندازه‌ای در چارچوب مشروطه‌های بورژوازی غرب شکل گرفت و وسیلهٔ بورژوازی و یا طبقهٔ متوسط در ایران رهبری می‌شد مناسب دیدیم که به‌اثر بالا در اینمورد اشاره کنیم.

100. Ed., «Ahl al_Hall wa al_ 'Akd», *EI*², i, pp. 263_64, and E. Tyan, «Bay'a», *EI*², i' pp. 1113_14.

۱۰۱. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۱۵.

۱۰۲. برای نامه‌های تقریظ خراسانی و مازندرانی نگاه کنید به‌آغاز کتاب تنبیه‌الامه.

فصل ششم

کارکرد نظام مشروطه

مسالهٔ نوشتن یک قانون اساسی

ما در آخرین بخش فصل پیشین خود، کندوکاو نائینی را دربارهٔ مشروع بودن یک رژیم مشروطه در دنیای شیعیگری بشیوه‌ای کوتاه آوردیم. آنچه را که می‌خواهیم در این فصل مورد بررسی قرار دهیم عبارت است ازکارکرد یک نظام مشروطهٔ متناسب با ایران از دیدگاه نائینی. همانگونه که پیش از این یادآمد، نائینی مشروطه را بهترین شیوهٔ حکومتی قابل عمل در آنزمان می‌دانست نه یک نظام عالی و مطلقاً خوب و مشروع. از دیدگاه نائینی هنگامیکه این اصل کلی پذیرفته شد، برقراری یک حکومت مشروطه‌ای که بتواند تا سرحد امکان با نظام حکومتی تشیع هماهنگی کند امری حتمی و لازم خواهد بود. برای رسیدن به همین آرمان، یعنی تشکیل یک نظام مشروطهٔ قابل عمل و هماهنگ با سنتهای اسلامی ایرانیان، بود که نائینی کوشش آگاهانه و سرسختانه‌ای بکار برد تا یک شیوهٔ حکومتی بنام مشروطه پیشنهاد و از آن دفاع کند. نائینی ایجاد قانون اساسی مدونی را سفارش می‌کند که در آن، میان اعمال و وظایفی که باید صورت گیرد و اموری که از هرگونه دخالت و تغییر در امان خواهد ماند تفاوتی آشکار گذارده شده است. ما در زیر پیرامون عقیدهٔ نائینی دربارهٔ حدود دخالتهای مشروع دستگاه حاکمه در امور قضائی و دیگر امور مردم سخن خواهیم راند. پیرامون لزوم داشتن یک قانون اساسی مدون، نائینی یک مجموعهٔ قانون اساسی مدون را با «رسائل عملیهٔ» مجتهدان مقایسه می‌کند. وی می‌گوید که همانگونه که «ضبط اعمال مقلدین در ابواب

عبادات و معاملات بدون آنکه رسائل عملیهٔ» مراجع تقلید[1] در دست مقلدین باشد تا «اعمال شبانه روزی خود را برآن منطبق کنند» ممکن نیست، «همینطور در امور سیاسیه و نوعیات مملکت هم ضبط رفتار متصدیان و در تحت مراقبت و مسؤلیت بودنشان بدون ترتیب» دادن قانونی مدون امکان ندارد و بنابراین، تهیهٔ چنین قانونی لازم و واجب است.[2]

مسألهٔ تدوین یک قانون اساسی برای ایران جنجال فراوانی، برانگیخت؛ بمحض آنکه علماء مخالف مشروطه احساس کردند که از آن پس امکان دارد که قانونی غیر ازقرآن و حدیث بشیوه‌ای رسمی مورد استناد قرار گیرد، واکنشهایی سخت نشان دادند. شیخ فضل‌الله نوری با اشاره به انقلاب مشروطیت ایران نوشت که این «فتنهٔ کبرا» دارای سه مرحله بود:

۱) مرحلهٔ «تقریر و عنوان»؛

۲) مرحلهٔ «تحریر و اعلان»؛

۳) مرحلهٔ «عمل و امتحان».

شیخ فضل‌الله در رساله‌ای که در این زمینه نوشته می‌افزاید که نخستین مرحلهٔ انقلاب که محدود به‌بحث و گفتگو پیرامون شیوهٔ نوی حکومتی بود مورد استقبال همهٔ مردم، عالم و عامی، قرار گرفت زیرا آن «تقریر»ها و «عنوان»ها بشیوه‌ای برازنده و جالب مطرح می‌گردید. مرحلهٔ دوم انقلاب با نوشتن قانون اساسی و مسألهٔ آزادی مطبوعات همراه بود، آزادیی که بدیدهٔ شیخ فضل‌الله به‌نویسندگان اجازه می‌داد که آنچه می‌خواهند آزادانه برضد مذهب، سران مذهب و پیروان مذهب بنویسند. سرانجام در مرحلهٔ سوم انقلاب، مشروطه گران متهم شده‌اند که صرفاً راه ستمگری و آزار نسبت به‌مخالفان خود پیموده‌اند. از دیدگاه شیخ فضل‌الله، مهمترین مسأله همانا مسألهٔ نوشتن و تدوین یک قانون اساسی برای ایران بوده که به‌دیدهٔ وی بتنهایی با سه گونه بدعت و یا نوآوری همراه بوده و در نتیجه برضد اسلام و حرام می‌باشد؛ آن سه گونه بدعت از اینقرار اند:

۱) نوشتن یک قانون در برابر قانون اسلام؛

۲) وادارکردن شهروندان به‌پیروی از قانونی که وسیلهٔ شریعت اسلام آورده نشده است؛

۳) کیفر دادن شهروندان بخاطر اطاعت نکردن آنان از آن قانون مدون.[3]

نائینی، بدون آنکه نامی از شیخ‌فضل‌الله ببرد، برضد موضع وی در مورد قانون اساسی و مشروطه برمی‌خیزد و بحث وی را گونه‌ای از «مغالطات» خوانده و آن «مغالطات» را با قرآن برنیزه کردن سپاه معاویه در جنگ صفین، که منجر به‌جدایی خوارج از اردوی علی‌بن‌ابی‌طالب برسر مسألهٔ حکمیت گردید، همسان دانسته است.[۴] چکیده‌ای از آنچه نائینی در رد موضع شیخ فضل‌الله آورده بدینقرار است: به‌باور نائینی، قانونگذاری در صورتی «در مقابل شارع مقدس دکان بازکردن... [یا] بدعت و یا... تشریع» بشمار آمده مخالف اسلام خواهد بود که فردی یک حکم جزئی یا کلی غیر شرعی را بعنوان حکمی «شرعی و حکم الهی عزاسمه... ارائه و اظهار» کند و آنرا به‌مرحلهٔ اجرا درآورد. ولی اگر کسی چنین نکند هیچگونه بدعت و تشریعی صورت نمی‌گیرد. برای مثال باید گفته شود که یک فرد می‌تواند برای خود برنامه‌ای تنظیم کند که کارهای شخصی خود را «بمثل خوابیدن و بیدار شدن و غذا خوردن در ساعت معینه» برطبق آن و بصورتی منظم و مرتب انجام دهد؛ یا اینکه مردم یک سرزمین یا «اهل قطر یا اقلیمی» را می‌توان مثال آورد که‌تصمیم بگیرند مقرراتی ویژه برای خود تنظیم و امور خود را برطبق آن مقررات و بشیوهٔ ویژهٔ خود اداره کنند. چنین برنامه و یا مجموعهٔ مقررات می‌تواند درکتابی نوشته شده مدون گردد و نام «کتابچهٔ دستوریه و نظامنامه» به‌خود بگیرد. تا مادامی که کسی ادعا نکند که این دفترچهٔ قانون و یا «نظامنامه» ساخته و پرداختهٔ شریعت اسلامی است نمی‌توان این عمل برنامه و مقررات سازی را بدعت و یا تشریع نامید.[۵] نائینی می‌افزاید که «امور غیر واجبهٔ بالذات» می‌تواند بانذر و عهد و سوگند و جز اینها «واجب و لازم العمل» گردد؛ نیز اگر لازمهٔ انجام امری واجب بجا آوردن امری باشد که بذاته واجب نباشد، آن امر غیر واجب، واجب می‌گردد.[۶] بطور مثال، اگر کسی در برابر یک حاکم شرع سوگند یاد کند که مبلغی پول به کسی دیگر بدهد، برای سوگند یاد کننده واجب می‌شود که آن مبلغ را به‌وی بپردازد اگر چه پیش از آنکه سوگند یاد کند وی پولی به‌شخص دوم مقروض نبود. این مثال روشن می کند که چگونه یک امر غیر واجب براثر حادثه و عارضه‌ای واجب می‌گردد. مثال دیگر که مربوط به‌بحث اصولی «مقدمهٔ واجب» می‌شود این است که اگر فردی بخواهد در جهادی که به‌انجام آن مکلف است شرکت کند ولی لازمهٔ شرکت در آن جهاد آشنایی بافن اسب‌سواری است، در چنین موردی خرد

حکم می‌کند که اسب‌سواری برای کسی که اسب سواری می‌داند واجب است زیرا عمل اسب سواری از جمله کارهای مقدماتی یک عمل واجب یعنی جهاد می‌شود، اگر چه اسب سواری خود ذاتاً در اسلام واجب نمی‌باشد. بدین‌ترتیب است که گاه اتفاق می‌افتد که در شریعت اسلامی تحت شرایطی ویژه برخی از امور غیر واجب، واجب می‌گردد.[۷]

نائینی می‌گوید که هنگامی که این قواعد کلی روشن و مسلم شد لزوم برقراری یک نظام مشروطه، و محدود ساختن «استیلای جوری... بروفق مقتضیات مذهب» «از بدیهیات است» زیرا «حفظ نظام و صیانت اساس محدودیت و مسؤلیت سلطنت غاصبه» بدان بستگی دارد. به‌سخن دیگر، بنیانگذاری مشروطیت از آثرو لازم و واجب است که ضامن برقراری نظم و ایجاد محدودیت قدرت و اختیارات حکمران می‌باشد. بنابراین، به‌دیدهٔ نائینی این که علماء مخالف مشروطه برقراری چنین نظام و بوجود آوردن قانون در چنان شرایطی را «در عنوان تشریع و بدعت و مقابلی با دستگاه نبوت» جا داده‌اند، عملی جز «مغالطهٔ مغرضانهٔ عامیانه» انجام نداده‌اند. نائینی می‌افزاید که اخباریها[۸] همین‌گونه «مغالطهٔ مغرضانهٔ عامیانه» را بعلت «نفهمیدن حقیقت تشریع و بدعت، از برای نفس رسائل عملیه نوشتن فقهاء عصر غیبت» امام زمان بکار بردند و آنرا «مقابلی با دستگاه نبوتش خواندند.»[۹]

پیش از آنکه شیخ فضل‌الله نوری کاملاً از مشروطه‌گران جدا شود خود، اصل دوم متمم قانون اساسی ایران را که دربارهٔ اختیارات و حقوق علماست نوشت؛ آن اصل می‌گوید که:

> ... باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیهٔ... [مجلس] مخالفتی با قواعد مقدسهٔ اسلام و قوانین موضوعهٔ... [پیامبر اسلام] نداشته باشد و... تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه برعهدهٔ علما... بوده و هست و... لهذا رسماً مقرر است... هیأتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین... بسمت عضویت [مجلس شورای ملی شناخته شوند]... تا موادی که در مجلسین عنوان میشود بدقت مذاکره و غوررسی نموده هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسهٔ اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند؛ رأی این هیأت علما در این باب مطاع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجت عصر عجل‌الله فرجه تغییرپذیر نخواهد بود.[۱۰]

ولی به‌رغم چنین امتیازی که با همت خود شیخ فضل‌الله به‌علماء داده شد، وی

هنوز از متمم قانون اساسی ناخشنود بود زیرا پس از تصویب آن در پارلمان، اصلهایی از آنرا با اسلام ناهماهنگ یافت. البته استدلالهای شیخ فضل‌الله برضد نوشتن یک قانون اساسی از نظر کلی برای نائینی ناپذیرفتنی بود زیرا وی باور داشت که صرف نوشتن یک قانون اساسی نمی‌تواند «در لسان اخبار، بدعت و باصطلاح فقهاء تشریع.....» بشمار آید. این درست است که ساخت نظام مشروطه‌ای که نائینی پیشنهاد می‌کند از دیدگاه وی بهیچ روی مخالف با شریعت اسلام نیست ولی ما از یادآوری این نکته نیز ناگزیریم که فورمول پیشنهادی نائینی، همانگونه که خود وی نیز اشاره کرده، بیشتر با «رسایل عملیهٔ» مجتهدان همسان است تا یک برنامه برای ادارهٔ یک کشور بشیوه‌ای مشروطه‌گرانه. یک قانون اساسی واقعاً دمکراتیک تنها یک کتابچه نیست که وسیلهٔ یک یا چند تن درچارچوب مذهبی ویژه تدوین گردد، بلکه چنان قانونی اجازه خواهد داد که پارلمان خود قانونهایی بسازد که برخی از آنها هم ممکن است کاملاً با قوانین مذهبی سازگار نباشد.

بحث و استدلال نائینی در پشتیبانی از تدوین یک قانون اساسی تنها در محدودهٔ مقررات کیش شیعه در مورد تألیف مجموعه‌هایی از دستورها و قوانین شرعی برپایهٔ قرآن، سنت، اجماع و عقل دور می‌زند. ولی متمم قانون اساسی ایران، به‌رغم رنگها و جنبه‌های مذهبیش، نه بدانگونه که نائینی می‌خواست نوشته شد و نه بشیوه‌ای که وی تجویز کرده بود کارکرد داشت (به‌بحث زیر نگاه کنید). در حقیقت، سخن شیخ فضل‌الله در مورد این مسأله با آنچه درواقع امر رخ داد نزدیکتر بنظر می‌رسد بدینمعنی که وی بدرستی چنان دریافته بود که مشروطه‌گری بشیوه‌ای که برخلاف دستورهای شریعت اسلام است عمل می‌کند.

انتخابات پارلمانی

برای پدید آوردن یک قانون اساسی در یک نظام مشروطه، نیازی بنیادی به برقراری یک مجلس شورای ملی است و البته چنین مجلسی باید وسیلهٔ یک انتخابات همگانی و آزادبوجود آید. در این مورد نائینی‌سفارشهایی گوناگون می‌کند.

«اولین وظیفه»ای که به‌دیدهٔ وی «در عهدهٔ دینداری و وطنخواهی ایرانیان است این است که در مسألهٔ انتخاب چشم و گوش خود را باز کنند». مردم در هنگامیکه رأی می‌دهند باید «اغراض شخصیه» و پیوندهای خویشاوندی و دوستی را به‌سویی بیفکنند و اینگونه پیوندها را در هواخواهی و مخالفت خود با داوطلب نمایندگی مجلس دخالت ندهند. مردم باید «این معنی را خوب نصب‌العین خود نمایند که این انتخاب برای چه و این منتخبین را بر چه دسته مردم و از برای چه مقصد می‌گمارند». مردم هر که را که شایسته و درخور مقام نمایندگی ملت و«وافی‌بمقصد» یافتند باید انتخاب کنند وگرنه نباید «مسؤلیت حقوق سی کرور [۱۵ میلیون] خلق را» بخاطر پیوندهای خویشاوندی و دوستی و یا«سائر اغراض نفسیه» بسوی خویش سرازیر کنند. مردم باید در هنگام انتخاب نماینده‌شان «حفظ ناموس دین مبین و تحفظ براستقلال دولت و قومیت خود و حراست حوزه و ممالک اسلامیه را برهر غرضی... مقدم دارند». مردم باید کسی‌را برای مجلس انتخاب کنند که «غیرت کامله و خیرخواهی نسبت به‌دین و دولت و وطن اسلامی و نوع مسلمین» داشته باشد به‌شیوه‌ای که «تمام اجزاء و حدود و ثغور مملکت را از خانه و ملک شخصی خود بهزار مرتبه عزیزتر» داند و خون، عرض «و اموال آحاد ملت را مثل جان و عرض و ناموس شخصی خود گرامی بداند؛ ناموس اعظم کیش و آیین را اهم نوامیس» بشمار آورد و پس از آن «استقلال دولت اسلامیه را... که رتبهٔ حراست و نگهبانی همه را در عهده دارد» از همه چیز مهمتر بداند. «فرق غیر اسلامیه» نیز باید در انتخابات همگانی شرکت جویند زیرا آنان، هم در پرداخت مالیات و در دیگر امور سهم دارند، و هم یک «شورویت عمومیه» یعنی یک رژیم مشروطه بدون شرکت همگان از جمله شهروندان نامسلمان در انتخابات تحقق نخواهد پذیرفت و حتی اگر اینگونه شهروندان «از صنف خود کسی‌را انتخاب کنند، حفظ ناموس دین» از آنان نباید انتظار داشت و «خیرخواهی [هریک از آنان] نسبت بوطن و نوع... در صلاحیت برای عضویت» آنان در پارلمان بسنده خواهد بود.[۱۱]

نائینی بابکار بردن صفت «اسلامی» برای واژهٔ «وطن» آشکار می‌سازد که در این مورد منظور وی از «وطن» معنای نوی آن نیست و اشاره‌اش تنها به کشور ایرانی است که بیشتر شهروندانش مسلمان بوده و هستند. نائینی نمایندگان پارلمان را نه‌تنها در برابر انتخاب کنندگان بلکه در برابر همهٔ مسلمانان غیر ایرانی جهان نیز

مسؤل می‌داند. با آنکه وی «وطن» را باصفت «اسلامی» بکار می‌برد ولی باز لازم تشخیص می‌دهد که هم انتخاب‌کنندگان و هم انتخاب‌شدگان در درجهٔ نخست نسبت به‌مذهب و سپس نسبت به‌وطن وفادار باشند، و البته آشکار است که چنین دیدگاهی برخلاف روح یک شیوهٔ حکومتی مشروطه و دمکراسی است که در آن مذهب قرار نبوده است که جائی چنین استثنائی داشته باشد.[۱۲] نائینی با این کندوکاو خود، تئوریهای مربوط به‌ملیت و میهن‌پرستی را که بطور مثال در میان اندیشه‌گران سدهٔ ۱۹ فرانسه مطرح بوده نیز از دیده دور داشته است.[۱۳] از سوی دیگر، بحث نائینی که در بالا آمد دربردارندهٔ دست‌کم دو نکته است که می‌توان آنها را عناصری از حکومت ملی (nation_state) بشمار آورد، مانند سخن وی دربارهٔ عشق به «تمام اجزاء و حدود و ثغور مملکت» و اشارهٔ وی پیرامون رجحان دادن منافع کشور به «خانه و ملک شخصی». پشتیبانی نائینی از برابری حقوق شهروندان مسلمان و نامسلمان در یک انتخابات همگانی عنصری دیگر از دمکراسی نیز همراه دارد.[۱۴] شاید علت اینکه نائینی این عناصر نو و نوگرایانه را در بحث خویش گنجانیده این بوده است که «حدود و ثغور»ی که نائینی شایستهٔ عشق و نگهبانی می‌دانست همانا ایران است که اکثریت قاطع جمعیت آن مسلمان بوده و هست و بنابراین اعطاء حقوق برابر به‌شهروندان مسلمان و نامسلمان دشواریهایی جدی برای کشور پدید نمی‌آورده‌است.

این حقیقت، یعنی مسلمان بودن اکثریت قریب به‌اتفاق مردم ایران، از عوامل شاخص و چشمگیری است که میان شرایط سیاسی و اجتماعی ترکیه عثمانی و ایران آن روز تفاوت می‌گذارد. ترکیهٔ عثمانی ناچار بود که به‌حقوق برابر شهروندان نامسلمانش، که ۱٤ میلیون از جمعیت ۳۵ ملیونی آنرا تشکیل می‌دادند، زیر فشارهای امپریالیستی دولتهای باختری رسیدگی کند. چون جمعیت نامسلمان آن امپراطوری اقلیتی بزرگ‌ونیرومند را تشکیل می‌داد ودولتهای غربی به‌بهانهٔ حمایت از نامسلمانان ساکن عثمانی در امور آن دولت دخالت می‌کردند (و البته رفتار دولت عثمانی هم با شهروندان نامسلمانش چندان خوب نبود)، بنابراین حکمرانان عثمانی ناچار شدند که مسألهٔ برابری شهروندان مسلمان و نامسلمان امپراطوری را بشیوه‌ای مورد توجه و رسیدگی قرار دهند. این رشته دشواریها سرانجام به‌اعلام «خط شریف گلخانه» در سال ۱۲۵۵/۱۸۳۹ و «خط همایون» در سال ۱۸۵٦/

۱۲۷۳ منجر گردید.[۱۵]

با توجه به‌اینکه چنین وضعی در ایران وجود نداشت، بنظر می‌رسد که وفاداری به «حدود و ثغور» میهن در سخن نائینی جز وفاداری به «حدود و ثغور» ایران اسلامی معنائی دیگر نداشته و این وفاداری از دیدگاه وی از نظر اهمیت پس از وفاداری نسبت به‌مذهب قرار داشته است.

در نوشته‌های نائینی کمتر نشانه‌ای از آگاهی وی از اصول ادعا شدهٔ دمکراسی و یا تجزیه و تحلیل نو از مفهوم «میهن» و «ملیت» بچشم می‌خورد. شیوهٔ برداشت نائینی قابل ستایش است زیرا وی تا این اندازه واقع‌بین بود که این مسائل مهم را با یک روح توافق و هماهنگ سازی مورد بحث و بررسی قرار داد. ولی علماء مخالف مشروطه، برخلاف نائینی، براساس اینکه برخی از ایرانیهای نامسلمان به پارلمان راه یافته‌اند، به‌مبارزه و مخالفت با مشروطه‌گران برخاستند و همین مسأله یکی از دلایل استبدادگران را برای محکوم ساختن رژیم پارلمانی تشکیل می‌داد.[۱۶]

مشروع بودن پارلمان

اکنون که از مسألهٔ انتخابات همگانی از دیدگاه نائینی بشیوه‌ای اجمالی آگاه گشتیم بدنیست بدست آوریم که نامبرده خصلت و کارکرد نمایندگان پارلمان را چگونه توصیف می‌کند. نائینی، همانند دیگر نوگرایان جهان اسلام در سدهٔ ۱۹، از جمله خیرالدین[۱۷] و مستشارالدوله[۱۸]، تئوری پارلمان را با مفهوم رایزنی که مورد حمایت قرآن و حدیث نیز می‌باشد همسان می‌سازد. با اشاره بدین بخش از آیهٔ قرآن که می‌گوید: «... وشاورهم فی‌الامر... = ... در امور رایزنی کنید...» (سورهٔ آل عمران، آیه ۱۵۹)، نائینی چنین می‌آورد که مخاطب قرآن «جمیع نوع امت و قاطبهٔ مهاجرین و انصار است نه اشخاص خاصه». این آیه از قرآن به‌دیدهٔ نائینی، با آنچه که کارکرد پارلمان می‌باشد راست می‌آید[۱۹] و برای اثبات این تئوری، وی مثالهایی تاریخی نیز می‌آورد که گزارشگر از آنست که پیامبر اسلام با یاران خود رایزنی می‌کرد و علی‌بن‌ابی‌طالب به‌پیروان خویش «مشورت بعدل» را می‌آموخت[۲۰] نائینی می‌افزاید که هنگامیکه یک حکمران واقعاً قانونی و شرعی یعنی امام در

میان نیست و ثابت شد که اصل رایزنی مورد پشتیبانی اسلام است و روشن گردید که هیچ نظامی کاملتر از نظام پارلمانی وجود ندارد که جایگزین شیوهٔ حکومتی امام گردد، بنابراین لازم و واجب می‌شود که حکومتی مشروطه و پارلمانی که بتواند نیروهای استبدادی را در هم‌بکوبد بنیاد گردد.[۲۱]

مسألهٔ بنیانگذاری یک پارلمان و برقراری یک انتخابات همگانی برای برگزیدن نمایندگان آن ازمیان مردم عادی، یکی‌ازمواردی بود که مخالفت سخت علماء مخالف مشروطه را برانگیخت. نائینی که بنیانگذاری یک پارلمان را واجب می‌دانست کوشش بسیار بکار برد که استدلال مخالفان را رد کند و بدین منظور باز نوشته‌های شیخ فضل‌الله نوری را، بی‌آنکه نامی از وی ببرد، مورد تجزیه و تحلیل قرار داد.

شیخ فضل‌الله با برقراری یک پارلمان انتخابی سخت مخالفت ورزیده بود؛ وی این چنین استدلال می‌کرد.

۱) رسیدگی به‌امور مردم از باب «ولایت» است که «در زمان غیبت امام زمان عجل‌الله فرجه با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز».

۲) «اعتبار به‌اکثریت آراء»، که در نظام مشروطه سازندهٔ قانون می‌باشد، بنا «به‌مذهب امامیه غلط است».

۳) سومین نکتهٔ مورد مخالفت شیخ فضل‌الله در این زمینه مسألهٔ «وکالت» بود. در فقه شیعه، وکالت بدین معنی آمده است که فردی فرد دیگر را بعنوان وکیل یا نمایندهٔ خود برای انجام کارها و وظایف ویژه و معینی برگزیند. بطور نمونه، یک فرد می‌تواند فردی دیگر را به‌وکالت برگزیند تا خانه‌ای برای وی بخرد و اسناد مربوط را به‌نمایندگی از سوی وی امضا کند. آن فرد برگزیده شده را «وکیل» و عمل وی را «وکالت» خوانند. ولی اگر «امور شرعیهٔ عامه» مطرح باشد، «این امر راجع به‌ولایت است نه وکالت»، والبته ولایت هم، همانگونه که دراستدلال‌شمارهٔ ۱ یاد گردید، در حوزهٔ اختیارات مجتهدان است.[۲۲]

واژهٔ «وکیل» در ایران، علاوه برمعنی یاد شده‌اش در بالا، بمعنی نمایندهٔ پارلمان نیز بکار برده شده و عمل «وکالت» بمعنی وظیفه‌ای است که یک نمایندهٔ برگزیده از سوی مردم باید در پارلمان یا هر جای دیگر به‌سود کشور و بویژه برای رفاه مردم حوزهٔ انتخابی خویش ایفا کند. چون همان واژه‌ها در مباحث مذهبی و مسائل فقهی نیز بکار برده شده، شیخ فضل‌الله نوری از دیدگاه مذهبی و در چارچوب

معانی فقهی از آن واژه‌ها سخن بمیان می‌آورد. وی می‌گوید که «وکالت چه معنی دارد؟ موکل کیست و موکل فیه چیست؟»، و می‌افزاید که اگر قرار است «امور شرعیهٔ عامه» در پارلمان مطرح شود نیازی به‌وکالت نخواهد بود زیرا این امور در موقع غیبت امام زمان باید وسیلهٔ مجتهدان حل و فصل شود ولی اگر مطالب مربوط به «امور عرفیه» مورد نظر است در اینصورت به «این ترتیبات دینیه» و توجیه‌های مذهبی نیازی نخواهد بود. کوتاه سخن اینکه، علماء مخالف مشروطه مسألهٔ دخالت افراد غیر مجتهد را در موردی که آنان از اختیارات «حسبه» خواندند صریحاً ممنوع اعلام داشتند.[۲۳]

نائینی در ردیهٔ خویش برگفته‌های شیخ فضل‌الله نیز به‌مسألهٔ «حسبه» اشاره می‌کند. بنا به‌نظر علماء شیعه، اشاعه و ارتکاب هر عمل مخالف مقررات شریعت اسلامی باید وسیلهٔ سازمانهای حسبی رسیدگی شود و این سازمانها هم بنا به‌اتفاق نظر همهٔ رهبران شیعهٔ دوازده امامی باید تنها زیر نظر مجتهدان اداره گردد. نائینی براین باور بود که حکومت در یک جامعهٔ اسلامی نیز از حوزهٔ مسؤلیت سازمان حسبه بیرون نیست و این تنها متولیان حسبه یعنی مجتهدانند که حکمرانان واقعی و مشروع بشمار می‌آیند. نائینی می‌گوید:

> از جمله قطعیات مذهب ما طایفهٔ امامیه این است که در این عصر غیبت [امام زمان] آنچه از ولایات نوعیه را، که عدم رضاء شارع مقدس [اسلام] با همال آن حتی در این زمینه معلوم باشد، [از جمله] وظایف حسبیه نامیده [اند] و نیابت فقهاء عصر غیبت را در آن قدر متقین و ثابت دانستیم. حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب؛ و چون عدم رضاء شارع مقدس به‌اختلال نظام و... [از میان رفتن] بیضهٔ اسلام بلکه اهمیت وظایف راجعه به‌حفظ و نظم ممالک اسلامیه از تمام امور و [از جمله امور] حسبیه از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقهاء و نواب عام عصر غیبت در اقامهٔ وظایف مذکوره [یعنی اداره امور حکومتی] از قطعیات مذهب خواهد بود.[۲۴]

به‌سخن دیگر، اعتبار، مشروع بودن و اختیارات سازمان حسبه در مورد مسائلی مانند امور داوری و دادگستری براین پایه استوار گردیده است که سازمان مزبور از خلافکاری و فساد که سبب ناخشنودی پیامبراسلام‌می‌شود جلوگیری می‌کند و بنابه همین شیوهٔ استدلال، نائینی چنین نتیجه می‌گیرد که متصدیان و متولیان بحق حسبه یعنی علماء مسلماً باید ادارهٔ امورکشور را نیز در دست گیرند تا از اختلال و

بینظمی سیاسی که فساد گسترده‌تری را همراه داشته ناخشنودی بیشتر پیامبر اسلام را ببار خواهد آورد نیز جلوگیری کنند.

به‌نظرنائینی، طرح اشکال علماء مخالف‌مشروطه درمورد مسائل «حسبه»، «ولایت» و «وکالت» «فی‌الجمله به‌لسان علمی» بوده «مانند سایر تلفیقات واهیه چندان بی‌سر و پا نیست». ولی وی می‌افزاید که علماء مخالف تنها یک روی سکه را ملاحظه کردند و از دیدن روی دیگر سکه سر باز زدند. برای توضیح مطلب، نائینی چنین استدلال می کند که «اصل سلطنت اسلامیه» برراپزنی بنیاد گشته «عموم ملت از این جهت و هم از جهت مالیاتی که از برای اقامهٔ مصالح لازمه می‌دهند حق مراقبت و نظارت» در امورکشور را دارند. از سوی دیگر، «حق مراقبت و نظارت» برای «عموم ملت» ایجاب می کند که افراد مردم بنا به‌قاعده و اصل «نهی از منکر» به «منع از تجاوزات» مانند استبدادگری حکمرانان اقدام کنند و این وظیفهٔ نهی از منکر «به‌هر وسیله که ممکن شود واجب است». نیز باید دانست که توانایی بر اجرای این وظیفه تنها «بانتخاب ملت متوقف است»، بدینمعنی که باید ملت نمایندگان واقعی خود را انتخاب کند تا آنان در سنگر قانون و پارلمان و با موضعی نیرومند و قانونی به‌نهی از منکر یعنی جلوگیری از بدیها، بیقانونیها و ستمگریها بپردازند. بنابراین ، در لزوم برقراری یک انتخابات همگانی واقعی و شرکت آزاد همهٔ مردم در آن شکی باقی نمی‌ماند.[۲۰] نائینی می‌افزاید که هنگامیکه حق امام در امر حکومت بناچار غصب گردد و روشن شود که یک نظام پارلمانی بهترین وسیلهٔ ممکن زمان برای محدود ساختن قدرت و اختیارات دستگاه حکومت است، بنابراین جای هیچگونه شکی در لزوم گزینش بهترین نظام ممکن که همان نظام پارلمانی باشد نخواهد بود.

پیرامون مسألهٔ «حسبه»، نائینی همچنان بحث خود را پی می‌گیرد؛ وی می‌گوید که «در باب وظایف حسبیه دو امر دیگر هم مسلم و از واضحات است»، بدین ترتیب که:

۱) لازم نیست که «شخص مجتهد» به‌مسائل مربوط به‌حسبه مستقیماً رسیدگی کند بلکه «اذن او در صحت و مشروعیت» مسائل مربوط بسنده خواهد بود.

۲) اگر برخی یا همهٔ مجتهدان یعنی «نواب عام» امام زمان بعللی توانایی بر «اقامهٔ آن وظایف» را نداشته باشند «موجب سقوط» مسؤلیتها و وظایف حسبی‌نخواهد

شد بلکه نوبت به‌افراد دادگر و با ایمان و یا به‌قول خود نائینی «عدول مؤمنین» می‌رسد که به‌اجرای آن وظایف برخیزند. حال اگر انجام وظایف حسبی برای آنان هم میسر نباشد کارهای مربوط، بنابه‌نظر «کل فقهاء امامیه»، وسیلهٔ عموم مسلمانان حتی «فساق مسلمین» انجام می‌پذیرد. بنابراین، به‌دیدهٔ نائینی، یک نظام نمایندگی را می‌توان بعنوان بهترین شیوهٔ حکومتی ممکن آن روز برسمیت شناخت تا حدود قدرت و اختیار حکومت استبدادگر را محدود سازد و چون علماء و مجتهدان در عمل نمی‌توانند خود قدرت را در دست‌گیرند چاره‌ای جز گزینش یک رژیم پارلمانی نخواهد ماند. نائینی می‌افزاید که، همانگونه که اصل دوم متمم قانون اساسی ایران می‌گوید، باید «عده‌ای از مجتهدین عظام» در پارلمان باشند تا به «تصحیح و تنفیذ آراء» بپردازند و بدین ترتیب بهانه‌ای نخواهد ماند تا کسی در مشروع بودن برقراری حکومت مشروطه شک روا دارد.

مسألهٔ دیگری که در دوران انقلاب مشروطیت ایران مورد بحث استبدادگران قرار گرفت عبارت از بنیانگذاری یک «هیأت نظار» یعنی یک پارلمان قانونگذار بود. آنان مدعی بودند که یک پارلمان نمی‌تواند و شایستگی ندارد که به‌کار «وکالت شرعیه» بپردازد؛ ولی برعکس، نائینی برآن بود که مسألهٔ مورد بحث، هم «از جهت مالیاتی که برای صرف در اقامهٔ مصالح نوعیه داده می‌شود و هم از سایر جهات مشترکهٔ عمومیه... به‌باب وکالت شرعیه» مربوط می‌شود و مردم حق دخالت در امور خود وکشور خود را دارند. به‌سخن دیگر، همهٔ مردم حق حکومت دارند ولی آنان تصمیم می‌گیرند که چندتن را برگزینند تا از حقوقشان دفاع کنند و خواسته‌هایشان را برآورند. علاوه براین، «وکالت» مجبور نیست که لزوماً «وکالت شرعیه» باشد تا درست و مشروع گردد. «معنی لغوی و عرفی وکالت... مطلق واگذاردن زمام امر» بوده «اطلاقش به‌عقد وکالت هم به‌این مناسبت است» و با هر موردی قابل انطباق می‌باشد. در آیاتی از قرآن نیز واژهٔ «وکیل» بمعناهایی غیر از «وکالت شرعیه» بکار رفته و این آیات نمونه‌ای از آنهاست: «...حسبناالله و نعم‌الوکیل =... خداوند ما راکفایت می‌کند و چه خوب کارگزاری است» (سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۷۳)؛ «... و ما أنت علیهم بوکیل =... تو برآنان سرپرست نیستی» (سورهٔ زمر، آیهٔ ۴۱)؛ «...والله علی کل شیئ وکیل=... خداوند متصدی همهٔ چیزهاست» (سورهٔ هود، آیهٔ ۱۲)؛ با توجه به این آیات که واژهٔ «وکیل» به

معنای غیر «وکالت شرعیه» در آنها بکار رفته، نائینی اعلام می‌دارد که آنگاه که لزوم برقراری یک دستگاه برای مراقبت امور و جلوگیری از استبداد ثابت شد، هر بحث و جدلی پیرامون «انطباق و عدم انطباق آن به‌باب وکالت شرعیه» چیزی «جز مناقشهٔ لفظیه» نخواهد بود.

نائینی مسألهٔ حکومت اکثریت را که مورد مخالفت علماء مخالف مشروطه قرار گرفته بود نیز مطرح کرده بحث آنان را «مغالطه» خوانده می‌افزاید که چون حکومت اسلامی برپایهٔ رایزنی بنیاد و اصل رایزنی «بنص کتاب [آسمانی] ثابت» شده است، بنابراین بآسانی می‌توان پذیرفت که در موارد اختلاف نظر، رأی «اکثر عقلاء» بر رأی و تصمیم یک اقلیت مسلماً رجحان دارد. «علاوه برهمهٔ اینها»، رویدادهایی تاریخی گزارشگر از آنست که «آراء اکثر... در مواقع عدیده» حاکم شده است و بطور نمونه می‌توان گفت که «حضرت ختمی مرتبت» در جنگهای «احد» و احزاب»، و علی‌بن‌ابی‌طالب در جنگ «صفین» از رأی اکثریت پیروی کردند.[۲۶]

چنین به‌نظر می‌رسد که نائینی در این بحث گامهای بلندی در راه سازش و مصالحه و توافق با نوگرایی پیموده و این نکته گزارشگر از واقع‌بینی و واقع‌اندیشی وی در برابر وضع موجود و گرایشهای نو و گسترش نوگراییها می‌باشد. شیوهٔ طرح برخی از مسائل وسیلهٔ مخالفان مشروطه تا اندازه‌ای مورد قدردانی نائینی قرار گرفت و این حقیقت گزارشگر از آنست که وی بعنوان یک مجتهد با دیگر مجتهدانی که در جرگهٔ استبدادگران قرار گرفته بودند دارای گرایشهای فکری مشترکی بوده است. ولی از سوی دیگر، نائینی با شدت تمام استدلال مخالفان روحانی خود را براین اساس رد می‌کند که در دورهٔ غیبت امام دوازدهم و ناممکن بودن حکومت عملی و مستقیم برای مجتهدان، حتی «فساق مسلمین» هم در موارد اضطرار می‌توانند مسؤلیت امور مردم را به‌عهده گیرند. به‌دیدهٔ وی، نظام نو مشروطه از استبدادگرایی فاصله می‌گیرد و همین تفاوت و امتیاز مشروطه‌گری کافی است که این نظام‌را مشروع سازد و اشکالات مربوط به‌مسألهٔ «وکالت شرعیه» و دیگر استدلالهایی که برضد آن اقامه شده است سست و ناپذیرفتنی و ناوارد بخواند. به‌سخن دیگر، از دیدگاه نائینی در وضع و شرایط موجود زمان که حکومت ایدئالی اسلامی یعنی حکومت مستقیم امام نمی‌تواند برقرار باشد مقتضی چنان خواهد بود که مسلمانان یک نظام مشروطه درکشور بنیان گذارند. واقع‌بینی نائینی از

سخنان دیگر وی بهتر بدست می‌آید؛ وی می‌گوید که مخالفان مشروطه:

همانا از شدت عرضانیت گمان کردند طهران ناحیهٔ مقدسهٔ امام زمان ارواحنافداه و یا کوفهٔ مشرفه، و زمانمان عصر خلافت شاه ولایت (ع) است و مغتصبین [غصب کنندگان] مقام آن بزرگوارانند و منتخبین ملت [نمایندگان مجلس] به‌یکی از آن دو مرکز برای مداخله در آن خلافت حقه و ولایت مطلقه مبعوثند! خدا کند نفس مسیحاوشی به‌فریاد اسراء و اذلاء [ذلیلان] ایران و مرز و بوم این ظلم ویران برسد و دم روح‌القدس هم کمک کند و این امر عیانی ادراك شود که نه طهران ناحیهٔ مقدسه است و نه کوفهٔ مشرفه و نه مغتصبین مقام آن بزرگوارانند و نه مبعوثان [نمایندگان] ملت بغیر جلوگیری غاصب و تحدید استیلاء جوری برای مقصد دیگر مبعوثند. شاید بعد از ادراك این همه محسوسات عیانیه دفع این شبهه... ممکن [گردد].[۲۷]

این سخنان اشاره برآن دارد که آن دوران، یعنی دوران انقلاب مشروطیت ایران، برای بحث پیرامون برقراری حکومت امام زمان مناسب نبوده و هنگامی که چنان حکومتی امکان‌پذیرنیست نباید با هر کوششی در راه بنیانگذاری نظامی‌غیراز نظام‌حکومتی امام عصرمخالفت ومبارزه کرد. کوتاه سخن، چنین بنظرمی‌رسد که نائینی بدان باور بوده است که برخی از تعالیم و عقاید بنیادی کیش شیعه با اوضاع و شرایط دنیای نو بویژه دوران انقلاب مشروطیت متناسب نبوده است و بهمین دلیل ایرانیان مسلمان باید در برابر نوگرایی و نوسازی گذشت و تحمل داشته باشند و کوشش کنند که قانون اساسی پدید آورند که تا آنجا که شرایط اجازه می‌دهد با شیعیگری هماهنگ باشد. ولی شاید نیازی به‌یادآوری نباشد که در نظر گرفتن حق تصویب نهائی قوانین مصوبه برای علماء بهیچ روی با شیوه‌های دمکراسی مورد ادعای غربیها هماهنگ نیست (به‌بحثهای زیرین نگاه کنید).

اختیارات قانونگذاری پارلمان

اکنون بدنیست به کندوکاو پیرامون کارکرد و حدود اختیارات پارلمان و مسؤلیت نمایندگان برگزیدهٔ مردم بپردازیم. این نکته مسلم است که مهمترین‌وظیفهٔ هر پارلمانی در یک نظام مشروطه همانا قانونگذاری و قانون سازی است، ولی این حق مسلم یک پارلمان انتخابی بشیوه‌ای قاطع و شدید وسیلهٔ علماء هواخواه رژیم

استبدادی انکار گردید. بطور مثال، شیخ فضل‌الله نوری[۲۸] و شیخ عبدالنبی نوری[۲۹] نوشتند که قانونگذاری برخلاف مذهب اسلام است. آنان بدین شیوه استدلال کردند که اسلام خود از حداکثر کمال برخوردار است و نیازی به بازکامل شدن وسیلهٔ قوانین نو ندارد و حتی مجتهدان هم که در رسیدگی به‌امور مسلمانان مجاز هستند، تنها حق دارند که احکام متناسب را از قرآن و حدیث استنباط کنند و بهیچ روی حق قانون‌سازی و قانونگذاری نخواهند داشت. اصل مسألهٔ تغییر قانون نیز بویژه مورد انکار شیخ فضل‌الله قرار گرفت؛ وی نوشت: «اینکه می‌گویند مواد قانونیه قابل تغییر است آیا این تغییر از اسلام به کفر است یا ازکفر به‌اسلام است و خرافت [نادرست بودن] هر دو معلوم» است.[۳۰]

چون اسلام از دیدگاه شیخ فضل‌الله بمعنی حقیقت مطلق بود، بنابراین، وی، بعنوان یک مجتهد، کاملاً حق داشت که هرگونه «تغییر از اسلام» رانادرست بداند. شیخ‌فضل‌الله تغییر «ازکفر به‌اسلام» را نیز نادرست خواند، و شاید دلیل او این بوده که چون وی ایران راکشوری اسلامی‌می‌خواند، بنابراین به‌دیدهٔ وی در چنین کشوری این کاملاً بی‌معنی و مفهوم جلوه می‌کرد که کسی تصورکند که تغییر قانون می‌تواند بمعنی تغییر «ازکفر به‌اسلام» باشد. شیخ فضل‌الله سخن خود را چنین پی می‌گیرد که «اگر گفته شود که‌این تغییر من‌الاسلام الی‌الاسلام [از اسلام به‌اسلام]» است، این بدان معنی خواهد بود که «مباحی به‌مباح دیگر» تغییر داده شود؛ اگر چه تصور چنین موردی ناممکن نیست ولی از اینجهت نادرست است که آنچه در اسلام «مباح» خوانده بشود بدینمعنی است که فرد مسلمان در انجام یا ترک آن آزاد است و در چنین صورتی نیازی به‌قانونگذاری نیست که بر طبق آن عمل مباحی واجب و یا حرام اعلام گردد و «مجازات برمخالفت آن مرتب شود».[۳۱]

حال ببینیم نائینی در پاسخ شیخ فضل‌الله در این زمینه چه می‌گوید. وی البته شیخ را بشدت رد می‌کند و سخن او را «واهی» و «مغرضانه» می‌خواند[۳۲] و از اینکه مدعیان رهبری مذهب «از لوازم و مقتضیات اصول مذهب غفلت و یا تغافل و تجاهل» کرده‌اند دچار شگفتی می‌شود و طرح این پرسش شیخ فضل‌الله را که «آیا نسخ و تغییر، عدول از واجب به‌حرام و یا از حرام به‌واجب و یا از مباح به‌مباح دیگر است؟» صرفاً «مغالطه» می‌نامد.[۳۳] نائینی با متوجه ساختن بحث

نقادانهٔ خویش به‌سوی «شعبهٔ استبداد دینی» یک شیوهٔ کار دیرینه و سنتی برای قانونگذاری پیشنهاد می‌کند که به‌دیدهٔ وی هیچگونه ناهماهنگی با اسلام ندارد. نائینی در نکات مقدماتی خویش، تأکید می‌کند که اگر پیشاپیش، احکام اسلامی مسلم — و به‌قول خود وی «منصوصاتی» — دربارهٔ مسائل سیاسی یا قضائی در دست و «وظیفهٔ عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط» باشد، هیچگونه نیازی به‌معرفی یک قانون در آن زمینه نخواهد بود. چنین «منصوصاتی» هرگز «باختلاف اعصار و امصار [زمانها و مکانها] قابل تغییر و اختلاف» نبوده و تا روز رستاخیز از ارزش و اعتبار برخوردار خواهد بود. ولی اگر مسائلی یافت شود که قبلاً حکمش معین نشده و در جرگهٔ «غیر منصوصات» بوده و در نتیجه راه حلی برای آن پیش‌بینی و پیشنهاد نشده است، در اینصورت «وظیفهٔ عملیهٔ آن بواسطهٔ عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص» باید به‌نظر حاکم شرع و یا «ولی نوعی» واگذار گردد تا خود راه‌حلی و یا قانون مناسبی در آن زمینه پیشنهاد کند. یافتن راه‌حل برای اینگونه مشکلات البته «تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و باختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است» و بنابراین، در دورهٔ حکومت امام اینگونه راه‌حلها و قانونسازیها «به‌نظر و ترجیحات منصوبین از جانب حضرتش» یعنی مجتهدان که وی را در «اقطار» و نواحی گوناگون نمایندگی‌می‌کنند بستگی دارد. ولی «در عصر غیبت» امام، این وظیفه به «نواب عام» و یا مجتهدان و مراجع تقلیدی که صاحب رأی و «ولایةالاذن» باشند و یا حتی «کسی که در اقامهٔ وظایف مذکوره» از یکی از آن مجتهدان نمایندگی داشته باشد واگذار خواهد گشت. نائینی می‌افزاید که آنچه نباید مورد بحث، اشکال و یا تغییر قرار گیرد منحصر و محدود به‌همان «منصوصات» است و آنچه که نیاز به کندوکاو و کنکاش دارد مطالب مربوط به «غیر منصوصات» را تشکیل می‌دهد و دربارهٔ این مطالب، در زمان حکومت امام، همانگونه که پیشاپیش اشاره گردید، نمایندگان امام می‌توانند تصمیم بگیرند؛ بهمین دلیل است که قرآن دستور می‌دهد: «...اطیعوالله واطیعوا الرسول و اولی الامرمنکم =...از خدا و رسول او و مسؤلان و صاحبان امر از میان خودتان اطاعت کنید» (سورهٔ نساء، آیهٔ ۵۹). در این آیه از قرآن، «اطاعت مقام رسالت و ولایت [یعنی امام]... با هم در عرض اطاعت خلاق عالم» یعنی خدا قرار گرفته است. گزینش علی بن ابی‌طالب وسیلهٔ پیامبر اسلام بعنوان جانشین

خود در «یوم‌الغدیر»[۳۴] بعنوان «اکمال دین» در نظر گرفته شده و مسألهٔ کامل شدن دین در این مورد با این حقیقت در پیوند است که به‌یک حکمران و یا «ولی» برای جامعهٔ اسلامی نیاز بوده است تا وی به‌یافتن راه حل برای مشکلات پیش‌بینی نشده و یا «غیرمنصوصات» پرداخته مردم را راهنمایی کند. «در عصر غیبت» امام، آنچه «نواب عام و یا مأذونین [نمایندگان] از جانب ایشان» ترجیح دهند باید پیروی گردد. این شیوهٔ کار، تنها با مشکلات و مسائلی قابل انطباق است که حکم مشخص و «منصوصی» دربارهٔ آنها در دست نباشد؛ تشویق به‌رایزنی در اسلام نیز تنها به‌مسائلی که فاقد حکم مشخص بوده و از «غیر منصوصات» بشمار می‌آیند مرتبط می‌گردد نه به«منصوصات» که اجازهٔ هیچگونه قانونگذاری دربارهشان داده نشده است.

نائینی می‌افزاید که درست است که قانونگذاری در مورد «غیر منصوصات» در حوزهٔ اختیارات امام و «نواب خاص یا عام» وی قرار دارد، ولی در شرایط موجود زمان، قانون هنگامی «قانونیت» و «رسمیت و نفوذ» می‌یابد که از تصویب «مجلس رسمی شورای ملی» بگذرد. حال اگر فردی از سوی مقامهای صاحب رأی و اختیار مذهبی تعیین شود و قانون نو را که از پارلمان می‌گذرد تصدیق و امضا کند، هیچ جای تردیدی در مورد مشروع بودن پارلمان بعنوان محل قانونگذاری باقی نخواهد ماند.

و اما مسألهٔ تغییر قانون که مخالفان مشروطه پیرامون آن به «تشویش اذهان عوام» پرداخته «نغمهٔ مضحکه» سروده‌اند؛ در این مورد باید گفت که «این نسخ و تغییر» نه بدان معنی است که مخالفان گفته‌اند بلکه عبارت است از «عدول» از یک واجب به‌واجبی دیگر و «قدر مشترك آنها [واجب‌ها] که حفظ نظام و سیاست امور امت است» امر واجبی است که در حوزهٔ اختیارات حسبه می‌باشد. علاوه براین، چنین تغییرهایی در قانون همواره «تابع خصوصیات مصالح و مقتضیات» زمان و نیازهای مردم است و برپایهٔ ترجیح مجتهدان صاحبنظر و تشخیص آنان براینکه این تغییرها بهتر و سودمندتر است و «اصلحیت» دارد صورت می‌گیرد؛ اینگونه تغییرها و «عدول»هاست که مورد بحث می‌باشد که البته «لازم خواهد بود».[۳۵]

این بود آنچه نائینی در پاسخ انتقادهای مخالفان اختیارات قانونگذاری پارلمان بیان کرده است. به‌باور ما، سخن مخالفان از نظر کلی درست است. آنان کوشش

کرده‌اند که هیچکس، مجتهد یا غیر مجتهد، را در امر قانونگذاری و قانونسازی مجاز ندانند. برطبق مذهب شیعه، مجتهد می‌تواند احکام شریعت اسلام را از قرآن و حدیث استنباط و استنتاج کند و نتیجهٔ آنچه را که بدست آورده بصورت فتوا برای پیروی مردم اعلام دارد. این شیوهٔ کار نمی‌تواند قانونگذاری نامیده شود. ولی اگر یک پارلمان قرار باشد که عنوان «قوهٔ مقننه» بمعنای متداول دمکراسی داشته باشد و تنها براساس نیاز مردم قانون بسازد، مسلماً شیوهٔ کار و کارکرد آن مخالف با کیش شیعه است و استدلال مخالفان مشروطه در این‌مورد کاملاً بجا می‌باشد. نائینی، همانگونه که در بالا بیان گردید، برای رد استدلال مخالفان، مسألهٔ تفاوت میان «منصوصات» و «غیر منصوصات» را پیش کشید که به دیدهٔ ما این بحث وی در این مورد از رسایی کامل برخوردار نیست. مسائل مربوط به«منصوصات» و «غیر منصوصات» هیچگونه پیوندی با شیوهٔ حکومتی مشروطه و دمکراسی ندارد. نائینی در این بحث خود بروشنی نشان می‌دهد که وی هیچ آمادگی نداشته است که پارلمانی را برسمیت بشناسد که دارای استقلال و حاکمیت باشد. نائینی برضد استبداد مبارزه می‌کرد و مسلماً نابودی آنرا می‌خواست و بنظر می‌رسد که وی هواخواهی از مشروطه را راهی عملی برای پیروزی در مبارزه‌اش تشخیص داده بود. نائینی با محدود ساختن حدود کارکرد و اختیارات پارلمان به‌رسیدگی به «غیر منصوصات»، به‌اصل مشروطه و دمکراسی که در اندیشهٔ حمایت و دفاع از آن بود بسیار کم‌بها داد و در حقیقت یک پارلمان فلج و فاقد حاکمیت و قدرت مستقل قانونگذاری پیشنهاد کرد و در نتیجه کمتر مجالی برای بنیانگذاری یک رژیم واقعاً مشروطه باقی می‌ماند زیرا در نظام پیشنهادی وی بخش عمده و اصلی قانون اساسی عبارت است از آیاتی از قرآن و نمونه‌هایی از حدیث. آنچنان رژیم بیشتر به‌یک رژیم روحانی (تئوکراسی= theocracy) نزدیک است تا به‌یک مشروطهٔ دمکراسی؛ البته باید بیاد داشته باشیم که رژیم گونهٔ نخست، دشمن تاریخی شیوهٔ حکومتی گونهٔ دوم بوده است. در حقیقت، نائینی در استدلال خود پیرامون مشروع بودن پارلمان، از شیوهٔ استدلالی دیرینهٔ اخباریها و اصولیها الهام گرفته است. آقا محمد باقر بهبهانی (؟ ۱۷۰۵-۱۷۹۰/؟ ۱۱۱۷-۱۲۰۵)، که از وی بعنوان مؤثرترین عامل شکست اخباریها یاد می‌شود، پیرامون لزوم اجتهاد سخن می‌گوید و سخت به اخباریها که منکر مقام و اختیارات مجتهدان بودند می‌تازد. بهبهانی در مشهورترین

کتاب جدلی خویش چنین استدلال می‌کند که آیات قرآنی و احادیثی وجود دارد که معانیشان روشن نیست و در نتیجه امکان ندارد که دستورهای حقیقی و واقعی پیامبر اسلام را از آنان بدست آورد و بنابراین تنها وسیلهٔ دریافتن حقیقت احکام اسلامی اجتهاد مجتهدان جامع الشرایط است و همانها هستند که با اجتهاد خویش «صحیح و سقیم» را از هم‌می‌شناسند و آنها را به‌مردم می‌شناسانند.[۳۶] نائینی‌در کندوکاو خویش پیرامون مسألهٔ قانونگذاری درست همان شیوهٔ استدلال بهبهانی را بکار برده است. وی می‌گوید که مسائلی که در اسلام روشن نیست باید در پارلمان ولی زیر نظر مجتهدان مورد رسیدگی و تصمیم‌گیری قرار گیرد و بدین ترتیب وی پارلمان را تبدیل به‌یک کمیتهٔ اجتهاد کرد که وظیفه‌اش باید آگاهی یافتن از درستی و سندیت برخی از احادیث و یا دست‌یافتن به‌معانی واقعی آیاتی از قرآن باشد.

نائینی برای اثبات دیدگاه خویش، از اصل دوم متمم قانون اساسی[۳۷] که در حقیقت حق وتو برای علماء و مجتهدان قائل است نیز استفاده می‌کند.[۳۸] در این زمینه به‌توضیحی بپردازیم: درست است که این اصل قرار بود پس از تصویب، کاملاً اجرا گردد و «تا زمان ظهور حضرت حجت عصر عجل‌الله فرجه تغییر پذیر» نباشد، ولی باید اذعان کرد که با یک رژیم مشروطه و دمکراسی که بورژوازی غرب ادعای دفاع از آنرا داشته است منافات کلی دارد. این اصل از متمم قانون اساسی وسیلهٔ شیخ فضل‌الله تنظیم و انشاء و مجلس اول وادار به‌تصویب‌آن گردید[۳۹] و برای تصویب آن فشارها و اعمال نفوذهای فراوانی ازسوی علماء مخالف مشروطه، که از پشتیبانی محمد علی‌شاه سخت برخوردار بودند، بکار رفت. البته اصل یاد شده مورد استقبال علماء مشروطه‌گر نیزقرار گرفت زیرا قدرتی بسنده‌در مراحل قانونگذاری بدانها اعطا می‌کرد. بهرحال، به‌رغم آن فشارها، با زحمات فراوان و پس از مبارزه و مخالفت سخت نمایندگان آذربایجان از مجلس گذشت. اسمارت (Smart) گزارشگر رسمی سفارت انگلیس در تهران پیرامون برداشت یکی از آن نمایندگان از اصل دوم و وظیفهٔ مجلس در برابر آن چنین می‌آورد:

میرزا فضلعلی آقا نمایندهٔ تبریز... سخنرانی برجسته‌ای ایراد کرد که از حیث اینکه گزارشگر از شیوهٔ استادانهٔ قشر مترقی ایران در برخورد با مشکلات ناشی از عقاید نسبت به‌قوانین قرآنی است بسیار جالب توجه می‌باشد... سخنران پس از یک تعریف طعنه‌آمیز و در عین حال بسیار هوشیارانه و استادانه که از پیوند میان قوانین عرفی

و شرعی در دورهٔ استبداد بعمل آورد، افزود که تنها یک قانون برای سراسر کشور موجود است و آن همانا قانون شرع اسلام می‌باشد که اوامر و نواهی آن هیچگاه دچار تغییر نخواهد شد. ولی قوانینی که مجلس تصویب می‌کند بردو گونه است: یکی آنکه آن قوانین ویژگیهای مسائلی را که شرع بشیوه‌ای کلی اعلام کرده است معین می‌کند... (در اینجا سخنران نمونه‌هایی بدست می‌دهد که عملاً همهٔ امور ادارهٔ حکومت و کشور داری را در برمی‌گیرد)؛ گونهٔ دیگر قوانین مصوبهٔ مجلس مربوط به‌امور مباح (Permissible) می‌باشد... که در این‌مورد، برای آنکه اصول نظم رعایت گردد، باید ترتیباتی برای اجرا یا عدم اجراء آن قوانین داده شود ولی نه به‌نام قانون مذهب. این قوانین در حقیقت امر، تعریف و توضیحی از معنی قوانین شرعی... خواهد بود. اگر بنا به‌قرار دادها یا علتهایی دیگر در برخی از موارد، اجرای قوانین اصلی شرع ناممکن گردد در این‌صورت بنابر قاعدهٔ «الضرورات تبیح‌المحظورات» [هنگامیکه ضرورت ایجاب کند، مسائل نهی شده مجاز خواهد شد] مقررات و قوانین فرعی جایگزین آنها خواهد شد و بدین ترتیب، در هیچ موردی قوانین مصوبهٔ مجلس مخالف شریعت اسلام نخواهد بود. سخنران سرانجام چنین نتیجه‌گیری کرد که قانونی که از رأی مجلس می‌گذرد بهیچروی نیازی ندارد که به تصویب هیأتی دیگر [مانند هیأت علماء پیش‌بینی شده در اصل دوم متمم قانون اساسی] برسد....[۴۰]

اصل دوم و اصول دیگر متمم قانون اساسی که امتیازهای فراوانی به‌علماء می‌دهد[۴۱] مورد نقد و بررسی نویسندگان گوناگون قرار گرفته است. بطور نمونه، در روزهای ۱۶ و ۱۷ ژوئن ۱۹۱۱ (ج ۲، ۱۳۲۹) هوپرهاریس (Hooper Harris)، که بنظر می‌رسد که آینده‌ای پرسود و سوداگری برای امپریالیسم امریکا در ایران پیش‌بینی و آرزو می‌کرده و خود نیز بعنوان یکی از هواخواهان جدی آن بشمار می‌رفته، سخنرانیی در برابر کنفرانس انجمن آموزشی ایران و امریکا (Persian-American Educational Society) در واشنگتن پیرامون آیندهٔ ایران ایراد کرد. در آن سخنرانی، وی دربارهٔ لزوم برقراری پیوندهای اقتصادی میان ایران و امریکا سخن گفت و جنبه‌های مذهبی انقلاب مشروطیت ایران و قوانین ساخته و پرداختهٔ آنرا سخت مورد حمله قرار داد؛ وی گفت:

اصل دوم [متمم] قانون اساسی ایران در نظر امریکاییان که مجبور بوده‌اند از آزادیهایشان با توجه ویژه‌ای مراقبت کنند بسیار زشت جلوه می‌کند... هیچ‌چیزی خطرناکتر از برقراری یک هیأت پنج‌نفری [از علماء] نیست که بجای نمایندگی از سوی مردم و دیوان عالی کشور، از سوی سلسله مراتب روحانیت نمایندگی کرده

دربارهٔ قانونی بودن مطالب [و مصوبات مجلس] تصمیم بگیرد. حتی اگر این پنج [مجتهد] خوب و توانا هم باشند، باز هم فشارهایی که از سوی سلسله مراتب [روحانیت] به‌ایشان که خود بدان سلسله وابسته‌اند وارد می‌شود آنچنان [زیاد] است که آنان واقعاً باید خیلی نیرومند باشند تا بتوانند در برابر او امر و خواسته‌های جامعهٔ روحانیت مقاومت کنند.[۴۲]

بسیاری از اصول متمم قانون اساسی که جنبهٔ مذهبی و بنا به‌موازین بورژوازی غرب، جنبهٔ ضد دمکراسی دارد برحسب اقتضا و شرایط زمان تنظیم شد. در شرایط ویژهٔ دورهٔ انقلاب مشروطیت چاره‌ای جز دادن یک سلسله امتیازات قانونی به روحانیت نبوده است. اسمارت، گزارشگرسفارت انگلیس، پیرامون‌علت گزینش چنان سیاستی از سوی مشروطه‌گران غیر روحانی چنین می‌آورد:

آزادیخواهان [غیر روحانی] می‌دانند که نمی‌توانند دشمن را دست‌کم تا چند سال بشیوه‌ای آشکار مورد حمله قرار دهند و بهمین دلیل در دادن امتیاز به‌علماء و احترام از آنان راه مبالغه پیمودند. اصل [دوم متمم قانون اساسی] بخاطر توافق [با جامعهٔ روحانیت]، به‌رغم مخالفتهای نمایندگان تبریز به‌رهبری تقی‌زاده و میرزا فضلعلی‌آقا، مورد توجه مجلس قرار گرفت ولی رویدادها نشان داد که گنجانیدن آن اصل با دانایی و زیرکی قابل توجهی همراه بوده است زیرا همین اصل بود که اقدامات شیخ فضل‌الله را، که پس از دریافت رشوه از دولت، مبارزه را با مجلس آغاز و نمایندگان آنرا تکفیر کرده بود، پیش‌بینی کرد [و آن اقدامات را] بشیوه‌ای افتضاح‌آمیز [بی‌اثر ساخت]. هنگامیکه آزادیخواهان به‌قدرت رسیدند ممکن است دیگر این نکته مسلم فرض شود که این... اصل برای همیشه در بوتهٔ فراموشی خواهد ماند.[۴۳]

به‌رغم اینهمه امتیازهای داده شده به‌علماء، همان مجلس‌اول اصولی در متمم قانون اساسی گنجانید که موضع علماء را سخت ضعیف ساخت‌و حتی حقوق قانونی آنان را پایمال کرد.[۴۴] بهترین نمونهٔ اینگونه اصول، آن اصل از متمم‌قانون اساسی است که همهٔ شهروندان ایرانی را در برابر قانون برابر می‌خواند (به‌بخش آخر فصل حاضر نگاه کنید). وزیر مختار وقت انگلیس در تهران پیرامون اصولی که برضد روحانیان تدوین شده چنین می‌آورد:

متمم قانون اساسی عملاً قدرت پادشاه را بسیار کم می‌کند ولی بخش بمراتب مهمتر آن، اصولی را تشکیل می‌دهد که حدود قدرت دادگاههای دادگستری را معین می‌سازد؛ اصل ۷۱ و اصول بعدی آنرا می‌توان بویژه در این‌مورد یاد کرد. اگر چه

واژه‌های این اصول از روی عمد بشیوه‌ای مبهم بکار برده شده ولی اگر به‌مرحلهٔ اجرا درآید ضربت سختی به‌قدرت قضائی علماء وارد خواهد آورد. «دیوان عدالت عظمی و محاکم عدلیه مرجع رسمی تظلمات عمومی هستند»... بنظر می‌رسد که داوران شرعی مجبور خواهند شد که دعاوی خود را به‌محاکم دادگستری ببرند نه، بنابه رسمی که تاکنون متداول بوده، به‌دادگاههای غیررسمی که در خانه‌های آنان و یا جاهای دیگر به‌صورت خصوصی تشکیل می‌شده است. اصل ۸۶ که بشیوه‌ای مبهم نیز تنظیم شده بنظر می‌رسد که حق درخواست تجدید نظر برضد آراء هر دادگاه عرفی یا شرعی را به «محکمهٔ استیناف» می‌دهد و این محکمه هم «بترتیبی که در قوانین عدلیه» یعنی یک قدرت عرفی غیر شرعی، معین شده است بنیان می‌گردد. اگر این تفسیر درست باشد، مسلم است که مؤثرترین مانع و محدودیت را در برابر قدرت و اختیارهای روحانیان در زمینهٔ داوریهایشان... قرار داده‌اند. این قانون پر از نکات مهم است ولی بسیاری از اصول آن بشیوه‌ای چنان فنی و در پیوند با جنبش نوگرایانه تنظیم شده است که بدون آگاهی کامل پیرامون این مسائل نمی‌توان معنی‌آنرا بآسانی دریافت.[۴۵]

همانگونه که ترتیب داده شده بود، مقامهای مذهبی نقشی مؤثر در پارلمان و یا در امور داوری و دادگستری بازی نکردند و اصل دوم متمم قانون اساسی هم بتدریج عملاً بدست فراموشی سپرده شد؛ تنها در دوره‌های آغازین مجلس نام برخی از نمایندگان مجلس که از آنان بعنوان نمایندگان علماء یاد شده بچشم می‌خورد.[۴۶] اکنون این پرسش پیش می‌آید که: آیا نائینی از معنی و هدف واقعی اصول متمم قانون اساسی که بشیوه‌ای حیله‌گرانه و بسیار مبهم تنظیم یافته بود آگاه بود؟ آیا جنبه‌های ضد اختیارات علماء روحانی را در قانون دید ولی بخاطر واقع‌گرایی که داشت از آن هواخواهی کرد؟ آیا وی می‌دانست که، بنا به‌گزارش مأمور انگلیس،

... با گذراندن متمم قانون اساسی و بحث پیرامون مسألهٔ بست‌نشینی، به‌مجتهدان فهماندند که رژیم نو [مشروطه] بمعنی آزاد شدن امور سیاسی از نفوذ جامعهٔ روحانیت است؟[۴۷]

به‌دیدهٔ ما، پاسخ این پرسشها همه منفی است. نائینی بعنوان یک مجتهد شیعه تنها تا این حد واقع‌بین و واقع‌گرا بود که سرنگونی استبداد را امری اجتناب‌ناپذیر می‌دید و برقراری یک حکومت متکی به‌قانون و دادگستری را در دوران غیبت امام‌زمان بهترین راه رستگاری جامعهٔ ایران می‌دانست و بهمین دلایل بود که تن به‌یک شیوهٔ حکومتی مشروطه داد و کوشش کرد تا آنجا که ممکن بود جنبهٔ اسلامی

بدان دهد. ولی از سوی دیگر، چون وی یک اندیشه‌گر سکولاریست (حامی نظامهای غیر روحانی) نبود و در مراحل گوناگون کشورداری همواره برتری مذهب را خواستار بود، بنابراین، نه‌تنها معنی واقعی‌و هدف بنیادی مشروطه‌گری را از دیده دور داشت، بلکه بعلت ناآشنایی با حیله ورزیهای برخی‌از مشروطه‌خواهان، تدبیرهایی‌را که آنان در مبهم تنظیم کردن اصول متمم قانون بکار بردند تا در ظاهر پشتیبان علماء و روحانیت جلوه کرده و در باطن برضد آنان و در طریق سکولاریسم سیر کند، نیز نادیده گرفت. یک ابراز نظر خوشبینانه هم این خواهد بود که: شاید نائینی فکر می‌کرده است که تا مادامی که بررسی لوایح مجلس و دادن نظرنهائی نسبت بدانها از حقوق قانونی علماء است، هیچگاه قواعد و دستورهای اسلامی پایمال نخواهد شد، حال هر نتیجه‌ای که دیگران می‌خواهند از اصول دیگر متمم قانون اساسی بگیرند و هر معنائی که مایل هستند با آن همراه سازند.

این نکته شاید شایستهٔ یادآوری باشد که دو گزارشی که از منابع انگلیسی در بالا آوردیم (شماره‌های ٤٥ و ٤٧) —و نشانگر کوشش پیگیر مجلسیان در نابود ساختن نفوذ علماء بود— در سال ۱۳۳۰/۱۹۱۲ به‌فارسی برگردانده و در تهران پراکنده شد[٤٨] و شاید نائینی و دیگر علماء مشروطه خواه‌آنها را خواندند و بنابراین، دور از احتیاط نخواهد بود که احتمال دهیم که آنگونه گزارشها از جمله علتهای ناامیدی نائینی از انقلاب مشروطیت و رویگردانی نهائی وی از آن بوده است.[٤٩]

مفهوم آزادی

برطبق متمم قانون اساسی، همهٔ شهروندان ایران از آزادی برخوردار و در برابر قانون برابرند ولی همین دو مسألهٔ آزادی و برابری از جمله مسائلی بود که مخالفت سخت برخی از علماء را با انقلاب مشروطه برانگیخت. شیخ فضل‌الله نوری گفت که آن آزادیی که در قانون تضمین شده برخلاف مذهب اسلام است؛ وی اشاره‌اش به اصل بیستم متمم قانون اساسی بود که می‌گوید:

عامهٔ مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به‌دین مبین آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است ولی هرگاه چیزی مخالف قانون مطبوعات در آنها مشاهده شود نشر-

دهنده یا نویسنده برطبق قانون مطبوعات مجازات می‌شود؛ اگر نویسنده معروف و مقیم ایران باشد ناشر و طابع و موزع از تعرض مصون هستند.[۵۰]

با آنکه اصل بیستم انتشار «مواد مضره به‌دین مبین» را ممنوع ساخته است، باز هم شیخ فضل‌الله آنرا غیر اسلامی خوانده و می‌گوید که «بموجب این ماده بسیاری از محرمات ضروری» حلال می‌شود زیرا که تنها «دو امر» اجازه داده نشده است، یکی پراکندن «کتب ضلال» و دیگری «مواد مضره به‌دین مبین»، در صورتی که «یکی از محرمات ضروریه افتراست و یکی ازمحرمات مسلمه غیبت ازمسلم است». از دیگر امور حرام نیز «ایذاء و سب و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن» می‌باشد و «آزادی این امور» چیزی جز «تحلیل ما حرمه‌الله»، یعنی حلال ساختن آنچه خداوند حرام کرده است، نیست.[۵۱]

بیشتر مثالهایی که در سخن شیخ فضل‌الله آمده تحت عنوان گفتهٔ ناسزا و افترا-آمیز (defamatory statement) قرار می‌گیرد که در یک نظام مشروطه و دمکراسی می‌تواند مورد پیگرد قانونی قرار گیرد.[۵۲] علاوه براین، اصل بیستم متمم قانون اساسی ایران آزادی بیان را با قانون مطبوعات، که درسال ۱۳۲۶/۱۹۰۸ از مجلس گذشت، محدود می‌سازد و همین قانون در مقدمه‌اش می‌گوید که هدف قانون مطبوعات آنست که حقوق عموم را نگهبانی و از آزار و تجاوز از سوی نویسندگان و مدیران مطبوعات جلوگیری کند.[۵۳]

واکنش شیخ فضل‌الله و هواخواهان وی در برابر مسألهٔ آزادی چنان با مخالفت و مبارزهٔ پیگیر همراه بود که نمایشها و راهپیماییهای خونین خیابانی فراوانی ببار آورد و یکی از آن نمایشها را یک شاهد عینی انگلیسی چنین توصیف می‌کند: «یک دسته از طلاب جوان مدارس دینی این شعار را سرداده بودند: «آزادی نمی‌خواهیم». سپس از دسته‌های دیگر پاسخ رسید که «مشروطه نمی‌خواهیم». ملا سید ابراهیم از رهبران این جمعیت بریک سکوی چوبی قرار گرفت و فریاد زد: «ای مردم! اگر شراب بنوشید و قماربازی کنید و قتل یا خیانتهای دیگر مرتکب شوید خداوند شما را خواهد بخشید ولی خدا شما را از پیروی از مشروطه‌گری در امان دارد. تا آنجا که قدرت دارید از مشروطه‌گران بکشید.» سپس من خود دیدم که مردم دو مرد را که می‌گفتند مشروطه‌خواه هستند به‌دست خود از پا بدار آویختند.»[۵۴]

برای پاسخ به‌انتقادهای شیخ فضل‌الله از مفهوم آزادی، نائینی همان استدلالهای گونهٔ دیرینه را بکار می‌برد و البته هیچکدام از آنها بنحوی شایسته نافذ و مؤثر بنظر نمی‌رسد. ما درفصل پیشین اشاره کردیم که نائینی، همانند برخی از اندیشه‌گران اروپا مانند مونتسکیو، استدلال کرده است که زندگی در زیر سیطره‌وتسلط رژیمهای استبدادی همسان با بردگی است، ولی نائینی برای اثبات مدعای خویش آیاتی از قرآن و نمونه‌هایی ازحدیث آورده و نشان داده که در آن منابع، بردگی بمعنی قرار داشتن زیر حکمرانی‌استبدادگران می‌باشد. چنین بنظر می‌رسد که وی آزادی را تنها به‌همان مفهوم اسلامیش یعنی به‌معنای ضد بردگی در نظر داشته، و البته این موضوع برای سده‌های دراز مورد بحث و تجزیه و تحلیل اندیشه‌گران اسلامی بوده است.[۵۵] نائینی می‌گوید که «حقیقت تبدیل نحوهٔ سلطنت غاصبهٔ جائره عبارت از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیت است و تمام منازعات و مشاجرات واقعه فیمابین هر ملت با حکومت تملکیهٔ خودش بر سر همین مطلب خواهد بود نه» —آنگونه که مخالفان ادعا می‌کنند —«از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب». هر ملتی خواه «متدین به‌دین و ملتزم به‌شریعتی» باشد و خواه اصلاً «به‌صانع عالم» باور نداشته باشد در پی «تخلص از این رقیت» و آزادی «از این اسارت است نه خروج از ربقهٔ عبودیت الهیه... و رفع التزام به‌احکام شریعت وکتابی که» از آن پیروی می‌کند، و «طرف این تشاجر و تنازع هم فقط» حکومتی است که ملت را به‌بردگی کشیده «نه صانع و مالک و پروردگار» جهان.[۵۶]

درست است که آزادی از پایه‌های مهم دمکراسی است و زندگی در زیر سیطرهٔ استبداد، در سخنان برخی از فیلسوفان باختر زمین، با بردگی همسان شده؛ و باز درست است که هدف همهٔ ملتها، آزادی «از این اسارت» و «تخلص از این رقیت» است ولی مفهوم آزادی در یک رژیم مشروطه و دمکراسی‌نمی‌تواند در همین محدوده خلاصه شود. با توجه به‌درستی استدلال نائینی در چارچوب موضع خود، باید اذعان کنیم که سخنان وی از دیدگاه تاریخ دمکراسی هم غیر تاریخی است و هم غیر دمکراتیک: غیر تاریخی است زیرا یکی از پرآوازه‌ترین انقلابهای جهان که در راه آزادی سخت جنگید همانا انقلاب بورژوازی فرانسه در اواخر سدهٔ ۱۸ میلادی بود و همان انقلاب بود که هدف عمده و اصلی آن پایان دادن به‌قدرت و اختیارهای مذهب بود[۵۷]؛ غیر دمکراتیک است زیرا در یک رژیم مشروطهٔ واقعی هرکس باید

از آزادی مذهبی برخوردار و در داشتن یا نداشتن مذهب نیز آزاد باشد و هیچکس نباید بخاطر داشتن یا نداشتن عقایدی مذهبی و یا انجام یا عدم انجام دستورهایی مذهبی زیر فشار قرار گیرد.

نائینی پیرامون آزادی بیان و آزادی مطبوعات نیز سخن گفته ولی بحث وی در چارچوب استدلالهای سنتی محدود بوده از تفسیر مذهب‌اسلام از آزادی کلام پا را فراتر ننهاده است. وی می‌گوید که «هر کس در این وادی» استفادهٔ از آزادی بیان و قلم «قدم نهد و در این صدد برآید، خواه صاحب جریده باشد یا اهل منبر یا غیر ایشان هر که باشد» باید برطبق شیوهٔ «انبیاء و اولیاء» مردم نادان را «به‌حریت و خلع طوق رقیت ظالمین به‌نص آیات و اخبار» بخواند و کوشش کند که «ملایمت و عدم خشونت در بیان و حفظ اذهان از شوائب و غرضانیت و تحرز از موجبات تنفر و انزجار قلوب و تحفظ از رمیدن و مشوب شدن اذهان» را کاملاً مراعات کند و در اجرای این وظیفه، این آیه از قرآن را همواره در نظر داشته باشد: «ادع الی‌سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن...= [مردم را] به‌راه پروردگارت با براهین حکیمانه و پند نیک بخوان و با آنان به‌روشی نیکوتر به‌جدال بنشین» (سورهٔ نحل، آیهٔ ۱۲۵).[۵۸]

اینگونه تفسیر از مسألهٔ آزادی نشان می‌دهد که معنی و مفهوم آزادی در چارچوب یک نظام مشروطه و دمکراسی مورد توجه نائینی نبوده است. با توجه به اینکه نائینی در معنای مشروطه تحت تأثیر سخنان گمراه کنندهٔ نوگرایان دنیای اسلام —ایرانی و غیر ایرانی —قرار گرفته بوده، چنین بنظر می‌رسد که وی تفاوتهای بنیادی و اجتناب‌ناپذیر میان اسلام و دمکراسی را از دیده دور داشته و به‌این نتیجه رسیده بوده است که میان اسلام و دمکراسی همسانی فراوانی وجود دارد. در دمکراسی، مسألهٔ آزادی با جدایی قوا در پیوند است ولی، همانگونه که در فصل پیش یاد کردیم، نائینی تفکیک قوا را بشیوه‌ای درست تفسیر نکرده است. بنا به‌نظر پشتیبانان آغازین دمکراسی، که برروی نوشته‌های نائینی اثر گذاشته است، هدف از جدایی قوا عبارت است از:

— نگاهداری و پاسداری از آزادی برای مردم؛

— استقرار قوا و ارکان‌مملکت بشیوه‌ای که‌آن قوا بتوانند کارها ووظایف یکدیگر را زیر مراقبت و مواظبت قرار دهند؛

— جلوگیری از ستم و استبداد هریک از آن قوا.

به‌سخن دیگر، بخاطر جدایی قوا، استبداد نابود می‌شود و آزادی خودنمایی می‌کند.[۵۹]

چون نائینی مفهوم واقعی و هدف اصلی جدایی قوا در یک رژیم دمکراسی بشیوهٔ بورژوازی غربی را از دیده دور داشت، دفاع وی از آزادی متناسب با مشروطه، خود بخود از هرگونه مزیت و ارزش مورد نظر دمکراسی تهی است. پیش از این در همین فصل یادآور شدیم که نائینی به‌علما و یا نمایندگان گزیده شده از سوی آنان این قدرت و اختیار را می‌داد که لوایح تقدیمی به‌پارلمان را تصویب یا رد کنند و پیش از تصویب علماء هیچ قانونی عنوان قانون نخواهد داشت. در حقیقت این قدرت و اختیار همان حق وتویی است که اصل دوم متمم قانون اساسی به‌علماء داده است. با تفویض چنین حق غیر عادیی به‌گروهی از مردم، یعنی علماء، اصل برابری پایمال می‌گردد و از این نکته مهمتر اصل مسألهٔ ناشی شدن قانون از ارادهٔ مردم وسیلهٔ نمایندگان انتخاب شده از سوی خودشان بآسانی به‌مخاطره می‌افتد و بنابراین پارلمان بالاترین مقام قانونگذار و تصمیم گیرنده نیست و یک حاکمیت واقعی نمی‌توان برای ارادهٔ ملت قائل شد.

نائینی قوهٔ قضائیه را نیز کاملاً در حوزهٔ اختیار علماء قرار می‌دهد ومی‌گوید که مسائل مربوط به «معاملات»[۶۰]، ازدواج، «و سایر ابواب عقود و ایقاعات و مواریث و قصاص و دیات و نحوذلک» در حوزهٔ وظایف مجتهدان و «خارج از وظایف متصدیان و هیأت مبعوثان است.»[۶۱] بدین‌ترتیب، نائینی به‌علماء حق می‌دهد که آنان دو نیرو و رکن اساسی هر حکومتی — قوهٔ قضائیه و قوهٔ مقننه — را در حیطهٔ اختیار خود داشته باشند. با تصویب تمرکز یافتن دو رکن و قوهٔ اصلی یک نظام حکومتی بدست — به‌قول مونتسکیو — «یک هیأت»، به‌نظر نمی‌رسد که نائینی چندان امتیازی به‌یک مشروطه و دمکراسی که خود در آن درگیر شده بود داده باشد، مشروطه‌ای که وی بهترین شیوهٔ حکومتی در زمان غیبت امام تشخیص داده است.

کوتاه سخن، اندیشهٔ نائینی دربارهٔ آزادی اساساً از مفاهیم اسلامی مربوط به آزادی ریشه‌می‌گیرد، اگرچه وی به همهٔ شهروندان حق برابر برای شرکت درانتخابات پارلمانی نیز می‌دهد. نائینی در چنین برداشت و تفسیر خویش از آزادی، بیشک تحت تأثیر اندیشه‌های نوگرایان گوناگون جهان اسلام قرار داشته است. بیشتر آن

نوگرایان بحث همسانی پیرامون مفهوم آزادی کرده‌اند، مردانی مانند طهطاوی مصری[۶۲]، صادق رفعت ترك، «عثمانیان جوان» و خیرالدین تونسی.[۶۳] برخی دیگر از اندیشه‌گران مانند فرانسیس فتح‌الله مراش که برداشت روشنتری از مفهوم آزادی داشته‌اند باز هم موارد دقیق اختلاف میان اسلام و مفهوم نوآزادی را مورد بررسی بسنده‌ای قرار نداده‌اند.[۶۴] ایرانیان نوگرایی مانند مستشارالدوله و ملکم‌خان نیز به‌مفهوم آزادی رنگ اسلامی دادند، گر چه تفسیرشان ریشه‌های غربی نیز داشت. بطور مثال، مستشارالدوله آزادی سخن را با دستور اسلامی «امر به‌معروف و نهی‌از منکر» همسان ساخت. تنها یکی دو تن از ایرانیان مانند طالب‌اف تفسیری نسبتاً متناسب با مفهوم نو آزادی بدست داده‌اند.[۶۵]

بنیان برابری

تفسیر نائینی از مفهوم برابری نیز با آنچه در باختر زمین پیرامون آن سخن گفته‌اند هماهنگی ندارد زیرا بطور مثال وی امتیازها و حقوق فراوانی به‌گروهی ویژه از مردم می‌دهد. نائینی در کندوکاو خویش در این زمینه باز مشکلات طرح شده از از سوی شیخ فضل‌الله نوری را مورد بررسی قرار می‌دهد. شیخ فضل‌الله گفت: «محال است با اسلام حکم مساوات»، و افزود که «احکام اسلامی» تفاوت فراوانی

> بین موضوعات مکلفین در عبادات و معاملات و تجارات و سیاسات از بالغ و غیر بالغ و ممیز و غیر ممیز و عاقل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و راضی و مکره و اصیل و وکیل و ولی و بنده و آزاد و پدر و پسر و زن و شوهر و غنی و فقیر و عالم و جاهل و شاك و متیقن و مقلد و مجتهد و سید و عام و معسر و موسر و مسلم و کافر و کافر ذمی و حربی و کافر اصلی و مرتد و مرتد ملی و فطری و غیرها.

می‌گذارد. بنابراین چگونه یک مسلمان می‌تواند از قانونی پیروی کند که همهٔ مردم را برابر می‌خواند.[۶۶]

در این گفتار، اشارهٔ شیخ فضل‌الله به‌اصل هشتم متمم قانون اساسی است که می‌گوید: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون متساوی‌الحقوق خواهند بود».[۶۷] باید گفت که این اصل از قانون با همهٔ مواردی که شیخ فضل‌الله یاد کرده است ارتباط ندارد؛ بطور نمونه، اعتراض وی به‌برابری میان «عاقل و مجنون» کاملاً

ناوارد است زیرا این مشکل تابع قوانین ویژه‌ای خواهد بود که بمنظور رسیدگی به کار دیوانگان وضع می‌گردد. اما در مورد اعتراض شیخ فضل‌الله به‌اصل برابری در مسائلی مانند برابری «مسلم و کافر»، باید حق را به‌وی داد زیرا در اسلام تفاوت فراوانی میان شهروندان مسلمان و نامسلمان که در یک کشور اسلامی زیست می‌کنند وجود دارد. شیخ فضل‌الله خود بعنوان یک مجتهد، برخی از نابرابریهای میان شهروندان مسلمان و کافر را برشمرده می‌گوید که: «مثلاً کفار ذمی»، یعنی شهروندان آزادی که در یک کشور اسلامی می‌زیبند،[۶۸] «احکام خاصه دارند»؛ ازدواج آنان با مسلمانان جایز نیست؛ تنها مرد مسلمان می‌تواند زن کافر را بعنوان متعه و یا صیغه که دارای مدت محدودی است برگزیند؛ هرگاه زن یا شوهری روی از اسلام برکشید و باصطلاح «مرتد» شد عقد ازدواج با همسرش باطل خواهد بود و مسلمان شدن یکی از زوجهای نامسلمان «نیز احکام خاصهٔ مختلفه دارد؛ نیز در باب مواریث، کفر یکی از موانع ارث است و کافر از مسلم ارث نمی‌برد» ولی عکس این مسأله صادق نیست بدینمعنی که در مواردی مسلمان ازکافر ارث می‌برد؛ «و نیز مرتد احکام خاصهٔ مسلمه دارد»، مانند آنکه دارایی وی دیگر به او تعلق ندارد و باید به‌وارث وی داده شود و علاوه براین همسرش به‌وی حرام»، بدن وی ناپاك و قتل وی نیز واجب خواهد شد. «و همچنین در باب معاملات ربویه احکام مختلفه است مثل معاملات ذمی در اراضی که اگر بخرد از مسلم باید خمس بدهد و نیز در جنایات و دیات احکام مختلفه است.»[۶۹]

در دفاع از اصل برابری، نائینی بخشی از بحث شیخ فضل‌الله، از جمله مسألهٔ برابری «عاقل و مجنون»، را بکلی ناوارد و بیربط می‌خواند. وی می‌گوید:

... بالضروره معلوم است اختلاف اصناف مکلفین نسبت به‌انحاء تکالیف نه مطلبی است مخصوص به‌دین اسلام بلکه در جمیع شرایع و ادیان مطرد و جاری است، حتی منکرین تمام شرایع و ادیان نیز احکام عقلائیه، که لازمهٔ نشاة بشریت و مایهٔ تمیز از حیوانیت است و باختلاف قدرت و عجز و اختیار و اضطرار و دارایی و نداری و تمیز و عاقل بودن و نبودن و امثال ذلک از مستقلات عقلیه مختلف است، لامحاله دارند و بالضروره مراتب و طبقات نیز مختلف و از برای هر صنفی نزد جمیع ملل عالم وظیفهٔ خاصه و حکم مخصوصی مقرر است. بعد از بداهت این معنی، حتی طفل ممیز هم می‌تواند فهمید که تسویه [برابری] فیمابین اصناف مختلفةالاحکام و رفع امتیازشان از همدیگر با ضرورت تمام شرایع و ادیان و حکم عقل مستقل مخالف

و موجب ابطال قوانین سیاسیه جمیع امم و هدم اساس نظام عالم است و نزد هیچیک از ملل متمدنه و غیر متمدنه اصلاً صورت خارجیه ندارد تا بدینوسیله بتوان لفظ مساوات را براین معنی [مورد نظر مخالفین] حمل و چنین مغلطه کاریها کرد.[۷۰]

در این بخش از سخن، البته حق با نائینی است زیرا، همانگونه که پیش از این گفته شد، مسائلی مانند عقل و جنون بکلی با مسألهٔ برابری که مورد بحث قوانین اساسی رژیمهای مشروطهٔ دمکراسی است، بی‌ارتباط می‌باشد. اینگونه مسائل و مشکلها برطبق قوانین ویژه بررسی می‌گردد. ولی در مورد مسائل دیگر، بحث شیخ فضل‌الله بسیار بنیادی است و بنظر نمی‌رسد که بتوان آنرا در چارچوب قوانین اسلامی بآسانی رد کرد. حال ببینیم نائینی چگونه این مسأله را مورد بررسی قرار می‌دهد. وی کوشش می‌کند که استدلالهای دیگر شیخ فضل‌الله را مردود خواند ولی در همین مورد است که او را با یک موقع بسیار دشوار رویاروی می‌بینیم. از نظر کلی، قواعد و مقررات اسلامیی که مورد استناد شیخ فضل‌الله قرار گرفته با آنچه که نائینی باور دارد متفاوت و متناقض نیست زیرا نائینی خود نیز یک مجتهد شیعه بود که در عقاید کلی و بنیادی مربوط به کیش شیعه با شیخ فضل‌الله ناهماهنگی نداشت ولی این انقلاب مشروطیت بود که این دو مجتهد را بعنوان دو دشمن در برابر یکدیگر قرار داده بود. با توجه به‌این نکات و سوابق ،جالب خواهد بود که ببینیم چگونه نائینی دست به‌حل این مسألهٔ بزرگ عصر خود زده است. برای نائینی این مسأله دارای سه جنبهٔ مهم بود، بدین ترتیب:

۱) رد باورهای علماء هواخواه رژیم استبدادی؛

۲) نگاهبانی و نگاهداری از مقررات اسلامی؛

۳) پشتیبانی از اندیشهٔ مشروطه‌خواهی.

نائینی برای اثبات دیدگاه خود چنین داد سخن می‌دهد:

قانون مساوات از اشرف قوانین مبارکهٔ مأخوذهٔ از سیاسات اسلامیه و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین است؛... حقیقت آن در شریعت مطهره عبارت از آن است که هر حکمی که برهر موضوع و عنوانی بطور قانونیت و بر وجه کلیت مرتب شده باشد در مرحلهٔ اجراء نسبت به‌مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری شود؛ جهات شخصیه و اضافات خاصه رأساً غیر ملحوظ، و اختیار وضع و رفع و اغماض و عفو از هرکس مسلوب است و ابواب تخلف و رشوه‌گیری و دلبخواهانه حکمرانی [کردن] بکلی مسدود می‌باشد. نسبت به‌عناوین اولیهٔ مشترکهٔ بین عموم اهالی

مانند امنیت برنفس و عرض و مال و مسکن و عدم تعرض بدون سبب و تجسس نکردن از خفایا و حبس و نفی [تبعید] نکردن بی‌موجب و ممانعت نداشتن از [تشکیل] اجتماعات مشروعه[۷۱] و نحو ذالک از آنچه بین‌العموم مشترك [است] و به‌فرقهٔ خاصی اختصاص ندارد بطور عموم [باید] مجری شود، و در عناوین خاصه بین مصادیق و افراد آن عنوان نسبت به‌عموم اهل مملکت بعد از دخول در آن عنوان اصلاً امتیاز و تفاوتی در بین نباشد؛ مثلاً مدعی علیه [متهم] وضیع [پست] باشد یا شریف، جاهل باشد یا عالم، کافر باشد یا مسلم [باید] به‌محاکمه احضار [شود] و قاتل و سارق و زانی [زناکار] و شارب‌الخمر و راشی و مرتشی [رشوه‌دهنده و گیرنده] و جائر در حکم [استبدادگر]، و مغتصب مقام و غاصب اوقاف عامه و خاصه و اموال ایتام و غیر ایتام و مفسد و مرتد و اشباه ذلک هرکه باشد حکم شرعی صادر از حاکم شرع نافذالحکومه [باید] بر او مجری گردد و [هیچ حکمی از این دست] تعطیل بردار نباشد و احکام مخصوصه بخصوص مسلمین یا اهل ذمه بدون تفاوت بین اشخاص هر یک از فریقین اجرا یابد...[۷۲] این است حقیقت مساوات و معنی تسویه؛ اساس عدالت و روح تمام قوانین سیاسیه عبارت از این مساوات می‌باشد و قیام ضرورت دین اسلام برعدم جواز تخطی از آن از بدیهیات است و انطباق فصل دستور اساسی [قانون اساسی] ملتین اسلامیتین [ایران و ترکیهٔ عثمانی] هم‌که... متکفل بیان این روح سیاست و اساس عدالت است برهمین معنای ضروری می‌باشد نه برآن مغالطهٔ ملحدانهٔ مخالفه‌با ضرورت تمام شرایع و ادیان ...بعد از آنکه صریح عبارت هر دو دستور، متساوی الحقوق بودن تمام ملت است نسبت به‌قوانین دستوریه‌که هر یک متضمن بیان حکم خاص برای عنوان عام و یا موضوع مخصوصی است پس بالضروره مساوات جز آنکه احکام مرتبه [ترتیب داده شده] بر هریک از آن عناوین عامه یا خاصه‌نسبت به‌اشخاص موضوعات آنها بالسویه مجری گردد و ارادات شهوانیه برآنها حاکمیت نداشته باشد. نخواهد بود....[۷۳]

همانگونه‌که نائینی اشاره می‌کند، در اسلام قانون باید برشالودهٔ برابری اجرا گردد و «جهات شخصیهٔ» و نظرهای خصوصی نباید در اجرای قانون دخالت داشته باشد. کوتاه سخن اینکه دادگری، برپایهٔ تعریف شریعت اسلام از مفهوم دادگری، باید حکمرانی کند، بدینمعنی‌که تفاوتی میان افراد وابسته به‌قشرهای جامعه مانند دانا و نادان، سیاه و سفید نباید گذاشته شود. اینگونه برابریها مسلماً مورد پشتیبانی قوانین اسلامی هست و تردید نداریم‌که شیخ فضل‌الله نوری نیز هیچگونه‌مخالفتی با نائینی و دیگر مشروطه‌گران در این موارد یاد شده نداشته است. مشکل بنیادی در اینجاست‌که نوگرایان دنیای اسلام بیشتر پیرامون موضوعهایی سخن گفتند که اسلام و دمکراسی، هر دو دارای جهاتی مشترك هستند و موارد و موضوعهای مورد

اختلاف آن دو را نادیده انگاشته و در برابر آنها سکوت برگزیدند. ممکن است که برخی از آن اندیشمندان براستی موارد اختلاف را درك و توجه نکرده بودند و یا درك آن موارد را کرده بودند ولی کوشش بسیار بکار بردند تا میان قواعد و مفاهیم مورد اختلاف میان اسلام و دمکراسی آشتی و هماهنگی برقرار کرده بدانها صورتی تا حدی اسلامی دهند، تا جایی که معنی دمکراسی را بکلی تغییر دادند. چنین بنظر می‌رسد که نائینی یکی از چند مشروطه‌گری بود که هم به‌راهی که می‌رفت ایمان داشت و هم از روی صداقت براین باور بود که برقراری یک نظام نو مشروطه به سود مردم مسلمان ایران است. وی بشیوه‌ای روشن از هر دو دسته از مسائل سخن گفت: هم قواعدی از دمکراسی را که با اسلام راست می‌آید و هم آن مسائل دمکراسی را که با اسلام هماهنگی ندارد هردو را مورد بررسی قرار داده است ولی این بررسی وی در بسیاری از مسائل بنیادی از جنبه‌های دمکراتیک تهی می‌باشد.

همانگونه که در بالا آورده شد، نائینی در ضمن دفاع از اصل برابری، در موردی تفاوتی میان مسلمان و نامسلمان نمی‌گذارد ولی این حقیقت بتنهایی به‌دفاع وی یک ویژگی مشروطه‌گری و دمکراتیک نمی‌بخشد. نائینی می‌گوید که هر فرد متهمی «کافر باشد یا مسلم» بایستی «به‌محاکمه احضار» گردد. این تنها بدین معناست که همهٔ متهمان، چه کافر و چه مسلمان، باید به‌دادگاه آورده شوند ولی این حقیقت هیچگونه ضمانتی نمی‌کند که خصلت دادرسی به‌شیوه‌ای بنیادی و از هر جهت برای مسلمانان و نامسلمانان برپایه‌ای برابر نهاده شده است و یا اینکه تنها یک قانون و یک شیوهٔ کار بطور برابر در مورد مسلمان و کافر بکار برده می‌شود. نائینی نیز بازگشت از اسلام یعنی ارتداد را یک جنایت بشمار آورده متهم را ملزم می‌شمارد که برای آن — همانند جنایتهای دیگر از قبیل رشوه خواری و کشتار — در برابر دادگاه قرار گیرد. البته از دیدگاه اسلام ارتداد گناهی بزرگ است و شخص مرتد گناهکاری بزرگ بشمار می‌آید و مسلماً نائینی و همسلکان و همکاران وی آرزو داشته‌اند که در نظامی زیست کنند که مرتد بخاطر ارتدادش محاکمه شود و کیفر بیند ولی این قاعده و قانون اسلامی با شیوهٔ دمکراسی پیشنهادی باختر زمین پیوندی چندان نزدیک ندارد زیرا — بنا به‌تفسیر بسیاری از اندیشه‌گران — آزادی مذهب و اندیشه را پایمال می‌کند و شهروندان یک کشور را تنها بخاطر تفاوت در ایمان و عقیده در برابر قانون نابرابر بشمار می‌آورد.

نائینی همهٔ متهمان یک دعوا را به‌یک دادگاه می‌خواند بدینمعنی که باید آنان در یک دادگاه شرعی اسلامی و وسیلهٔ داوران شرعی که از سوی مقامهای مذهبی اسلامی به‌داوری گماشته شده‌اند محاکمه گردند. این شیوهٔ کار نیز — به‌رغم کاملاً اسلامی بودنش — با آزادی مذهبی و برابری در برابر قانون در یک نظام دمکراسی پیوندی نزدیک ندارد. سرانجام، نائینی اعلام می‌کند که اصل برابری به«قوانین موضوعه» —یعنی قوانین ساخته شده بدست انسانها — مربوط است و بدان رو فراهم شده که رفتار کارگزاران امور کشور و حکومت زیر نظر و کنترل قرار گیرد. به‌سخن دیگر، از دیدگاه نائینی، اصل هشتم متمم قانون اساسی که در نخستین مجلس قانونگذاری گذشت و به کشورداران دستور داد که همهٔ شهروندان را برابر بدانند بدان معنا نیست که این اصل، تفاوتهایی را که شریعت اسلام در مورد گروههایی از شهروندان بخاطر مذهبشان قائل شده از میان برخواهد داشت.[۷۴] تفسیر محلاتی از اصل برابری مندرج در متمم قانون اساسی از سخن نائینی در این مورد روشنتر است. وی می‌گوید که اصل برابری مورد بحث بدین معناست که نسبت‌به‌زنا کار حد و مجازات شرعی جاری گردد؛ دست دزد بریده شود و قاتل به کیفر شرعی خود برسد. همهٔ افراد مردم بدون استثناء باید برای گناهیکه مرتکب می‌شوند کیفر ببینند؛ در نظر قانون همه برابرند: شاه با گدا، دانا با نادان و توانا با ناتوان.[۷۵] محلاتی می‌افزاید که در آغاز اسلام چنین نظامی وجود داشت و اکنون (یعنی دورهٔ انقلاب مشروطیت) همان نظام می‌خواهد زندگی دوباره یابد.[۷۶] چنین بود شیوهٔ برداشت نائینی، محلاتی و دیگر همکاران روحانی و مشروطه‌خواه آنان از اصل هشتم متمم قانون اساسی ایران.

طی سده‌های گذشته جنبه‌هایی گوناگون از تئوری برابری مورد بحث قرار گرفته و تفسیرهایی گوناگون نیز برآن نوشته شده است،[۷۷] ولی باید اذعان کرد که بعلت جنبه‌های پیچیدهٔ مفهوم برابری، اصل این نظریه حتی وسیلهٔ نظامهای مشروطهٔ اروپایی بآسانی پذیرفته نشد. بورژوازی غرب برای برقراری گونه‌ای از برابری که متناسب با منافع طبقه‌ای آن بود سالهای دراز مبارزه کرد. برای نمونه، در انگلستان قانون برابری زن و مرد تا سال ۱۹۱۸ هنوز به‌تصویب نرسیده بود و تنها در این سال بود که «قانون نمایندگی مردم» (Representation of the People Act) به زنان بالاتر از ۳۰ ساله که خود صاحب یک خانه و یا همسر دارندهٔ یک خانه بودند

حق رأی داد.[۷۸] خیزشها و جنبشهایی در راه برقراری حقوق بشر صورت می‌گرفت ولی اصل برابری به‌صورتی کامل بنیاد نمی‌گردید. چون خصلت بیشتر نوگراییها و نوسازیهای زاییدهٔ آن جنبشها بورژوازی بود و وسیلهٔ آن طبقه رهبری می‌گردید، حق رأی در انتخابات عمومی مشروط به‌دارا بودن میزانی از ثروت و پرداختن مقداری مالیات سالانه به‌دولت بود. اینگونه جریانها سالهایی دراز بطول انجامید تا این تئوری را پدید آورد:

... حق انتخاب در مورد همهٔ سالمندان [یک کشور] بدون توجه به‌تفاوتهایی مانند جنس [مرد یا زن]، نژاد، مذهب یا ثروت باید فراگیر باشد؛ اینگونه تفاوتها از نظر سیاسی بیمورد [و بی ارتباط باصل برابری] در نظر گرفته می‌شود.[۷۹]

در خاورمیانه و در دنیای اسلام نیز آزادی و برابری سیاسیی که اعلامیهٔ حقوق بشر عرضه کرده بود نمی‌توانست بآسانی پذیرفته شود ولی نه دقیقاً بهمان دلایلی که در غرب پذیرفته نشده بود.[۸۰] اندیشهٔ برابری گونهٔ دمکراسی در خاور میانه نیز بدلایل اختلاف طبقاتی موجود در جوامع سنتی آن منطقه نمی‌توانست بآسانی مورد استقبال قرار گیرد؛ از نظر ایدئولوژیکی نیز باید اذعان داشت که مسألهٔ برابری هماهنگی بنیادی با قوانین اسلامی نداشته است. تقریباً همهٔ اندیشمندان نوگرای دنیای اسلام تئوری برابری را در ظاهر و در عالم فرض و سخن پذیرفتند ولی آنرا تنها در چارچوب مقررات و سنتهای اسلامی تفسیر کردند. علاوه براین، آنان از جنبه‌هایی از برابری یاد کردند که می‌توانست با دیدگاههای اجتماعی و نظام حکومتی اسلام هماهنگ باشد. آنان یا از جنبه‌های ناهماهنگی که میان اسلام و اصل برابری شیوهٔ دمکراسی غربی وجود داشت بیخبر بودند و یا از آن ناهماهنگی آگاهی داشتند ولی عمداً سخنی پیرامون آن نراندند. از دیده دور داشتن چنین مسألهٔ مهمی شاید از آنرو بوده است که از درهم و برهمی و سردرگمی احتمالی جلوگیری کنند و بهانه‌ای نیز به‌دست جناح محافظه‌کار و ضدمشروطه ندهند. چیزی که آن نوگرایان و نواندیشان از دیده دور داشتند این بود که اصرار برگونه‌ای هویت مذهبی و ربط دادن دولت وجامعه به‌یک مذهب در کشورهایی که مذاهب زیادی در آنها پیروی می‌شود خود یک نمونهٔ بارز از عدم برابری بشمار میرود.

در اینجا بد نیست برای آشنایی بیشتر به‌مسألهٔ برابری در دنیای اسلام، از چند

نمونهٔ تاریخی، بعنوان مثال، یاد کنیم. فرانسیس فتح‌الله مراش در کتاب خود، غایة‌الحق، بشیوه‌ای نسبتاً نو، برابری و یا به‌قول خود «استواء» را مورد بحث قرار داده است ولی او سخن را به‌برابری میان تهیدست و توانگر، توانا و ناتوان، آنهم بشیوه‌ای کوتاه و گذرا و نابسنده، محدود ساخته و می‌افزاید که جمهور مردم ساخت اصلی جامعه را تشکیل می‌دهند و باید همه با هم برابر باشند و هیچ تفاوتی نباید میان افراد از نظر وضع اجتماعی و حقوقی وجود داشته باشد.[۸۱] از نظر کلی، اینگونه برابری ممکن است مورد پشتیبانی اسلام قرار گیرد ولی اگر مراش پیرامون تفاوت میان افراد از نظر حقوق اجتماعی به‌بحث و موشکافی می‌پرداخت و نمونه‌های عینی آنرا بروشنی بیان می‌کرد مسلماً ناهماهنگی میان اسلام و مفهوم نو و دمکراتیک اصل برابری بآسانی آشکار می‌گشت زیرا بطور مثال وضع اجتماعی و حقوقی مرد و زن، برده و آزاد، مسلمان و نامسلمان و جز اینها در اسلام کاملاً متفاوت است. خیرالدین پاشا تونسی، با توجه به‌نظام حکومتی ترکیهٔ عثمانی که در آن میلیونها شهروند نامسلمان زیست می‌کردند، کشورهای اروپایی را که نمی‌خواستند شهروندانشان برطبق قوانین کشورهای اسلامی مورد دادرسی قرار گیرند مورد انتقاد قرار می‌دهد. خیرالدین چنین استدلال می‌کند:

> حقیقت این است که اختلاف و تفاوت مذهبی، داور را از حدود بیطرفیی که شریعت اسلام برآن نهاده شده دور نمی‌سازد و یا وی را از تصمیمگیریی که به‌راه درست رهبری می‌کند باز نمی‌دارد. حتی اگر این شیوهٔ کار نیازمند به‌داوری برضد خود کشوردار باشد، داور [درست کار مسلمان] با خواهان [مدعی] رفتاری بربنیاد دادگری خواهد داشت، حال این خواهان هرکه می‌خواهد باشد؛ چنین مرد داوری برطبق قواعد و مقررات مذهبی اسلام، که عالیترین محافظ [حقوق] بشمار می‌رود، بشیوه‌ای عمل خواهد کرد که هیچگونه اثری از عواملی که ممکن است سبب انحراف وی از راه درست شود باقی نخواهد ماند.[۸۲]

بدین ترتیب، خیرالدین تونسی از برابری حقوق مسلمان و نامسلمان در برابر قانون پشتیبانی می‌کند ولی قانونی که وی در ذهن داشت و از آن سخن می‌گفت همانا شریعت اسلام بود که برطبق آن مسلمان و نامسلمان در مواردی دارای حقوقی برابر نیستند. خیرالدین، همانند بسیاری دیگر از نوگرایان مسلمان، صادقانه به کامل بودن اسلام و قوانین آن باور داشت و استدلال وی براین محور دور می‌زد

که اگر داوری در حوزهٔ قوانین مذاهبی غیر از اسلام صورت گیرد نتیجه‌اش بیدادگری و نا برابری‌خواهد بود زیرا آن قوانین ناکامل و نارسا می‌باشد، ولی چون شریعت اسلام از صفت کمال برخورداراست، داوری درحوزهٔ قوانین آن نمی‌تواند بیدادگری و نابرابری ببار آورد.

مستشارالدولهٔ تبریزی، اندیشه‌گر ایرانی در سدهٔ ۱۹، در مورد اینکه قانون باید همهٔ مردم را بدون در نظر گرفتن مذهبشان برابر بداند بروشنی سخن رانده است[۸۳]، ولی وی نه‌تنها از پیامدهای واقعی چنین قانونی که خودبخود در مواردی با دین اسلام ناهماهنگی دارد سخن بمیان نیاورده بلکه همانند فرانسیس مراش، بحث خود را به‌مسألهٔ برقراری برابری میان افراد وابسته به‌طبقات بالا و پایین جامعه پیوند داده آنرا با مبحث مربوط به دادگری در دین اسلام درهم‌آمیخته[۸۴] در نتیجه مسائل جامعه‌شناسی مانند نابرابریهای اقتصادی را با آنچه برابری در برابر قانون نامیده می‌شود اشتباه کرده است.

در ترکیهٔ عثمانی، زیر فشارهای توسعه‌طلبانهٔ دولتهای باختری، گامهایی در راه برابری حقوقی همهٔ شهروندان آن امپراطوری برداشته شد. گر چه اصل برابری در هر دو «خط» توشیح شده در سالهای ۱۲۵۵/۱۸۳۹/ و ۱۲۷۳/۱۸۵۶ گنجانیده شد، ولی رفتار و برخورد شهروندان مسلمان در مورد برابری خودشان با نامسلمانان کاملاً منفی بود.[۸۵] در قوانین اساسی مصوب ۱۲۹۳/۱۸۷۶ و ۱۳۲۶/۱۹۰۸ همان کشور، برابری همهٔ شهروندان نیز تضمین شده است[۸۶]، ولی نامق کمال، مشروطه‌گر نامدار عثمانی، به‌رغم مبارزات پیگیرش در راه هماهنگ ساختن امپراطوری عثمانی از حیث حقوق شهروندان مسلمان و نامسلمان، اصل برابری را برطبق مقررات اسلامی تفسیر و تعریف کرد.[۸۷]

در اینجا یک بررسی کوتاه پیرامون مسألهٔ برابری از دیدگاه طهطاوی نیز بسیار لازم و سودمند بنظر می‌رسد زیرا نوشته‌های این اندیشه‌گر مصری تأثیر فراوانی بر اندیشه‌های نویسندگان و نوگرایان خاورمیانه گذاشته است. ما در این بررسی کوتاه بویژه به کتاب تخلیص الابریز طهطاوی اشاره می‌کنیم زیرا در تاریخ اندیشه‌های نو اسلام از آن کتاب بعنوان یک اثر مهم و قابل پژوهش یاد گردیده است.[۸۸] همانگونه که می‌دانیم، طهطاوی از سوی محمدعلی پاشا خدیو مصر (حکومت از ۱۲۲۰/۱۸۰۵ تا ۱۲۶۵/۱۸۴۸) مأموریت یافت تا در سالهای ۱۲۴۷/۱۸۳۱-

۱۸۲۶/۱۲۴۲ بعنوان سرپرست امور مذهبی دانشجویان اعزامی مصر در فرانسه بسر برد. در خلال مدت اقامت وی در پاریس بود که انقلاب ۱۸۳۰ - که طهطاوی از آن بعنوان «انقلاب ۱۸۳۱» یاد می‌کند — رخ داد [۸۹] براثر این انقلاب، شارل دهم (Charles X) استعفا داد و لوئی فیلیپ (Louis_Philipp) به‌اریکهٔ پادشاهی تکیه زد؛ قانون اساسی فرانسه مصوب ۱۸۱۴ که ساخته و پرداخته لوئی هیجدهم (Louis XVIII) بود تغییر یافت و قانون اساسی دیگری که دارای خصلت آزادمنشانهٔ بیشتری بود در ۱۴ اوت ۱۸۳۰ تنظیم و تصویب گردید. یکی از شاهدان عینی این تغییرها همان طهطاوی بود که بخشهای عمده‌ای از کتاب خاطرات خود یعنی تخلیص‌الابریز را به‌بحث و پژوهش پیرامون آن اختصاص داد.

در اینجا باید بیفزاییم که با اینکه طهطاوی در فرانسه شاهد عینی انقلابی بود که هدفش آزادی بیشتر در انتخابات عمومی و تغییر قانون اساسی ۱۸۱۴ بود، قانونی که، به‌قول یکی از نویسندگان، تنها «... یک توافق میان حقوق [باصطلاح] خدایی حکمران و انقلاب [۱۸۱۴] بشمار می‌آمد...»[۹۰]، ولی طهطاوی آن انقلابی را که خود شاهدش بود و آن قانون اساسی را که از آن انقلاب زاییده شده بود چندان مورد توجه و دلبستگی پژوهشگرانه قرار نداد. در قانون اساسی ۱۸۱۴ چندین مورد ضد آزادی وجود داشت که پس از انقلاب ۱۸۳۰ از میان رفت. بطور نمونه، مذهب کاتولیک از آن پس دیگر مذهب رسمی کشور فرانسه بشمار نیامد بلکه از آن مذهب تنها بعنوان «مذهبی که وسیلهٔ اکثریت مردم فرانسه پیروی می‌شود» یاد گردید (اصل ۶ قانون اساسی ۱۸۱۴؛ اصل ۶ قانون اساسی ۱۸۳۰). نیز حق معلق ساختن قانون از پادشاه سلب گردید (اصل ۱۴، ۱۸۱۴؛ اصل ۱۳، ۱۸۳۰) و سانسور مطبوعات برای همیشه برداشته شد (اصل ۸، ۱۸۱۴؛ اصل ۷، ۱۸۳۰).[۹۱] به‌رغم اهمیت فراوانی که انقلاب ۱۸۳۰ بویژه از نظر برابری مذهبی داشت، طهطاوی خوانندگان کتابش را تنها به‌قانون اساسی ۱۸۳۰ حواله داد تا خود آنرا بخوانند و از خیزش فرانسویان و کوشش آنان در راه بدست آوردن «حریة و مساواة» آگاه گردند.[۹۲] نامبرده بجای پژوهش و مداقه پیرامون قانون اساسی نو، همان قانون اساسی بدور انداخته شدهٔ ۱۸۱۴ را مورد بررسی قرار داد و حتی آنرا بشیوه‌ای غیر دقیق به‌عربی برگردانید و ترجمهٔ نادرست طهطاوی از قانون اساسی مزبور — که روشن نیست که اشتباههای وی عمدی است یا نه — سبب

گردید که مفهوم برابری بطور کلی در کتاب وی مبهم و ناروشن جلوه کند. حال ببینیم وی چه گفته است:

چند اصل از اصول آغازین قانون اساسی ۱۸۱٤ به‌موضوع برابری همهٔ‌شهروندان فرانسه اختصاص داده شده است. نخستین اصل آن قانون می‌گوید که «همهٔ فرانسویان با هر عنوان‌در برابر قانون برابرند.» طهطاوی این عبارتها را چنین خلاصه کرده است: «همهٔ فرانسویان در برابر قانون برابرند»[۹۳] این خلاصه‌گرایی روح آن اصل از قانون را تغییر نمی‌دهد؛ چون اصل مزبور خود اشاره‌ای به‌کار برد عملی قانون برابری نداشت مسألهٔ اساسی و واقعیت آن قانون به‌حالت ابهام باقی ماند و در نتیجه از دیدگاه یک نوگرای مسلمان این امکان فراهم گردید که برابری مورد بحث قانون اساسی فرانسه را با اصل برابری بدانگونه که مورد پذیرش اسلام می‌باشد هماهنگ بداند. یک مجتهد مشروطه‌خواه مانند نائینی نیز بآسانی آنرا در چارچوب برابری در اسلام — مثلاً برابری همهٔ مردان مسلمان — می‌توانست تفسیر کند. باید بیفزاییم که طهطاوی تفسیر کوتاهی نیز پیرامون همین نخستین اصل از قانون اساسی فرانسه بدست داد ولی آن تفسیر به‌خواننده کمک بسنده‌ای نمی‌کند که‌معنی برابری را بشیوه‌ای که در باختر زمین تفسیرشده است دریابد. وی نوشت که: «... معنی برابری در اصل اول این است که مردم فرانسه از جمله پادشاه آن کشور در برابر قانون برابرند؛ این قانون از تهیدستان و ستمدیدگان پشتیبانی می‌کند و دادگری را برقرار می‌سازد»[۹٤] این توضیح و تفسیر را نیز می‌توان باعناوین گوناگون اسلامی هماهنگ ساخت و سرانجام همان معنی یاد شدهٔ دربالا را از آن بدست آورد.

در دومین اصل قانون اساسی ۱۸۱٤ فرانسه که به‌صورت کامل به‌عربی ترجمه گردیده چنین آمده است: «آنان [شهروندان فرانسه] همه بدون برخورداری از هیچگونه امتیاز ویژه‌ای و در حدود امکان خود در انجام مسؤلیتهای مملکتی شرکت خواهند داشت». تا مادامی که این اصل از قانون بدون توضیح رها گردد[۹۵] و از نمونه‌های عملی و قابل لمس آن در صحنهٔ تجربه یاد نگردد، و تا مادامی که از پیامدهای کارکرد چنان قانونی سخن بمیان نیاید باز هم اصل دوم قانون یاد شده می‌تواند با ضوابط اسلامی هماهنگ بنظر برسد. ولی اگر طهطاوی توضیح داده بود که اصل یاد شده، همهٔ مردم را بدون در نظر گرفتن تفاوتهای

مذهبی آنان برابر می‌داند، مسلماً ناهماهنگی آن اصل با ضوابط اسلامی بشیوه‌ای روشن آشکار می‌گردید زیرا برطبق قانون اسلام شهروندان نامسلمان در یک کشور اسلامی در صدر اسلام مالیاتی اضافی بنام «جزیه» می‌پرداختند[۹۶]، مالیاتی که اهمیت و لزوم پرداختنش همچنان مورد پشتیبانی قوانین شرعی بوده و نشانگر روشنی از گونه‌ای نابرابری میان مسلمان و نامسلمان می‌باشد.

سومین اصل قانون اساسی سال ۱۸۱٤ فرانسه می‌گوید: «به‌شهروندان فرانسه بطور کاملاً برابر اجازه داده می‌شود که در زمینه‌های کشوری و لشکری خدمت کنند»، ولی طهطاوی این اصل را چنین به‌عربی برگردانیده است: «هر فردی از شهروندان فرانسه می‌تواند بهر موقع و مقامی دست یابد.[۹۷]» همانگونه که آشکار است، عبارت «کشوری و لشکری» و اصطلاح تأکیدی «بطور کاملاً برابر» (tous également) از متن ترجمه حذف گردیده است. درست است که عبارت «کل واحد» در متن عربی می‌تواند همهٔ مردم مورد نظر و مطالعه را شامل گردد، ولی پس از حذف آن عبارتهای مهم و بنیادی از متن ترجمه، آن اصل از قانون اساسی خیلی آسانتر می‌تواند در چارچوب مفاهیم اسلامی مورد تفسیر قرار گیرد، همانگونه که چندین ده سال پس از آن، وسیلهٔ نائینی مورد تفسیر قرار گرفت. یکی از جنبه‌های این اصل مورد بحث که با اسلام ناهماهنگ است این است که در یک جامعهٔ اسلامی تنها یک فقیه واجد شرایط و شایسته می‌تواند به‌داوری بنشیند در حالیکه برطبق این اصل هر شهروند فرانسوی «بطور کاملاً برابر» حق دارد که عهده‌دار امور کشوری گردد. طهطاوی در تفسیر خود پیرامون این اصل مطالب حساس و حیاتی را مطرح نکرد و تنها قانون فرانسه را بیشتر از اینرو ستود که به‌نظام ارثی بودن حرفه‌ها (توارث الصناعة) که بقول وی در میان چینیان، هندیان و قبطیان رواج داشته پایان داده است.[۹۸] طهطاوی در جایی دیگر از کتابش باز به‌همین اصل از قانون اشاره کرده می‌نویسد که هرکس می‌تواند در خدمات لشکری و کشوری پذیرفته گردد.[۹۹] در نوشتهٔ طهطاوی واژهٔ «بلدیه» بکار برده شده که از آن مفهوم «خدمات کشوری» برمی‌آید ولی چون «بلدیه» به‌معنی امور شهرداری نیز هست می‌توان چنین برداشت کرد که اصل مزبور به‌مشاغل مربوط به‌شهرداریها اشاره دارد که یک عالم مسلمان شاید مانعی در اشغال آن مشاغل وسیلهٔ افراد نامسلمان نبیند. حتی اگر واژهٔ «بلدیه» تنها بمعنی «خدمات کشوری» گرفته شود باز هم برای

یک اندیشه‌گر مجتهد مانند نائینی آسان خواهد بود که وظایف مربوط به‌داوری را از آن، و از معنا و مفهوم آن اصل از قانون مستثنی کند زیرا اصل مزبور در این مورد بشیوه‌ای مبهم بنظر وی رسیده است و در نتیجه چنین بحث خواهد کرد که اینگونه وظایف در حوزهٔ اختیارات ویژهٔ علماء مذهبی است.

اصل پنجم قانون اساسی ۱۸۱٤ فرانسه دستور می‌دهد که «هر فردی می‌تواند از مذهب خویش با [برخورداری از] آزادی برابر پیروی کند و برای [اجرای] آیین پرستش خود از حمایت برابر برخوردار گردد.» نادقیق بودن ترجمهٔ عربی طهطاوی از این اصل کاملاً روشن است، بدین ترتیب: «هر انسانی که در فرانسه زیست می کند از مذهب خود بدانگونه که مایل است پیروی می کند؛ هیچکس در آن با وی همباز نخواهد بود، بلکه آن فرد در راهی که می‌رود مورد کمک قرار می‌گیرد و از دخالت دیگران در امور پرستش وی جلوگیری خواهد شد.»[۱۰۰] همانگونه که پیداست، در ترجمهٔ طهطاوی، اصل «[برخورداری از] آزادی برابر» در امور مذهبی پنهان گردیده زیرا این عبارت بدین ترتیب آمده است: «هیچکس در آن با وی همباز نخواهد بود.» طهطاوی بخش آخر اصل پنجم را نامتناسب جلوه داده زیرا این مطلب که هر کس باید «برای [اجرای] آیین پرستش خود از حمایت برابر برخوردار گردد» بطور کامل حذف گردیده است.

هر اندیشمند نوگرایی مانند نائینی با خواندن اصل پنجم قانون اساسی فرانسه از روی ترجمهٔ عربی طهطاوی آنرا با اسلام ناهماهنگ نخواهد دید. اگر وی متن اصیل و تحریف نشدهٔ اصل یاد شده را می‌خواند شاید بدست می‌آورد که «[برخورداری از] آزادی برابر» نمی‌تواند بآسانی و بدون تفسیر و تاویلهایی با قوانین اسلامی راست آید.

بیشتر اندیشه‌گران دنیای اسلام در سدهٔ ۱۹ که با نهادهای اجتماعی و سیاسی اروپایی آشنایی داشته ستایشگر آن بوده‌اند، از آن نهادها بشیوه‌ای مبهم سخن گفته‌اند. تا آنجا که ما آگاهی داریم تنها نوگرای مسلمانی که با صراحت کامل و بدون هیچگونه ابهام در این زمینه سخن گفت آخوندزاده بود که چند صفحه‌ای در فصل یکم کتاب حاضر را به‌وی اختصاص دادیم. وی با صراحت نوشت که تعدد زوجات که در اسلام وجود دارد با اصل برابری مورد بحث دنیای دمکراسی منافات دارد.[۱۰۱] آخوندزاده می‌گوید که برابری در حقوق و برابری در برابر قانون از لوازم

دادگری است و می‌افزاید که در شریعت اسلام زن و مرد دارای حقوق برابر نیستند؛ نیز اشاره می‌کند که شهادت قانونی یک کافر ذمی دارای ارزشی برابر با شهادت یک تن مسلمان نیست.[۱۰۲] البته باید یادآوری کرد که آخوندزاده با آنکه در خانواده‌ای مسلمان و شیعه مذهب بوجود آمده بود از گفتارهای ضد مذهب هیچگونه امتناعی نداشت. ما به‌سخنان کفرآمیز وی فعلاً کاری نداریم و خود را در ارزیابی آن درگیر نمی‌کنیم و آنچه مورد توجه ما در این سطور است این نکتهٔ آخوندزاده می‌باشد که وی، برخلاف دیگر اندیشه‌گران متدین یا ضددین، تفاوت میان برخی از اصول دمکراسی غربی را با اسلام با صراحت بیان داشت. بنظر نمی‌رسد که این صدای آخوندزاده با گوشهای فراوانی تماس گرفته باشد و طبعاً بخاطر آمیخته بودن آن با سخنان ضد مذهب در فضا ناپدید گردید. برعکس، آن نوگرایانی که پیرامون مشروطه‌گری در چارچوب مذهب سخن راندند و هدفشان هماهنگ ساختن اصول مشروطه و قوانین اسلام بود توانستند تنی چند را پیرامون خود گرد آورند و یا به‌دنبال صدای خود بکشانند.

اصل برابری، همانند بسیاری دیگر از اصول دمکراسی نمی‌تواند در نظامهای مبتنی براسلام هماهنگ گردد، ولی چون این اصل بشیوه‌ای رسا و کامل وسیلهٔ روشنگران دنیای اسلام تفسیر و تشریح نگردید، باورها و دیدگاههایی گوناگون در میان رهبران مذهبی مشروطه‌گر در خلال انقلاب مشروطهٔ ایران پدید آورد. این باورها و دیدگاههای ناهماهنگ هنگامی بطور مؤثر آغاز به‌خودنمایی کرد که اصل هشتم متمم قانون اساسی ایران که مربوط به‌برابری شهروندان ایران در برابر قانون است در مجلس مطرح گردید. کسروی می‌نویسد که «علماء شریعت‌خواه» اینچنین به‌انتقاد برخاستند که «مسلم و کافر در دیه و حدود متساوی نتواند بود؛ اگر مسلمانی یک یهودی یا یک زردشتی یا یک کافر دیگری را کشت او را به کیفر نتوان کشتن و باید دیه گرفت...»[۱۰۳]

سخن کسروی دربارهٔ مخالفت علماء تا حدی مبهم است زیرا خواننده را بدین باورمی کشاند که آن‌علماء مخالف اصل هشتم محدود به‌شیخ‌فضل‌الله‌نوری و هواخواهانش بودند، درحالیکه دلایل و مدارکی در دست است که نشان می‌دهد که برخی از علماء مشروطه‌گر نیز با اصل برابری به‌مخالفت برخاستند. در این زمینه گزارش زیر که وسیلهٔ اسپرینگ رایس وزیر مختار انگلیس در تهران، تنظیم

شده بسیار گویاست:

از میان آن سه‌مجتهد [حاضر در مجلس، یعنی شیخ فضل‌الله نوری، سید محمدطباطبائی و سید عبدالله بهبهانی] تنها یک تن — سید محمد — به‌سود [اصل هشتم متمم قانون اساسی] سخن گفت و دو مجتهد دیگر که از پشتیبانی شمار فراوانی از روحانیان [حاضر در مجلس] برخوردار بودند چنین استدلال کردند که قانون اسلام بایستی در یک کشور اسلامی اجرا گردد. اکنون جهان روحانیت در این موضوع دچار دو دستگی شده است. بسیاری از روحانیان به‌رهبری سید محمد و واعظ محبوب سیدجمال‌الدین [اصفهانی] اعلام کرده‌اند که قانون اسلام یک قانون آزادی و برابری است... نمایندهٔ زردشتیان [در مجلس] نزد من ابراز امیدواری فراوان کرده است که شاید تصمیماتی در راه اغماض [در مورد اقلیتهای مذهبی] گرفته شود، ولی در حال‌حاضر این موضوع هنوز معلق است و بدون شک برای مدتی منشأ ناراحتی [و سروصدا] خواهد بود...[۱۰۴]

همانگونه که اسپرینگ رایس گزارش داد، رهبران مذهبی برسر مسألهٔ برابری اختلاف پیدا کردند؛ بیشتر آنان اصل هشتم متمم قانون اساسی را مخالف اسلام، و دیگران آنرا موافق اسلام یافتند و در همین مورد بود که شیخ فضل‌الله از جمع علماء مشروطه‌خواه جدا شد و مبارزهٔ پیگیر و سرسختانهٔ خویش را برضد انقلاب مشروطه آغاز کرد و برای کوبیدن آن، در آستانهٔ حضرت عبدالعظیم تحصن جست. حتی بهبهانی که همچنان به‌هواخواهی خود از یک نظام مشروطه ادامه می‌داد بر ضد اصل مربوط به‌برابری برخاست. مخبر همایون که خود شاهد رویدادهای آنزمان بوده است پیرامون مخالفت بهبهانی چنین می‌آورد:

روزی در باغ بهارستان محل تجمع وکلاء، یکی از موادی که مطرح گردیده و باید مورد تصویب قرار گیرد تساوی حقوق ادیان مختلفه بود که برسر آن جار وجنجالی برپا شده بود. مرحوم سید عبدالله مجتهد تحت این عنوان که اقلیت یهود باید جزیه بدهند و نباید در مورد انتخاب وکلاء با مسلمین دارای حقوق مساوی باشند همواره مخالفت می‌کرد و تصویب مادهٔ مذکور را به‌تأخیر می‌انداخت. سلطان محمودمیرزا که از تحصیلکردگان دارالفنون و مردی شاعر و ادیب بود بانگارندهٔ این سطور در باغ مجلس انتظار تصویب این مادهٔ قانون را داشت ولی چون مخالفت سید عبدالله بطول انجامید سلطان محمود میرزا پیشخدمت مجلس را که پیرمرد سیدی بود فرا-خواند و گفت برو بیدرنگ به‌سید بگو که اگر این مادهٔ قانون که همهٔ آزادیخواهان انتظار آنرا دارند امروز بتصویب نرسد زنده نخواهی ماند. با تذکر پیشخدمت، سید عبدالله فریاد کشید من مخالف نیستم و در نتیجه قانون مذکور از تصویب گذشت.[۱۰۵]

بدین‌ترتیب،آن اصل از متمم قانون اساسی ایران پس از آنهمه تهدید و تندی و سختی و مخالفتهای پیگیر بتصویب رسید. این کشمکشهای داخل و خارج مجلس تنها در میان زردشتیان واکنش پدید نیاورد بلکه ارمنیان و اقلیتهای دیگر مذهبی ایران را به‌تلاطم واداشت و دچار نگرانی کرد. ارمنیان بررهبران مذهبی که با قانون برابری مخالفت می‌کردند خشم گرفته تهدید کردند که اگر قانون برابری مسلمان و نامسلمان تصویب نگردد آنان به‌مبارزه برخواهند خاست.[۱۰۶] اینگونه واکنشها در صفحات روزنامه‌ها نیز انعکاس یافت؛ نویسنده‌ای در روزنامهٔ حبل‌المتین چنین آورد:

> اگر بخواهیم حقوق مساوات را جاری نکنیم به‌محذورات بزرگ دچار می‌شویم. یکی از آن محذورات آنکه مجوس و یهود و ارمنی وقتی قیمت خون خود را معادل بیست و پنج تومان کم یا زیاد در قانون ملاحظه نماید گمان نمی‌کنم تابعیت این ملت و این سلطنت و این قانون را برعهده بگیرد و دست تظلم به‌نمایندگان دول دیگر بلند ننماید که چه تقصیر کرده‌ام، خون من انسان بقدر یک حیوان پست‌تر شده. اگر جواب دهیم که شما اهل کتاب هستید و روح ایمانی ندارید از این جهت قیمت تو قیمت حیوان است، جواب خواهند گفت که یک نفر کشیش... که در ارومیه کشته شد مگر اهل کتاب نبود که مبلغ شصت و پنج هزار تومان دادید؟ جز اینکه به‌تخصیص و تخصص قائل شویم که دو نفر از اهل کتاب و اهل ذمه یکی شصت و پنج هزار تومان دیهٔ او باشد و یکی بیست و پنج تومان. یکی قیمت شصت نفر مسلمان قیمت او باشد، دیگری قیمت یک الاغ پستی. آیا این انصاف است؟ عدالت است؟ محذور دیگر اینکه ببینیم قانونی که این اندازه دارای اختلاف باشد در مجمع حقوق بشریت قبول می‌نمایند و افراد تبعهٔ این چنین ملت در ممالک خارجه چه قیمت خواهند داشت.[۱۰۷]

بحث نائینی پیرامون برابری با توجه به‌رویدادها و دیدگاههای یاد شده در بالا صورت گرفته است. با آگاهیی که‌وی از دیدگاههای گوناگون پیرامون اصل برابری داشت سرانجام آنرا بشیوه‌ای تعریف کرد که آن تعریف با دیدگاه مخالفان تفاوتی بنیادی نداشت و بنظر می‌رسد که تنها تفاوت میان برداشت نائینی و شیخ فضل‌الله از مسألهٔ برابری این بود که شیخ فضل‌الله بدست آورده بود که مشروطه‌گری نمی‌تواند با اسلام هماهنگ گردد و بهمین دلیل هیچگونه آمادگی نداشت که با توجه به شرایط ویژه قدری با نهادهای نو سیاسی روی توافق نشان دهد و برخی از بنیادهای نو را یا بپذیرد و یا نسبت به‌آنها حالت اغماض بگیرد. بمحض آنکه وی واژه‌های

«آزادی» و «برابری» را شنید برضد آن برخاست و در این راه سخت با نیروهای استبدادی — جناح محمدعلی‌شاه — همدستی کرد. وی برضد این دو اصل مبارزه کرد، ولی نه بعلت آنکه کاملاً آن دو پدیده را در معنی غربی آن دقیقاً مطالعه کرده بود بلکه بخاطر آنکه آزادی و برابری را که نمونه‌های چندی از آنرا در همین فصل یاد کردیم برضد اسلام یافته بود. اما نائینی که از آزادی و برابری مورد بحث دمکراسی، بخاطر تفسیرهای نادرست و مبهم پیرامون آن، برداشت کاملاً درستی نداشت کوشش کرد تا این اصول نو را با اسلام آشتی دهد و امیدوار بود که برداشتن چنین گام آشتی‌گرانه دو پیامد بنیادی درپی خواهد داشت: نخست اینکه رژیم استبدادی نابود خواهد شد؛ دوم اینکه اسلام تا اندازه‌ای مورد حمایت قرار خواهد گرفت.

یادداشتها

۱. برای بحث پیرامون مرجع تقلید، نگاه کنید به‌فصل دوم کتاب حاضر، بخش «نهادی به‌نام مرجع تقلید».

۲. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۵۸-۵۷.

۳. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ٤، ص ۲۱۳. برای بحثی همانند، نگاه کنید به [شیخ‌عبدالنبی نوری]، تذکرة‌الغافل، ص ۹-۲.

٤. پیرامون مسألهٔ خوارج و حکمیت، نگاه کنید به‌آثار والیری (Vaglieri) که درفصل دوم کتاب حاضر، بخش «حکمران قانونی کیست؟» از آنها نام بردیم.

۵. پیرامون مسألهٔ بدعت، باورها و بحثهایی گوناگون وسیلهٔ علماء و نویسندگان فرقه‌های مختلف اسلامی درطول سده‌هایی دراز بیان شده و نظر نائینی یکی از آنهاست. در غرب، نویسندگان خاورشناس نیز در این مورد پژوهشهایی کرده‌اند که مهمترین آنها شاید آثار گلدزیهر باشد؛ نگاه کنید به:

Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, translated by C. R. Barber and S. M. Stern (London, 1971), vol. ii, pp. 33_37.

برای آگاهی از موضع یکی از مجتهدان شیعه درمورد مسألهٔ بدعت نگاه کنید به‌ابن مکی‌العاملی (مشهور به‌الشهیدالاول) کتاب‌القواعد (بی‌ناشر، ۱۳۰۳/۱۸۹۰ قمری)، ص ۵۷-۲۵٦.

٦. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۷۵-۷٤.

۷. مثالها از خود ما است، نه از نائینی.
۸. اخباریها آنسته ازعلماء شیعه بودند که درسده‌های ۱۹-۱۷ میلادی بر ضد اصل اجتهاد و مجتهدان شیعه در ایران، عراق، بحرین و هندوستان مبارزهٔ فکری پیگیری را رهبری کردند. برای آگاهی بیشتر پیرامون اخباریها نگاه کنید به‌فصل دوم کتاب حاضر، بخش «نیروهای ضد رهبران مذهبی».
۹. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۷۵؛ کند و کاوی همگونه پیرامون مسألهٔ تشریع نیز دراینجا آمده است: محلاتی، الثالی المربوطه، ص ٥٤.
۱۰. مرتضی راوندی، تفسیر قانون اساسی ایران (تهران ۱۳۵۷)، ص ٤٦-١٤٥؛ برای متن قانون اساسی مصوب ۱۹۰٦/۱۳۲٤ ومتمم قانون اساسی مصوب ۱۹۰۷/۱۳۲۵ نیز نگاه کنید به غ. صادق - ب، آنچه هر ایرانی باید بداند دربارهٔ ایران و جهان (تهران، ۱۳٤۳)، ص ۸۵-۳۲؛ مجلهٔ آینده، ۳ (۱۳۲٤)، ۳۰-٦۲۵، ٥٦-٦٤۹؛ دکتر قاسم‌زاده، حقوق اساسی (تهران، ۱۳٤۰)، ص ۷۵-٤٤۹. برای ترجمهٔ انگلیسی متن هردو قانون نگاه کنید به:

Amos J. Peaslee, *Constitutions of Nations* (The Hague, 1966), vol. ii, pp. 452_70; Helen Miller Davis, *Constitutions, Electoral Laws, Treaties of States in the Near and Middle East* (Durham, N. C., 1947), pp. 67_90; Browne, *Revolution*, pp. 362_84.

۱۱. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۹۰-۸۹.

12. Barker, *Principles*, p. 105.

13. Hans Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History* (Princeton, 1955), pp. 135_40.

۱٤. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۸۹.

15. Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856 - 1876* (Princeton, 1963), *passim;* idem, «Turkish Attitudes Concerning Christian_Muslim Equality in the Nineteenth Century», *The American Historical Review*, lix (July 1954), 844_64.

۱٦. کسروی، مشروطه، ص ٤۲۱.
۱۷. خیرالدین، اقوم‌المسالک، ص ۱۳-۱۱.
۱۸. مستشارالدوله، یک‌کلمه، ص ۱۲-۱۱.
۱۹. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ٥٤-٥۲.
۲۰. همانجا، ص ٥٥-٥٤.
۲۱. همانجا، ص ٥۷-٥٦.
۲۲. برای کاوشی درازتر پیرامون «وکالت» درفقه شیعه نگاه کنید به: زین‌الدین عاملی جبائی معروف به‌الشهیدالثانی، الروضة‌البهیة‌فی شرح اللمعة‌الدمشقیة (تهران، ۱۳۳۹)، جلد ۲، ص ۱۷-۱۱.
۲۳. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ٤، ص ۲۱۱.
۲٤. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ٤٦. مسألهٔ حدود اختیارات مجتهد بعنوان حاکم قانونی،

مورد بحث و گفتگوهای زیادی قرار گرفته که ما بطور خلاصه در فصل دوم کتاب حاضر، بخش «حکمران قانونی کیست؟» بدان اشاره کرده‌ایم. برای آگاهی بیشتر پیرامون نهاد «حسبه» نگاه کنید به:

Cahen, *et al*, «Hisba».

۲۵. برخی از اندیشمندان نوگرا کوشش کرده‌اند که همسانیهایی میان اصل «امر به‌معروف و نهی از منکر» و برخی از مفاهیم نو مربوط به‌نظامهای حکومتی نشان دهند و ما در این زمینه در فصل یکم کتاب حاضر، بخش «آشتی‌دهندهٔ مذهب با نوگرایی» بحثی کوتاه بدست داده‌ایم.

۲۶. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۸۳-۷۸.

۲۷. همانجا، ص ۷۸.

۲۸. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ٤، ص ۲۱۹.

۲۹. [نوری]، تذکرةالغافل، ص ۹-۷.

۳۰. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ٤، ص ۲۱۵.

۳۱. همانجا، ص ۲۱۵.

۳۲. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۱۰۱.

۳۳. همانجا، ص ۱۰۲.

۳٤. در مورد مسألهٔ «غدیر» نگاه کنید به‌فصل دوم کتاب حاضر، بخش «حکمران قانونی کیست؟».

۳۵. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۱۰۲-۹۷.

۳٦. بهبهانی، اجتهاد والاخبار، ص ۹-٦، برای آگاهی از جدال میان اخباری و اصولی نگاه کنید به‌فصل دوم کتاب حاضر، بخش «نیروهای ضد رهبران مذهبی.»

۳۷. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۷۹.

۳۸. برای متن اصل دوم متمم قانون اساسی نگاه کنید به‌بخش «مسألهٔ نوشتن یک قانون اساسی» در همین فصل از کتاب حاضر.

۳۹. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ٤، ص ۲۱۲.

40. F. O. 416/33, July 16, 1907, no. 140.

٤۱. برای خلاصه‌ای از این اصول متمم قانون اساسی نگاه کنید به:

F. R. C. Bagley, «Religion and the State in Iran» *IrS*, x (1971), 1-22.

42. Hooper Harris, «Is Persia's Future Safe?», p. 4, kept in E. G. Browne Papers, Folder 2, no. 23, University Library, Cambridge, England.

برای پژوهش پیرامون قانون اساسی و متمم‌آن نگاه کنید به‌قاسم‌زاده، حقوق اساسی، ص ۵۰۲-۳٦۰؛ علی‌پاشا صالح، «قوهٔ مقننه و قوهٔ قضائیه»، در ایرانشهر، بکوشش علی‌اصغر حکمت (تهران، ۱۳٤۳)، جلد ۲، ص ۱۰۱۳-۹۷۱؛ موسی‌عمید، «قانون اساسی» و «قوهٔ مجریه»، درایرانشهر، جلد ۲، ص ٤۱-۱۰۱٤؛ مصطفی رحیمی، قانون

اساسی ایران و اصول دمکراسی (تهران، ۱۳۴۷)؛ کتاب اخیر تغییراتی را که تا سال ۱۳۴۶ شمسی در متمم قانون اساسی پدید آمده است نیز در بر دارد. نیز نگاه کنید به:
Eric Daenecke, «Constitutional Law in Iran», *American Bar Association Journal*, 49 (June 1963), 568_70; Lockhart, «Constitutional Laws», 372_88; A. K. S. Lambton, «Dustnr», iv_Iran, *EI*², ii, pp. 649_57; A. Farmanfarma, «Constitutional Law of Iran», *The American Journal of Comparative Law*, iii (1954), 241_47.

43. F. O. 416/33, July 16, 1907, 140.

۴۴. در این زمینه نگاه کنید به رحیمی، قانون اساسی ایران، ص ۴۱-۱۳۵ و
Bagley, «Religion and the State», pp. 1_22; idem, «Religion and the State in Modern Iran», in *Actes du Ve Congrès*, pp. 75_88.

45. His Majesty's Stationery Office, *Correspondence Respecting the Affairs of Persia, December 1906 to November 1908* (London, 1909), p. 63.

دولت انگلیس مجموعه‌ای از اسناد مربوط به ایران را تحت عنوان بالا چاپ کرده است؛ این اسناد همراه با اسناد دیگری دربارهٔ ایران در چندین جلد در ادارهٔ اسناد عمومی انگلیس تنظیم شده و به‌شمارهٔ F.O. 416/... در لندن نگاهداری می‌شود. برخی از مجلداتی که پیش از این چاپ شده چند سال پس از انتشار، به‌فارسی ترجمه و تحت عنوان کتاب آبی در چندین جلد در ایران پراکنده گردید. اخیراً برخی از اسناد انگلیسی دربارهٔ مشروطیت ایران در این مجموعه نیز آمده است: حسن معاصر، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران (تهران، ۱۳۴۷). کتاب اخیر نه «واژه‌نامه» دارد و نه یک «فهرست مندرجات» سودمند و بنابراین نمی‌تواند از اهمیتی که در خور اینگونه کتابهاست برخوردار باشد.

۴۶. [تقی‌زاده]، تاریخ مجلس، ص ۸۱-۳۲

47. *Correspondence*, p. 59.

۴۸. کتاب آبی، ترجمهٔ میرزا سیدابوالقاسم خان (تهران، ۱۹۱۲/۱۳۳۰)، جلد ۱، ص ۱۸۵، ۲۰۱-۱۹۹.

۴۹. نگاه کنید به فصل سوم کتاب حاضر که پیرامون زندگی نائینی است.

۵۰. راوندی، قانون اساسی، ص ۱۴۸.

۵۱. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۴، ص ۲۱۶.

52. Dicey, *Law of the Constitution*, p. 241.

۵۳. محمد صدر هاشمی، تاریخ جرائد و مجلات ایران (اصفهان، ۱۳۳۱) جلد ۱، ص ۲۰-۱۹.

54. Eustache de Lorey and Douglas Salden, *The Moon of the Fourteenth Night Being the Private Life of an Unmarried Diplomat in Persia During the Revolution* (London, 1910), pp. 159_64.

55. Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom: Period to the Nineteenth Century* (Leiden, 1960); idem, «Hurriyya», *EI*², iii, p. 589.

۵۶. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ٦٤.

57. Tocqueville, *L'Ancient régime*, pp. 63_64,
و فصل پنجم کتاب حاضر، بخش «نائینی و اندیشهٔ مشروطه‌گری».

۵۸. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۲۱-۱۲۰.

59. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre xi, chapitre vi.

۶۰. در تعریف اصطلاح «معاملات» از شهید اول کمک می‌گیریم: «هر حکم شرعیی که اساساً به‌امور اینجهانی توجه داشته باشد، خواه مربوط به‌جلب سود و یا دوری از زیان باشد، «معامله» نامیده می‌شود»؛ نگاه کنید به‌الشهید الاول، القواعد، ص ۵.

۶۱. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۷۱.

۶۲. برای آگاهی از اندیشهٔ طهطاوی پیرامون آزادی نگاه کنید به:

Leon Zolondek, «Al-Tahtawi and Political Freedom», *MW*. liv (1964), 90_97.

نویسندهٔ این مقاله به‌این‌نتیجه می‌رسد که «... طهطاوی... فاقد یک بینش عرفی و سکولار دربارهٔ حکومت و قدرت سیاسی است. وی با آنکه نظام [حکومتی] غربی را ارج نهاد و پیرامون کارکرد آن داد سخن داد ولی هنگامیکه مسائل مربوط به اجتماع خود[مصر] را درنظر می‌گرفت از اصول و شیوه‌های سیاسی اسلامی پا را فراتر نمی‌گذاشت...».

63. B. Lewis, «Hurriyya», ii_Modern Period, *EI*², iii, pp. 589_94.

٦٤. رئیف‌خوری، الفکرالعربی الحدیث: اثرالثورةالفرنسیة فی توجیه السیاسی والاجتماعی (بیروت، ۱۹٤۳)، ۸-۱۸۷. این کتاب دربردارندهٔ پژوهشی سودمند پیرامون تأثیر انقلاب کبیر فرانسه در میان عربها و نمونه‌هایی از نوشته‌های اندیشه‌گران خاورمیانه بویژه عربها دربارهٔ اصول و مفاهیم سیاسی غربی می‌باشد.

۶۵. برای آگاهی از اندیشه‌های مستشارالدوله و طالب‌اف پیرامون آزادی نگاه کنید به‌فصل یکم کتاب حاضر؛ پیرامون سیر مفهوم آزادی در ادبیات فارسی در سده‌های اخیر نگاه کنید به:

Hairi, «Azadi».

٦٦. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ٤، ص ۲۱٤.

۶۷. راوندی، قانون اساسی، ص ۱٤٦.

68. Cl. Cahen, «Dhimma», *EI*², ii, pp. 227_31.

۶۹. ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ٤، ص ۱۵-۲۱٤.

۷۰. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ٦۹-٦۸.

۷۱. در اینجا اشارهٔ نائینی به‌محتوای اصول ۲۱-۸ متمم قانون اساسی است که پیرامون «حقوق ملت» می‌باشد؛ نگاه کنید به‌راوندی، قانون اساسی، ص ٤۸-۱٤٦.

۷۲. بدینمعنی که همهٔ مسلمانان دربرابر قوانین مربوط به‌خود مسلمین برابر می‌باشند و همهٔ نامسلمانان در برابرقوانینی که مسلمانان برای آنان گذارده‌اند نیز برابر خواهند بود.

۷۳. نائینی، تنبیه‌الامه، ص ۷۰-۶۹.
۷۴. همانجا، ص ۷۱.
۷۵. محلاتی، اللئالی المربوطه، ص ۲۶-۲۵.
۷۶. همانجا، ص ۲۶.
۷۷. برای بحثی کوتاه و کلی پیرامون این تئوری نگاه کنید به:
Barker, *Principles*, pp. 150_60; Mayo, *Democratic Theory*, pp. 107_136.
78. David Thomson, *England in the Nineteenth Century*, vol 8 of *The Pelican History of England* (London, 1950), p. 188.
79. Mayo, *Democratic Theory*, p. 107.
80. Lewis, *Emergence*, p. 55.

۸۱. خوری، الفکرالعربی، ص ۹۰-۱۸۹.
۸۲. خیرالدین، اقوم‌المسالک، ص ۳۸-۳۷.
۸۳. مستشارالدوله، یک کلمه، ص ۱۰.
۸۴. همانجا، ص ۲۰-۱۹؛ برای آگاهی بیشتر از اندیشه‌های مستشارالدوله، نگاه کنید به فصل یکم کتاب حاضر، بخش «آشتی دهندهٔ مذهب با نوگرایی».
85. Davison, «Christian_Mnslim Equality», p. 855 ff.
86. Lewis, «Dustur», pp. 642_43.
87. Mardin, *Young Ottoman*, p. 319.
88. Abu Lughod, *Arab Rediscovery* p. 95.

۸۹. طهطاوی، تخلیص، ص ۱۴۸.
90. Alfred Cobban, *A History of Modern France* (London, 1961), ii, p. 65.
91. Godechot, *Les Constitutions*, pp. 217_24, 241_52.

۹۲. طهطاوی، تخلیص، ص ۱۴۸.
۹۳. همانجا، ص ۱۴۱.
۹۴. همانجا، ص ۱۴۸.
۹۵. طهطاوی تفسیری پیرامون این اصل می‌نویسد ولی وی خویش را تنها به‌یادآوری این نکته محدود می‌سازد که مالیات باید به‌دولت پرداخت شود، و برای اثبات نظر خود نیز کوشش کرده است که آنرا با ضوابط اسلامی توجیه کند؛ نگاه کنید به‌تخلیص، ص ۱۴۹.
۹۶. پیرامون نظام مالیاتی در کشورهای اسلامی نگاه کنید به:
Daniel C. Dennett, Jr., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Cambridge, Mass., 1950);
این کتاب با این ویژگیها به فارسی برگردانده شده است: دانیل دنت، مالیات سرانه در اسلام، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۵۴.
Cl. Cahen, *et al*, «Djizya», *EI*², ii, pp. 559_67.

۹۷. طهطاوی، تخلیص، ص ۱۴۱.

۹۸. همانجا، ص ۱٤۹.
۹۹. همانجا، ص ۱۵۲.
۱۰۰. همانجا، ص ۱٤۱.
۱۰۱. آدمیت، فتحعلی، ص ۲۲۵.
۱۰۲. همانجا، ص ۵۷-۱۵٦.
۱۰۳. کسروی، مشروطه، ص ۳۱۵.
104. F. O. 416/32, May 23, 1907, no. 220.
۱۰۵. ابوالحسن بزرگ امید مخبر همایون، «مظفرالدین‌شاه و مشروطیت»، ارمغان، ۳۲ (۱۳٤۲)، ص ۱۰۷-۱۰٤.
106. F. O. 416/32, May 23, 1907, no. 220.
۱۰۷. کسروی ،مشروطه، ص ۳۱٦. بنابر نوشتهٔ کسروی در صفحهٔ ۱٤۷ کتاب خود، اشارهٔ نویسندهٔ مقاله به‌یک تن انگلیسی وابسته به هیأت مذهبی است که در آن سالها در ایران کشته و کشندهٔوی ناپدید شد: «دولت انگلیس پافشاری نشان‌داد و دیرزمانی گفتگوی آن در میان می‌بود و کسان بسیاری رنج می‌دیدند تا سرانجام پنجاه هزار تومان خونبهای او داده شد.»

نتیجه

از مجموع آنچه درکتاب حاضر آمد چنین جمع‌بندی می‌کنیم: بیشتر نوگرایان دنیای اسلام، اندیشهٔ مشروطه‌گری را بشیوه‌ای که درخور آن بود با دیدهٔ دقت ننگریستند. ایرانیان نوگرا با پیروی از اصول کلی محافظه‌کاری یا مصلحت‌جویی و یا تنها بخاطر آشنایی نابسنده به‌اصول مشروطه نتوانستند قواعد و اصول نهادهای دمکراتیک مشروطیت را بشیوه‌ای درست مورد مداقه و کاوش قرار دهند. در خلال رشداندیشه‌های نو سیاسی در ایران، چهار گونه اندیشه‌گر گام به‌پهنهٔ هستی گذاردند؛ آنان را شاید بتوان اینچنین قشر بندی کرد:[1]

۱) هواخواهان بی‌قید وشرط نظامهای غیر دینی و یا سکولاریست‌های یکدنده؛ آخوندزاده و طالب‌اف را می‌توان از این قشر دانست.

۲) سکولاریستهای اهل توافق؛ ملکم خان و مستشارالدولهٔ تبریزی از نمایندگان این قشر بشمار می‌آیند.

۳) نوگرایان مذهبی محافظه‌کار مانند شیخ فضل‌الله نوری، شیخ عبدالنبی‌نوری و بسیاری دیگر. این افراد در شعارهای نوگرایانهٔ خود حداکثر تا درخواست بنیانگذاری «عدالتخانه» پیش رفتند ولی از سوی دیگر برای برقراری «مشروطهٔ مشروعه» با حکمرانان صددرصد استبدادگر همکاری بسیار نزدیک کردند. علمائی دیگر بودند که با رهبران جنبش «مشروطهٔ مشروعه» هدفهای مشترک داشتند ولی مایل نبودند که در سیاست کشور جز در موارد و شرایط بسیار ضروری و غیرعادی

بشیوه‌ای آشکار دخالت کنند. بهترین نمونهٔ اینگونه علماء مرحوم سید محمد کاظم طباطبائی یزدی بود.

٤) مذهبیهای علاقه‌مند به‌تغییرات بیشتر، اغماض بیشتر، و آشتی‌گرایی بیشتر مانند خراسانی، مازندرانی، بهبهانی، نائینی و — با تفاوتهایی چند — سیدمحمد طباطبائی.

آن دو تن نوگرای یاد شده در گروه نخست — آخوندزاده و طالب‌اف — نهادهای نو سیاسی اروپا را با استفاده از ترجمهٔ روسی کتابهای اندیشه‌گران غرب آموخته پیرامون آن پژوهش کافی کرده بودند و از اینرو توانستند اصول مشروطه را تقریباً همانگونه که در دمکراسی بورژوازی غربی مطرح گردیده بود مورد بررسی قرار دهند؛ اینان از معانی و مفاهیم اصلی دچار انحراف فراوانی نشدند ولی باید گفت که یک تفاوت میان دیدگاههای آن دو تن دیده می‌شود: آخوندزاده، که یک بوروکرات رژیم تزاری روسیه بود ولی تمایلات آزادیخواهی و احساسات همدردی نسبت به‌ایرانیان روشنگر داشت، آشکارا اعلام کرد که مشروطه‌گری نمی‌تواند با اسلام راست بیاید. ولی طالب‌اف، که یک بورژوای ایرانی ساکن روسیه بوده همواره با ملت گرایان طبقهٔ متوسط ایرانی همصدایی می کرد، مشروطه‌گری را در بیشتر موارد همانگونه که بود تفسیر کرد ولی وی نگفت که‌شریعت اسلامی بسیاری از نهادهای دمکراسی غربی را تحمل نمی کند بلکه یکبار هم این جملهٔ مبهم را نوشت: «آنچه مخالف تمدن است در شرع شریف ما که اساس قانون ایران خواهد بود ممنوع و مادام‌العمر حرام است». البته هردو آن روشنگران مورد خشم سران مذهبی قرار گرفتند — اگر چه کتابهای طالب اف چاپ شد وخوانندگانی چند درمیان آزادیخواهان یافت.

دومین گروه از نوگرایان، از اصول نوگرایی و معنی و هدف آن بخوبی آگاه بودند و بدان ارج می‌نهادند. آنان به‌اندیشه‌های نو سیاسی در انگلیس و فرانسه دسترسی مستقیم داشتند ولی بحکم اقتضا و مصلحت، اندیشه‌های مشروطه‌گری را رنگ اسلامی زدند. آنان معنای واقعی مشروطه‌گری غربی را پنهان نگاه داشتند و در مواردی هم مشروطه و اسلام را یکی دانستند. آنان زیر نفوذ فراوان بورژوازی غربی قرار داشتند و از منافع اقتصادی و سرمایه‌گذاری غرب در ایران علناً پشتیبانی می کردند.

سومین گروه از نوگرایان — دست کم درآغاز مبارزات مشروطه‌خواهی — علاقه‌مند به‌اصلاحاتی به‌سود گروههایی از مردم بودند. آنان بهبود وضع دادگستری را همراه با «نظامنامه، نظامنامه، نظامنامه، اما اسلامی، اسلامی، اسلامی»[۲] خواستار گردیدند. به‌دیگر سخن، آنان آنگونه اصلاحاتی را می‌خواستند که بایستی در چارچوب اسلام بدون کمترین انعطاف‌پذیری و تفسیر و تأویلی صورت می‌گرفت و مبارزه در این راه را از وظایف تردیدناپذیر خویش می‌دانستند. آنان چون مشروطه را با اسلام هماهنگ نیافتند آنرا گونه‌ای الحاد اعلام کرده پشتیبانی از محمدعلی‌شاه و رژیم استبدادی وی را یکی از وظایف حتمی اسلامی بشمار آوردند و خود را با درباریان و بازرگانان محافظه کار و «فئودالها» متحد ساختند.

چهارمین گروه از نوگرایان به‌رهبری علمایی تشکیل یافته بود که برضد حکومت استبدادی که در آن هنگام بر اریکهٔ قدرت تکیه داشت برخاستند و از مبارزات بازرگانان آزادیخواه، پیشه‌وران، و مردم کم‌درآمد و خورده‌پا پشتیبانی کردند. ولی این رهبران روحانی موضع ناتوان بنیاد مذهب را در یک نظام مشروطهٔ دمکراسی از دیده دور داشتند. آنان به‌متون اصلی نوشته‌های اندیشه‌گران اروپایی دسترسی نداشتند زیرا هیچیک از زبانهای اروپایی را نمی‌دانستند و منابع آگاهی آنان محدود به‌نوشته‌های عربی و فارسی بوده است. آندسته از رهبران مذهبی که اهل آذربایجان بودند با زبان و نوشته‌های ترکی نیز آشنایی داشتند که بنا به‌گفتهٔ تقی‌زاده آنگونه نوشته‌ها در میان انقلابیان تبریز پخش می‌گردید.[۳]

نائینی که یکی از اعضاء گروه چهارم بشمار می‌آمد بعنوان یک تئوریسین فعال و منظم اصول مشروطه‌گری خودنمایی کرد ولی منابع آگاهی‌وی محدود به‌نوشته‌های عربی و فارسی بوده که بیشتر آن منابع توجهی به‌نقاط اساسی اختلاف میان اسلام و مشروطه‌دمکراسی نداشته است. همانگونه که در فصل چهارم کتاب حاضر بیان گردید، یکی از منابع حتمی آگاهی نائینی کتاب طبائع الاستبداد کواکبی بود. اگر چه کتاب مزبور در شکل دادن به‌تئوری استبداد نائینی تأثیر چشمگیری داشت، ولی بحثی سودمند و سازنده پیرامون اصول مشروطه در اختیار نائینی نگذاشت؛ حتی تفسیر نادرست کواکبی از اصل جدایی قوا سبب گمراهی نائینی گردید.

کوششی سخت و پیگیر از سوی اندیشه‌گران نوخواه ایران صورت گرفت تا رهبران مذهبی را نسبت به‌اختلافهای اساسی و تعیین کنندهٔ موجود میان نهادهای

نو سیاسی و اسلام بی‌توجه نگاه دارند. نوگرایان باصطلاح لیبرال و آگاه به‌شیوه‌های فکری اروپایی به‌حمایت علماء نیاز فراوان داشتند زیرا علماء تنها مقام مؤثر و با نفوذ در میان بورژوازی ملی و بقیهٔ توده‌های مردم بودند. از سوی دیگر، نوگرایان لیبرال علاقه داشتند که علما به‌برخی از مسائل مربوط به‌ناهماهنگی اسلام و دمکراسی بی‌توجه بمانند و گرنه از پشتیبانی کامل علماء در انقلاب مشروطیت بی‌بهره می‌ماندند. خود علماء هم نتوانستند حقایق لازم را دربارهٔ مشروطه‌گری از منابع عربی و ترکی بدست آورند زیرا آن نوشته‌ها نیز بدلایلی از برخی حقایق تهی بود. نیز باید افزود که عناوین آزادی، برابری، دادگری و بسیاری دیگر از موضوعهایی که در حوزهٔ بحث مشروطیت بود پیشاپیش در اسلام به‌معانی ویژهٔ خود وجود داشت و آن مفاهیم در حدی مبهم و دور از مرحلهٔ فعلیت خود در هر یک از دو حوزهٔ مشروطه و اسلام با یکدیگر مشابه و همسان خودنمایی می‌کرد. چون نوگرایان و اندیشمندان دنیای اسلام تفسیری صادقانه و تهی از مصلحت و اقتضا از آن مفاهیم بدست ندادند، برخی از رهبران مذهبی ما با استفاده از نوشته‌های آن نوگرایان بدین باور شدند که آن مفاهیم با اسلام ناهماهنگ نیست و در نتیجه خود نیز کوشش کردند که آنان را در چارچوب اسلام تفسیر کنند. بدین ترتیب است که می‌بینیم نائینی آزادی را تنها ضدبردگی و آزادی سخن را تنها «موعظةالحسنة» معنی می‌کند و برهمین بنیاد، مخالفین خود را که به‌دیدهٔ وی پشتیبان بردگی و دشمن «موعظةالحسنة» بودند محکوم می‌داند.

به‌رغم انگیزه‌های گوناگونی که علماء مشروطه‌خواه در درگیری در انقلاب مشروطه داشتند، موضع تقریباً همهٔ آنان این بود که رژیم استبدادی وقت — حتی به بهای وام گرفتن برخی از پدیده‌ها و اصول سودمند غرب — باید نابود گردد. برخی از رهبران مذهبی مانند سیدمحمد طباطبائی بخوبی دریافتند که یک رژیم مشروطه، علماء را از حقوق و مزایا و اختیارات سنتی آنان مانند تصدی امور داوری محروم خواهد ساخت، ولی برای شکست وارد ساختن برجناح استبداد — استبدادی که به دیدهٔ آنان کشور اسلامی ایران را به‌غرب می‌فروخت — ازبرقراری یک رژیم مشروطه سخت پشتیبانی کردند. این یکی از تفاوتهای بنیادی است میان آن دو گروه از رهبران مذهبی که بعنوان مخالف و موافق مشروطه در انقلاب درگیر شده بودند. هر دو گروه از اسلام دفاع می‌کردند ولی علماء هواخواه استبداد برضد نظام

حکومتی نوبرخاستند زیرا آنرا ضد اسلام یافته بودند و مایل هم نبودند که با اغماضهایی در راه آشتی دادن اسلام و مشروطیت کوششی بکار برند، ولی از سوی دیگر، علماء مشروطه‌گر کوشش کردند که اسلام و مشروطیت را آشتی‌دهند زیرا آنان هیچگونه بهانه‌ای را برای دفاع از رژیم استبدادی روانمی‌دانستند. اینگونه رهبران مذهبی دربحثهای خود کوشش کردند که درچارچوب مذهب‌بنیانگذاری یک رژیم مشروطه را امری ضروری اعلام دارند؛ فعالیتهای آنان مانند محکوم ساختن محمد علی شاه و استبداد وی، باز گرداندن مشروطه در سال ۱۳۲۷/۱۹۰۹، مقاومت در برابر اشغال نظامی انگلیس و روسیه درسال ۱۳۲۹/۱۹۱۱، تبلیغات برای برقراری آزادی و برابری و جز آن، همه بنام مذهب صورت گرفت. مشروطه‌گران باصطلاح لیبرال هم در ظاهر از اقدامهای آنان پشتیبانی می کردند و بدین ترتیب کمتر فرصتی دست داد که اعلام کنند که نفوذ و حدود اختیارات مذهب در یک رژیم مشروطهٔ‌دمکراسی محدود است و اصول دمکراسی برپایهٔ سکولاریسم بنیان شده که پیامدش تصمیم‌گیریها و اقدامهایی است که امکان دارد ضد مذهبی و یا غیر مذهبی باشد.

به‌رغم کوششهای محافظه‌کارانه و سنتی علماء مشروطه‌گر در راه آشتی دادن ضوابط اسلامی با اصول مشروطهٔ‌دمکراسی، باید برواقع‌بینی و آگاهی نسبی آنان به اوضاع و شرایط زمان ارجی فراوان گذاریم. نائینی بعنوان جامعترین نمایندهٔ این گروه از علماء دیدگاههای خود و دیگر علماء همفکرش را بشیوه‌ای منظم و منطقی در کتاب تنبیه‌الامه بیان کرد و نظام حکومتیی پیشنهاد کرد که به‌باور وی درخور جامعهٔ ایرانی آغاز سدهٔ بیستم بوده است. نائینی چنین استدلال می کرد که چون عالیترین نوع حکومت که عبارت از حکومت امام‌زمان باشد وجود نداشته و رژیم حاکم زمان، استبدادی و غیر اسلامی بوده، بنابراین باید یک حکومت غیراستبدادی که ضوابط اسلامی را کاملاً زیرپا نگذارد و از دخالت بیگانگان نیز جلوگیری کند برقرار گردد. نائینی صریحاً نوشت که در شرایط موجود آنزمان، ایران باید مشروطه می‌گردید. اگر چه وی یک دادگستری و نظام داوری سکولار و غیر دینی را که مسلمان و نامسلمان را مطلقاً برابر می‌خواند نمی‌پذیرفت ولی اجازه می‌داد که شهروندان مسلمان و نامسلمان از برابری سیاسی برخوردار باشند. نائینی گفت که همهٔ مردم حق حکومت دارند؛ به‌دیدهٔ ما این سخن از اهمیت بس فراوانی برخوردار

است زیرا به‌نظر می‌رسد که وی تنها مجتهد شیعه مذهب آنزمان بود که چنین نظری را بشیوه‌ای روشن و مبسوط بیان داشت.

نائینی در بحثهای خویش نشان داده است که به‌سیر تاریخ توجهی ندارد و شیوهٔ او در بررسی مسائل تاریخی یک شیوهٔ سنتی است؛ استنادهای وی برای اثبات دیدگاههایش، و فرضهای پیشاپیش مسلم انگاشتهٔ او نیز سراسر سنتی می‌باشد، ولی برخلاف برخی از روحانیان مخالف و موافق مشروطه، زبان به‌بدگویی مخالفان خود بشیوه‌ای ناپسند بازنکرده و آنان را آماج تهمتهای ناروا قرار نداده و تنها درمواردی گفته است که مخالفان وی غرضهای شخصی داشته‌اند.

نائینی امتیازهای فراوانی برای گروهی معین در جامعه، یعنی علماء قائل است؛ البته دادن چنین امتیازهایی از دیدگاه دمکراسی غربی پذیرفته نیست، ولی وی صریحاً اعلام داشت که مقتضیات زمان اجازه می‌دهد که حتی یک مسلمان فاسق به‌حکومت برگزیده شود. چنین دیدگاهی گزارشگر از آنست که نائینی تا این اندازه واقع بین بود که تشخیص دهد که اوضاع و احوال زمان اجازهٔ برقراری یک حکومت اسلامی بشیوهٔ پیشنهادی روحانیان ضد مشروطه را نمی‌داده و بنابراین برآن باور شده که باید در راه تبدیل رژیم استبدادی ایران به‌یک نظام حکومتی دادگرانه گام برداشت و این کار را تنها در اینصورت عملی می‌دید که هیأتی از علماء در رد یا قبول نهائی قوانین مصوبه پارلمان اختیارهایی قانونی داشته باشند. این مسلم است که نائینی یک سخنگوی اصول غربی و غرب‌گرایی نبود، بلکه وی بعنوان یک مجتهد شیعه می‌خواست «حفظ بیضهٔ اسلام» کند و هم‌میهنان مسلمان خویش را از زیر یوغ استبداد، وکشورش را از شر تجاوز بیگانگان برهاند. نائینی چنین بدست آورده بود که تغییر رژیم استبدادی وقت تنها وسیله برای رسیدن به‌هدفش می‌باشد و چون عقایدی گوناگون و ضد و نقیض دربارهٔ هماهنگی و ناهماهنگی مشروطه‌گری و تشیع ابراز می‌شد وی دست به‌نوشتن کتاب مهم و مشهور خود زد. در آن کتاب، نائینی کوشش کرد که موضع و موقع شیعیگری را در برابر مشروطیت و میزان هماهنگی آن دو مکتب را نشان دهد و چون آن دو مکتب را خیلی مشابه یکدیگر می‌دید طبعاً بسیاری از اصول دمکراسی را در بحث خویش نادیده انگاشت و از برخی از آن اصول برخلاف انتظار پشتیبانی کرد.

تفاوتی که میان شیوهٔ برداشت نائینی و دیگر روشنگرایان ایران، مانندملکم‌خان

و مستشار الدوله، از مشروطیت وجود داشت این بود که نائینی می‌خواست که با جنبهٔ اسلامی دادن به‌اصول مشروطه و با اغماض نسبی در برابر دمکراسی از حریم اسلام و تشیع دفاع کند. وی براصولی از دمکراسی ارج نهاد زیرا آن اصول را با اسلام هماهنگ یافته بود. ولی برعکس، نویسندگانی مانند ملکم و مستشارالدوله برآن بودند که نهادهای سیاسی غرب را به‌ایران بیاورند و پیرامون آنها در میان ایرانیان تبلیغ کنند زیرا نظامهای نو اروپایی را برتر از نظامهای سنتی ایران یافته بودند، ولی چون خواستهٔ باطنی و واقعی‌شان را نمی‌توانستند بی‌پرده بیان کنند و آگاه بودند که ممکن است با مخالفت و مبارزهٔ علماء از یکسو و توده‌های مردم از سوی دیگر رویاروی گردند بنابراین کوشش فراوان بکار بردند تا به‌سخنان و استدلالهای خویش رنگ مذهبی دهند. به‌سخن دیگر، آن روشنگران در نوشته‌های سیاسی خود، از دیدگاه مذهبی، مردمی دور از صداقت بودند.

اگر چه نائینی در موضع و هدف و اندیشه‌اش بسیار صادقانه گام برمی‌داشت، ولی راه خویش را در دفاع از مشروطه دنبال نکرد. به‌رغم کوششهای پیگیر نائینی و همفکرانش در راه اسلامی ساختن مشروطیت و قانون اساسی ایران، دیری از فتح تهران در سال ۱۳۲۷/۱۹۰۹ نپایید که آنان روی از انقلاب مشروطه برتافتند، زیرا نیروهای سکولاریسم وغیر مذهبی به‌گسترش گرایید. هواخواهان شیوهٔ سکولاریستی در خلال یک رشته قانونگذاری در مجلس اول امتیازهایی چند به علماء دادند و چون علماء با نفوذترین پشتیبانان انقلاب مشروطه بشمار می‌آمدند، مجلس اول لازم و مقتضی دید که با گنجانیدن چند اصل در قانون اساسی حق زحمات و خدمات علماء را تا اندازه‌ای بجای آورد، ولی در همان زمان با تصویب اصولی به‌سود دمکراسی و سکولاریسم، آن اصول امتیاز دهندهٔ به‌علماء را عملاً از اثر و کارکرد انداخت و در نتیجه می‌توان گفت که قانون اساسی زاییدهٔ انقلاب مشروطیت تا اندازهٔ بسیار زیادی سکولار و مبتنی بربنیادهای غیر مذهبی و در بردارندهٔ اصولی از دمکراسی بود.

بدین ترتیب، این استدلال کاملاً منطقی بنظر می‌رسد که مبارزهٔ علماء مشروطه‌گر بر ضد امپریالیسم و دخالتهای بیگانگان، پشتیبانی آنان از انقلاب مشروطه و گامهای اغماض‌آمیزی که آنان در راه آشتی دادن مواضع اسلام با دمکراسی برداشتند سرانجام پایان دورهٔ استبداد صغیر و فتح تهران را در سال ۱۳۲۷/۱۹۰۹

همراه داشت و پیامدهایی به‌سود جنبشهای استقلال خواهی و ملی ایران نیز ببار آورد و بنابراین، علماء با درگیری فعالانهٔ قلمی و قدمی خویش در انقلاب مشروطه کمک چشمگیری به‌گسترش آزادی و جنبشهای ضد استبدادی کردند. چون مشروطیت و شیوهٔ کار مجلس شورای ملی بیشتر برپایهٔ سکولاریسم و ارزشهای غیر-مذهبی قرار گرفت و بعلت آنکه نیروی مقننه عملاً به‌دست مالکان بزرگ، محافظه‌کار و هواخواه دخالت روسیه و انگلیس در امور داخلی ایران افتاد و بحکم آنکه رویدادهایی برضد موقع و موضع و مقام و اختیارات علماء رخ داد، این‌گروه از رهبران مذهبی مشروطه پس از اندی خودبخود از مشروطه سرخورده ناامید شدند و دست از پشتیبانی آن برداشتند و البته نائینی از این گروه از رهبران مذهبی مستثنی نبود. زمانی دراز از چاپ و نشر کتابش نگذشته بود که وی نسخه‌های آنرا تا آنجا که در امکان وی بود از دسترس خارج ساخت و آنها را در رود دجله افکند. در حدود پانزده سال پس از انقلاب مشروطه، پس از یکرشته مبارزات ناکام و بی‌سرانجامی که وی به‌سود جنبش استقلال‌خواهی عراق (۲۲-۱۹۲۰) و برضد حکومت تحت‌الحمایگی انگلیس رهبری کرد، در ردهٔ پشتیبانان رژیم رضاشاهی درآمد. این تغییر مسیر بارز در فعالیتهای سیاسی را می‌توان زاییدهٔ ناامیدی و سرخوردگی او از رویدادهای ناگوار از یکسو و پیچیدگی و درهم وبرهمی سیاست گمراه‌کننده و حاکم آنروز ایران از سوی دیگر دانست. باید بیفزاییم که تا آنجا که نویسندهٔ حاضر آگاه است، پشتیبانی نائینی از رژیم رضاشاهی —بهردلیلی که بود— تا پایان زندگیش همچنان ادامه یافت.

به‌رغم آنکه نائینی روی از مسائل سیاسی برتافت و نسخه‌های تنها کتاب سیاسی‌اش را جمع‌آوری کرد، دیدگاههای سیاسی وی سخت مورد توجه نسلهای بعد از او قرار گرفت. عبارتها و اصطلاحهای ویژهٔ او در کتابها و مقاله‌ها و در بالای منبرها نقل شده و می‌شود و استدلالهای او نیز بخشی از مدافعات یک متهم سیاسی را در یک دادگاه نظامی ایران تشکیل داد.

و اما چه برسر انقلاب مشروطهٔ ایران آمد؟ سرنوشت این انقلاب بایستی در رویدادها و کشمکشهای قدرت طلبانهٔ امپریالیست‌ها تعیین می‌گردید، رویدادها و کشمکشهایی مانند قرارداد ۱۹۰۷ روس و انگلیس، عزل مورگان شوستر امریکایی از مقام مالی خود در ایران، اشغال نظامی ایران وسیلهٔ روس و انگلیس در

۱۳۲۹/۱۹۱۱، تشکیل یافتن اکثریت نمایندگان مجلس دوم از مالکان بزرگ و مخالفان نوگرایی و آزادی سیاسی[۴] و سرانجام آغاز جنگ جهانی نخست. کوتاه سخن، مشروطه‌گری در ایران درواقع امر از راهی که می‌بایست برود انحراف یافت. در این موضوع ادوارد براون — به‌رغم موضع عقیدتی و طبقاتی خویش — در کنفرانسی در سال ۱۹۱۸ سخنی گفته است که از حقیقت تهی نیست و همچنین سخن، آخرین نکتهٔ بحث ما را در کتاب حاضر تشکیل می‌دهد؛ وی گفت:

> ... ایرانی قادر است که بنیاد زندگی خود را در مسیر مشروطه‌گری برپـزد... ولی من تصور نمی‌کنم که هیچ پژوهشگر با انصاف تاریخ ده — یازده سالهٔ اخیر ایران براین باور باشد که [بیگانگان] هرگز به مشروطهٔ ایران فرصت پیشرفت و موفقیت دادند....[۵]

یادداشتها

۱. برای یک قشربندی همسان ولی گسترده از روشنگرایان دنیای عرب در همان زمـانهای مورد بحث ما، نگاه کنید به:
Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years 1875–1914* (Baltimore, 1970).

۲. در اینجا «نظامنامه» بمعنای قانون اساسی بکار رفته است؛ نگاه کنید به: رضوانی، «بیست و دو رساله»، ص ۲۳۵.

۳. تقی‌زاده، «مشروطیت در آذربایجان»، ص ۸۶-۱۷۸.

4. Amir H. Ferdows, «The Origins and Development of the Persian Constitutional Movement», p. 10 ff.
این مأخذ، یک رسالهٔ دکتری است که در سال ۱۹۶۷ در امریکا برای دانشگاه ایندیانا (Uuiversity of Indiana) نوشته شده است.

5. E. G. Browne, «The Persian Constitutional Movement», *Proceedings of the British Academy 1917–1918*, viii (1918). p. 330.
تجاوزهای انگلیس و روسیه به‌ایران و زیانهایی که آن دو قدرت امپریالیستی در خلال دورهٔ مورد بحث ما به‌این کشور وارد ساختند بشیوه‌ای گویا در این اثر آمده است:
Taqizadeh and Wahid-ul-Mulk, «Appeal of the Persian People».

پیوست ۱

(نگاه کنید به‌فصل دوم، یادداشت شمارهٔ ۱۴۳).

تلگراف علماء نجف به‌سلطان و دیگر مقامهای بلندپایهٔ عثمانی [بزبان عربی]

حضرت صاحب جلالت خلیفهٔ ماخلدالله‌ملکه:
رونوشت به‌صدراعظم؛
رونوشت به‌رئیس مجلس نمایندگان؛
رونوشت به‌شیخ الاسلام دامت برکاته.

ما به‌خداوند بزرگ، به‌خاتم پیامبران محمد (ص) و به‌حقیقت شرع اسلام و مذهب حق سوگند یاد می‌کنیم که با تحریم اطاعت مردم دور و نزدیک از محمد علی‌شاه، حکم خدای تعالی را ابلاغ کرده‌ایم. [ما چنین کردیم زیرا] آگاه شدیم که اهریمن با فریبکاریهای خود، شاه ایران را تحت اطاعت و سیطرهٔ خود درآورده است. هم او بود که عهد خود بشکست؛ ایمان را زیر پای گذاشت؛ قرآن را حقیر شمرد؛ به‌خانه‌های خدا توهین روا داشت؛ مردم را کشتار کرد و هیچگونه توجهی به‌پندهای ما نشان نداد؛ وی هرگز یک گوش شنوا نداشت.

اکنون روی امید خویش را بسوی آن پادشاه مطلق اسلام که نسبت به‌همهٔ مردم در سراسر آفاق خیرخواه و مهربان می‌باشد گردانیده‌ایم که قانون اساسی و رژیم مشروطه‌ای که حاکمیت همهٔ شهروندان و همهٔ مسلمانان را با پایداری کامل تأمین کند در ایران اعلام دارد. برما روشن است که اسلام عالیترین چیزهاست و هیچ چیز بالاتر از آن نیست، بویژه پس از آنکه آثار استبداد ریشه‌کن شود و پیوندهای برادری، وحدت و برابری میان تهیلست و ثروتمند مستحکم گردد و از قشر ستمزده در برابر ستمکاران حمایت شود.

اکنون به‌ما گزارش رسیده است که اهریمن [خرد و مغز] برخی از افراد را تسخیر کرده آنان را کور و کر نیز ساخته است. اهریمن در دهان آنان سخنی از حقیقت افکنده که بدانوسیله سفسطه بازی خود را تبلیغ [و بدروغ ادعا کنند که]: «ما خواهان شریعت هستیم». ما می‌خواهیم بدانیم که آیا احکام اسلامی بدون یک رژیم [مبتنی بر قانون] مشروطه هرگز می‌تواند اجرا گردد؟ آیا چگونه ممکن است که امر به‌معروف و نهی از منکر جز از راه نابود ساختن استبداد صورت گیرد؟ کی‌قانون اساسی با احکام شریعت ناهماهنگی داشته است؟ کدامیک از اصول [این قانون] مخالف روزه، نماز، حج یا زکات بوده است؟ چه هنگام عملی حرام واجب

گردید و یا اصول و فروع دین تغییر یافت؟

امید ما برآنست که سلطان [عثمانی] —که فیض و برکت وی مدام باد —توجهی به‌اینگونه افراد نیفکند زیرا اینان یا دشمن [اسلام] و یا نادان هستند. اکنون برآن‌مقام مقدس [سلطنت و خلافت] واجب است که به‌پشتیبانی مردم مسلمان [ایران] که مورد توجه دولتهای بیگانه قرار گرفته‌اند برخیزد و آنان را از ذلت رهایی دهد. این رهایی جز با ایجاد اتفاق و وحدت در میان مردم و از کف نهادن خونشان بویژه در پایتخت ایران صورت‌پذیر نخواهد بود زیرا آن پایتخت یک سرزمین اسلامی است که دربردارندهٔ ستونهای شریعت پیشوای آدمیان [پیامبر اسلام] می‌باشد. شما، [با کمک خود به‌این ملت ستمدیده]، دعاهای صادقانهٔ ما را تحت قبهٔ منورهٔ حیدر [علی بن‌ابی‌طالب در نجف] همراه خواهید داشت. امیدواریم که شما با نیرو بخشیدن به‌این ملت نجیب قلب شریعت را که از اعمال محمدعلی شاه مجروح گردیده است التیام بخشید. [مسلم است که محمد علی‌شاه] به‌کیفر جنایات خود خواهد رسید، [همانگونه که قرآن برآن مطلب ناطق است]:... و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون (سورهٔ شعراء، آیه ۲۲۷).

دعاگویان آن دولت عالی، علماء
مذهب جعفری:
عبدالله مازندرانی
محمد کاظم خراسانی

(از مجلهٔ العرفان، ۱ (۱۹۰۹)، ص ۴۱-۲۴۰)

پیوست ۲

(نگاه کنید به‌فصل دوم، یادداشت شماره ۱۶۱)

بیانیهٔ مشترک انگلیس و روس[به‌علماء نجف و کربلا به‌زبان فرانسه]

چندین سال است که ایران دچار یک سلسله ازکشمکشهای داخلی می‌باشد. احساسات صادقانه و دوستانهٔ روسیه و بریتانیای کبیر نسبت به‌ایران، این دو دولت را برانگیخت تا در راه آرام ساختن نا آرامیهایی که ایران را درهم شکسته است گامی بردارند. کوشش این دو دولت البته بیهوده نماند: اخیراً شاه، پس از توصیه ها و راهنماییهای دوستانهٔ نمایندگان این دو دولت، برآن گردیده است که مشروطه را به‌ایران بازگرداند و به‌اصلاحاتی که آرامش بخش کشور خواهد بود دست زند.

برای آنکه راه برای اقدامهای آرامش خواهانهٔ محمدعلی [شاه] همواره گردد، نمایندگان کنسولگریهای روسیه و بریتانیای کبیر [در بغداد] از سوی دولتهای متبوع خود مأموریت یافته‌اند که دست بسوی احساسات وطن‌پرستانه‌ای که عامل محرك رهبران روحانی کیش شیعیگری است و در سراسر شرق اسلامی شهرت دارد دراز و از شخصیت و نفوذی که در میان همکیشان خود دارند درخواست کمک کنیم. نمایندگان [دو دولت روس و انگلیس] از مجتهدان کربلا و نجف درخواست دارند تا از پشتیبانی خود در راه رسیدن به‌این‌آرمان انسانی دریغ ندارند. آن مجتهدان محترم، با تشویق گروههای گوناگون ایرانی بر روی گردانیدن از این جنگ برادرکشی و با دادن پندهای حکیمانه برگزینش اصول میانه‌روی، کمک بزرگی به‌سعادت وطن عزیز خود خواهند کرد، وطنی که در سالهای اخیر همواره از آشفتگی و اضطراب رنج فراوان برده است. [با برداشتن گامی چنین سودمند، مجتهدان بزرگ] نظم و آرامشی را که مردم ایران مشتاقانه خواهان آنند سرانجام به کشور باز خواهند گردانید.

(From: F.O. 416/40, May 23, 1909, no. 529.)

پیوست ۳

(نگاه کنید به‌فصل دوم، یادداشت شماره ۱۶۸)

یادداشت سرکنسول رامزی

در تاریخ ۱۳ ژوییهٔ ۱۹۰۹ میرزا مهدی آقا، پسر آخوند ملامحمدکاظم خراسانی، و میرزا محسن، داماد سیدعبدالله بهبهانی به‌دیدن من آمدند. میرزا ابراهیم، مترجم پیشین کنسولگری ایران [در بغداد] و میرزا محمد، محرر آخوند ملامحمد [کاظم]، نیز همراه آنان بودند. این آقایان چنین می‌گفتند که موضوعی که برای گفتگو پیرامون آن بدینجا آمده‌اند پیشاپیش مورد کنکاش دقیق مجتهدان نجف قرار گرفته است و افزودند که گرچه آنان نزد من آمده‌اند تا بصورت خصوصی و دوستانه درخواست راهنمایی کنند ولی در ضمن اجازه دارند که به‌نمایندگی ازسوی رهبران مذهبی نجف با من به‌گفتگو بنشینند، وسخت اظهارعلاقه کردند که راهنماییهای مرا بشنوند.

شکایت این آقایان از این بود که حضور نیروهای نظامی روس در شهرهای مختلف ایران قابل توجیه نیست زیرا بیگانگان ساکن ایران با هیچگونه آسیبی روبرو نشده‌اند؛ حضور آن سربازان، آسایش را ازکشور سلب کرده است. آنان ضمناً اعتراف کردند که در جنبش مردمی [مشروطهٔ ایران]، خود را مرهون کمکهای بریتانیای کبیر می‌دانند ولی اظهار می‌داشتند که نمی‌دانند چرا اکنون انگلیس رفتاری کاملاً غیرفعالانه [در مورد انقلاب مشروطه] از خود نشان می‌دهد.

پاسخ دادم که تا آنجا که من آگاه هستم سیاست انگلیس تغییر نیافته است و افزودم که ما به‌اندازهٔ خود آقایان علاقه‌مند بصلح و آرامش در ایران هستیم و مایلیم ایران را از وجود نیروهای نظامی بیگانگان تهی ببینیم ولی من هیچگونه آگاهیی که بتوانم برپایهٔ آن در مورد نیاز به‌نگاهداری سربازان روسی در ایران داوری کنم در دست ندارم. سپس هدف از ترتیبات [و همکاری اخیر] دولتهای انگلیس و روسیه را توضیح داده گفتم که جریان اخیر شاید تنها فرصتی بوده است که حکومت بریتانیا داوطلب شد که مجتهدان [نجف وکربلا] را پند داده راهنمایی کند، و افزودم که به‌دیدهٔ من جای افسوس است که مجتهدان بدان پندها و راهنماییها توجهی نکردند. نیز یادآوری کردم که هرچه مجتهدان بیشتر مردم را برضد نیروهای نظامی روسیه تهییج کنند خروج مسالمت‌آمیز آنها از ایران مشکلتر خواهد شد.

پس از بحث فراوان، مهمانان [وارد براینجانب] اظهار داشتند که آنان تضمین خواهند کرد

که بمحض آنکه روسها سربازان خود را بازخوانند آرامش در ایران برقرار خواهد گشت و به بیگانگان [مقیم ایران] نیز هیچگونه آسیبی نخواهد رسید، و افزودند که تا مادامی که سربازان [روسیه] در ایران بسر می‌برند علما نمی‌توانند آرامش کشور را تأمین کنند زیرا سربازان مزبور با مردم سخت بدرفتاری کرده‌اند؛ هواخواهان ملیون را دستگیر ساخته‌اند؛ خانه‌ها را بازرسی کرده‌اند؛ مرتکب اعمالی دیگر شده‌اند که سبب تحریک تودهٔ مردم شده است. من گفتم که‌ما، ضمن داشتن بهترین نیات دوستانه [نسبت به‌ایران و علما]، نمی‌توانیم پیرامون این مسائل بحث کنیم زیرا آگاهیی بسنده دربارهٔ رویدادها نداریم، و افزودم که وزیر [مختار] دولت پادشاهی بریتانیا در تهران خیلی آگاهتر به اینموضوعها می‌باشد. و بدانها اطمینان دادم که نامبرده خواهان خوشبختی و آرامش برای ایران است. من بدانها گفتم که آنچه را که مورد بحث ما قرار گرفته است [به‌مقامهای بالا] گزارش خواهم کرد و اگر پاسخی برای آقایان دریافت کردم به‌آگاهی آنان خواهم رسانید.

در پاسخ پرسش آقایان مبنی براینکه آیا سربازان روسی حفظ جان شهروندان بریتانیایی مقیم شمال ایران را نیز به‌عهده دارند یا نه، گفتم که آن سربازان قاعدتاً این کار را نیز بخشی از وظایف خود می‌دانند، همانگونه که سربازان ما [سربازان انگلیسی] هنگامیکه در بوشهر بسر می‌بردند از وظایف خود می‌دانستند که از جان همهٔ بیگانگان محافظت کنند.

سپس میهمانان من اظهار داشتند که از سوی مردم شکایات زیادی نزد مجتهدان آمده و از آنان درخواست کمک و راهنمایی گردیده است. تاکنون مجتهدان هیچیک از شیوه‌های تند را توصیه نکرده‌اند ولی به‌مردم پاسخ داده‌اند که سرگرم کوشش در راه بیرون راندن نیروهای نظامی روسیه هستند و اعلام کرده‌اند که اگر در کوششهای خود کامیاب نشدند آماده‌اند در راه مذهب و ملت خود شهید شوند.

به‌دیدهٔ من اگر خروج سربازان [روسی] خیلی به‌تأخیر افتد احساسات و تعصب [عمومی]، استدلال و داوری بهتری را به‌حمایت خواهد گرفت و مشکلات و پیچیدگیهای سختی نیز ببار خواهد آورد.

چنین بنظر می‌رسد که تا این لحظه ایرانیان هیچگونه نظر بدخواهانه‌ای نسبت به‌انگلستان ندارند ولی مشکل است بگوییم که تا کی این حالت مطلوب باقی خواهد ماند.

سرهنگ دوم،ج. رامزی (J. Ramsay)
مأمور سیاسی عربستان ترکیه،
و سرکنسول دولت پادشاهی
بریتانیا در بغداد.

(From, F. O. 416/41, August 17, 1909,no. 464).

نقد و بررسی

تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق

نویسنده: عبدالهادی حائری
ناشر: امیرکبیر
چاپ اول: ۱۳۶۰

کتاب تشیع و مشروطیت که سال گذشته انتشار یافت؛ رساله دکترای نویسنده، به‌زبان انگلیسی می‌باشد که توسط خود ایشان به‌فارسی ترجمه شده است.

کتاب در شش فصل به‌این قرار ترجمه شده است:

فصل نخست: ریشه‌های فکری مشروطیت در ایران (ص ۱۱ - ۷۵)
فصل دوم: موضع رهبران مذهبی شیعه در برابر دستگاه سیاست (ص ۷۵ - ۱۵۳)
فصل سوم: زندگینامهٔ نائینی: نقش رهبران مذهبی در سیاست (ص ۱۵۳ - ۲۱۱)
فصل چهارم: ریشه‌های فکری نوشته‌های سیاسی نائینی (ص ۲۱۱ - ۲۳۱)
فصل پنجم: انواع حکومتها: استبدادی و مشروطه (ص ۲۳۱ - ۲۷۷)
فصل ششم: کارکرد نظام مشروطه (ص ۲۷۷ - ۳۲۷)

در فصل نخست، نویسنده به‌شرح و بررسی و نقد نوگرایان سدهٔ سیزدهم هجری (نوزدهم میلادی) پرداخته و آنان را به‌این ترتیب تقسیم‌بندی می‌کند:

۱. هواخواهان بی‌قید و شرط نظامهای غیر دینی و یا سکولاریست (هواداران نظام‌های غیر روحانی) های یکدنده، آخوندزاده و طالب‌اف را می‌توان از این قشر دانست.

۲. سکولاریستهای اهل توافق؛ ملکم‌خان و مستشارالدوله تبریزی از نمایندگان این قشر به‌شمار می‌آیند.

۳. نوگرایان مذهبی محافظه‌کار مانند شیخ فضل‌الله نوری، شیخ عبدالنبی نوری، و بسیاری دیگر. این افراد در شعارهای نوگرایانه خود حداکثر تا درخواست بنیانگذاری «عدالتخانه» پیش رفتند ولی از سوی دیگر برای برقراری «مشروطه مشروعه» با حکمرانان

صد درصد استبدادگر همکاری بسیار نزدیک کردند. علمایی دیگر بودند که با رهبران جنبش «مشروطه مشروعه» هدفهای مشترك داشتند ولی مایل نبودند که در سیاست کشور جز در موارد و شرایط بسیار ضروری و غیر عادی به‌شیوه‌ای آشکار دخالت کنند. بهترین نمونهٔ این گونه علما، مرحوم سید محمد کاظم طباطبایی بود.

٤. مذهبیهای علاقه‌مند به‌تغییرات بیشتر، اغماض بیشتر و آشتی‌گرایی بیشتر مانند خراسانی، مازندرانی، بهبهانی، نائینی و — با تفاوت‌هایی چند — سیدمحمد طباطبایی. (نتیجه: ص ۳۲۷ - ۳۲۸)

پس از این توضیح، نویسنده به‌تعریف مفهوم نهاد «مرجعیت تقلید» پرداخته و سلسله مراجع تقلید را در یکصدوپنجاه سال اخیر برمی‌شمارد. در این بخش، نویسنده کتاب به‌قدرت معنوی و سیاسی علمای شیعه در قرون معاصر اشاره می‌کند و جریانات مختلف دینی، فلسفی و سیاسی متعددی را که به‌منظور تضعیف قدرت علما که یا بصورت طبیعی و یا به‌تحریک استعمار ایجاد شد، نام می‌برد. جریانات مذکور از این قرارند: ۱. اخباریها ۲. جنبش فلسفی صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) ۳. شیخی‌ها ٤. شورش آقاخان محلاتی ٥. خیزش بابیها ٦. شورش سید عالمگیر (ص ۸٦ - ۹۱)

سپس در همین فصل نویسنده اجمالی از طرز تفکر و نقش برخی از نوگرایان اسلامی را که در جهت زدودن زنگار خرافات از اعتقادات اسلامی و احیای اصول مترقی و دموکراتیک اسلام تلاش می‌کردند یاد می‌کند و از سه تن، نجم‌آبادی، افغانی و طباطبایی نام می‌برد. (ص ۸٦ - ۹۱)

فصول بعدی (سوم تا ششم) اختصاص به‌نائینی دارد که بیش از نیمی از حجم کتاب را دربر گرفته است. این تأکید فراوان از آنروست که نویسنده — چنانکه بارها نشان می‌دهد — عقیده دارد که نائینی به‌عنوان یک مجتهد مسلم فقه و اصول که شاگرد ممتاز و مشاور معتمد سیاسی علمای نجف، بویژه خراسانی بوده، درخور چنین تأکید و توجه جدی است. (ص ۱۲٦) اگر بپذیریم که فتاوی علمای نجف از قبیل خراسانی، تهرانی و مازندرانی تا چه اندازه در قیام و انقلاب مردم ایران در جریان انقلاب مشروطیت مؤثر بوده و نیز اگر به‌این نکته توجه داشته باشیم که این فتاوی به‌انشای نائینی بوده است، بخوبی روشن می‌شود که تأکید ویژهٔ نویسنده بر او بسیار بجاست. از اینروست که نویسندهٔ کتاب برای بررسی و شناخت نقطه نظرهای علمای مشروطه‌خواه، پیرامون نظام مشروطیت و علل شرکتشان در آن انقلاب، کتاب **تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله** نائینی را محور کار خود قرار داده است. (ص ۱۲٦)

نائینی زمانی دست به‌نگارش کتاب خود زد که محمدعلی شاه به‌کمک لیاخوف روسی، مجلس را بمباران کرده و جمعی از آزادیخواهان و نمایندگان را کشته بود و جو ترور و خفقان را بر کشور مسلط گردانده بود. روی سخن نائینی در این کتاب با آن گروه از علماء و روحانیونی است که به‌عقیدهٔ وی با مخالفت خود با مشروطیت در واقع از رژیم استبدادی محمدعلی شاه حمایت کردند و همین انگیزه است که نائینی را وامی‌دارد که دست به‌تألیف کتاب **تنبیه‌الامه** و... در اثبات مشروعیت مشروطیت از دیدگاه «کیش شیعه» بزند. (ص ۱۲٦)

«نائینی می‌افزاید که بنا به‌حدیث «هنگامیکه بدعت ظاهر شد وظیفهٔ عالم آن است که

علم خود را ظاهر کند وگرنه لعنت خدا بر او خواهد بود» وی بر این باور شد که سکوت در برابر الحاد و دفاع نکردن از مذهب در چنان شرایطی «خلاف تکلیف بلکه مساعدت و اعانتی در ظلم است» بنابراین وی تصمیم گرفت که قلم بر دست گرفته «مخالفت این زندقه و الحاد (یعنی مبارزه علمای مستبد با مشروطیت) را با ضرورت دین اسلام آشکار سازد...» (ص ۱۲۶).

گرچه هیچگاه نائینی مشخص نمی‌کند که منظور وی از «شعبه استبداد دینی» و علمای طرفدار استبداد کیست، اما پر واضح است که منظور وی، شیخ فضل‌الله نوری و همفکرانش است که با انتشار لوایح متعددی در هنگام بست‌نشینی مخالفت خود را با مصوبات مجلس شورای ملی که وی آنرا ضد اسلامی می‌دانست ابراز می‌داشتند. (ص ۳۰۶)

نائینی در کتاب خود، حکومتها را به‌دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. حکومت از گونه تملکیه و استبدادیه، «استعبادیه و اعتافیه و تسلیط و تحکمیه».

۲. حکومت «مقیده و محدوده و عادله و مشروطه و مسؤوله و دستوریه».

نائینی چنین بحث می‌کند که گونه دوم در این تقسیم‌بندی البته بر شالوده قانون، دادگری و مسؤولیت حاکم بنیاد شده است، بنابر این در دست دارندهٔ حکومت برای جلوگیری از تمایلش بسوی استبداد، باید محدود شود و تحت مراقبت و مواظبت دقیق قرار گیرد. بهترین وسیلهٔ جلوگیری از تبدیل حکومت مشروطه و محدوده و عادله به‌استبداد «همان عصمتی است که اصول مذهب، طایفهٔ امامیه بر اعتبارش در «ولی» نوعی‌مبتنی است» ولی چون در حال حاضر دسترسی به«آن قوهٔ عاصمه عصمت» نیست، بنابراین یک حکومت مشروطه پارلمانی که با مذهب موافق و محدود کنندهٔ حاکمیت مطلق باشد باید بنیان گردد.» (ص ۱۲۷)

همانطور که پیش از این نیز گفته شد، این اظهارات، صرفاً بیانگر نظرات نائینی نیست، بلکه وی سخنگوی مراجعی بوده که رهبریت نهضت مشروطیت را در دست داشتند و «بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیت را به‌منزلهٔ جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فداه و سر مویی مخالفت و مسامحه را به‌منزلهٔ خذلان و محاربه با آن حضرت»[1] می‌دانستند.

پس از اینکه تهران با توطئهٔ پنهانی انگلستان بدست دو فئودال سرشناس و وابسته به‌آن کشور (سرداز اسعد بختیاری و سپهدار تنکابنی)[2] که تا چندی پیش در جرگهٔ مستبدین قرار داشتند فتح شد، خراسانی و مازندرانی بدون توجه به‌ماهیت «سرداران عظام ملی» پیام تبریک و تشکری به‌نایب‌السلطنه صادر کردند:

«البته بدیهی است زحمات و مجاهدات علما و امرا و سرداران عظام ملی و مجاهدین دین‌پرست و وطنخواه و... در تحصیل این سرمایه سعادت (مشروطیت) برای حفظ دین‌و احیای وطن اسلامی وآبادانی مملکت و ترقی و اجرای احکام و قوانین مذهب و سد ابواب حیف‌و میل در مالیه و صرف آن در قوای نظامیه و سایر مصالح مملکتی و قطع مواد تعدی و تحمیل چند نفر نفس‌پرست خودخواه و خودرأی بود.» (ص ۱۲۳)

نویسنده پیرامون دفاع سرسختانهٔ علما و مراجع مشروطه‌خواه و بویژه نائینی از مشروطیت چنین می‌نویسد:

«با توجه به‌اینکه نائینی در معنای مشروطیت تحت تأثیر سخنان گمراه‌کنندهٔ نوگرایان دنیای اسلام — ایرانی و غیر ایرانی — قرار گرفته بود. چنین بنظر می‌رسد که وی تفاوتهای

بنیادی و اجتناب‌ناپذیر میان اسلام و دموکراسی را از دیده دور داشته و به‌این نتیجه رسیده بوده است که میان اسلام و دموکراسی همسانی فراوانی وجود دارد.» (۳۰۲) اختلاف نظر و دو دستگی زمانی در بین علماء نمایان شد که مسأله نوشتن قانون اساسی (مرحله «تحریر و اعلان») ** مطرح شد. شیخ فضل‌الله در رساله تحریم مشروطیت (ملکزاده، انقلاب مشروطیت، ج ٤: ۲۱۱ - ۲۱۹) خود، علل مخالفتهای خود را با «قانون اساسی»، «انتخابات پارلمانی» «اختیارات قانونگذاری پارلمان» «مفهوم آزادی» و «بنیان برابری» *** اعلام می‌کند که گرچه پس از سه ماه بست‌نشینی در حضرت عبدالعظیم به‌عنوان اعتراض به‌مصوبات مجلس و انتشار «لایحه»های خود، موفق به‌گنجانیدن اصل دوم متمم قانون اساسی[۳] گردید، لاکن سبب نگشت که شیخ فضل‌الله قانون اساسی را (به‌علت موارد مذکور) یک قانون اساسی اسلامی بداند، زیرا که وی موارد زیادی را در قانون اساسی مشاهده می‌کرد که تضاد آشکاری با اصول اسلامی داشت.[٤]

در حالیکه این اعتراض و مخالفت از سوی شیخ فضل‌الله و دیگر یارانش نسبت به قانون اساسی ادامه داشت، از سوی دیگر خراسانی و مازندرانی و نائینی و نمایندگان روشنفکر آزادیخواه مجلس از آن حمایت می‌کردند.

بدیهی است که از این ستیزهٔ مذهبی که بر اساس دو باور و برداشت متفاوت از اسلام بود. بیشترین بهره را استعمار انگلستان می‌برد. و بدین جهت بود که بر اساس اسناد موجود وزارت خارجه انگلستان (که نویسنده به‌کرات ارائه می‌دهد) سفارت انگلیس در جریان کامل مراحل تدوین قانون اساسی بوده است. نمونه‌ای از اسنادی که گزارشگر سفارت انگلستان به وزارت خارجه دولت خود گزارش می‌کند. چنین است: آزادیخواهان (غیر روحانی) می‌دانند که نمی‌توانند دشمن (روحانیت) را دست‌کم تا چند سال به‌شیوه‌ای آشکار مورد حمله قرار دهند و به‌همین دلیل در دادن امتیاز به‌علماء و احترام از آنان راه مبالغه پیمودند. اصل (دوم متمم قانون اساسی) بخاطر توافق (با جامعهٔ روحانیت)، به‌رغم مخالفت‌های نمایندگان تبریز به‌رهبری تقی‌زاده و میرزافضلعلی‌آقا، مورد توجه مجلس قرار گرفت ولی رویدادها نشان داد که گنجانیدن آن اصل با دانایی و زیرکی قابل توجهی همراه بوده است. زیرا همین اصل بود که اقدامات شیخ فضل‌الله را که پس از دریافت رشوه از دولت، مبارزه با مجلس را آغاز و نمایندگان آنرا تکفیر کرده بود پیش‌بینی کرد (و آن اقدامات را) به‌شیوه‌ای افتضاح‌آمیز (بی‌اثر ساخت.) هنگامیکه آزادیخواهان به‌قدرت رسیدند ممکن است دیگر این نکته مسلم فرض شود که این... اصل برای همیشه در بوته فراموشی خواهد ماند». (ص ۲۹۷)

و در جای دیگر ضمن خوشحالی‌از تصویب موادی که به‌محدودیت اختیار علما انجامید چنین آمده است: «... با گذراندن متمم قانون اساسی و بحث پیرامون مسأله بست‌نشینی به مجتهدان فهماندند که رژیم نو (مشروطه) به‌معنی آزاد شدن امور سیاسی از نفوذ جامعهٔ روحانیت‌است». (ص ۲۹۸)

گرچه که این اختلاف نظر علماء جنبه‌ای ایدئولوژیک و طبیعتاً سیاسی داشت لاکن سبب گشت تا به‌عقیدهٔ نویسنده دو جناح مشروطه‌خواهان و مستبدین به‌یکی از دو گروه علمای موافق و مخالف بپیوندند:

«همزمانی مبارزات دو جانبه نیروهای مشروطه‌خواه و مستبد بر ضد یکدیگر، با ضد اسلامی یافتن کارها و تصمیم‌های حکومت مشروطه وسیله برخی از علماء بصورت یک کارزار گسترده سیاسی ـ مذهبی ـ ایدئولوژی به‌رهبری مراجع تقلید درآمد و در نتیجه در عمل علمای مشروطه‌ای از منافع کارگران، دهقانان، پیشه‌وران، بازرگانان ملی و کاسبان و خلاصه طبقه متوسط ملی بدفاع پرداخته بر ضد نفوذ سیاسی و اقتصادی امپریالیسم جنگیدند ولی در برابر آنان، علمای معتقد به‌ضد اسلامی بودن مشروطه خواه و ناخواه به‌سود مالکین بزرگ، بازرگانان درجه یک، رجال و شاهزادگان درباری و سودبران از اوقاف در راه برقراری رژیم استبداد و استیلای سرمایه‌داری غرب در ایران به‌مبارزه برخاستند.» (ص ۲۱۳)

بالاخره در آخرین فصل، نویسنده نظر خویش را دربارهٔ نائینی به‌عنوان مدافع و ایدئولوگ مشروطه چنین بیان می‌کند: «آیا نائینی از معنی و هدف واقعی اصول متمم قانون اساسی که به‌شیوه‌ای حیله‌گرانه و بسیار مبهم تنظیم یافته بود آگاه بود؟ آیا جنبه‌های ضد اختیارات علمای روحانی را در قانون دید ولی بخاطر واقع‌گرایی که داشت از آن هواخواهی کرد؟ آیا وی می‌دانست که بنابگزارش مأمور انگلیس «..... با گذراندن متمم قانون اساسی و بحث پیرامون مسأله بست‌نشینی به‌مجتهدان فهماندند که رژیم نو (مشروطه) به‌معنی آزاد شدن از نفوذ جامعه روحانیت است؟» به‌دیدهٔ ما، پاسخ این پرسشها همه منفی است. نائینی به‌عنوان یک مجتهد شیعه تنها تا این حد واقع‌بین و واقع‌گرا بود که سرنگونی استبداد را امری اجتناب‌ناپذیر می‌دید و برقراری یک حکومت متکی به‌قانون و دادگستری را در دوران غیبت امام زمان، بهترین راه رستگاری جامعهٔ ایران می‌دانست و به‌همین دلایل بود که تن به‌یک شیوهٔ حکومتی مشروطه داد و کوشش کرد تا آنجا که‌ممکن بود جنبه اسلامی بدان دهد. ولی از سوی دیگر، چون وی یک اندیشه‌گر سکولاریست (حامی نظامهای غیر روحانی) نبود و در مراحل گوناگون کشورداری، همواره برتری مذهب را خواستار بود، بنابراین نه تنها معنی واقعی و هدف بنیادی مشروطه‌گری را از نظر دور داشت بلکه به‌علت ناآشنایی با حیله‌ورزی‌های برخی از مشروطه‌خواهان، تدبیرهایی را که آنان در مبهم تنظیم کردن اصول متمم قانون اساسی بکار بردند تا در ظاهر پشتیبان علماء و روحانیت جلوه کرده و در باطن بر ضد آنان و در طریق سکولاریسم سیر کند نیز نادیده گرفت.» (ص ۲۹۸ و ۲۹۹)

و درباره شیخ فضل‌الله نوری به‌عنوان سمبل جناح مذهبی مخالف مشروطه چنین می‌نویسد: «شیخ فضل‌الله بدست آورده بود که مشروطه‌گری نمی‌تواند با اسلام هماهنگ گردد و به‌همین دلیل هیچگونه آمادگی نداشت که با توجه به‌شرایط ویژه، قدری با نهادهای نو سیاسی، روی توافق نشان دهد و برخی از بنیادهای نو را یا بپذیرد و یا نسبت به‌آنها حالت اغماض بگیرد. به‌محض آنکه وی واژه‌های «آزادی» و «برابری» را شنید بر ضد آن برخاست و در این راه سخت با نیروهای استبدادی ــ جناح محمدعلی شاه ــ همدستی کرد. وی بر ضد این دو اصل مبارزه کرد، ولی نه به‌علت آنکه کاملا آن دو پدیده را در معنی غربی آن مطالعه کرده بود، بلکه بخاطر آنکه آزادی و برابری را..... بر ضد اسلام یافته بود.» (ص ۳۱۹ و ۳۲۰)

بدین ترتیب کتاب با یک «نتیجه»گیری که حاصل فشرده مطالب فصول ششگانه

است پایان می‌یابد.

*

همانطورکه از عنوان کتاب (تشیع و مشروطیت در ایران و ...) پیداست، نویسنده کوشش می‌کند که برداشت رهبران روحانی مشروطه‌خواه را از نظام مشروطه، قانون اساسی و مجلس و علل شرکتشان را در آن انقلاب نشان دهد و برای این کار تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملة نائینی راکه مورد تأیید خراسانی و مازندرانی بوده است، محور بررسی و نقدکار خویش قرار می‌دهد و همانطورکه در آغاز گفته شد سه فصل از شش فصل کتاب را به‌بررسی نقطه نظرات سیاسی نائینی و رد نظر مخالفین توسط وی اختصاص می‌دهد و در این راه کلیه مراحل زندگی علمی و سیاسی و تأثیرپذیری او را از دیگر اندیشمندان اسلامی از جمله کواکبی که به‌قول نویسنده کتاب بیشتر عبارات کتاب نائینی همان تعبیرات کتاب طبائع‌الاستبداد کواکبی است، اختصاص می‌دهد. (ص ۲۲۱) و برای ایضاح مطلب و رفع ابهام از گفتگوهای شفاهی خود با پسر و برادر و دوستان نائینی و برخی‌از افرادی که او را درك کرده‌اند، سود برده است که اینها همه بعلاوهٔ استفاده فراوان از اسناد و مدارك وزارت خارجه انگلستان در این مورد و موارد دیگر و بعلاوه رجوع و استفاده از متون اصلی مورد نیاز و صدها کتاب و رساله و مقاله به‌زبانهای فارسی، عربی، انگلیسی، فرانسه و ترکی کتاب را بسیار ارزشمند ساخته است که به‌جرأت می‌توان گفت تاکنون چنین کتابی پیرامون نقش علماء در انقلاب مشروطیت نوشته نشده است.

اما بررسیٔ نقطه‌نظرات رهبران روحانی مشروطه در دفاع از مشروطیت بدون بررسی و تحلیل گفته‌ها و نوشته‌های مخالفین آنان میسر نیست، زیراکه انگیزهٔ تألیف تنبیه‌الامه و... توسط نائینی نیز پاسخ و رد شبهات و «مغلطه»هایی بوده که — به‌نوشته نائینی — توسط شیخ‌فضل‌الله ایجاد شده بود. از این روی می‌توان به‌اهمیت بررسی نظرات مخالفین پی برد، زیرا اندیشه‌های مخالفین مشروطه به‌همان اندازه در خور اعتناء است که بررسی اندیشه‌های موافقین آن، گرچه هدف نویسنده تحلیل وکنکاش نظر علمای مشروطه‌خواه پیرامون مشروطیت است. به‌این لحاظ جا داشت که نویسنده دانشمند کتاب توضیحات بیشتری نسبت به‌عقاید مشروطه‌خواهان و نوری که در آغاز جزء مشروطه‌خواهان بود و سپس از صف آنان جدا شد می‌داد.

اما موردی که خواننده را به‌تفکر و تعجب وامی‌دارد اتهام اثبات‌نشده‌ای است که نویسنده به‌گمان خود و یا از قول نائینی بر علمای مخالف مشروطه وارد می‌آورد. این تعجب زمانی بیشتر می‌شود که خواننده در سراسر کتاب احساس می‌کند که نویسنده بدون هیچگونه پیشداوری (به‌استثنای مورد اخیر) و صرفاً بر اساس تعهد و صداقت اسلامی و علمی خود به بررسی جریانات پرداخته است.

نویسنده بارها علمای مخالف مشروطه را با عناوین «علمای استبدادگر».... و یا به‌گفتهٔ نائینی «شعبه استبداد دینی».... نام می‌برد و بدفعات از همکاری گروه اخیر با محمدعلی شاه و درباریان و ملاکین و مستبدین و... یاد می‌کند بدون آنکه حتی یک مورد از حمایت و همدستی علمای مخالف را با این گروه نشان دهد.

بر اساس مندرجات کتاب، شاید تأکید محمدعلی شاه بر «مشروطه مشروعه که مطابق

با شرع نبوی باشد» سبب شده تا نویسنده کتاب این دسته از علما و نوری را در صف مستبدین و محمدعلی شاه قرار دهد که بدیهی است که عنوان مشروطه مشروعه محمدعلی شاه چیزی جز خلع سلاح مشروطه‌خواهان و بقا و تداوم سلطنت استبدادی خویش نبود و هیچگونه تشابهی جز ظاهر لفظ با آنچه نوری عنوان می‌کرد نداشت.

قرینهٔ دیگری که دال بر همکاری نوری و جناح ضد انقلاب ممکن است باشد، شاید همان تلگراف گزارشگر سفارت انگلیس بوده که قبلا آورده شد که در آن مخالفت شیخ فضل‌الله با نمایندگان آزادیخواه مجلس را در برابر رشوه‌ای می‌داند که او از دولت دریافت کرده است. (ص ۲۹۷)

بدیهی است که اینگونه رنگ و برچسبها آن هم توسط دولت استعمارگر انگلستان که امید فراوانی به‌تدوین یک قانون اساسی غیر مذهبی توسط نمایندگان غیر روحانی مجلس داشت نمی‌تواند حقیقتی داشته باشد که نویسنده بدان اعتنایی کند. مورد دیگری نیز در کتاب نمی‌توان یافت که این اتهام را اثبات کند و جا داشت که نویسنده مواردی را بر دعوی گفتهٔ خود می‌آورد.

نکتهٔ دیگر آنکه در فصل دوم که نویسنده جریانات مخالف قدرت علمای شیعه را بر-می‌شمارد، یادی از فراماسونری که پیچیده‌ترین و گسترده‌ترین جریان مخالف اسلام و روحانیت در یکصد سال اخیر بوده و هست نمی‌کند، گرچه که خود وی در همین کتاب، آخوندزاده و طباطبایی (یکی از رهبران مشروطه) را در ارتباط نزدیک با آن می‌داند (ص ۱۰۲) و فراماسونری را «دام»ی تلقی می‌کند که «بسیاری از آزادیخواهان جهان و خاور زمین به‌این دام که به‌وسیلهٔ انگلیسیها و دیگر دولتهای سرمایه‌داری غربی برای ایجاد نفوذ معنوی و ارتکاب جنایات گوناگون به‌نام آزادی، برابری و برادری گسترده شده بود، افتادند.» (ص ۲۷)

اما از همه مهمتر امیدواری نویسنده به‌امکان موفقیت مشروطیت است و در این باره می‌نویسد که «مشروطه‌گری در ایران در واقع امر از راهی که می‌بایست برود انحراف یافت» (نتیجه: ص ۳۳۵) و بر اثبات گفتهٔ خویش سخن ادوارد براون که «از حقیقت تهی نیست» را می‌آورد که در سال ۱۹۱۸ پیرامون انقلاب مشروطیت چنین گفت: «...ایرانی قادر است که بنیاد زندگی خود را در مسیر مشروطه‌گری بریزد. ولی من تصور نمی‌کنم که هیچ پژوهشگر با انصاف تاریخ ده ـ یازده سالهٔ اخیر ایران بر این باور باشد که «بیگانگان» هرگز به‌مشروطه ایران فرصت پیشرفت و موفقیت ندادند....» (ص ۳۳۵)

این امیدواری نویسنده نسبت به‌توفیق مشروطیت درخور بررسی جدی است، زیرا که نویسنده در سراسر کتاب خود از نزاع ریشه‌ای و عمیق نوری و نائینی یاد می‌کند که نه نوری «آمادگی داشت که با توجه به‌شرایط ویژه، قدری با نهادهای نو سیاسی روی توافق نشان دهد و برخی از بنیادهای نو را یا بپذیرد و یا نسبت به‌آنها حالت اغماض بگیرد.» و نه نائینی امکان کوچکترین تضاد و یا تناقضی در مشروطیت پارلمانی که وی تصور می‌کرد با اسلام می‌دید و از اینرو شدیداً از موضع خویش که همان مشروطه و قانون اساسی بود دفاع می‌کرد. از اینرو با اصرار و ابرامی که هر یک از این دو گروه بر اثبات نقطه نظرات خویش داشتند و هر یک از آن دو تخطی از آنرا شانه خالی کردن از تکلیف شرعی می‌دانستند، غیر ممکن

بنظر می‌رسد که با چنین اختلافات فاحشی، آنان می‌توانستند به‌توافقی دست یابند. علاوه بر این اختلافات درونی، دسایس و توطئه‌های رنگارنگ استعمار و تبانی و همدستی دو استعمارگر انگلستان و روسیه درکار بود که بر فرض امکان توافق و وحدت درونی و سیاسی، می‌بایست که مداخلات استعماری آن دو دولت — با طیف وسیعی از عمال سرسپرده‌ای که در ایران داشتند — را در سرنوشت آینده کشورمان از نظر دور نداشت.

مسیر واقعی مشروطیت که نویسنده آرزوی توفیق آن را داشت — بر فرض محال — در صورتی جریان واقعی خود را طی می‌کرد که دموکراسی به‌معنای واقعی آن درکشور برقرار می‌شد و آشکارا جدایی سیاست از دیانت و عدم دخالت علماء و روحانیون در امور کشوری اعلان و عملی می‌گشت که در صورت اعلان چنین نیتی، پیش از آنکه علمای مشروطه‌خواه علیه رژیم استبدادی محمدعلی شاه برخیزند و مردم را به‌جهاد دعوت کنند، همراه با مشروعه‌خواهان، مشروطه‌خواهان آزادیخواه ضد دین را آماج حملات خود قرار می‌دادند و «دفع افسد به‌فاسد» می‌کردند که همان راهی بود که شیخ فضل‌الله رفت.

راه دیگر این بود که علمای مشروطه‌خواه از همهٔ اصول و اعتقادات اسلامی خود که با دموکراسی مشروطه منافات داشت چشم بپوشند و آگاهانه مشروطه‌خواهان غیر روحانی ضد دین را تا به‌آخر حمایت کنند که احتمال این فرض نیز خطاست، زیرا پس از مدتی که از فتح تهران بدست مشروطه‌خواهان گذشت «علماء مشروطه‌خواه نظام نو ایران را از جهات بسیاری برخلاف انتظار خویش یافتند.» همچنین در تلگرافی که به‌ناصرالملک — نایب‌السلطنه — فرستادند، «... در مورد لامذهب بودن شخصیتهای سیاسی، مالیاتهای سنگین، آزاد نکردن زندانیهای سیاسی و دیگر چیزها ناخشنودی خود را ابراز داشتند.» (ص ۱۰۹)

مهمتر از همه آنکه، در آن سالها، مردم حاضر به‌پذیرش دموکراسی به‌مفهوم واقعی آن نبودند، زیرا — چنانکه نویسنده بارها خاطرنشان می‌سازد — بین اصول اسلام (که فرهنگ اعتقادی مردم ما را تشکیل می‌دهد) و دموکراسی تفاوت‌های بنیادین و غیر قابل جمعی وجود دارد که حتی پس از گذشت هفتادوسه سال از انقلاب مشروطیت، مردم ما به‌نظامهای دموکراتیکی که ملیون در زمان تزلزل رژیم وعدهٔ آنرا می‌دادند، اعتنایی نکردند و با اکثریت آراء، جمهوری اسلامی را خواستار شدند.

با توجه به‌شناخت نادرستی که علمای مشروطه‌خواه از مشروطیت داشتند و نیز فریبکاری روشنفکران مشروطه‌خواه در مبهم تدوین کردن و غیر مذهبی نمودن قانون اساسی که نتیجتاً به‌جدایی شیخ فضل‌الله از صف مشروطه‌خواهان انجامید و نیز عدم آشنایی و آمادگی مردم مسلمان کشورمان در پذیرش مشروطیت پارلمانی و با توجه به‌دسایس و مداخلات استعمارگران درکشورمان، می‌توان گفت که مسیر واقعی مشروطیت بدون هیچگونه انحرافی، همان بود که طی شد و در نهایت به‌روی کارآمدن رضاخان انجامید.

در پایان ضمن آرزوی موفقیت برای نویسندهٔ دانشمند کتاب، همه برادران و خواهران را به‌مطالعهٔ این کتاب ارزشمند توصیه می‌کنم. اغلاط چاپی معدودی نیز درکتاب به‌چشم می‌خورد که بدین قرارند:

صفحه	سطر	غلط	درست
٤٠	٧	١٨٤٢	١٨٣٢
١٩٣	٣	عس	عکس
٢٣٣	١٨	با	یا
٢٣٨	١٩	١٨٨٨	١٨٩٨
٣٠٦	١٤	یا	با

یادداشتها

* این کتاب درسال ۱۹۰۹ میلادی در بغداد چاپ شد و آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی دو تقریظ بر آن کتاب نوشتند.

** شیخ فضل‌الله نوری بااشاره به‌انقلاب مشروطیت ایران نوشت که این «فتنه کبرا» دارای سه مرحله بود: ۱) مرحلهٔ «تقریر و عنوان» ۲) مرحلهٔ «تقریر و اعلان» ۳) مرحلهٔ «عمل و امتحان».

شیخ فضل‌الله در رساله (ملکزاده، انقلاب مشروطیت، جلد ۴، ص ۲۱۳) ای که در این زمینه نوشته می‌افزاید که نخستین مرحله انقلاب که محدود به‌بحث و گفتگو پیرامون شیوهٔ نوی حکومتی بود مورد استقبال همه مردم، عالم و عامی، قرارگرفت زیراآن «تقریر»ها و «عنوان»ها به‌شیوه‌ای برازنده و جالب مطرح می‌گردید. مرحلهٔ دوم انقلاب با نوشتن قانون اساسی و مسأله آزادی مطبوعات همراه بود، آزادیی‌که به‌دیدهٔ شیخ فضل‌الله به‌نویسندگان اجازه می‌دادکه آنچه می‌خواهند آزادانه برضد مذهب و پیروان مذهب بنویسند.

سرانجام درمرحله سوم انقلاب، مشروطه‌گران متهم شده‌اند که صرفاً راه ستمگری و آزار نسبت به‌مخالفان خود پیموده‌اند. از دیدگاه شیخ فضل‌الله، مهمترین مسأله، همانا مسأله نوشتن وتدوین یك قانون اساسی برای ایران بوده‌که به‌دیدهٔ وی بتنهایی باسه‌گونه بدعت و یا نوآوری همراه بوده و درنتیجه برضد اسلام و حرام می‌باشد. آن سه‌گونه بدعت ازاین قرارند: ۱) نوشتن یك قانون دربرابر اسلام؛ ۲) وادار کردن شهروندان به پیروی از قانونی‌که به وسیلهٔ شریعت اسلام آورده نشده است؛ ۳) کیفر دادن شهروندان بخاطر اطاعت نکردن آنان ازقانون مدون، (ص ۲۷۸).

*** رجوع شود به‌فصل ششم کتاب.

**** صفحات ۵۱، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۳۷، ۳۲۰، ۳۲۷، ۳۱۹.

۱. همین کتاب، ص ۱۲۴.

۲. رهبری وطن‌پرستان اصفهان و گیلان راکه فاتحان تهران بودند دو آریستوکرات بی‌ایمان به‌انقلاب مشروطه و خدمتگزار انگلیس و روس به عهده داشتند. فامیل بختیاری و خود حاجی علیقلی‌خان سردار اسعد بختیاری رهبر نیروهای اصفهان از دهها سال پیش از انقلاب مشروطیت باانگلیسها پیوندهای دوستی و سودهای متقابل داشتند و پیمانهایی دربارهٔ جاده‌های جنوب و رودکارون و نفت وغیره میان آنها و انگلیسها بسته شده بود. درست یکسال

پیش ازفتح تهران، سردار اسعد همراه برادر کوچکش و عمویش هرسه با هاردینگ در اداره امور خارجی انگلیس درلندن دیدن کردند تا در بارهٔ سندیکای امتیاز نفت گفتگو کنند. درخلال گفتگوی دوطرف، هاردینگ آشکارا می‌گوید که او همواره رؤسای بختیاری را «به‌عنوان بهترین و وفادارترین دوستان انگلیس درایران به‌شمار آورده است. (۱۱۹)

۳. اصل دوم متمم قانون اساسی: مجلس مقدس شورای ملی که بتوجه و تأیید حضرت امام عصر عجل‌الله فرجه و بذل مرحمت اعلیحضرت شاهنشاه اسلام خلدالله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثرالله امثالهم و عامهٔ ملت ایران تأسیس شده است باید درهیچ عصری ازاعصار، مواد قانونیهٔ آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعهٔ حضرت خیرالامام صلی‌الله‌علیه‌وآله و سلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه باقواعد اسلامیه برعهدهٔ علمای اعلام ادام‌الله برکات وجود هم بوده و هست لهذا رسماً مقرر است در هرعصری ازاعصار هیأتی که کمتر ازپنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند به‌این‌طرین که علمای اعلام و حجج اسلام مراجع تقلید شیعه، اسامی بیست نفراز علما که دارای صفات مذکوره باشند معرفی به‌مجلس شورای ملی بنمایند پنج نفر از آنها را یا بیشتر به‌مقتضای عصر، اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا بحکم قرعه تعیین نموده به‌سمت عضویت بشناسند تا موادیکه در مجلسین عنوان می‌شود به‌دقت مذاکره و غوررسی نموده هریك ازآن‌مواد معنونه که مخالف با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیأت علماء در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجه عصر عجل‌الله فرجه تغییر پذیر نخواهد بود.

۴. به‌عنوان نمونه می‌توان از اصل هشتم و اصل بیستم نام برد.

اصل هشتم: اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود.

اصل بیستم: عامهٔ مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به‌دین مبین آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است ولی هرگاه چیزی مخالف قانون مطبوعات در آنها مشاهده شود، نشر دهنده یا نویسنده برطبق قانون مطبوعات مجازات می‌شود. اگر نویسنده معروف و مقیم ایران باشد ناشر و طابع و موزع از تعرض مصون هستند.

(برای اطلاع از علل مخالفت شیخ فضل‌الله با این دو اصل و دیگر اصول رجوع کنید به‌فصل ششم کتاب).

کتابنامه

۱. مآخذ به زبانهای خاوری اسلامی

آخوندزاده، میرزا فتحعلی: الفبای جدید و مکتوبات، بکوشش حمید محمدزاده و حامد ارسالی، باکو، ۱۹۶۳.

ـــــ . تمثیلات، بکوشش باقر مؤمنی، تهران، ۱۳۴۹.

ـــــ . تماشاخانه. بکوشش C. Babier de Meynard و S. Guyard. پاریس، ۱۸۸۵.

آدمیت، فریدون: «سرنوشت قائم‌مقام»، سخن، ۱۶ (۱۳۴۵)، ص ۸۶-۱۷۵.

ـــــ . «اندیشه های طالب‌اف»، سخن، ۱۶ (۱۳۴۵)، ص ۶۴-۴۵۴، ۶۳-۵۴۹، ۷۰۱-۶۹۱، ۳۵-۸۱۵.

ـــــ . اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، ۱۳۴۹.

ـــــ . اندیشه‌های میرزا آقاخان‌کرمانی، تهران، ۱۳۴۶.

ـــــ . امیرکبیر و ایران، تهران، ۱۳۴۸.

ـــــ . فکر آزادی و مقدمهٔ نهضت مشروطیت، تهران، ۱۳۴۰.

ـــــ . اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار، تهران، ۱۳۵۱.

آشتیانی، سید جلال‌الدین: شرح حال و آثار فلسفی ملاصدرا، مشهد، ۱۳۴۰.

آشوری، داریوش و رئیس‌نیا، رحیم: زمینهٔ اقتصادی و اجتماعی انقلاب مشروطیت ایران، تهران ۱۳۲۹.

آغا بزرگ طهرانی، محمدمحسن: الذریعة الی تصانیف‌الشیعة. تهران و نجف، ۷۶-۱۹۳۶. ۲۳ جلد.

ـــــ . طبقات اعلام الشیعة: نجف، ۶۲-۱۹۵۴، چند جلد.

آقاخان کرمانی، میرزا عبدالحسین: آئینهٔ سکندری، تهران، ۱۳۲۴ قمری.

آقانجفی قوچانی، سید محمدحسن: سیاحت شرق یا زندگانی نامهٔ آقا نجفی قوچانی، بکوشش ا. شاکری، مشهد، ۱۳۵۱.

آل داود بدایع‌نگار، فضل‌الله: «تجدید هجرت، تاریخ ضجرت»، الکمال، ۳، شماره‌های ۳-۲ (۱۳۰۲)، ص ۷۰-۶۷.

آل صاحب العبقات، السید محمدسعید: «فی رثاءالآیة النائینی»، الرضوان، ۲، شماره۸ (۱۹۳۶)، ص ۴۴-۴۲.

آل فرعون، فریق‌مظهر: الحقائق الناصعة فی‌الثورة العراقیة سنة ۱۹۲۰، بغداد، ۱۹۵۲.

آل مظفر، شیخ محمدرضا: «ترجمة‌المؤلف»، در شیخ محمد حسن النجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع‌الاسلام، جلد ۱، بکوشش شیخ عباس القوچانی، نجف، ۱۹۵۸.
ابن ابی الحدید، عبدالحمید: شرح نهج‌البلاغة، بیروت، ۶۵-۱۹۶۳، ۵ جلد.
ابن‌بابویه، محمد: معانی‌الاخبار، تهران، ۱۳۳۸.
ـــــ . اکمال‌الدین و اتمام النعمة فی‌اثبات‌الرجعة، نجف، ۱۹۷۰.
ادیب الحکما حاجیلوی جوانشیری قراباغی،میرزا سلیم‌خان: شب‌نشینی‌رمضان یا صحت سنگ‌و سبو، تهران، ۱۳۲۷ قمری.
اسدزاده، محمد: «سفرنامهٔ میرزا صالح شیرازی»، انتقاد برسفرنامهٔمیرزا صالح شیرازی، بکوشش اسماعیل رائین، دک، ۱۳ (۱۳۴۹)، ص ۶۱۷-۶۰۸.
اصفهانی، سیدجمال‌الدین: لباس التقوی، شیراز، ۱۳۱۸/۱۹۰۰.
اعتماد السلطنه، محمد حسن: المآثروالآثار، تهران، ۱۳۰۶/۱۸۸۸.
ـــــ . خلسه،مشهور به خوابنامه، بکوشش محمد کتیرایی، تهران، ۱۳۴۸.
ـــــ . روزنامهٔ خاطرات، بکوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵.
افشار، ایرج: فهرست مقالات فارسی، تهران، ۱۳۴۰، ۱۳۴۵. ۲ جلد.
ـــــ . «طالب‌اف»، یغما، ۴ (۱۳۳۰)، ص ۲۱-۲۱۴.
افغانی [اسد آبادی]، سید جمال‌الدین: «الحکومة‌الاستبدادیة»، المنار، ۳ (۱۹۰۰)، ص ۸۲-۵۷۷، ۶۰۷-۶۰۱.
ـــــ . اسلام و علم بضمیمهٔ رسالهٔ قضا و قدر، بکوشش سیدهادی خسروشاهی، تبریز، ۱۳۴۸.
ـــــ . مقالات‌جمالیه، بکوشش لطف‌الله‌خان اسدآبادی و صفات‌الله خان جمالی اسدآبادی، تهران، ۱۳۱۲.
ـــــ . «چرا اسلام ضعیف شد؟»، ح م، ۱۹ مه ۱۹۰۷.
ـــــ . نگاه کنید به: «Hairi, «Afghani ....
ـــــ . نگاه کنید به «Kenny, L.M. و «Al_Afghani....
افغانی، سیدجمال‌الدین و عبده، شیخ محمد: «الامة وسلطة الحاکم المستبد»، ع و، قاهره، ۱۹۵۷.
ـــــ . «الوحدة‌الاسلامیة»، در ع و.
ـــــ . «سنن‌الله فی الامم و تطبیقها علی المسلمین»، در ع و.
ـــــ . نگاه کنید به: «Colombe, Marcel , «Unité....
اقبال، عباس: میرزا تقی‌خان امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۰.
ـــــ . «میرزا جعفرخان مشیرالدوله» یغما، ۲، شمارهٔ ۶ (۱۳۲۴)، ۵۰-۴۳.
اقبال، محمد: بانگ درا، لاهور، ۱۹۴۹.
ـــــ . سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا. ح. آریان‌پور، تهران، ۱۳۴۷.
امین، احمد: زعماء الاسلام فی العصر الحدیث، قاهره، ۱۹۴۸.
امین، سیدمحسن: اعیان‌الشیعة، بیروت، ... — ۱۹۶۰، چندین جلد.

ـــــــ . «ترجمةالمرحوم المقدس الحجة الاسلام الشیخ ملا کاظم الخراسانی قدس سره»، العرفان، ٤ (۱۹۱۲)، ص ٤٠-٣٦.
امینی، شیخ عبدالحسین: الغدیر فی الکتاب والادب، تهران، ...-۱۹۵۲، چندین جلد.
امینی، محمدهادی: معجم رجال الفکروالادب فی النجف خلال الف عام، نجف، ۱۹٦٤.
انصاری، شیخ مرتضی: المکاسب، تبریز، ۱۳۳٤.
انصاری، مرتضی: زندگانی و شخصیت شیخ انصاری قدس سره، تهران، ۱۳۳۹.
انگلستان، کتاب آبی: ترجمهٔ میرزا سید ابوالقاسم خان، تهران ۱۹۱۲/۱۳۳۰، چند جلد.
ایوانف، م. س. انقلاب مشروطه، قسمتی از تاریخ ایران، بی‌تاریخ.
بازرگان، مهندس مهدی: مدافعات، انتشارات مدرس، ۱۳۵۰.
بامداد، مهدی: شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران، ۱۳٤۷، ٥ جلد.
برار، ویکتور: انقلابات ایران، ترجمهٔ سیدضیاءالدین دهشیری، تهران، ۱۳٥٥.
براون، ادوارد: نامه‌هائی از تبریز، تهران، ۱۳٥۱.
بلاغی، سید عبدالحجه: تاریخ نائین، تهران، ۱۳۲۸.
ـــــــ . کتاب فرهنگ نائین، تهران، ۱۳۲۸.
ـــــــ . انساب خاندانهای مردم نائین «مدینة العرفاء» وکتاب شطرنج العرفا، تهران، ۱۳۲۸.
بهار، محمد تقی (ملک‌الشعراء): سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۳۷، ۳ جلد و یک ضمیمه.
بهبهانی، آقا محمدباقر: رسالةالاجتهاد والاخبار، ۱۸۹٦/۱۳۱٤.
بی‌نام: «فی رثاء آیةالله‌نائینی»، الرضوان، ۲، شمارهٔ ۸ (۱۹۳٦)، ص ٤۲-٤۱.
ـــــــ . «مظفرالدین شاه»، المقتطف، ۳۲ (۱۹۰۷)، ص ۹٦-۹۱.
ـــــــ . «بلاد الفرس و مستقبلها»، المقتطف، ۳٤ (۱۹۰۹)، ص ۲۸-٥۲۷.
پاولویچ، م. ب.، تریا، و.، ایرانسکی، س.: انقلاب مشروطیت ایران و ریشه‌های اجتماعی و اقتصادی آن، ترجمهٔ م. هوشیار، تهران، ۱۳۲۹.
پرهام، سیروس: انقلاب ایران و مبانی رهبری امام خمینی، تهران، ۱۳٥۷.
پیگولوسکایا، ن. و. و دیگران: تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سدهٔ هیجدهم، تهران، ۱۳٤۹.
تبریزی، بهروز: در شناخت ادبیات و اجتماع، تهران؟ ۱۳٥٦.
تبریزی، میرزا باقرخان: تاریخ اقصای شرق یا محاربهٔ روس و ژاپون، تهران، ۱۹۱۳/۱۳۳۱.
تقی‌زاده، سیدحسن: «تهیهٔ مقدمات مشروطیت در آذربایجان»، یغما، ۱۳ (۱۳۳۹)، ص ۸٦-۱۷۸.
ـــــــ . مختصر تاریخ مجلس ملی ایران، برلین، ۱۹۱۸.
ـــــــ . خطابه: مشتمل برشمه‌ای از تاریخ اوائل انقلاب و مشروطیت، تهران، ۱۳۳۸.
ـــــــ . تاریخ انقلاب ایران، تهران، ۱۳٤۰ (پیوست جلد ٤ مجلهٔ یغما، ۱۳٤۰).
تنکابنی، محمدبن‌سلیمان: قصص‌العلماء، تهران، ؟.
تیمور(؟) تزوکات تیموری، تهران، ۱۳٤۲.
تیموری، ابراهیم: عصر بیخبری یا تاریخ امتیازات در ایران، تهران، ۱۳۳۲.

ـــــــ . قرارداد ۱۸۹۰ رژی : تحریم تنباکو اولین مقاومت منفی در ایران، تهران، ۱۳۲۸.
جارالله بیگیف، موسی: «وسیا مسلمانلری اتفاقین پروگرامی»، پترزبورگ، ۱۹۰۶.
جمالی اسدآبادی، صفات‌الله : اسناد و مدارك دربارهٔ ایرانی الاصل بودن سیدجمال الدین اسدآبادی، تهران، ۱۳۳۵.
جواهرکلام، [علی] : «حجةالاسلام والا شاهزاده ابوالحسن‌میرزا شیخ الرئیس»، ایران‌آباد، ۱، شمارهٔ ۱۱ (۱۳۳۸)، ص ۲۹-۲۷.
حائری، عبدالحسین : فهرست‌کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، تهران، ۵۷-۱۳۳۵. چندین جلد.
حائری، عبدالهادی : «سخنی پیرامون واژهٔ مشروطه»، وحید، ۱۲ (۱۳۵۳)، ص ۳۰۰-۲۸۷.
ـــــــ . همگامی ایران ولیبی برضد امپریالیسم: دو سند تاریخی. مشهد، ۱۳۶۰.
ـــــــ . «اندیشه های سیدجمال‌الدین اسدآبادی پیرامون انحطاط مسلمانان و انقلاب مشروطیت ایران»، وحید، شماره‌های ۲۹-۲۲۵ (۷-۱۳۵۶)، ص ۵۲-۴۷، ۶۱-۵۷، ۹-۵۶، ۵۲-۵۰.
ـــــــ . «استبداد صغیر»، در دانشنامهٔ ایران و اسلام چاپ خواهد شد.
ـــــــ . «سخنی پیرامون واژهٔ استبداد در ادبیات انقلاب مشروطیت ایران»، وحید، ۱۲ (۱۳۵۳)، ص ۴۹-۵۳۹.
حرزالدین، محمدحسین : معارف الرجال فی تراجم العلماو الادباء، نجف، ۶۵-۱۹۶۴، ۳ جلد.
حسنی، عبدالرزاق : تاریخ الوزارة العراقیة، صیداء لبنان، ۶۱-۱۹۵۳، چندین جلد.
حسینی شهرستانی، محمدعلی: الجامع فی ترجمة النافع فی شرح باب حادی عشر، تهران، ۱۳۳۷.
حکیمی، محمد رضا، بیدارگران اقالیم قبله، تهران، ۱۳۵۷.
حکیمی، نوذر: نقدی‌کوتاه برکتاب واپسین جنبش فئودالی در قرون وسطی، تهران؟ پس از ۱۳۵۶.
الحلی، حسن بن المطهر :کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، بی‌تاریخ.
حمیدالله: «آئین»، اسلامی انسائکلوپیدیا، لاهور، ۱۹۶۲، جلد ۱، ص ۲-۱.
[خالصی، شیخ محمد] : مظالم انگلیس، تهران، بی‌تاریخ.
ـــــــ . مواعظ اسلامی، مشهد، ۱۳۰۱.
خدایار محبی، منوچهر : «پیشوایان مذهب شیعه»، وحید، ۴، شمارهٔ ۱۱ (۱۳۴۶)، ص ۹۵-۹۹۴.
الخراسانی، محمدکاظم، و دیگران : «فتوی علماء الشیعة بوجوب اتحاد المسلمین و دفاع-ایطالیا»، العلم، ۲ (۱۹۱۱)، ۴۷-۲۴۶.
خلعت‌بری، عبدالصمد : شرح مختصر زندگانی سپهسالاراعظم محمد ولیخان خلعت‌بری تنکابنی و خدمات او به‌مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۲۸.
ـــــــ . یادداشتهای سپهسالار اعظم محمدولیخان خلعت‌بری تنکابنی، تهران، ۱۳۲۸.
خلیلی، جعفر : موسوعةالعتبات المقدسة: قسم‌الکربلا، بغداد، ۱۹۶۶، چند جلد.
خمینی، آیةالله حاجی‌آقا روح‌الله : حکومت اسلامی یا ولایت فقیه، نجف، ۱۳۴۹.
خوانساری، سیدمحمدباقرالموسوی : روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، ۱۳۰۷/ ۱۸۸۹.

خوانساری، شیخ موسی : منیةالطالب فی حاشیة المکاسب، قم، ۱۳۳۲، ۱۳۳۵، ۲ جلد.
خوری، رئیف : الفکر العربی الحدیث: اثر الثورةالفرنسیة فی توجیهالسیاسی والاجتماعی، بیروت، ۱۹۴۳.
خیرالدین پاشا : اقوم‌المسالک فی‌معرفة احوال الممالک، تونس، ۱۲۸۴/۱۸۶۷.
داماد، میرمحمد باقر و دیگران : الرضاعیات والخراجیات، تهران، ۱۳۱۵/۱۸۹۷.
دانش اصفهانی، میرزا حسین‌خان : «در تبریک جمهوریت و بهار»، ایرانشهر، ۲، شمارهٔ ۷ (۱۳۰۳)، ص ۷۴-۳۷۲.
دانشور علوی، نورالله : تاریخ مشروطهٔ ایران و جنبش وطن پرستان اصفهان و بختیاری، تهران، ۱۳۳۵.
داؤد، نبیله عبدالمنعم : نشئةالشیعة الامامیة، بغداد، ۱۹۶۸.
دستره، انت : «کمکهای فنی در ایران در سالهای ۱۸۹۸-۱۹۱۴»، ترجمهٔ از فرانسه بقلم عبدالهادی حائری، دک، ۱۵ (۱۳۵۱)، ص ۵۲-۶۴۵، ۸۱۵-۸۰۸.
دوانی، علی : زندگانی زعیم بزرگ‌عالم تشیع علامهٔ عالیقدر حضرت آیةالله بروجردی قدس‌سره، قم، ۱۳۴۰.
ـــــ . استادکل آقا محمد باقربن‌اکمل معروف به‌وحید بهبهانی، قم، ۱۳۳۷.
دولت‌آبادی، یحیی : تاریخ معاصر ما حیات یحیی، تهران، ۳۶-۱۳۲۸، ۴ جلد.
رابینو، ه. ل. : مشرطهٔ گیلان، تهران، ۱۳۵۲.
رازی، عبدالله : «علمای حقیقی اسلام: حاجی شیخ هادی نجم‌آبادی اعلی‌الله مقامه»، دستاخیز، ۱، شماره‌های ۹-۸ (۱۹۱۴)، ص ۴۰۳-۳۹۹.
رازی، محمد : آثار الحجه یا تاریخ و دائرةالمعارف حوزهٔ علمیهٔ قم، ۳۴-۱۳۳۲، ۲ جلد.
رافعی‌بیک، عبدالرحمن : عصراسماعیل، قاهره، ۱۹۴۸، ۲ جلد.
راوندی، مرتضی : تفسیر قانون اساسی ایران، تهران، ۱۳۵۷.
رائین، اسماعیل : «اخذ تمدن و فکر اعزام محصل»، در میرزا صالح شیرازی، سفرنامه، تهران، ۱۳۴۷.
ـــــ . فراموشخانه و فراماسونری در ایران، ۱۳۴۷، ۳ جلد.
ـــــ . حقوق بگیران انگلیس در ایران، تهران، ۱۳۴۷.
ـــــ . انجمنهای سری مشروطیت، تهران، ۱۳۴۵.
رحیم‌زادهٔ صفوی : تاریخ اقتصادی، تهران، ۱۳۰۹.
رحیمی، مصطفی : قانون اساسی ایران و اصول دمکراسی، تهران، ۱۳۴۷.
رشیدرضا، سیدمحمد : «کتابان سیاسیان»، المنار، ۱۰ (۱۹۰۷)، ص ۲۷-۸۲۰.
ـــــ . تاریخ‌الاستاذالامام الشیخ محمد عبده، قاهره، ۱۹۴۸.
ـــــ . «تتمة سیرةالکواکبی»، المنار، ۵ (۱۹۰۲)، ۸۰-۲۷۶.
ـــــ . «المسألة الشرقیة واعتداءایطالیة علی الطرابلس الغرب»، المنار، ۱۴ (۱۹۱۱)، ص ۵۵-۷۵۰.
ـــــ . «فی مستقبل ایران». المنار، ۱۵ (۱۹۱۲)، ص ۳۱-۲۲۹.

ـــــــ . «الاحتلال الاجنبی فی ایران»، المنار، ۱۳ (۱۹۱۰)، ص ۷۷-۸۷۶.
رضازاده شفق، صادق : خاطرات مجلس و دمکراسی چیست؟، تهران، ۱۳۳۴.
رضازاده ملک، رحیم : حیدرخان عمو اوغلی، تهران، ۱۳۵۲.
رضوانی، محمد اسماعیل : «معنی لغت مشروطه و ریشهٔ آن»، سالنامهٔ کشور ایران، ۲۰ (۱۳۴۴)، ص ۳۸-۳۳۵.
ـــــــ . «اعلانها و اعلامیه های دورهٔ قاجار»، ب ت، ۵ (۱۳۴۹)، ص ۲۵۹ به‌بعد.
ـــــــ . «بیست و دو رسالهٔ تبلیغاتی از دورهٔ انقلاب مشروطیت»، ذک، ۱۲ (۱۳۴۸)، ص ۴۰-۲۲۹، ۷۷-۳۷۱.
ـــــــ . «علل مشروطیت ایران»، رسالهٔ دکتری، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
ـــــــ . «روزنامهٔ شیخ فضل‌الله نوری»، تاریخ: نشریهٔ گروه آموزشی تاریخ، ضمیمهٔ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شمارهٔ ۲ (۱۳۵۶)، ص ۲۰۹-۱۵۹
رعنا حسینی، کراست. «کتابی در فن ترسل»، یغما، ۲۱ (۱۳۴۷)، ص ۱۲-۲۱۱.
روزنامهٔ کاوه : کشف تلبیس یا دو رویی و نیرنگ انگلیس، تبریز، ۱۳۵۶.
روشنی زعفرانلو، قدرت‌الله (ویراستار) : امیرکبیر و دارالفنون، تهران، ۱۳۵۴.
ریحان‌الله یزدی، سیدعلیرضا : آیینهٔ دانشوران یا دانشمندان گمنام، تهران، ۱۳۳۷.
زعیم‌الدوله، محمد مهدی‌خان : مفتاح باب‌الابواب، قاهره، ۱۹۰۳.
زیدان، جرجی : «حریة‌المطبوعات و الصحافة المصریة»، الهلال، ۸ (۱۹۰۰-۱۸۹۹)، ص ۴۹-۵۴۲.
ـــــــ . «تاریخ الاحزاب السیاسیة من‌قدیم الازمان الی‌الآن»، الهلال، ۱۶ (۱۹۰۸-۱۹۰۷)، ص ۴۸-۱۴۱.
ـــــــ . «مظفرالدین‌شاه»، الهلال، ۱۵ (۱۹۰۷-۱۹۰۶)، ص ۹۲-۲۸۷.
سجادی، سید جعفر : فرهنگ علوم نقلی و ادبی، تهران، ۱۳۴۴.
السمره، محمود : «بین‌الکواکبی و آلفیری»، مجلة‌کلیة الآداب الجامعة الاردنیة، ۱، شمارهٔ ۱ (۱۹۶۹)، ص ۴۸-۳۳.
سمیعی (ادیب‌السلطنه)، حسین و اردلان (حاج عزالممالک)، امان‌الله : اولین قیام مقدس ملی در جنگ بین‌المللی اول، تهران، ۱۳۳۲.
سهیلی خوانساری، احمد : «سفارت امیرنظام و اعزام دانشجویان ایرانی به‌اروپا برای اولین‌بار»، وحید، ۱ (۱۳۴۴)، ص ۲۰-۱۸.
سیاح، محمدعلی : خاطرات حاج سیاح یا دورهٔ خوف و وحشت، بکوشش حمید سیاح و سیف‌الله گلکار، تهران، ۱۳۴۶.
سیاح، میرزا صادق : شرح حال تقی‌اف، ۱۳۲۰.
شبیری زنجانی، حاجی سیداحمد : الکلام یجرالکلام، قم، ۱۳۳۰.
شجیعی، زهرا : نمایندگان مجلس‌شورای‌ملی در بیست و یک‌دورهٔ قانونگذاری : مطالعه از نظر جامعه‌شناسی، تهران، ۱۳۴۴.
شریعت اصفهانی، حاجی شیخ فتح‌الله : «در خصوص وجوب رفع غائلهٔ خلاف و نفاق و لزوم

اتحاد و اتفاق در حفظ استقلال اسلام و رفع تعدیات اجانب»، ح م، آوریل ۱۹۱۲.
ـــــــ . «کشف‌حال و قطع مقال»، بغداد، ۱۳۳۰/۱۹۱۲.
شمس کاشمری، میرزا یوسف شمس‌الافاضل ترشیزی : کلمهٔ جامعهٔ شمس کاشمری در معنای شورا و مشروطه و مجلس شورای ملی و توافق مشروطیت با قانون اسلامی، تهران، ۱۳۲۹/۱۹۱۱.
شوستر، مورگان، اختناق ایران، ترجمهٔ ابوالحسن موسوی شوشتری، تهران، ۱۳۵۱.
الشهرستانی، سید هبةالدین‌الحسینی : «اعظم‌الحوادث و اشهرالرجال»، العلم، ۲ (۱۹۱۱)، ص ۹۸-۲۹۰.
ـــــــ . «مؤلفات المرحوم (طالب‌اف)»، العلم ۲ (۱۹۱۱)، ص ۳۲۷.
ـــــــ . «آیةالله‌الخراسانی، اکبر علماء الدین و رئیس‌المجتهدین»، العلم، ۲ (۱۹۱۱)، ص ۴۲-۳۳۸.
الشهیدالاول، محمدبن‌مکی‌العاملی : کتاب‌القواعد، ۱۳۰۸/۱۸۹۰.
الشهیدالثانی، زین‌الدین العاملی الجبائی : الروضةالبهیة فی‌شرح اللمعة الدمشقیة، تهران، ۱۳۳۹، ۲ جلد.
الشیبی، کامل مصطفی : الفکر الشیعی و النزعات الصوفیة حتی القرن‌الثانی عشرالهجری، بغداد، ۱۹۶۶.
شیخ‌الرئیس قاجار، ابوالحسن : اتحاد اسلام، بمبئی، ۱۳۱۲/۱۸۹۴.
ـــــــ . منتخب نفیس از آثار حضرت شیخ‌الرئیس، تهران، ۱۳۱۲/۱۸۹۴.
ـــــــ . نافع‌الافهام، دافع‌الاوهام، تهران، ۱۳۳۵/۱۹۱۶.
شیرازی، میرزاصالح : سفرنامه، بکوشش اسماعیل رائین، تهران، ۱۳۴۷.
صابر، میرزا علی‌اکبر : هوپ‌هوپ‌نامه، بکوشش حمید محمدزاده و ترجمه از ترکی به‌فارسی به‌قلم احمد شفائی و بمقدمهٔ عزیز میراحمداف، باکو، ۱۹۶۵.
صادق ــ ب.، غ : آنچه هر ایرانی باید بداند دربارهٔ ایران و جهان، تهران، ۱۳۴۳.
صالح، علی‌پاشا : «قوهٔ مقننه و قوهٔ قضائیه»، در ایرانشهر، جلد ۲، بکوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۴۳.
صدرهاشمی، محمد : تاریخ جرائد و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۳۱، ۴ جلد.
صدوتی (سهاء)، منوچهر: «آقامیرزا علی‌اکبر آقای اردبیلی و خاندان او»، وحید، ۱۰ (۱۳۵۱)، ص ۵۰-۴۴۵.
صدیقی، غلامحسین : «ده رسالهٔ تبلیغاتی دیگر از صدر مشروطیت»، دک، ۱۳ (۱۳۴۹)، ص ۲۴-۱۷.
صفائی، ابراهیم : اسناد سیاسی دورهٔ قاجاریه، تهران، ۱۳۴۶.
ـــــــ . رهبران مشروطه، تهران، ۱۳۴۴، ۱۳۴۶، ۲ جلد.
ـــــــ . اسناد نویافته، تهران، ۱۳۴۹.
صفی‌پور، عبدالرحیم : منتهی‌الارب فی‌اللغة العرب، تهران، ۱۳۳۶، ۲ جلد.
صیداوی، انیس : «تاریخ الثورة العراقیة و احوال العراق بعدالاحتلال الانگلیز»، الهلال،

۳۰ (۱۹۲۲)، ص ۱۹-۵۱۳، ۴۷-۶۴۱.
طالب‌اف، عبدالرحیم، کتاب احمد [و برخی از آثار دیگر]، بکوشش م. ب. مؤمنی، تهران، ۱۳۴۶.
———. مسالک‌المحسنین، تهران، ۱۳۴۷.
———. جهاد و شهادت و سه مقالهٔ دیگر، تهران، ۱۳۴۵.
طالقانی، سید محمود: [مقدمه] در میرزا محمدحسین نائینی، تنبیه‌الامه و تنزیه الملة، تهران، ۱۳۳۴.
طباطبائی، محمدحسین: شیعه در اسلام، تهران، ۱۳۵۱.
طباطبائی، محمدحسین و دیگران: بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت، تهران، ۱۳۴۱.
طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم: «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» [فتوایی برضد روسیان، انگلیسیان و ایتالیاییها]، العلم، ۲ (۱۹۱۱)، ص ۸۵-۲۸۴.
طبری، احسان: برخی بررسیها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبشهای اجتماعی در ایران، حزب توده ایران خارج از کشور، ۱۳۴۸.
———. یک تحلیل عمومی جامعهٔ ایران در دوران رضاشاه، استکهلم، ۱۳۵۶.
———. فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران، استکهلم، ۱۳۵۴.
طبری، احسان و دیگران: پنجاه سال تبهکاری و خیانت سلسلهٔ پهلوی، حزب تودهٔ ایران خارج از کشور، ۱۳۵۵.
طبیبی، حشمت‌الله: «اهل حق»، وحید، ۷ (۱۳۴۹)، ص ۳۱-۱۱۲۶، ۱۲۲۲-۱۲۰۷، ۲۲-۱۴۱۱، ۵۱-۱۵۴۳.
طوسی، محمدبن‌الحسن: تخلیص‌الشافی، نجف، ۱۹۶۳، دو جلد.
———. کتاب‌الغیبة، نجف، ۱۹۶۵.
الطهطاوی، رفاعه رافع: تخلیص الابریزالی تلخیص‌الباریز، قاهره ۱۹۵۸.
———. سیاحت نامه، ترجمه از عربی به‌ترکی بقلم رستم بسیم، قاهره ۱۲۵۵/۱۸۳۹.
———. مناهج‌الالباب المصریة فی‌مباهج الآداب العصریة، قاهره، ۱۹۱۲.
عبدالبهاء. «[نامه‌ای عربی به‌ملکهٔ انگلیس]»، در
E. H. Browne Papers, folder 2,n. 43, Cambridge University Library.
عبدالرحیم محمدعلی: المصلح المجاهد الشیخ محمدکاظم‌الخراسانی، نجف، ۱۹۷۲.
علم، علی‌اکبر: مظهر دیانت و آزادی حضرت آیة‌الله آقای خالصی‌زاده، تهران، ۱۳۲۳.
عمادالعلماء خلخالی، حاج‌سید عبدالعظیم: معنی سلطنت مشروطه، تهران، ۱۳۲۵/۱۹۰۷.
عمید، موسی: «قانون اساسی»، ایرانشهر، جلد ۲، بکوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۴۳.
———. «قوهٔ مجریه»، ایرانشهر، جلد ۲، بکوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۴۳.
عنایت، حمید: سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب از حملهٔ ناپلئون به‌مصر تا جنگ جهانی دوم، تهران، ۱۳۵۶.
عواد، کوکیس: معجم‌المؤلفین العراقیین فی‌القرنین التاسع عشر والعشرین، بغداد، ۱۹۶۹، ۳ جلد.

فتحی، نصرت‌الله : مجموعهٔ آثار قلمی ثقة‌الاسلام شهید تبریزی، تهران، ۱۳۵۵.
فخرائی، ابراهیم : میرزاکوچک‌خان سردار جنگل، تهران، ۱۳۴۴.
ـــــ . گیلان در جنبش مشروطیت، تهران، ۱۳۵۶.
فرصت، محمدناصر میرزا : کتاب آثار عجم، بمبئی، ۱۳۱۲.
[فروغی]، محمدعلی‌خان : حقوق اساسی (یعنی) آداب مشروطیت دول، تهران، ۱۳۲۶/۱۹۰۸.
فرهاد معتمد، محمود : «ناصرالدین‌شاه و شیخ الرئیس»، یغما، ۳ (۱۳۲۹)، ص ۴۴-۳۴۳.
ـــــ . سپهسالار اعظم. تهران، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۲ جلد.
فشاهی، محمدرضا : واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فئودال، تهران، ۱۳۵۶.
فومنی، عبدالفتاح و تدین، عطاءالله : تاریخ گیلان و نقش گیلان در نهضت مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۵۳.
الفیاض، عبدالله : الثورة‌العراقیة‌الکبری سنة ۱۹۲۰، بغداد، ۱۹۶۷.
قاسم‌زاده : حقوق اساسی، تهران، ۱۳۴۰.
قاسمی، احمد : شش سال انقلاب مشروطهٔ ایران، میلان، ۱۹۷۴.
قائم‌مقامی، جهانگیر : قائم‌مقام در جهان ادب و سیاست، تهران، ۱۳۲۰.
قدسی‌زاده، عبدالله : «سیدجمال‌الدین اسدآبادی : اختلاف نظر دربارهٔ حسب و نسب و منشأ او»، دک، ۱۳ (۱۳۴۹)، ص ۶۶-۳۵۷.
القرافی، شهاب‌الدین : الاحکام، بکوشش عبدالفتاح ابوغده، حلب، ۱۹۶۷.
ـــــ . الفروق، قاهره، ۱۹۲۵، ۱۹۲۷، ۴ جلد.
قزوینی رازی، شیخ عبدالجلیل : کتاب‌النقض، بکوشش سید جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۹.
قلمداران، حیدرعلی : حکومت در اسلام، قم، ۱۳۴۵.
کاظم‌زاده، فیروز : روس و انگلیس در ایران ۱۸۶۴ - ۱۹۱۴ : پژوهشی دربارهٔ امپریالیسم، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۵۴.
کاظم‌زاده ایرانشهر، ح. : «جمهوریت و انقلاب اجتماعی»، ایرانشهر، ۲، شمارهٔ ۶-۵ (۱۳۰۳)، ص ۷۷-۲۷۴.
الکاظمی، السیدمحمد مهدی الموسوی‌الاصفهانی : احسن‌الودیعة فی تراجم مشاهیر مجتهدی الشیعة، نجف، ۱۹۶۸.
کاظمیه، اسلام : «یادداشتهای سید محمدطباطبائی»، دک، ۱۴ (۱۳۵۰)، ص ۷۹-۴۶۷.
کامبخش، عبدالصمد : نظری بجنبش کارگری و کمونیستی در ایران، آستاسورت. ۱۹۷۲.
کدی، نیکی ر.، تحریم تنباکو در ایران، ترجمهٔ شاهرخ قائم‌مقامی. تهران، ۱۳۵۶.
کسروی تبریزی، احمد : تاریخ مشروطهٔ ایران، تهران، ۱۳۳۰.
ـــــ . تاریخ هیجده سالهٔ آذربایجان بازماندهٔ تاریخ مشروطهٔ ایران، تهران، ۱۳۳۳.
ـــــ . انقلاب چیست؟، تهران، ۱۳۳۶.
ـــــ . مشروطه بهترین شکل حکومت و آخرین نتیجهٔ نژاد آدمی است، تهران، ۱۳۳۴.
کلینی، محمدبن یعقوب : الاصول‌الکافی، تهران، ۱۳۳۵، چندین جلد.

الکواکبی، السید عبدالرحمان : طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد، حلب، ۱۹۵۷.
ـــــ . طبائع الاستبداد، ترجمه بفارسی بقلم عبدالحسین قاجار، تهران، ۱۳۲۵/۱۹۰۷.
کیمچ، جان : دومین رستاخیز عرب، ترجمهٔ رحمت‌الله صالحی، تهران، ۱۳۵۲.
کیهان، مهدی : «لنین و تحلیل علمی مقام تاریخی و اهمیت بین‌المللی انقلاب مشروطیت ایران»، دنیا، دورهٔ دوم، سال ۱۳، شماره ۱ (۱۹۷۲)، ص ۱۱۱-۹۳.
ـــــ . «تأثیر انقلاب کبیر سوسیالیستی اکتبر در رهائی ایران از قیود اقتصادی و اجتماعی»، انقلاب اکتبر و ایران، حزب توده ایران خارج از کشور، ۱۳۵۴.
گرامی، محمدعلی : «مقدمه‌ای از مترجم» در ابوالاعلاء مودودی، قانون اساسی در اسلام، ترجمهٔ گرامی، قم، ۱۳۴۳.
گرگانی، منشور : سیاست شوروی در ایران، تهران، ۱۳۲۶، ۲ جلد.
گروه پانزدهم خرداد: خطبه‌های تاریخی و انقلابی امام [خمینی]، قم، ۱۳۵۷.
ـــــ . بیوگرافی پیشوا، نشر حامد، ۱۳۵۳، ۲ جلد.
گلبن، محمد : «اسنادی دربارهٔ تاریخ مشروطهٔ ایران»، ب ت، ۵ (۱۳۴۹)، ص ۸۰-۱۳۵.
لنزوسکی، جورج : رقابت روسیه و غرب در ایران، ترجمهٔ اسماعیل رائین، تهران، ۱۳۵۶.
لیقوانی، ا. خ : اینست شیخیگری، تهران، ۱۳۵۴.
م. ر. (مترجم) : انقلاب ایران برهبری امام‌خمینی، ۱۳۵۷.
مازندرانی، عبدالله : [نامه‌ای به‌مدیر روزنامهٔ حبل‌المتین]، ح م، ۲۶ سپتامبر، ۱۹۱۰.
ـــــ . «دستخط حضرت مستطاب آیةالله مازندرانی بجناب حاج‌محمدعلی تاجر بادامچی تبریزی»، ح م، ۳ اکتبر ۱۹۱۰.
مازندرانی، عبدالله و خراسانی، محمدکاظم : «صورت تلگراف مبارك رئیس‌الملة والدین آیةالله فی‌الارضین حضرت آقای خراسانی و حضرت آقای مازندرانی دام‌ظلهم‌العالی، [یک تلگراف که برای نایب‌السلطنهٔ وقت ایران ناصرالملک فرستاده شده]، نجف، ۱۳۲۸/۱۹۱۰.
مازندرانی، وحید : قرارداد ۱۹۰۷ روس و انگلیس راجع بایران، تهران، ۱۳۲۸.
مجدالملک، میرزا محمدخان : رسالهٔ مجدیه، بکوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۱.
محبوبی اردکانی، حسین : «دومین کاروان معرفت»، یغما، ۱۸ (۱۳۴۴)، ص ۹۸-۵۹۲.
محلاتی، شیخ محمد اسماعیل غروی : اللئآلی المربوطة فی وجوب‌المشروطة، بوشهر، ۱۳۲۷/۱۹۰۹.
ـــــ . انوار العلم و المعرفة، نجف، ۱۳۴۲/۱۹۲۳.
محمد، م. : «لزوم جمهوریت و تفکیک قوای روحانی در ایران»، ح م، ۶، ۱۳، ۲۷ اکتبر و ۳ نوامبر ۱۹۲۴.
محیط طباطبائی، محمد : «فرمان مشروطه ازکیست؟» محیط، ۱ (۱۳۲۱)، و دورهٔ دوم، ۱، شمارهٔ ۴ (۱۳۲۶)، ص ۲۰-۱۸، ۲۳.
ـــــ . نقش سید جمال الدین‌اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، قم، ۱۳۵۰.
ـــــ . «میرزاملکم‌خان»، مجموعهٔ آثار میرزاملکم‌خان، تهران، ۱۳۲۷.

ـــــــ . «ریشهٔ مشروطه»، محیط، دورهٔ دوم، ۱، شمارهٔ ۳ (۱۳۲۶)، ۲۴.
مخبر همایون، ابوالحسن بزرگ امید : «مظفرالدین شاه و مشروطیت»، ارمغان، ۳۲ (۱۳۴۲)، ص ۱۰۷-۱۰۴.
مخزومی، محمد پاشا : خاطرات جمال‌الدین‌الافغانی الحسینی، بیروت، ۱۹۳۱.
مدرس خیابانی، محمدعلی : ریحانة الادب فی تراجم‌المعروفین بالکنیة اواللقب، تهران، ۱۳۲۴، چند جلد.
مرتضوی، منوچهر : تحقیق دربارهٔ دورهٔ ایلخانان ایران، تهران، ۱۳۴۱.
(انتشارات) مزدک : اسناد تاریخی جنبش کارگری، سوسیال دمکراسی و کمونیستی ایران، فلورانس، ۷۶-۱۹۷۰، ۶ جلد.
مستشارالدوله، یوسف : یک‌کلمه، پاریس؟ ۱۲۸۷/۱۸۷۰.
مستعان، حمیدرضا : ماهیت‌حکومت اسلامی از دیدگاه آیة [اله] نائینی، لشرکامل، بی‌تاریخ.
مستوفی، عبدالله : شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجاریه، تهران، ۳-۱۳۴۱، ۳ جلد.
معاصر، حسن : تاریخ استقرار مشروطیت در ایران، تهران، ۱۳۴۷.
مفید، محمدبن‌محمد : الارشاد، نجف، ۱۳۴۱.
مکی، حسین : زندگانی میرزا تقی‌خان امیرکبیر، تهران ۱۳۳۷.
ـــــــ . تاریخ بیست‌سالهٔ ایران، تهران، ۲۵-۱۳۲۳، ۳ جلد.
ملاصدرا، صدرالدین محمدشیرازی : رسالهٔ سه اصل، تهران، ۱۳۴۰.
ـــــــ . الحکمة المتعالیة فی‌اسفار العقلیة الاربعة، نجف، ۶۹-۱۹۶۷.
ـــــــ . الشواهد الربوبیة، بشرح حاجی ملاهادی سبزواری و بکوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۶.
ـــــــ . کتاب‌المشاعر، بکوشش هنری کربین همراه با ترجمهٔ فرانسه بقلم وی، تهران، ۱۳۴۳.
[ملک‌المتکلمین، حاجی میرزا نصرالله] : رؤیای صادقه، تهران، ۱۳۱۸/۱۹۰۰؟
ملکزاده، مهدی : زندگانی ملک‌المتکلمین، تهران، ۱۳۲۵.
ـــــــ . تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۲۸، ۷ جلد.
ملکم‌خان: مجموعهٔ آثار میرزا ملکم‌خان، بکوشش محمد محیط‌طباطبائی، تهران، ۱۳۲۷.
ـــــــ . [رساله‌ها]، بکوشش هاشم ربیع‌زاده، تهران، ۱۳۲۵/۱۹۰۷.
ـــــــ . قانون، ۴۱ شماره چاپ لندن از ۱۸۸۹/۱۳۰۷ به‌بعد.
مؤمنی، باقر : ایران در آستانهٔ انقلاب مشروطیت، تهران، ۱۳۴۵.
ـــــــ . ادبیات مشروطه، تهران، ۱۳۵۵.
[مؤیدالاسلام، سیدجلال‌الدین حسینی کاشانی] : مکالمهٔ سیاح ایرانی و شخص هندی، [۱۳۲۶/۱۹۰۸].
نائینی، محمدحسین : تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة، بغداد، ۱۳۲۷/۱۹۰۹، چاپ دوم، تهران،

۱۳۲۸/۱۹۱۰؛ چاپ سوم، بکوشش سید محمود طالقانی، تهران، ۱۳۳۴.
ـــــــ . «الاستبداد والدیمقطراطیه»، ترجمه از فارسی بعربی بقلم صالح جعفری، العرفان، ۲۰ (۱۹۳۰)، ص ۴۶-۴۳، ۸۰-۱۷۲، ۳۸-۴۳۲، و ۲۱ (۱۹۳۱)، ص ۵۲-۴۵، ۵۲-۵۳۴.
نائینی، مهدی : «شرح زندگانی مرحوم آیةالله نائینی اعلی‌الله مقامه»، نائین بیدار، ۲۹ آوریل ۱۹۵۵.
ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد : تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، ۱۳۳۲، ۱۳۴۹، ۲ بخش.
ناظم‌الدین‌زاده، ع. س.د. : هجوم روس بایران و اقدامات رؤساء دین در حفظ ایران، بغداد، ۱۳۳۰/۱۹۱۲.
نامق کمال : کلیات‌کمال : مقالات سیاسیه و ادبیه، استانبول، ۱۳۲۷/۱۹۰۹، سه جلد.
النجفی‌المرندی، شیخ ابوالحسن : براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکمات القرآن، ۱۳۰۰؟
نجم‌آبادی، شیخ هادی : تحریر العقلاء، بکوشش مرتضی نجم‌آبادی و بمقدمه میرزا ابوالحسن‌خان فروغی، تهران، ۱۳۱۲.
نجمی، ناصر : ایران در میان طوفان یا شرح زندگانی عباس میرزا نایب‌السلطنه و جنگهای ایران و روس، تهران، ۱۳۳۶.
نظامی، م.ا. : «تئوری انقلاب و انقلاب مشروطیت ایران»، مکتب، ۲، شماره‌های ۳-۲ (۱۳۴۴)، ص ۶۰-۵۳.
نقوی، علی‌نقی : «آیةالله النائینی و موقفه‌العلمی بین‌الطائفه»، الرضوان، ۲، شمارهٔ ۸ (۱۹۳۶)، ص ۲۰-۱۸.
نورائی، فرشته: تحقیق در افکار میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران، ۱۳۵۲.
[نوری، شیخ عبدالنبی] : تذکرةالغافل و ارشاد الجاهل، ۱۳۲۶/۱۹۰۸.
نهج‌البلاغه. نگاه کنید به: Hazrat Ali
نهضت آزادی ایران (خارج ازکشور) : دربارهٔ قیام حماسه‌آفرین قم و تبریز و دیگر شهرهای ایران، ۱۳۵۷، ۳ جلد در یک جلد.
واعظ خیابانی، ملاعلی : علماء معاصرین، تهران ،۱۳۲۶.
الوردی، علی : لمحات اجتماعیة فی‌تاریخ العراق الحدیث، بغداد، ۷۶-۱۹۷۲، ۶ جلد.
وکیلی قمی، ابومحمد : «تشکیلات مذهب شیعه»، پژوهشی از دانشگاه تهران درسال ۱۳۴۵.
هاشمی رفسنجانی، اکبر : امیرکبیر یا قهرمان مبارزه با استعمار، تهران، ۱۳۴۶.
هدایت، مهدی‌قلی: سفرنامهٔ تشرف بمکهٔ معظمه از طریق چین، ژاپون، آمریکا، تهران، ۱۳۲۴.
ـــــــ . خاطرات و خطرات، تهران، ۱۳۴۴.
الیافعی، صالح بن‌علی : «اسباب ضعف المسلمین وعلاجها»، المنار، ۷ (۱۹۰۴)، ص ۵۰-۵۴، ۸۸-۵۸۱.
ـــــــ . «شکل حکومة الاسلام و ضعف‌المسلمین باستبدادالحکام»، المنار، ۷ (۱۹۰۴)،

۰۸۹۹-۹۱۲
یغمائی، اقبال : شهید راه آزادی سید جمال واعظ اصفهانی، تهران، ۱۳۵۷.
یکرنگیان، میرحسین : سرنوشت ایران : زندگانی سیاسی و ادبی صدراعظم شهید قائم مقام فراهانی، تهران، ۱۳۳٤.

۲ـ مآخذ به‌زبانهای اروپایی و ترکی جدید

Abrahamian, Ervand: «The Crowd in the Persian Revolution», *IS*, ii (1969), 128_50.

Abu Lughod, Ibrahim: *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton, 1963.

Adams, Charles J.: *A Reader's Guide to Great Religions*, N. Y., 1966.

————. «Conservative Movements in the Arab World», *Arab Journal*, iv, no. 1 (1966_67), 57_62.

Ahmad, Aziz: [A Book Review on Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al_Din «al_Afghani»*, Berkeley, 1968]. JAOS, 89(1969). 456_58.

————. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, London, 1966.

Ahmad, Ishtiaq: *Anglo_Iranian Relations 1905_1919*, London, 1974.

Alfieri, Vittorio: *of Tyranny*, translated, edited, and with an introduction by Julius A. Molinaro and Beatrice Corrigan, Toronto 1961.

Algar, Hamid: «Islah», ii_Iran, *EI*[2] iv, pp. 163_67.

————. *Mirza Malkum Khan: A Biographical Study in Iranian Modernism*, Berkeley, 1973.

————. *Religion and State in Iran 1785_1905: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley, 1969.

————. «The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran», *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, edited by Nikki R. Keddie, Berkeley, 1972.

————. «The Revolt of Agha Khan Mahallati and the Transference of the Isma ,ili Imamate to India», *SI*, xxix (1969), 55_81.

————. «Malkum Khan, Akhundzada and the Proposcd Reform of the Arabic Alphabet», M E S, V (1969). 116_30.

Ali, Syed Ameer: Cf. Aziz, K. K.

————. *The Spirit of Islam: A Htstory of the Evolution and Ideal of*

Islam with a Life of the Prophet, London, 1965.

Anonymous: «The Borderlands of Soviet Central Asia: Persia», *CAR*, iv (1956), 287-331, and viii (1960), 293-94.

———. «The Borderlands of Soviet Central Asia: Persia», *CAR*, iv (1956), 291.

Antonious, George: *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*. N. Y., 1965.

Atiyyah, Ghassan R.: *Iraq 1908-1921: A Political Study*, Beirut, 1973.

Aziz, K. K.: *Ameer Ali: His Life and Work*, Lahore, 1968.

Bagley, F. R. C.: «Religion and the State in Iran», *IsS*, x (1971), 1-22.

———. «Religion and the State in Modern Iran», *Actes du ve Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, Bruxelles, 31 août- 6 septembre 1970*, Bruxelles, 1971.

Bakhash, Shaul: «The Evolution of Qajar Bureaucracy: 1779-1879», *MES*, vii (May 1971), 139-68.

Banani, Amin: *The Modernization of Iran 1921-41*, Stanford, 1961.

Barker, Ernest: *Principles of Social and Political Theory*, London, 1961.

Bausani, A.: «Bab», *EI²*, i, pp. 833-35.

———. «Babis», *EI²*, i, pp. 846-47.

———. «Baha Allah», *EI²*, i, pp. 911-12.

———. «Baha'is», *EI²*, i, pp. 915-18.

———. «Religion in the Saljuq Period», and «Religion under the Mongols», *The Saljuq and Mongol, Periods*, Vol. v of *The Cambridge History of Iran*, Cambridge 1968.

Bendix, Reinhard: *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Garden City, N. Y., 1962.

Bérard, Victor: *Révolution de la Perse*, Paris, 1910.

Berkes, Niyazi: «Ethics and Social Practice in Islam», *Philosophy and Culture East and West*, edited by Sarvepalli Radhakrishnan, 1959.

———. *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964.

Binder, Leonard: «The Proofs of Islam: Religion and Politics in Iran», *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, edited by George Makdisi, Cambridge, Mass., 1965.

Blunt, W. S.: *Secret History of the English Occupation of Egypt*, London, 1901.

Brands, H. W.: «Akhund- zada», *EI²*, i, pp. 331-32.

Browne, E. G.: *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951, 1953, 4 vols.

———. *Materials for the Study of the Babi Religion*, Cambridge, 1918.

———. *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge, 1910.

———. *Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge. 1914.
———. «The Persian Constitutional Movement», *Proceedings of the British Academy 1917–1918*, Vol. viii, London, 1918.
Burgoyne', Elizabeth: *Gertrude Bell from Personal Papers 1914 – 1926*, London, 1961.
Cahen, Cl.: «Buwayhids», *EI²*, i, pp. 1350–57.
———. «Dhimma», *EI²*, ii, pp. 227–31.
Cahen, Cl. *et al.*: «Djizya», *EI²*, ii, pp. 559–67.
———. «Hisba», *EI²*, iii, pp. 485–93.
Cassinelli, C. W.: «Autocracy», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, i (1968), pp. 478–80.
Chesneaux, Jean: *Secret Societies in China in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, translated by Gillian Nettle, London, 1971.
Churchill, Rogers Platt: *Anglo-Russian Convention of 1907*, Cedar Rapid, Iowa, 1939.
Cobban, Alfred: *A History of Modern France*, London, 1963 – 1965, 3 vols.
Colombe, Marcel: «Unité et souveraintė ou concorde et victoire», *Orient*, vi, no. 24 (1962), 125–33.
———. «Une lettre d'un prince egyptien du xixe siècle au sultan ottoman Abd al-Aziz», *Orient*, no. 5 (1958), pp. 23–38.
Corbin, H.: «L'Ecole shaykhis en théologie shi'ite», *Extrait de l'Annuaire 1960-1961, Ecole Pratique des Hautes Etudes: Section des Sciences religieuses, 1960–1961*, Tehran, 1967.
Cottam, Richard W.: *Nationalism in Iran*, Pittsburgh, 1964.
Coupland, R.: *The Constitutional Problem in India*, London, 1945.
Daenecke, Eric: «Constitutional Law in Iran», *American Bar Association Journal*, 49 (1963), 568–70.
Dahl, Robert A.: *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, 1956.
Davis, Helen Miller: *Constitutions, Electoral Laws, Treaties of States in the Near and Middle East*, Durham, N. C., 1947.
Davison, Roderic H.: *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876*, Princeton, 1963.
———. «Turkish Attitudes Concerning Christian - Muslim Equality in the Nineteenth Century», *The American Historical Review*, lix (1954), 844–64.
Dennett, Daniel C., Jr.: *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, Mass., 1950.
Destrée, Annette: «Assistance technique en Perse 1898–1914», *Actes du ve Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, 31 août – 6 septembre 1970*. Brussels, 1971.

Devereux, Robert: *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore, 1963.

Dicey, Albert Venn: *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, edited and with introduction by E. C. S. Wade, London, 1959.

Donaldson, Dwight M.: *The Shi'ite Religion: A History of Islam in Persia and Iraq*, London, 1933.

Ed.: «Ahl al_Hall wa al_'Akd», *EI²*, i, pp. 263_64.

Eliash, Josef: «The Ithna 'ashari_ Shi 'i Jurist Theory of Political and Legal Authority», *SI*, xxix (1969), 17_30.

Elwell_Sutton, L. P.: *Modern Iran*, London, 1941.

Enayat, Hamid: [A Book Review on Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din «Afghani»: A Political Biography*, Berkeley, 1972], *IS*, vi (1973), 246_55.

Ethé, Hermann: «Persia», *Encyclopaedia Britanica*, 9 th ed., xviii, pp. 561_660.

Farmanfarma, A.: «Constitutional Law of Iran», *The American Journal of Comparative Law*, iii (1954), pp. 241_47.

Farman Farmayan, Hafez: «The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran: A Historical Survey», *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, edited by William R. Polk and Richard L. Chambers, Chicago, 1968.

Fazil Pasa: Cf. Colombe, Marcel, «Une Lettre....»

Ferdows, Amir H.: «The Origins and Development of the Persian Constitutional Movement», unpublished Ph. D. dissertation, University of Indiana, 1967.

Franke, Wolfgang: *A Century of Chinese Revolution 1851_1949*, translated from the German by Stanley Rudman, N. Y., 1971.

Fraser, David: *Persia and Turkey in Revolt*, Edinburgh and London, 1910.

Friedrich, Carl J: *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America*, Waltham, Mass., 1968.

Frye, Richard N.: «Islam in Iran», *MW*, xlvi (1956), 5_12.

Ghallagher, Charles F.: «Contemporary Islam: The Plateau of Particularism: Problems of Religion and Nationalism in Iran», *American Universities Field Staff*, Reports Service, Southwest Asia Series, Vol. xv, no. 2 (Iran), Julu 1966.

Garthwaite, Gene R.: «The Bakhtiyari Khans, the Government of Iran, and the British, 1846_1915», *IJMES*, iii (1972), 24_44.

Gibb, H. A. R.: *Mohammedanism*, N. Y., 1962.

Gobineau, Comte de: *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, 1928.

Godechot, Jacques : *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, 1970.

Goldziher, Ignaz: *Muslim Studies*, translated from the German by C. R. Baber and S. M. Stern, London, 1967, 1971, 2 vols.

Gooch, G. P. and Temeprley, H.: *British Documents on the Origin of the War 1898-1914*, London, 1938, Vol. 10.

Gooch, R. K.: «The Government and Politics of France», *Governments of Constitutional Europe*, edited by James T. Shotwell, N. Y., 1945.

Great Britain, His Majesty's Stationery Office: *Correspondence Respecting the Affairs of Persia, December 1906 to November 1908*, London, 1909.

————. Public Record Office, Documents in the following series:
a. F. O. 371/1197, 7772;
b. F. O. 416/32, 36-37, 40-41, 72-76.

Haim, Silvia G.: «Alfieri and al-Kawakibi», *OM*, xxxiv (1954), 321-24.

Hairi, Abdul-Hadi: [A Book Review on Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»: A Political Biography*, Berkeley, 1972], *WI*, xv (1974), 261-62.

————. «Afghani on the Decline of Islam», *WI*, xiii (1971), 121-25.

————. «Afghani on the Decline of Islam: A Postscript», *WI*, xiv (1973), pp. 116-28.

————. «Aka Khan Kirmani, Mirza Abd al-Husayn», *EI*² (Supplement), 53-54.

————. «Akund Molla Mohammad Kazem Korasani», to appear in *EP*.

————. «Amir Kabir, Mirza Muhammad Taki», *EI*² (Supplement), pp. 70-71.

————. «Ansari, Shaykh Murtada», *EI*² (Supplement), pp. 75-77.

————. «Aqa Najafi Esfahani, Sayk Mohammad Taqi», to appear in *EP*.

————. «Aqa Najafi Qucani, Sayyed Mohammad Hasan», to appear in *EP*.

————. «Azadi», *EI*² (Supplement), pp. 107-111.

————. «Burudjirdi, Hadjdji Aka Husayn Tabataba' i», in *EI*² (Supplement), pp. 157-58.

————. «Faramushkhana», in *EI*² (Supplement), pp. 290-92.

————. «Ha'iri, Shaykh 'Abd al-Karim», in *EI*² (Supplement), pp. 342-43.

————. «Haydar Khan Amu Ughli», in *EI*² (Supplement), pp. 365-66.

————. «Khiyabani, Shaykh Muhammad», *EI*², vol. v, pp. 24-25.

————. Khwansari, Sayyid Mirza Muhammad Bakir Musawi Cahar-dihi», *EI*², vol. iv, pp. 1027-28.

———. «Khurasani, Akhund Mulla Muhammad Kazim», *EI*², vol. v, pp. 61–62.

———. «Kucak Khan Djangali», *EI*², vol. v, pp. 310–11.

———. «Nasir al-Din Tusi: His Alleged Role in the Fall of Baghdad», *Actes du ve Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants, Bruxelles, 31 août- 6 septembre 1970*, Bruxelles, 1971.

———. «Reflections on the Influential Forces of the Persian Constitutional Revolution», *Proceedings of the First International Symposium on Asian Studies, 1979*, vol. *IV*, Hong Kong, 1979, pp. 849–65.

———. «Shaykh Fazl Allah Nuri's Refutation of the Idea of Constitutionalism», *MES*, 13 (1977), 327–39.

———. «The Responses of Libyans and Iranians to Imperialism as Reflected in Two Documents», *ZDMG*, 130 (1980), 372–92.

Hanna, Sami A. & Gardner, George H.: *Arab Socialism: A Documentary Survey*, Leiden, 1969.

Harris, Hooper: «Is Persia's Future Safe?», a paper read before the Conference of the Persian-American Educational Society in Washington, D. C. on June 16–17, 1911, Kept in E. G. Browne Papers, Folder 2, no. 23.

Hazrat Ali: *Nahj al-Balaghah: Sermons, Letters and Sayings of Hazrat Ali*, translated by Syed Mohammad Askari Jafary, Heydarabad, 1965.

Hilli, Hasan Ibn al-Mutahhar: *Al-Babu'l-Hadi 'Ashar: A Treatise on the Principles of Shi'ite Theology*, with commentary by Miqdad-i Fadil al-Hilli, translated from the Arabic by William McElwee Miller, London, 1958.

Hodgson, Marshal G. S.: «How Did the Early Shi'a Become Sectarian?», *JAOS*, 75 (1955), 1–13.

Holt, P. M.: *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922*, Ithaca, N. Y., 1969.

Hourani, Albert: *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, London, 1970.

Huart, Cl., «Shaykhi», *EI*, IV, pp. 279–80.

Hudson, Geoffrey: «China», *Asia Handbook*, edited by Guy Wint, London, 1969.

Husry, Khaldun S.: *Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought*, Beirut, 1966.

Iqbal, Sir Muhammad: *The Development of Metaphysics in Persia*, Lahore, n. d.

———. *Poems from Iqbal*, translated by V. G. Kiernan, London, 1955.

Ireland, Philip Willard: *Iraq: A Study in Political Development*, N. Y., 1938.

Isfahani, Sayyid Jamal al-Din: «Un sermon de A. Seyyéd Djémal - ed - Dine», translated by A. L. M. Nicolas, *RMM*, ii (1907), 313-30.

Kadri, Husayn Kazim: *Turk Lughati*, Istanbul, 1928-1945, 4 vols.

Karny, Azriel: «The Premiership of Mirza Hosein Khan and His Reforms in Iran, 1872-1873», *Asian and African Studies*, 10 (1974-75) 127-56.

Kazemzadeh, Firuz: *Russia and Britain in Persia 1864-1914*, New Haven, 1968.

Keddie, Nikki R.: *An Isamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Şayyid Jamal al-Din «al-Afghani»*, Berkeley, 1968.

———. «Iranian Politics 1900-1905: Background to Revolution», *MES*, v (1969), 3-31, 151-67, 234-50.

———. «Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism», *Comparative Studies in Society and History*, iv (1962), 265-95.

———. *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*, London, 1966.

———. *Sayyid Jamal ad - Din «al - Afghani»: A Political Biography*, Berkeley, 1972.

———. «The Background of the Constitutional Movement in Azarbaijan», *MEJ*, xix (1960), 456-65.

———. «The Origins of the Religious - Radical Alliance in Iran», *Past and Present: A Journal of Historical Studies*, 34 (1966), 70-80.

———. «The Roots of the Ulama's Power in Iran», *SI*, xxix (1969), 31-53.

Kedouri, Elie: «Reflexions sur l'histoire du royaume d'Irak 1921 - 1958», *Orient*, trimestre 3, no. 11 (1959), 55-77.

Kenny, L. M.: «Al-Afghani on Types of Despotic Government», *JAOS*, 86 (1966), 19-27.

Kerr, Malcolm H.: *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, 1966.

Khadduri, Majid: «Dustur», iii-Egypt, *EI*[2], vol. ii, pp. 647-49.

———. *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics*, Baltimore, 1970.

Kissling, H. J. *et al.*: *The Last Great Muslim Empires*, Vol. iii of *The Mnslim World: A* Historical *Survey*, Leiden, 1969.

Kohn, Hans: *A History of Nationalism in the East*, translated by Margaret M. Green, N. Y., 1929.

———. *Nationalism: Its Meaning and History*, Princeton, 1955.

Kudsi-Zadeh, A. Albert: «Ialamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghani», *MW*, lxi (1971), 1-12

———. *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: An Annotated Bibliography*, Leiden, 1970.

Lambton, Ann K. S.: «A Reconsideration of the Position of the Marja' al-Taqlid on the Religious Institution», *SI*, xx (1964), 115-35.

———. «Dustur», iv-Iran, *EI*², ii, pp. 649-57.

———. «Persian Political Societies 1906-11», *StAp*, no. 16, *MEA*, no. 3 (1963), pp. 41-89.

———. «Persian Society Under the Qajars», *JRCAS*, xlviii (1961), 123-39.

———. «Persia: The Breakdown of Society», *The Cambridge History of Islam*, Edited by P. M. Holt, Ann K. S. Lambton & Bernard Lewis, vol. i, Cambridge, 1970.

———. «Quis Custodiet Custodes: Some Reflections on the Persian Theory of Government», *SI*, v (1956), 125-48 and vi (1957), 125-46.

———. «Secret Societies and the Persian Revolution of 1905-1906», *St Ap*, no. 4, *MEA*, no. 1 (1958), 48-60.

———. «The Impact of the West on Persia», *International Affairs*, xxxiii (1957), 12-25.

———. «The Persian Constitutional Revolution of 1905-6», *Revolution in the Middle East and Other Studies*, edited by P. J. Vatikiotis, London, 1972.

———. «The Persian Ulama and Constitutional Reform», *Le Shi 'ism Imamite: Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968*, edited by Tawfiq Fahd, Paris, 1970.

———. «The Tobacco Régie: Prelude to Revolution», *SI*, xxii (1965), 119-56, and xxiii (1956), 71-90.

Lammens, H.: «Hunayn», *EI*², iii, p. 578.

Landau, J. M.: *Parliaments and Parties in Egypt*, Tel-Aviv, 1953.

Latey, Maurice: *Tyranny: A Study in the Abuse of Power*, London, 1969.

Laoust, Henri: «Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya' et les caractères généraux de son orientation actuelle», *Revue des Etudes Islamiques*, vi (1932), 175-224.

Lawrence, A. W.: *Seven Pillars of Wisdom*, London, 1969.

L. B.: «La Presse Persane», *RMM*, xi (1910), 341.

———. «Presse Persane», *RMM*. xiii (1911), 384-91.

Lenczowski, George: *Russia and the West in Iran, 1918-1948*, Ithaca, N. Y., 1949.

Lenin, V. I. *The National- Liberation Movement in the East*, prefaced and compiled by C. Leiteisen and translated by M. Levin, Moscow,

1962.

Lewis, Bernard: «Dustur», ii_Turkey, *EI²*, ii, pp. 640_47.

————. «Djumhuriyya», *EI²*, ii, pp. 594_5.

————. «Hurriyya», ii_Modern Period, *EI²*, iii, pp. 589_94.

————. *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1968.

Lockhart, Laurence: «The Constitutional Laws of Persia: An Outline of Their Origin and Development», *MEJ*, xiii (1959), 372_88.

Lockwood, William W.: «Econmic and Political Modernization: A. Japan», *Political Modernization in Japan and Turkey*, edited by Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, Princeton, 1968.

Lorentz, John H.: «Iran's Great Reformer of the Nineteenth Century: An Analysis of Amir Kabir's Reforms», *IS*, iv (1971) 85_103.

Lorey, Eustach de & Sladen, Douglas: *The Moon of the Fourteenth Night: Being the Private Life of an Unmarried Diplomat in Persia During the Revolution*, London, 1910.

Lust, John: «Secret Societies, Popular Movements, and the 1911 Revolution», *Popular Movements and Secret Societies in China 1840_1950* Edited by Jean Chesneaux, Stanford, Calif., 1972.

Mardin, Serif: *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, 1962.

Margoliouth, D. S.: «Wahhabiya», *SEI*, pp. 618_21.

Martchenko: «Kutchuk Khan», *RMM*, xl_xli (1920), 98-116.

Matsunami, Dr.: *The Constitution of Japan*, Tokyo, 1930.

Mayo, Henry B.: *An Introduction to Demeocratic Theory*, N. Y., 1960.

Mazzaoui, Michel M.: *The Origins of the Safawids: Si'ism, Sufism, and the Gulat*, Wiesbaden, 1972.

McBain, H. L. & Rogers, L.: *The New Constitutions of Europe*, Garden City, N. Y., 1922.

Megaro, Gaudence: *Vittorio Alfieri: Forerunner of Italian Nationalism*, N. Y., 1930.

Meredith, Colin: «Early Qajar Administration: An Analysis of Its Development and Functions» *IS*, iv (1971), 59-84.

Milward, William G.: «Aspects of Modernism in Shi'a Islam», *SI*, xxxvii (1973), 111_28.

Milson, Menahem: «Medieval and Modern Intellectual Traditions in the Arab World», *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Summer 1972: *Intellectuals and Changes*, 17_37.

Minorsky, Vladimir: «Ahl_i Hakk», *SEI*, 17_20.

————. «Iran: Opposition, Martyrdom and Revolt», *Unity and Variety in Muslim Civilization*, edited by Gustave E. Von Grunebaum, Chicago, 1955.

———. «Notes sur la secte de Ahl-e Haqq», *RMM*, xl_xli (1920), 19_97 and xliv_xlv (1921), 205_63.

Montesquieu, Charles de Secondat, baron de la Brede et de: *De l'Esprit des lois*, Paris, 1961. 2 vols.

Pakalin, Mehmet Zeki: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlugu*, Istanbul, 1946, 1956, 3 vols.

Pakdaman, Homa: *Djamal_Ed_Din Assad Abadi dit Afghani* Paris, 1969.

Pakravan, Emineh: *Abbas Mirza: Un prince reformateur, Tehran*, 1958, 2 vols.

Pavlovitch, M.: Le Caucase et la Révolution Persane», *RMM*, xiii (1911), 324_33.

Pearson, J. D.: *Index Islamicus 1906_1955*, Cambridge, 1958.

———. *Index Islamicus: Supplement 1956_1960*, Cambridge, 1962.

———. *Index Islamicus: Second Supplement 1961_1965*, Cambridge, 1967.

Pearson, J. D. and Walsh, Ann: *Index Islamicus: Third Supplement 1966_1970*, London, 1972.

Peaslee, Amos J.: *Constitutions of Nations*, The Hague, 1965_70, 4 vols.

Pelissier, Roger: *The Awakening of China 1798_1949*, edited and translated from French by Martin Kiffer, N. Y., 1970.

Philipp, Mangol Bayat: «The Concepts of Religion and Government in the Thought of Mirza Aqa Khan Kirmani, a Nineteenth_ Century Persian Revolutionary», *IJMES*, v (1974), 381_400.

Pickthall, Mohammed Marmaduke: *The Meaning of the Glorious Koran: An Explanatory translation*, N. Y., n. d.

Polk, William R. and Chambers, Richard L.: «Editors' Introduction», *Beginning of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, edited by Polk and Chambers, Chicago, 1968.

Ramazani, Rouhollah K.: *The Foreign Policy of Iran: A Developing Nation in World Affairs 1500_1941*, Charlottes Ville, 1966.

Redhouse, James W.: *A Turkish and English Lexicon*, Constantinople, 1921.

Richards, J. R.: *The Religion of the Baha'is*, London, 1932.

Richter, Melvin: «Toqueville's Contribution to the Theory of Revolution», *Revolution*», edited by Carl J. Friedrich, N. Y., 1966.

Rosenthal, Franz: *The Muslim Concept of Freedom: Period to the Nineteenth Century*, Leiden, 1960.

———. «Hurriyya», *EI²*, iii, p. 589.

Rossi, Ettore: «Una Traduzione turca dell' opera 'Della Tirannide' di V. Alfieri probabilmente conosciuta da al_Kawakibi», *OM*, xxxiv (1954), 335_37.

Rousseau, J. J.: *Du Contrat Social*, Paris, *1963*.

Sangu, Ihsan, «Tanzimat ve Yeni Osmanlilar», *Tanzimat*, Istanbul, 1940, Vol. I.

Saunders, John J.: *The Muslim World on the Eve of Europe's Expansion* Englewood Cliffs, New Jersey, 1966.

Savory, R. M.: «Djangali», *EI²*, ii, pp. 444-45.

Scarcia, Gianroberto: «Introno alle Controvarsi tra Ahbari e Usuli Presso Gli Imamiti di Persia», *Rivista degli Studi Orientli*, xxxiii (1959), 211-50.

Sharabi, Hisham: *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years 1875-1914*, Baltimore, 1970.

Sheikholeslami, A. Reza: «The Sale of Offices in Qajar Iran, 1858-1896», *IS*, iv (1971), 104-118.

Shuster, Morgan: *The Strangling of Persia*, N. Y., 1912.

Smith, W. C.: *Modern Islam in India: A Social Analysis*, London, 1946.

————. *Islam in Modern History*, N. Y., 1963.

Spector, Ivar: *The First Russian Revolution: Its Impact on Asia*, Englwood Cliff, N. J., 1962.

Storry, Richard: *A History of Modern Japan*, London, 1963.

Strong, C. F.: *A History of Modern Political Constitutions*, N. Y., 1964.

Tapiero, N.: *Les idées réformistes d'al-Kawakibi, 1265-1320 / 1849-1902*, Paris, 1956.

Taqizadeh & Wahid-ul-Mulk, «Appeal of the Persian People to the International Congress of Socialists Held at Stockholm in Summer 1917», 1917.

Temperley, Gooch and H., *British Documents on the Origin of ihe war 1898-1914*, London, 1938, Vol. X, P. 877.

Thomson, David: *England in the Nineteenth Century*, Vol. 8 of *The Pelican History of England*, London, 1950.

Timur [?] *Institution: Political and Military*, translated by Major W. Davy, Tehran, 1963 / 1342 Hijri, Solar.

Tocqueville, Alexis de: *L'Ancient régime et la révolution*, Paris, 1967.

Tusi, Nasir al-Din Muhammad: *The Nasirian Ethics*, translated by G. M. Wickens, London, 1964.

Tyan, E.: «Bay 'a», *EI²*, i, 1113-34.

Upton, Joseph M.: *The History of Modern Iran: An Interpretation*, Cambridge, Mass., 1965.

Vaglieri, L. Veccia; «Ali B. Abi Talib», *EI²*, i, 381-86.

————. «Ghadir Ghumm», *EI²*, ii, pp. 993-94.

————. «Il Conflitto Ali- Mu'awiya ela secessione Kharigita riesaminati alla luce di fonti ibaditto», *Analli*, iv (1952), 1-94.

Vernenadsky, George: *A History of Russia*, N. Y., 1967.

Vinogradov, Amal: «The 1920 Revolt in Iraq Reconsidered: The Role of Tribes in National Politics», *IJMES*, iii (1972), 123_39.

Von Grunebaum, G. E.: *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago, 1966.

Watkins, Frederick Mundell: «Tyranny», *Encyclopedia of the Social Sciences*, xv (1935), pp. 135_37.

Watt, W. M.: «Badr», *EI²*, i, pp. 867_68.

————. «Shi 'ism under the Umayyads», *JRAS* (1960), 158_72.

————. «The Reappraisal of Abbasid Shi 'ism», *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, edited by George Makdisi, Cambridge, Mass., 1965.

Weber, Max: *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated, edited and with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills, N. Y., 1958.

————. *The Theory of Social and Economic Organization*, translared by A. M. Heuderson and Talcott Parsons, N. Y., 1964.

Wensinck, A. J.: «Kibla», *SEI*, pp. 260_61.

————. «Tahadjdjud», *SEI*, P. 559.

Wilber, Donald N.: *Riza Shah Pahlavi: The Resurrection of Iran*, Hicksville, N. Y., 1975.

Wilson, Samuel [Graham: *Modern Movements Among Moslems*, N. Y., 1916.

Zabih, Sepehr. *The Communist Movement in Iran*, Berkeley, 1966.

Zolondek, Leon: «Al_Tahtawi and Political Freedom», *MW*, liv (1964), 90_97.

«فهرست راهنما»

SHĪ'ĪSM AND CONSTITUTIONALISM IN IRAN

A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics

By

Abdul-Hadi Hairi

Amir Kabir Publishing Corp.